



Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας

Τμήμα Ιστορίας, Αρχαιολογίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας

Πτυχιακή εργασία

Τα Ρ/ράστα στην Ελλάδα:

***(Ξε)πλέκοντας φυλετικές ιστορίες, έμφυλες επιτελέσεις και
πολιτικές αφηγήσεις***

Επιβλέπουσα: Πηνελόπη Παπαηλία (Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας)

Επικουρική επίβλεψη: Στάθης Παπασταθόπουλος (Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων)

Δήμητρα Μοροσού

Βόλος 2023

Για έναν ασπρόμαυρο Σεπτέμβρη

Περιεχόμενα

Ευχαριστίες	3
Πρόλογος	5
Κεφάλαιο 1: Εισαγωγή	7
Κοινωνικό – ιστορικό πλαίσιο	7
Braids, dreadlocks, τζίβες, ράστα: ένας σύντομος ορισμός	8
Ο συμβολισμός του μαύρου μαλλιού	9
Επιτελέσεις του φύλου και της πολιτικής	14
Φυλετικές ταυτότητες	15
Μεθοδολογία	16
Κεφάλαιο 2: Κόμβοι “πλεξουδισμένων” μαλλιών: πολιτικά και έμφυλα νοήματα....	24
Αρρενωπότητες με τζίβες	24
Θηλυκότητες με ‘ράστα’/τζίβες	32
Το Instagram ως μέσο φυλετικοποίησης	32
Η θεραπευτική λειτουργία του χτενίσματος	39
Κεφάλαιο 3: Φυλετικοποιημένες και διασπορικές ταυτότητες	44
Η περίπτωση της Mary: ο ανεστραμμένος και ο εσωτερικευμένος ρατσισμός	44
Τζίβες εξ αίματος	50
Αντί epilόγου	55
Βιβλιογραφία	58

Ευχαριστίες

Θα ήθελα να ευχαριστήσω αρχικά την καθηγήτριά μου, Πηνελόπη Παπαηλία, η οποία ανταποκρίθηκε με ενθουσιασμό στο θέμα της πτυχιακής μου και ήταν εκεί για να με συμβουλευεί καθ' όλη τη διάρκεια διεξαγωγής της έρευνας. Δεν την ευχαριστώ μόνο για την επίβλεψη της πτυχιακής μου αλλά την ευχαριστώ από καρδιάς γιατί μέσα από τα μαθήματά της αγάπησα την ανθρωπολογία και μου έμαθε μέσα από αυτά τη σημασία της κριτικής σκέψης αλλά και τη συνδιαλλαγή απόψεων με τα συμφοιτητά μου, ακόμη κι αν διαφωνούμε. Έδωσε χώρο σε εναλλακτικούς τρόπους διδασκαλίας, όπου μέσα από αυτούς έμαθα με έναν ποιητικό τρόπο καλύτερα την εαυτή μου. Δεύτερον, θα ήθελα να ευχαριστήσω, τον Στάθη Παπασταθόπουλο, καθηγητή όχι «κανονικών» μαθημάτων αλλά αντί-μαθημάτων, μέσα από την πρωτοβουλία του *décolonize hellás*, ο οποίος δέχτηκε να είναι επιβλέπωντας στην πτυχιακή μου εργασία και με συμβούλευε όπου χρειαζόταν. Ξεχωριστό ευχαριστώ θα ήθελα να δώσω στην Αλεξάνδρα Σιώτου, στην οποίας το μάθημα άρχισε να ζυμώνεται η ιδέα της πτυχιακής και η οποία ανταποκρίθηκε σε όποια απορία είχα κατά τη διάρκεια διεξαγωγής της.

Το ευχαριστώ είναι λίγο για τις συνομιλήτριες και τους συνομιλητές μου που συμφώνησαν να συζητήσουν μαζί μου. Χωρίς αυτές και αυτούς δεν θα είχε πραγματοποιηθεί αυτήν η έρευνα. Ευχαριστώ εκ βαθέων την Μισέλ, την Mary, την Κασσιανή, την Πελαγία, την Μαρίζα, την Βασιλική, την Λίλιαν, την Αναστασία, τον Μπάμπη Μ., τον Μπάμπη Α. και τον Πάνο. Εύχομαι με τον τρόπο που πλέκετε και ξεμπλέκετε τα μαλλιά σας, με τον ίδιο τρόπο να πλέκετε και να ξεμπλέκετε όμορφες ιστορίες στη ζωή σας. Οφείλω, όμως, να δώσω ευχαριστώ και στα άτομα τα οποία με έφεραν σε επαφή με κάποια από τα συνομιλητά μου και με βοήθησαν στην εύρεση συνομιλητριών/ών, είτε βρίσκοντας διέξοδο είτε όχι. Ευχαριστώ λοιπόν τη Νίνα, τη Μισέλ, τη Μαρίζα, τη Μαργαρίτα, τον Μέλανδρο, τον Μπάμπη, τον Ιωσήφ, την Άννα, τον William, την Κωνσταντίνα, την Άννα Π., την Λίλιαν, την Γεωργία και άλλα άτομα τα οποία προτάθηκαν να με βοηθήσουν.

Τα τελευταία ευχαριστώ, αλλά πολύ σημαντικά, θα ήθελα να τα δώσω στους ανθρώπους που ήταν εκεί να με βοηθάνε δίνοντάς μου συμβουλές ή απλά ακούγοντας τους προβληματισμούς και τα άγχη μου. Ευχαριστώ από καρδιάς την αγαπημένη μου Κωνσταντίνα, την νεραϊδοννά μου, η οποία ήταν εκεί να μου δίνει κουράγιο, τον Διονύση, ο οποίος με βοηθούσε σε ό,τι χρειαζόμουν, τις αγαπημένες μου εφηβικές

φίλες, Ηώ και Ελένη, οι οποίες με άκουγαν και με έκαναν να ξεχνιέμαι, την Νικολέτα και τη Δήμητρα, οι οποίες λειτουργούσαν ως αντιαγχωτικό. Δεν μπορώ όμως να μην ευχαριστήσω τους ανθρώπους με τους οποίους μοιραστήκαμε κατά κύριο λόγο, σχεδόν δύο χρόνια, το εργαστήριο κοινωνικής ανθρωπολογίας, το οποίο λειτουργούσε ως ένα ασφαλές χώρος για να συζητάμε τους προβληματισμούς μας και να σκεφτόμαστε κριτικά σε πολύ σύγχρονα ζητήματα, από τις οποίες συζητήσεις πάντα πλαθόταν μία καινούρια σκέψη. Ευχαριστώ λοιπόν τα συμφοιτητά φίλα μου, την Έρικα, τον Μιχάλη, την Φωτεινή και τον Αντώνη που μέσα από το εγχείρημα δημιουργίας του reading group της Πηνελόπης Παπαηλία κληθήκαμε να σκεφτόμαστε και να συζητάμε πάνω στα κείμενα από τα συμφοιτητά μας, όταν αυτά είναι στην διαδικασία υλοποίησης. Αλλά, τα ίδια τά ευχαριστώ όπως και για την ξεχωριστή βοήθεια από την Πένυ Πασπάλη για μια παραγωγική και αλληλέγγυα κριτική.

Τέλος, αν μπορώ να αφιερώσω κάπου αυτήν την εργασία, είναι στην πολυαγαπημένη μου γιαγιά Ανθή, η οποία ακόμη συχνotraγουδάει με την ωραία της φωνή το ρετρό τραγούδι «Άστα τα μαλλάκια σου», όπου μου το έμαθε η ίδια, ακούγοντάς το από αυτή για πρώτη φορά. Αφιερωμένο, λοιπόν, στην γιαγιά μου η οποία κάθε φορά που την επισκέπτομαι παρατηρώ τα άσπρα μαλλιά της, τα οποία ποτέ δεν τα έβαψε, πάντα κοντά από νέα και πάντα όταν αρχίζει να τραγουδάει να έχει παράπονο γιατί δεν την ακολουθώ στο τραγούδι. Μάλλον την άλλη φορά θα την ακολουθήσω...

Πρόλογος

Είναι μία φθινοπωρινή Τρίτη του Νοεμβρίου, η ώρα λίγο μετά τις δέκα το πρωί και κάθομαι σε μία από τις ξύλινες καρέκλες σε αίθουσα της σχολής. Βρίσκομαι στο μάθημα «Πολιτισμοί των συνόρων». Εκείνη την Τρίτη η θεματική μας αφορούσε τροφές, ενδύματα και χτενίσματα «άλλων» πολιτισμών τα οποία θα μπορούσαν να αποτελούν τα ίδια ένα σύνορο. «Τι συμβαίνει λοιπόν όταν τα ράστα γίνονται μόδα; Τι σημαίνει όταν εγώ ως Ελληνίδα μπορώ να έχω τα ράστα και να θεωρούμαι ‘cool’ και πολυπολιτισμική, ενώ μία μαύρη γυναίκα όταν έχει ράστα να μην έχει την ίδια αντιμετώπιση με εμένα;» μας ρωτάει η καθηγήτρια του συγκεκριμένου μαθήματος, η Αλεξάνδρα Σιώτου. Με αυτήν την ερώτηση άρχισε μια συζήτηση γύρω από τα ράστα μαλλιά. Κάποια συμφοιτητά ήταν υπέρ, κάποια κατά, ενώ άλλα έθεσαν όρους αναφορικά με το πότε είναι θεμιτό να κάνει μία λευκή ράστα...

Στην αίθουσα ήμασταν μόνο λευκά φοιτητά και κληθήκαμε να απαντήσουμε στο πως θα ένιωθε μια μαύρη γυναίκα όταν βλέπει να φοράνε οι λευκές ράστα. «Εμείς» για λογαριασμό «τους» θεωρούσαμε ότι θα ήταν δεδομένο να θεωρούν την κομμωτική επιλογή αυτή ως «πολιτισμική οικειοποίηση». Ωστόσο έχοντας βιώσει την εμπειρία του ρατσισμού στην Ελλάδα ίσως θηλυκότητες της Αφρικανικής διασποράς βλέπουν την χειρονομία ως πράξη αλληλεγγύης και πολιτισμικής εκτίμησης; Ίσως οι ίδιες να μην συμφωνούν με την κριτική την πολιτισμικής οικειοποίησης προς τις λευκές όταν αυτές φοράνε τα ‘ράστα’;

Με αυτό το ερώτημα ξεκίνησα να διαμορφώνω την έρευνα, η οποία ανακατασκευάστηκε στη συνέχεια, όπως θα αναπτύξω και στη μεθοδολογία, καθώς, ένα από τα πράγματα που αποκόμισα μέσω της συγκεκριμένης πτυχιακής εργασίας είναι ότι η εκάστοτε έρευνα διαμορφώνεται από το πεδίο, μέσω αυτού γίνεται αντιληπτό κατά πόσο ένα θέμα είναι ζυμωμένο για να ερευνηθεί. Μέσα λοιπόν σε αυτό το πολυδιάστατο πεδίο, προστέθηκε ένα ακόμη κεντρικό ερώτημα, που αφορούσε τον τρόπο με τον οποίο οι αρρενωπότητας με τζίβες αντιλαμβάνονται την αντίσταση εντός τους. Εν τέλει οι λευκές θηλυκότητες και αρρενωπότητες εξελίχθηκαν στα κύρια συνομιλητά της έρευνας, με το βασικό ερώτημα «γιατί οι λευκές θηλυκότητες και αρρενωπότητες φοράνε τζίβες ή ‘ράστα’ και πώς νοηματοδοτούνε αυτήν την επιλογή τους;»

Η συζήτηση στην αίθουσα, λοιπόν, πυροδότησε το ενδιαφέρον μου να ερευνήσω τις συνδηλώσεις των ράστα στην ελληνική κοινωνία, αλλά περισσότερο από φυλετική άποψη παρά πολιτισμική. Λόγω της παρακολούθησης του μαθήματος “Έτερότητα και πολιτική της αναπαράστασης”, στο δεύτερο έτος σπουδών μου (2020-2021), μαζί με την ενασχόληση μου με το φοιτητικό δίκτυο της πρωτοβουλίας *dëcolonize hellás* από το 2021, διαλύοντας τον κόσμο στον οποίο ζούσα, με ώθησε να ξαναχτίσω έναν καινούριο. Η δεδομένη λευκότητα μου έκτοτε μπήκε κάτω από το μικροσκόπιο. Το αν νιώθω λοιπόν λευκή ή όχι, αναζωπυρώθηκε ιδιαίτερα μέσα από το μάθημα "Μαύρη ριζοσπαστική παράδοση και φυλετική κριτική θεωρία". Την απάντηση δεν ξέρω αν την έχω βρει. Το σημαντικό μάλλον είναι να σκεφτούμε πάνω σε αυτήν την ερώτηση να την αναστοχαστούμε και όταν/αν αποδεχτούμε την λευκότητά μας, να εφεύρουμε/βρούμε μεθοδολογίες και τρόπους, μέσα από τους οποίους η λευκότητα γινόμενη ορατή, θα της ασκείται κριτική. Το προσωπικό, όμως, ερώτημα που προκύπτει, είναι πως κινούμαι σε ένα λευκό σώμα χωρίς να νιώθω λευκή;

Σχεδιάζοντας την έρευνα θυμόμουν τη δική μου σχέση με τις τζίβες. Όταν ήμουν έφηβη είχα εντυπωσιαστεί από την μορφή της τζίβας και πώς το άτομο που την φοράει εμφανίζεται ως εναλλακτικό. Αν και ήθελα να δοκιμάσω το χτένισμα της τζίβας, δεν το επιχείρησα ποτέ. Μεγαλώνοντας και μαθαίνοντας τι σημαίνουν οι τζίβες, ή τα αποκαλούμενα «ράστα» (braids), άρχισα να συνειδητοποιώ το συμβολικό φορτίο των μαλλιών. Το ερώτημα αν μπορεί μια λευκή να κάνει ράστα ή αν μία μαύρη γυναίκα το αποδέχεται, υπήρξε ένα προσωπικό μου ερώτημα.

Τέλος, οι συζητήσεις με τα συνομιλητά μου καθόρισαν τα υποερωτήματα μου. Στο πρώτο κεφάλαιο της εθνογραφίας εξετάζονται τα νοήματα μέσα από τις έμφυλες και πολιτικές επιτελέσεις θηλυκοτήτων και αρρενωποτήτων, όταν αυτά φοράνε τζίβες ή ‘ράστα’. Ενώ στο δεύτερο κεφάλαιο, εξετάζεται σε ένα βαθμό η πρακτική της διαφυλετικοποίησης. Από τη μία μέσα από τη νοηματοδότηση που δίνει η μία συνομιλήτριά μου (θηλυκότητα της Μαύρης διασποράς) στην πολιτισμική οικειοποίηση των δυο αυτών χτενισμάτων από τις λευκές και από την άλλη, μέσα από την διαμόρφωση των ταυτοτήτων της ελληνικής διασποράς.

Κεφάλαιο I

Εισαγωγή

Κοινωνικό - ιστορικό πλαίσιο

Στην Ελλάδα του 2023 οι τζίβες και τα 'ράστα' είναι δύο χτενίσματα που κάποιο θα δει σε διαφορετικές συγκυρίες συνήθως. Αν και δεν υπάρχει εκτενής έρευνα για τις τζίβες ή τα 'ράστα' στην Ελλάδα, οι τζίβες φαίνεται να έχουν γίνει γνωστές στην ελληνική μουσική σκηνή μέσα από το μουσικό συγκρότημα Locomondo (ίδρυση από το 2003), τις οποίες φοράει ο τραγουδιστής του συγκροτήματος, Μάρκος Κούμαρης. Επίσης, οι τζίβες μπήκαν στο επίκεντρο της προσοχής το 2010 ως ένα χτένισμα των αντιεξουσιαστών με την περίπτωση του Μάριου Ζέρβα. Ο Μάριος Ζέρβας, γνωστός και ως «ο δάσκαλος με τα ράστα», λόγω του «περίεργου κουρέματος» (Documento, 2019) κατηγορήθηκε από την ελληνική αστυνομία υπό το πρίσμα του νόμου περί 'κουκουλοφόρων'. Οι τζίβες, λοιπόν, φαίνεται ότι είναι συνδεδεμένες στο ελληνικό συγκείμενο με τον αριστερό ή τον αναρχικό χώρο.

Η πρώτη καταγραφή των 'ράστα' πραγματοποιείται στην Αθήνα κατά την περίοδο του 2002 -2006 με το άνοιγμα αφρικανικών κομμωτηρίων και συγκεκριμένα στην Κυψέλη (Πετρονώτη, 2007: 4). Τα 'ράστα', πλέον, έχουν αποκτήσει μία μεγάλη δημοφιλία λόγω της δημοσιότητας μέσω της πλατφόρμας του Instagram, κυρίως από Ελληνίδες/ες διάσημες/ους. Χαρακτηριστικά παραδείγματα διάσημων Ελληνίδων που έκαναν τα μαλλιά τους 'ράστα', συγκεκριμένα στην διάρκεια περασμένων καλοκαιριών ήταν η τραγουδίστρια Ίβη Αδάμου (καλοκαίρι 2018) και οι παρουσιάστριες της ελληνικής τηλεόρασης, Λάουρα Νάργες (καλοκαίρι 2017) και Ευρυδίκη Βαλαβάνη (καλοκαίρι 2023). Από την άλλη, μία περίπτωση μη διάσημης που εμφανίστηκε σε παιχνίδι μαγειρικής εκπομπής, στο MasterChef το 2018 με ράστα κοτσιδάκια, ήταν η παίκτρια Ηλέκτρα Τσουρουνάκη.

Στο γεωγραφικό πλαίσιο κατά κύριο λόγο της Λάρισας, ο εντοπισμός του χτενίσματος γίνεται σταδιακά. Ο συνομιλητής μου Πάνος με πληροφόρησε ότι τη δεκαετία του '90 ήταν από τους πρώτους που έκανε τζίβες, καθώς δεν υπήρχαν ιδιαίτερα άνθρωποι αυτό το χτένισμα. Ενώ η συνομιλήτριά μου Mary, η οποία κατάγεται από την Κέννα και ήρθε στη Λάρισα το 2012, όπου ζει από τότε στην πόλη, με πληροφόρησε ότι όταν ήρθε

δεν υπήρχε κάποιο κομμωτήριο που να έκανε ράστα, σε αντίθεση με σήμερα που έχουν αρχίσει να λειτουργούν αρκετά.

Braids, dreadlocks, τζίβες, ράστα: ένας σύντομος ορισμός

Για την καλύτερη κατανόηση της συγκεκριμένης εργασίας, θεωρώ χρήσιμο να δοθούν οι ορισμοί των αναφερόμενων χτενισμάτων: braids, dreadlocks, τζίβες, ράστα.

Αρχικά, τα braids προέρχονται από την αγγλική λέξη braiding (πλέξιμο). Μπορούν στα ελληνικά να αναφερθούν ως πλεξουδάκια. Συνήθως, το συγκεκριμένο πλέξιμο επιλέγεται από άτομα που έχουν σφιχτά κατσαρά μαλλιά για να προστατευθούν από τις επιπτώσεις της θερμότητας και της υγρασίας (Sherrow, 2023 : 90). Όμως, θεωρείται ένα χτένισμα αρκετά σημαντικό μεταξύ των Αφρικανών και των Ιθαγενών της Αμερικής (90). Πλέον, εμφανίζονται μοντέρνες εκδοχές των braids, όπως είναι τα cornrows και τα box braids, τα οποία προέρχονται από την Αφρική¹ (91).

Dreadlocks ονομάζεται το χτένισμα του κοινωνικο-θρησκευτικού κινήματος των Ρασταφάρι. Ορίζεται ως «χοντρά μπερδεμένα μαλλιά που αφήνονται να αναπτυχθούν στους ώμους σε μπούκλα και πλεξούδες, όπως οι πολεμιστές της Ανατολικής Αφρικής»² (Chawane, 2012: 101). Προέρχεται από την αγγλική λέξη “dread” που σημαίνει «φόβος». Η εγκυκλοπαίδεια για τα μαλλιά της συγγραφέας Victoria Sherrow αναφέρει ότι πιθανότατα το όνομα των dreadlocks προήλθε από τους λευκούς, οι οποίοι στην όψη των μπλεγμένων, κομπιασμένων μαλλιών, των μαύρων σκλάβων μετά το ταξίδι τους από το Μεσσαίο Πέρασμα, τρόμαζαν και τα χαρακτήριζαν “dreadful” (τρομακτικά) (Byrd and Lori, 2002; Sherrow, 2023 : 140).

Στα ελληνικά τα dreadlocks είναι γνωστά ως τζίβες. Σύμφωνα με το Ελληνικό Ερμηνευτικό Λεξικό, η τζίβα, λέξη σλαβικής προέλευσης, ορίζεται ως 1) το ινώδες χόρτο, χρήσιμο για να γεμίζονται μαξιλάρια και 2) το σκοινί από αυτό το χόρτο. Στο ελληνικό συγκεκριμένο γίνεται αντιληπτή η σύνδεση μεταξύ του μαλλιού τζίβας και τη φύσης. Η λέξη περιλαμβάνει το στοιχείο της αφής, καθώς το χτένισμα μοιράζεται τη

¹ «Το ‘πλεξουδισμένο’ μαλλί χρονολογείται χιλιάδες χρόνια πριν, όπως φαίνεται σε αρχαία αντικείμενα από Αφρική, Ασία, Ευρώπη και Βορρά και Νότο» (Sherrow, 2023: 90).

² Το χτένισμα των dreadlocks έχει καταγραφεί ότι φοριόταν από Χριστιανούς ασκητές και μοναχούς, από τους Δερβίσηδες, μία Ισλαμική θρησκευτική ομάδα, από ανθρώπους της Αρχαίας Ασίας, όπως είναι η Ινδική ομάδα sadhus, από αρχαία γερμανικά φύλα, από Αιγύπτιους και από αρχαίους Έλληνες, όπως αποτυπώνεται στα αγάλματα των κούρων. Ακόμη, από ιθαγενείς των νησιών του Ειρηνικού Ωκεανού, από τη ινδική θρησκευτική ομάδα Naga, από Αζτέκους ιερείς του Μεξικού και τη φυλή Cree της Νότιας Αμερικής (Sherrow, 2023 : 140).

ίδια λέξη με αυτή του σχοινιού τζίβας, που παραπέμπει στο σπάγκο. Δηλαδή γίνεται αισθητή η σκληρή υφή του μαλλιού και κατ' επέκταση η «κακή» προέλευση του, δηλαδή μία τραχιά, μη εκλεπτυσμένη υφή. Συνήθως αυτά που έχουν dreadlocks ονομάζονται ως dreadheads. Στα ελληνικά θα μπορούσαν να αποδοθούν ως πλοκαμοκέφαλοι, καθώς οι τζίβες λόγω του σχήματος τους μοιάζουν με το σχήμα των πλοκαμιών.

Ακόμη, η έννοια των ράστα μαλλιών είναι ασαφής ως προς τον προσδιορισμό της. Ως ράστα, στην κουλτούρα των Ρασταφάρι αναφέρονται με διαφορετικό τρόπο οι τζίβες/dreadlocks. Η λέξη ράστα στην Ελλάδα αποτελεί μία αργκό λέξη και προέρχεται από την λέξη Ράσταφάρι (ράστα, 2009). Το σημείο που προκαλείται η σύγχυση είναι ότι στην Ελλάδα και συγκεκριμένα από την περίοδο που άρχισαν τα braids / πλεξουδάκια να θεωρούνται ως τάση της μόδας, αναφέρονται ως ράστα. Ο συνομιλητής μου Πάνος με πληροφόρησε ότι τα ράστα γίνονται φυσικά ενώ οι τζίβες χρειάζονται το κατάλληλο βελονάκι για τα μαλλιά. Επιπλέον, μία βασική διαφορά είναι ότι τα κοτσιδάκια «δημιουργούνται κολλητά (κατά μήκος) του κεφαλιού ενώ τα ράστα με μία-μία τούφα (καθέτως) του κεφαλιού» (Καραπαναγιώτου, 2020). Στην εργασία επέλεξα να χρησιμοποιήσω τη λέξη ράστα για τα πλεξουδάκια, καθώς οι περισσότερες συνομιλήτριές μου ονόμαζαν το χτένισμα αυτό 'ράστα'.

Η αναφορά στο μαλλί συνήθως γίνεται με το ρήμα «φοράω» και το μαλλί νοείται ως ρούχο. Πίσω από τη φράση «φοράω το μαλλί μου» (ή οποιοδήποτε χτένισμα, π.χ. dreadlocks) υπάρχει η αντίληψη της τροποποίησης του σώματος και της πρόσθεσης διάφορων αντικειμένων π.χ. σκουλαρίκια (Roach – Higgins and Eicher, 1992: 1; Jerrentrup, 2021: 11). Κυρίως, εντούτοις, το «φοράω» παραπέμπει στις τροποποιήσεις του σώματος για την κοινωνική αποδοχή και ενσωμάτωση, τηρώντας τους κανόνες της εκάστοτε κοινωνίας και πολιτισμού (Entwistle, 2000: 323; 11 – 12) ή θρησκείας/ιδεολογίας. Η τροποποίηση των μαλλιών, ακολουθώντας μία ιδεολογία, νοείται ως μία αλλαγή του σώματος ώστε να 'γίνω αποδεκτή και να ενταχθώ στο οποιοδήποτε σύνολο'.

Ο συμβολισμός του μαύρου μαλλιού

Το μαύρο μαλλί λειτουργεί ως ένα σημαίνον των φυλετικοποιημένων σωμάτων (Watson, 2010: 11). Μέσα στην συνθήκη φυλετικοποίησης το μαύρο σώμα στιγματοποιείται μαζί με τα μαλλιά ως φαινότυπο χαρακτηριστικό. Ιστορικά, η

πολιτική αλλαγή γύρω από το ζήτημα του μαύρου μαλλιού τοποθετείται κατά τις δεκαετίες του 1960 και 1970. Το μαλλί των μαύρων συνήθως χαρακτηρίζεται ως Άφρο. Με βάση την *‘Encyclopedia of Hair. A Cultural History’* (2023), το Άφρο μαλλί ορίζεται ως «ένα χτένισμα με χαρακτηριστικό χοντρό, σφικτά κατσαρό ή σπειροειδές μαλλί σε ένα μεγάλο, στρογγυλό σχήμα. Το στυλ ταιριάζει πολύ στην υφή των μαλλιών της Άφρο – Καραϊβικής και συνδέεται με Αφρικανές/ούς, Αφροαμερικανίδες/ους και τις/ους Μαύρες/ους της Καραϊβικής ως ένας φυσικός τρόπος να φορέσουν τα μαλλιά τους» (Sherron, 2023: 25). Το άφρο μαλλί των μαύρων κατά την περίοδο της δουλείας (1776 – 1865) ήταν ένα σημάδι της καταγωγής τους, το οποίο οι λευκοί αποικιοκράτες προσπάθησαν να το εξοντώσουν ξυρίζοντάς το. Μάλιστα, η τακτική αυτή προέρχεται από την αντίληψη των Ευρωπαίων ότι το μαλλί των μαύρων είναι παρόμοιο με τη γούνα των ζώων και συχνά οι αποικιοκράτες το χαρακτήριζαν κατά την περίοδο της δουλείας ως «woolly / μάλλινο» και «peppercorn / πιπερόκοκκος» (Byrd & Tharps, 2001; Lashley, 2020: 212).

Επιπρόσθετη τακτική των λευκών αποικιοκρατών τους για τον έλεγχο της μαύρης συνείδησης, μέσα από το χτένισμά τους, ήταν ο καταμερισμός της εργασίας στη φυτεία, κατά την περίοδο της δουλείας. Ανάλογα με το χώρο που εργάζονταν, στις φυτείες ή μέσα στο σπίτι του ιδιοκτήτη φυτειών, οι ιδιοκτήτες ανάγκασαν να φοράνε οι σκλάβες/οι ένα ξεχωριστό/διακριτό κούρεμα. Οι μαύρες γυναίκες που εργάζονταν στις φυτείες κάλυπταν το μαλλί τους, καθώς θεωρούνταν προσβλητική προς του λευκού η έκθεσή του. Από την άλλη, οι μαύρες γυναίκες που εκτελούσαν τα καθήκοντά τους μέσα στην αποικιοκρατική εστία αναγκάζονταν να φορούν περούκες, οι οποίες είχαν κατασκευαστεί με βάση τα λευκά ίσια μαλλιά [το χτένισμα αυτό ήταν γνωστό ως «αυτοκρατορική αισθητική» (imperial aesthetic)] (Yerima, 2017: 646; Lashley, 2020: 212). Οι μαύροι άνδρες που δούλευαν μέσα στο σπίτι έπρεπε να ξυρίζουν το μαλλί τους (Thompson, 2009; Johnson & Bankhead, 2014; Lashley, 2020: 212).

Η οργάνωση των φυτειών, οι οποίες αποτελούσαν τη βάση της αποικιοκρατικής αμερικανικής λευκής οικονομίας καθιέρωσε την ονομαζόμενη αρχή του pigmentocracy³: «δηλαδή, ένας καταμερισμός εργασίας που βασίζεται στη ‘φυλετική’

³ Η Shirley Tate, Τζαμαϊκανή κοινωνιολόγος, εξηγεί τον όρο pig mentocracy ως ‘αυτό το καθεστώς, οι πιθανότητες ζωής και πολύ συχνά η ελευθερία που βασίζονται στο χρώμα του δέρματος και αυτό το ίδιο το χρώμα του δέρματος είναι επίσης ένα ζήτημα επισημού αρχείου και επιτήρησης’ (Tate, 2014: 318).

ιεραρχία, όπου η κοινωνικο-οικονομική θέση κάποιου θα μπορούσε να δηλωθεί από το χρώμα του δέρματος» (Mercer, 1987: 36). Η αρχή του pigmentocracy αποτελούσε κυρίαρχο φαινόμενο και μετέπειτα στην ρατσιστική πολιτική των Η.Π.Α. κατά τη διάρκεια του αγώνα για τα Πολιτικά Δικαιώματα των Αφρικανών/Αφροαμερικανών. Στο μαύρο μαλλί, δηλαδή, σκιαγραφούνται πολλαπλά νοήματα, επινοώντας μία καινούρια γραμματική, η οποία γραμματική δεν αφορά μόνο την εκμάθηση του αφρικανικού πολιτισμού τους διαγεννεακά (Nyela, 2021: 8), αλλά αποτελεί και μία γραμματική της φυλής. Πλέον, το χρώμα του δέρματος δεν είναι ο μόνος δυνατός παράγοντας για να γίνει ορατή η φυλή και επομένως να φυλετικοποιηθεί το σώμα, αλλά τα ίδια τα μαλλιά μπορούν να αναγνωσθούν και να κατανοηθούν φυλετικά.

Για το μαύρο μαλλί, ύστερα από την περίοδο της δουλείας, εμφανίστηκε η θεωρία του «καλού μαλλιού» και του «κακού μαλλιού». Στη θεωρία αυτή λάνθανε η αντίληψη του «καλού σώματος» και του «κακού σώματος», με βάση τις χρωματικές ιεραρχίες (Robinson, 2011: 362). Τα «καλά μαλλιά» φορεμένα στο μαύρο σώμα είναι εκείνα που παραπέμπουν στην υφή και στην όψη ενός συνονθυλεύματος μεταξύ ευρωπαϊκών/καυκάσιων και ασιατικών μαλλιών. Τα «καλά μαλλιά» είναι ελαφρά κυματιστά ή ίσια μαλλιά και μακριά (359). Είναι αυτά τα οποία εκ φύσεως δεν χρειάζονται ίσιωμα (368) υποδηλώνοντας την ιδεολογία περί της αυθεντικότητας. Επομένως, τα «καλά μαλλιά» συνιστούσαν έναν από τους ορισμούς των λευκών μαλλιών (Johnson & Bankhead, 2014: 91) – και κατ'επέκταση της λευκότητας.

Αντιθέτως, τα «κακά μαλλιά» είναι τα κοντά, σγουρά μαλλιά, αυτά που είναι δύσκολο να χτενιστούν, τα οποία έχουν ταυτιστεί με την αφρικανική καταγωγή, δηλώνοντας ασθενές κοινωνικό κεφάλαιο (91). Τα σγουρά μαλλιά θεωρούνται ως κοινωνικό στίγμα και δεν είναι καθόλου τυχαίο που χαρακτηρίζονται από τη λέξη “kinky” (Norwood, 2017: 9), όπου στα ελληνικά μεταφράζεται ως «πρόστυχο», ενώ το λεξικό Merriam – Webster ορίζει τη λέξη ως εξής: «1) στενά μπλεγμένο ή κατσαρό, 2) σχετίζεται με, έχει ή ελκύεται από αντισυμβατικά γούστα, ειδικά στο σεξ, επίσης: σεξουαλικά διεστραμμένο» (Johnson & Bankhead, 2014: 92). Με τη λέξη «kinky» γίνεται κατανοητή η σεξουαλικοποίηση του μαύρου γυναικείου σώματος εντός της «ιμπεριαλιστικής λευκής υπεροχής της καπιταλιστικής πατριαρχίας» (Hooks, 2000: 46; Norwood, 2017: 3)⁴. Η θηλυκοποίηση και σεξουαλικοποίηση της μαύρης γυναίκας

⁴ Η Moya Bailey, καθηγήτρια στο Department of Cultures, Societies, & Global Studies, και στο Department of Women's, Gender, & Sexuality Studies at Northeastern University (Boston,

ενισχύεται εάν το σγουρό μαλλί είναι μακρύ. Αν είναι κοντό και σγουρό, η σεξουαλικότητα της μεταβάλλεται και αποκαλείται συνήθως *butch*” (ελλ. αντρογυναίκα) ή *“dyke”* (ελλ. προσβλητικό παρατσούκλι για τη λεσβία) (Banks, 2000: 92; Norwood, 2017: 9). Η «τιμωρία» του «κακού μαλλιού» ήταν είτε να γίνει ίσιο και να μην παραμείνει τόσο σγουρό, είτε να φορέσουν περούκες. Και με τις δύο περιπτώσεις αυτό που είχε βιοπραχθεί ήταν το φυσικό μαλλί των μαύρων. Το *“Conking style”*, ένας τύπος ισιώματος μαλλιών αποτελούσε κατά τις αρχές έως τα μέσα του 20^{ου} αιώνα, μία αρκετά βίαιη πρακτική, όπου η διαδικασία του ισιώματος τελείται από αλίσίβα ή μέσω τεχνικού ισιώματος, η οποία ήταν επικίνδυνη για το δέρμα (Dash, 2006: 36).

Ιστορικά, οι διαδικασίες λοιπόν επεξεργασίας του «κακού μαλλιού» σε «καλό μαλλί» έχουν επιδράσει πάνω στο κοινωνικό κεφάλαιο (*social capital*), στην κοινωνική ανάδυση του μαύρου σώματος (Johnson & Bankhead, 2014: 91). Τα «καλά μαλλιά» λειτουργούν ως ένας καταλύτης λεύκανσης στο χρώμα του δέρματος, «μειώνοντας το φόρτο του σκούρου δέρματος» (91). Φορώντας τα ευρωπαϊκά/λευκά μαλλιά πραγματοποιείται η λεύκανση, όχι μόνο του δέρματος αλλά και της φυλής και άρα το κοινωνικό κεφάλαιο αυξάνεται. Με βάση τις μεταβολές του κοινωνικού κεφαλαίου διακρίνεται η θεωρία του *“colorism”*, την οποία η συγγραφέας και ακτιβίστρια των μαύρων δικαιωμάτων Alice Walker ορίζει ως «προκαταλήψεις που προήλθαν από μέλη εντός μια ομάδας προς άλλα μέλη αυτής της ομάδας με βάση αυστηρά στο χρώμα του δέρματος (Walker, 1983; Orey & Zhang, 2019: 7). Η ανάδυση κοινωνικά μίας/ενός μαύρης/ου δεν προσεγγιζόταν μόνο από την ανάγκη τους να αγωνιστούν και να ελευθερωθούν από τις ρατσιστικές προκαταλήψεις, αλλά αρκετές/οί είχαν εσωτερικεύσει τις αντιλήψεις των λευκών περί φυλετικής ιεραρχίας. Η «επιλογή» τους να ισιώσουν τα μαλλιά τους και να φορέσουν περούκες διεκπεραιώθηκε, όσον αφορά την μερίδα των μαύρων που ήθελαν να αναδυθούν κοινωνικά, εξαιτίας της εσωτερικευμένης ντροπής και του ρατσισμού γύρω από το μαύρο τους σώμα και το άφρο μαλλί τους.

Κατά την περίοδο της πολιτικής αλλαγής (δεκαετία του ’60 και ’70), όταν οι μαύρες και μαύροι φορούσαν το φυσικό άφρο μαλλί στον δημόσιο χώρο αποτελούσε την

Massachusetts, USA), δημιούργησε τον όρο *misogynoir*. «Το *Misogynoir* ορίζεται ως τρόπος περιγραφής του μοναδικού αντι-μαύρου φυλετικού μισογυνισμού που βιώνουν οι Μαύρες γυναίκες» (Moya Bailey; DeLongoria, 2018: 43).

«φωνή» της μαύρης υπερηφάνειας ή αλλιώς Μαύρης Δύναμης (89), με το σύνθημα 'Black is beautiful'. Η φωνή αυτή δεν σηματοδοτεί μόνο την αντίσταση εναντίον των φυλετικοποιημένων και πολιτικοποιημένων επικριτικών λόγων για τα μαύρα μαλλιά, αλλά την κοινωνική εξέγερση των αφρικοαμερικανών την ίδια εποχή, η οποία έλαβε μέρος μαζί με την εξέγερση άλλων κοινωνικοπολιτικών ομάδων, όπως είναι το ομοφυλοφιλικό κίνημα. Όλα τα μαύρα χτενίσματα ενώ αρχικά μετέφεραν πολιτικά νοήματα ή σηματοδοτούσαν την αντίσταση στον εξευρωπαϊσμό του μαλλιού και συμμόρφωσης του μαύρου σώματος, σιγά σιγά άρχισαν να αποπολιτικοποιούνται και να διεισδύουν στην κυρίαρχη μόδα. Σημαντικό παράδειγμα είναι η οικειοποίηση των 'ράστα' μαλλιών από την λευκή Αμερικανίδα ηθοποιό Bo Derek⁵. Μάλιστα, η ίδια η Bo Derek θεωρούνταν μία πολύ όμορφη γυναίκα, μέσω της οποίας προβαλλόταν η λευκή ομορφιά και η λευκή γυναίκα. Με αυτόν τον τρόπο, στα μαύρα χτενίσματα αντικατοπτριζόταν το διακύβευμα της φυσικής εμφάνισης ανάμεσα στην υποστήριξη του αфро μαλλιού, ή την τεχνική επεξεργασία, δηλαδή το ίσιωμα (Mercer, 1987: 37).

Τέλος, σημαντικό σύμβολο του μαλλιού αποτελεί το χτένισμα των dreadlocks. Ο Βρετανός ιστορικός της τέχνης και συγγραφέας Kobena Mercer υποστηρίζει ότι "τα dreadlocks που υποτίθεται ότι αντιπροσωπεύουν ένα 'φυσικό' χτένισμα στην πραγματικότητα καλλιεργήθηκαν στυλιστικά και κατασκευάστηκαν πολιτικά σε μια συγκεκριμένη ιστορική στιγμή ως μέρος μιας στρατηγικής αμφισβήτησης της κυριαρχίας των λευκών και της πολιτιστικής δύναμης της λευκότητας" (Mercer, 1987: 40; Mulder, 2016: 4). Στόχος του χτενίσματος είναι η αντι – ηγεμονική πρακτική στάση (4). «Τα Dreadlocks είναι μια οπτική μορφή αντίστασης στο σύστημα της Βαβυλώνας που πιστεύουν ότι διαφθείρει και σκοπεύει να κρατήσει τους φτωχούς σε μία κατάσταση φτώχειας» (Smith, 2012: 8).

Θεωρείται ότι στο σχήμα των dreadlocks ενσωματώνεται ενέργεια συγκεχυμένη με πνευματικότητα και την έννοια της θεότητας, εσωκλείοντας συναισθήματα μαύρου εθνικισμού και δημιουργώντας οπτική εξέγερση στα πρότυπα ομορφιάς (Chawane, 2012: 101). Η ενέργεια της θεότητας που υποστηρίζεται ότι «κατοικεί» μέσα στους μπερδεμένους κόμπους βασίζεται στις βιβλικές αναφορές ότι παρόμοιο χτένισμα φορούσε ο Ιωάννης ο Βαπτιστής και ο Ιουδαίος Ναζαρίτης Σαμψών (Sherron, 2023:

⁵ Η Kim Kardashian ονόμασε το χτένισμα των cornrows ως 'Bo Braids', αναφέροντας ως δημιουργό την λευκή Αμερικανίδα ηθοποιό Bo Derek, η οποία πρωταγωνίστησε στην ταινία του 1979 «10», φορώντας το χτένισμα των cornrows (DeLongoria, 2018: 46).

140). Ακόμη, οι κόμποι των μαλλιών συμβολίζουν τις μπούκλες του λιονταριού, το οποίο θεωρείται «αφρικανικό σύμβολο ελευθερίας, δύναμης και ανεξαρτησίας» (140). Το κόψιμο των dreadlocks στην ιδεολογία των Ράστα ερμηνεύεται με το «κόψιμο» της δύναμης (140). Για αυτό το λόγο δεν συνηθίζουν να κουρεύονται ή να ξυρίζονται.

Επιτελέσεις του φύλου και της πολιτικής

Το χτένισμα των dreadlocks και των braids συνδυαζόμενα τις περισσότερες φορές με το ρήμα «φοράω» παραπέμπουν σε ένα ντύσιμο, το οποίο προκαλεί μία επιτέλεση. Με την έννοια της επιτέλεσης αναφέρομαι στην θεωρία της επιτελεστικότητας (performativity) του⁶ φιλοσόφου Judith Butler, όπου σύμφωνα με το ίδιο «το ‘φύλο’ παράγεται ως επανάληψη ηγεμονικών κανονιστικών προτύπων που νοούνται ως μια επιτελεστικότητα που οικοδομείται πάντα με αναφορά σε προηγούμενες πρακτικές και λόγους» (Butler, 1992: 2; Barker & Jane, 2022: 395). Μέσα από τον φακό της επιτελεστικότητας προσπαθώ να αναδείξω στο δεύτερο κεφάλαιο πώς οι λευκές αρρενωπότητες επιτελούν μέσω της τζίβας την ανδρική τους ταυτότητα, αναδεικνύοντας τον πολιτικό χαρακτήρα της ταυτότητας τους. Χρησιμοποιώ τον όρο της «αρρενωπότητας», όπως και της θηλυκότητας, διότι όπως εξηγεί η κοινωνιολόγος Raewyn Connell «Ειδικότερα, πρέπει να μιλάμε για αρρενωπότητες και όχι για μία αρρενωπότητα εφόσον δεν είναι όλοι οι άνδρες ίδιοι» (Connell, 1995; Barker & Jane, 2022: 404). Χρησιμοποιώ τον ορισμό της θηλυκότητας και της αρρενωπότητας για να αναφέρω με μία συμπεριληπτική γλώσσα τον όρο της γυναίκας και του άνδρα, οι οποίοι όροι είναι νοηματοδοτημένοι με έναν ουσιοκρατικό περιεχόμενο.

Πιο συγκεκριμένα, η θεωρία της ηγεμονικής αρρενωπότητας της Connell σε συνδυασμό με την επιτελεστικότητα, όπως εξετάζω στο κεφάλαιο, κατασκευάζει μία αρρενωπότητα εναντιωμένη στα κανονιστικά πρότυπα, τα οποία προορίζουν τον άνδρα με κοντά μαλλιά. Η Connell παρατηρώντας δύο τύπους σχέσεων, «κυριαρχία, ηγεμονία / υποταγή και συνενοχή από την μία, περιθωριοποίηση / εξουσιοδότηση από την άλλη» (Connell, 2020: 81) παρέχει ένα θεωρητικό πλαίσιο στο οποίο μπορούν να εξεταστούν διαφόρων ειδών αρρενωπότητες και η σχέση μεταξύ τους, το οποίο χρησιμοποιώ στην σχέση της ελληνικής αστυνομίας και των αρρενωποτήτων με τζίβες. Ξεχωρίζει σε αυτό το σημείο η επιτελεστικότητα της πολιτικής. Πράξεις, δηλαδή των αρρενωποτήτων, οι

⁶ Χρησιμοποιώ το άρθρο ‘το’ καθώς σε πρόσφατες δηλώσεις, έχει αυτοπροσδιοριστεί ως μη δυαδικό άτομο.

οποίες μέσα από το χτένισμα της τζίβας, αντιστέκονται σε ηγεμονικά πρότυπα, συμπεριφορές, κανόνες ή τρόποι ζωής.

Όμως, φορώντας είτε τζίβες είτε ‘ράστα’ τόσο θηλυκότητες όσο και αρρενωπότητες, αυτό που λανθάνει είναι η έννοια της διαθεματικότητας. Στα συγκεκριμένα χτενίσματα αντανakλώνται οι συνθέσεις μεταξύ του φύλου, της φυλής, της τάξης και της σεξουαλικότητας. Η διαθεματικότητα, έννοια ορισμένη από την Αμερικανίδα ακτιβίστρια των πολιτικών δικαιωμάτων Kimberlé Crenshaw, αφορά την «πολυδιαστατικότητα (multidimensionality) των βιωμένων εμπειριών των περιθωριοποιημένων υποκειμένων» (Crenshaw, 1989: 139; Nash, 2008: 2). Η διαθεματικότητα χρησιμοποιείται επίσης ως μία θεωρία διαμόρφωσης ταυτότητας. Αυτή η θεωρία, όμως, αποτελεί το επίκεντρο μίας θεωρητικής διαμάχης για το αν «η διαθεματικότητα είναι μια θεωρία της περιθωριοποιημένης υποκειμενικότητας ή μια γενικευμένη θεωρία της ταυτότητας»⁷ (Nash, 2008: 10). Στην περίπτωση μας, η διαθεματικότητα προκύπτει στις περιθωριοποιημένες αρρενωπότητες αλλά και στην επίδραση των χτενισμάτων στην φυλετική και έμφυλη ταυτότητα των συνομιλητριών/των μου.

Φυλετικές ταυτότητες

Η φυλή αναγνωρίζεται ως «ένα κοινωνικά κατασκευασμένο και ρευστό μέτρο φαινοτύπου που χρησιμοποιείται από τους λευκούς για να διαφοροποιηθούν από το ‘Άλλο’» (Kohli, et. al. 2006: 2). Μέσω της φυλετικοποίησης δημιουργούνται ταυτότητες (West & Fenskemmer, 1995; Sims et. al., 2019: 2), στην οποία ενυπάρχει η άποψη ότι «η φυλή δεν είναι κάτι που *έχουν ή είναι* οι άνθρωποι ή οι ομάδες, αλλά μάλλον ένα σύνολο ενεργειών που κάνουν οι άνθρωποι» (Markus & Moya, 2010: 4; 2). Δηλαδή, η φυλή δεν είναι μία ιδιότητα στατική ή ουσιοκρατική αλλά μία αναπαράσταση του λευκού βλέμματος, που έχει κατασκευαστεί κάτω από τη δομή της λευκής υπεροχής.

Η φυλετική ταυτότητα ενός ατόμου συνήθως αναπτύσσεται μέσω της σύνδεσης με την φυλετική ομάδα ή με την ιδεολογία του ατόμου (Broman, 2015: 833). Ακόμη, τόσο ο

⁷ «Η θεωρία δεν ασχολήθηκε με ερωτήματα όπως: οι μαύρες γυναίκες χρησιμοποιούν τις πολλαπλές ταυτότητές τους για να ερμηνεύσουν τον κοινωνικό κόσμο ή αναπτύσσουν μία κάθε φορά; Τι καθορίζει ποια ταυτότητα βρίσκεται στο προσκήνιο σε μια συγκεκριμένη στιγμή ή και τα δύο εμπλέκονται ταυτόχρονα; Ποια είναι η σχέση μεταξύ της «μήτρας της κυριαρχίας» (matrix of domination) (Collins, 2000: 299), των διαφόρων μορφών εξουσίας που επιβάλλονται σε όλα τα σώματα, και των διαδικασιών και των αρθρώσεων της ταυτότητας;» (Nash, 2008: 11).

αποκλεισμός λόγω φυλής διαδραματίζει σημαντικό ρόλο στη διαμόρφωση της φυλετικής ταυτότητας, όσο και οι διαφυλετικές επαφές (834). Η φυλετική ταυτότητα, όμως, στην περίπτωση της ατομικής επιλογής, μπορεί να μεταβληθεί, η οποία μεταβολή μπορεί να έχει επηρεαστεί από τον τόπο (835). Για παράδειγμα, η διαδικασία της διασποράς μπορεί να επηρεάσει την φυλετική ταυτότητα του ατόμου, καθώς οι ίδιες οι διασπορικές ταυτότητες θεωρούνται υβριδικές (Bhabha, 1994; Mavroudi; 2007: 472) και εύπλαστες (472). Μία βιολογική θεωρία του ρατσισμού, η οποία ορίστηκε μέσα από ένα σύνολο νομοθεσιών, είναι ο «κανόνας μιας σταγόνας» (one drop rule) (Brunsma & Rockquemore, 2009: 226), στον οποίο υποστηρίζεται ότι αν ένα παιδί προέρχεται από ένα λευκό και ένα μαύρο γονέα, τότε το παιδί φυλετικά θα ταυτιστεί με τον μαύρο γονέα.

Στα παρακάτω δύο κεφάλαια, αυτό που διαφαίνεται είναι πως ένα φυλετικοποιημένο χτένισμα διαμορφώνει καινούριες ή τις ίδιες ταυτότητες. Με αυτόν τον τρόπο γίνεται κατανοητή η ρευστότητα των ιδίων των ταυτοτήτων, ιδιαίτερα τη στιγμή που βρίσκονται σε κρίση (Mercer, 1992; Barker & Jane, 2022: 327), δηλαδή τη στιγμή που κάνουν τη δικιά τους αναστοχαστικότητα γύρω από τη φυλετική τους ταυτότητα. Το χτένισμα της τζίβας και των 'ράστα' επομένως, ως ένα φυλετικοποιημένο φυσικό χαρακτηριστικό, κατανοείται ως ένας «φυλετικός δείκτης» (racial marker) (MacLin και Malpass, 2001; Du Bois; 2007; Sims et. al., 2019: 2) που διαμορφώνει μία φυλετική ταυτότητα. Με βάση τα παραπάνω εξετάζω πώς το ίδιο χτένισμα αν και φυλετικοποιημένο, φυλετικοποιεί και διαφυλετικοποιεί το άτομο που φοράει τα μαύρα χτενίσματα.

Μεθοδολογία

Για τις ανάγκες της συγκεκριμένης ανθρωπολογικής έρευνας βασίστηκα στη μεθοδολογία της εθνογραφίας με τη μέθοδο των συνεντεύξεων ημιδομημένης μορφής αλλά υπήρχαν και κάποια χαρακτηριστικά μη δομημένης μορφής. Δηλαδή αν και είχα προκαθορισμένες ερωτήσεις, η διατύπωση ή η σειρά των ερωτήσεων μπορεί να άλλαζε ή ακόμη μπορεί να άφηνε να αναπτυχθεί η συζήτηση με βάση το τι ήθελαν να συζητήσουν τα συνομιλητά μου (Robson, 2010: 321). Για την ανάλυση των συνεντεύξεων βασίστηκα στις σημειώσεις πεδίου μου, όπου επιχείρησα να πειραματιστώ με το εργαλείο που κρατούσα σημειώσεις. Σε μία συνέντευξη κράτησα σημειώσεις στο κινητό μου, σε οχτώ σε σημειωματάριο εκείνη την ώρα και μόνο σε δύο συνομιλητριές μου μαγνητοφώνησα τη συζήτηση μέσω του προσωπικού

τηλεφώνου μου. Καθ' όλη τη διάρκεια της έρευνας προσπαθούσα να γράφω ημερολόγιο, το οποίο με βοηθούσε στην ανασυγκρότηση των ερευνητικών ερωτημάτων μου και στην δικιά μου αναστοχαστικότητα. Η έρευνα πραγματοποιήθηκε σε διάστημα σχεδόν δύο μηνών, από τέλη Δεκεμβρίου 2022 μέχρι τα μέσα Φεβρουαρίου 2023.

Συνολικά, οι συνεντεύξεις ημιδομημένης μορφής που πήρα ήταν έντεκα, από τις οποίες οι τρεις ήταν αρρενωπότητες και οι οχτώ θηλυκότητες. Επικεντρώθηκα κυρίως στην περιοχή της Λάρισας και του Βόλου, όπου δύο θηλυκότητες έμεναν στο Βόλο, τα υπόλοιπα έμεναν στη Λάρισα και μόνο μία θηλυκότητα ζούσε στην Αθήνα, με την οποία έκανα διαδικτυακά την συνέντευξη. Οι γνωριμίες με τα περισσότερα από αυτά έγινε μέσω κοινού γνωστού ατόμου και λίγα από αυτά γνώριζα προσωπικά, καθώς και ότι φορούσαν παλαιότερα ή εκείνη την περίοδο τζίβες ή πλεξουδάκια. Η ημιδομημένη μορφή επιλέχθηκε με σκοπό να δοθεί η δυνατότητα στα συνομιλητά μου να κατευθύνουν αυτά τη συζήτηση. Όπως αναφέρει ο συγγραφέας Colin Robson, οι ημιδομημένες συνεντεύξεις «έχουν μεγαλύτερη ελευθερία στη σειρά που θέτουν τις ερωτήσεις, στην ακριβή διατύπωση τους και στο πόσο χρόνο και προσοχή αφιερώνουν στα διάφορα θέματα» (Robson, 2010: 330). Είχα έναν συγκεκριμένο άξονα ερωτήσεων, όπως ποια είναι η σχέση τους με τα μαλλιά, γιατί το επέλεξαν, τι συμβολίζει κ.α. αλλά άφηνε το περιθώριο να ανοίξουν περαιτέρω θέματα σε σχέση με τα χτενίσματα της τζίβας και των 'ράστα'. Προσπαθούσα δηλαδή να απομακρυνθώ από τον εξουσιαστικό ρόλο της ερευνήτριας, που κατευθύνει αυτή τη συζήτηση, δίνοντας το χώρο -έναν ασφαλές χώρο- να εναποθέσουν τις σκέψεις τους και τους προβληματισμούς τους, δημιουργώντας μία συζήτηση και όχι συνέντευξη. Σίγουρα όμως, η μία φορά της συνάντησής μας δεν μπορεί να φέρει ένα τέτοιο αποτέλεσμα.

Ένα πρόβλημα που αντιμετώπισα ήταν η εύρεση συνομιλητριών της Μαύρης Διασποράς και συγκεκριμένα στη γεωγραφική περιοχή της Λάρισας και του Βόλου. Για τον σκοπό αυτό είχα έρθει σε επαφή με την προσφυγική δομή του Κουτσόχερου και του Βόλου (Μόζα). Αν και δεν υπήρχε αίσιο αποτέλεσμα και στις δύο περιπτώσεις, καθώς δεν κατάφερα να έρθω σε επαφή με τις μαύρες θηλυκότητες που διέμεναν εκεί, οι δύο πολιτικές των δύο αυτών ίδιων επιφέρουν διαφορές. Η πρώτη του Κουτσόχερου με είχαν παραπέμψει κατευθείαν στο Υπουργείο Μετανάστευσης ώστε να ζητήσω άδεια από εκεί για να συνομιλήσω με τις θηλυκότητες, οι οποίοι συμφώνησαν να γίνει συζήτηση με τις ίδιες εφόσον κι αυτές το επιθυμούν, αλλά χωρίς να εμπλακεί

καμία/κανένας υπάλληλος της δομής. Από την άλλη η δομή του Βόλου, με την οποία ήρθα σε επαφή μέσω μίας σειράς από συστάσεις και εν τέλει μέσω ορισμένων αρμόδιων του ΔΟΜ (Διεθνή Οργανισμού Μετανάστευσης) φάνηκε να είναι πιο ανοιχτή, καθώς η μέχρι τότε διοικήτρια της δομής είχε συμφωνήσει με τον λόγο της παρουσίας μου σε αυτή. Παρ' όλ' αυτά, η συνομιλία μου με τη διοικήτρια και η επίσκεψή μου στη δομή δεν πραγματοποιήθηκε, χωρίς να γνωρίζω τον λόγο.

Πολύ σημαντικό για την κατανόηση της έρευνας είναι να δοθεί το προφίλ των συνομιλητριών/των μου. Η χρ του αληθινού τους ονόματος στην εργασία γίνεται με την παραχώρηση της άδειάς τους, με την προσωπική μου επιλογή να μην αναφέρω τα επίθετα τους για την προστασία τους. Η παραχώρηση της άδειάς τους πραγματοποιήθηκε με δύο τρόπους: προφορικά και γραπτά σε συγκεκριμένο παραχωρητήριο συνέντευξης. Η απόφαση να υπογράψουν άδεια πάρθηκε εφόσον είχα ξεκινήσει τις συνεντεύξεις, με τη σκέψη ότι θα είναι πιο ορθό δεοντολογικά, εφόσον ήταν στο τύπο συνέντευξης. Το χρονικό σημείο όμως να ξεκινήσω να ζητάω από τα συνομιλητά μου να υπογράψουν την άδεια, θεωρώ ότι δημιούργησε μία αστοχία από μεριάς μου, εφόσον τα πρώτα με τα οποία είχα συνομιλήσει δεν είχαν υπογράψει αλλά μου είχαν δώσει προφορικά την άδεια.

Ακολουθώντας, παραθέτω το προφίλ των συνομιλητριών/των μου, με βάση τη χρονολογική σειρά που συνομίλησα μαζί τους:

- ❖ **Mary:** Η Mary είναι 39 χρονών. Κατάγεται και έχει μεγαλώσει στην Κένυα, όπου έχει σπουδάσει εκεί. Στην πόλη της Λάρισας ζει από το 2012, μαζί με τον Έλληνα άντρας της και τον γιο τους, τον Γιαννάκη. Κάθε καλοκαίρι δουλεύει ως πωλήτρια σε ένα μαγαζί με ρούχα στην Σαντορίνη. Την Mary μου την σύστησε η Μισέλ, μία άλλη συνομιλήτριά μου.
- ❖ **Λίλιαν:** Η Λίλιαν είναι γύρω στα 40 χρονών. Είναι παιδί Τυνήσιας μητέρας, η οποία όμως έχει μεγαλώσει στη Γαλλία και Έλληνα πατέρα. Η ίδια ζει στη Λάρισα μαζί με την οικογένειά της και εργάζεται ως διερμηνέας στη προσφυγική δομή του Κουτσόχερου.
- ❖ **Μισέλ:** Η Μισέλ είναι 45 χρονών. Κατάγεται από την Νότια Αφρική, όπου και έχει μεγαλώσει και συγκεκριμένα η οικογένειά της είναι Μπόερς. Η Μισέλ ζει και δουλεύει στην Λάρισα, παραπάνω από μία δεκαετία, στην οποία είχε έρθει μαζί με τον Έλληνα άντρα της, με τον οποίο έχουν αποκτήσει δύο παιδιά, τον

Μπάμπη και την Κασσιανή. Η εργασία της Μισέλ ως επί το πλείστον είναι η παράδοση μαθημάτων αγγλικής γλώσσας αλλά ασχολείται επαγγελματικά ως ζωγράφων γυναικείων πορτρέτων.

- ❖ **Μαρίζα:** Η Μαρίζα είναι 21 χρονών και συμφοιτήριά μου στη σχολή. Κατάγεται και έχει μεγαλώσει στη Θεσσαλονίκη. Είχε κάνει πρώτη φορά ‘ράστα’ στην ηλικία των 15 – 16 χρονών.
- ❖ **Βασιλική:** Η Βασιλική, επίσης είναι 21 χρονών και είναι φίλη της Μαρίζας. Σπουδάζει στη σχολή αρχιτεκτονικής του Βόλου και κατάγεται από τη Θεσσαλονίκη. Την γνώρισα μέσω της Μαρίζας καθώς η ίδια μου πρότεινε αν θα μπορούσε να είναι και η Βασιλική επειδή έχει κάνει και η ίδια ‘ράστα’.
- ❖ **Κασσιανή:** Η Κασσιανή είναι το μικρότερο παιδί της Μισέλ και η μικρότερη ηλικιακά συνομιλήτριά μου. Είναι 17 χρονών και κατάγεται από μητέρα Νοτιοαφρικανή και πατέρα Έλληνα. Έκανε τις τζίβες σε ηλικία 14 – 15 χρονών.
- ❖ **Μπάμπης Λάιον:** Ο Μπάμπης είναι 29 χρονών και έχει τις τζίβες από το 2009. Είναι μεγαλωμένος σε ένα χωριό έξω από τη Λάρισα, τον Αμπελώνα. Πλέον εδώ και χρόνια ζει και εργάζεται στη Λάρισα, ως κουρέας. Το Λάιον είναι ψευδώνυμο το οποίο του το δώσανε γιατί το μαλλί του έμοιαζε, μου είπε, με τον Snoop Dogg (Snoop Lion). Οπότε, μετονομάστηκε λόγω του μαλλιού ως Μπάμπης Λάιον (Lion)⁸.
- ❖ **Μπάμπης Μ.:** Ο Μπάμπης Μ. είναι το πρώτο παιδί της Μισέλ και αδελφός της Κασσιανής. Είναι 19 χρονών και όπως και η Κασσιανή, έχει καταγωγή από Νοτιοαφρικανή μητέρα και Έλληνα πατέρα. Οι τζίβες στο μαλλί του άρχισαν να γίνονται από μόνες του 2 – 3 χρόνια πριν, οι λεγόμενες freeform. Όταν συναντήθηκα με το Μπάμπη δεν είχε πλέον τζίβες. Τον Μπάμπη τύγχανε να τον γνωρίζω από το γυμνάσιο – λύκειο στο οποίο πήγαινα.
- ❖ **Πάνος Ράστα:** Ο Πάνος είναι 55 χρονών και είχε τζίβες για 30 χρόνια, από 21 χρονών (1989). Ζει στη Λάρισα μαζί με την οικογένειά του και δουλεύει ως οικοδόμος. Και αυτός όταν συναντηθήκαμε δεν είχε πλέον τζίβες.
- ❖ **Αναστασία:** Η Αναστασία είναι 24 χρονών και μένει στην Αθήνα. Έκανε τα ‘ράστα’ το Μάιο του 2022.
- ❖ **Πελαγία:** Η Πελαγία είναι 30 χρονών. Είναι γεννημένη το 1992 και εργάζεται ως κομμώτρια από το 2010. Συνηθίζει να κάνει τα ράστα – πλεξουδάκια το δύο

⁸ Ο Μπάμπης κούρεψε τις τζίβες του λίγο καιρό μετά τη συνομιλία μαζί του.

φορές το χρόνο και συγκεκριμένα το καλοκαίρι. Στην Πελαγία συνηθίζω να πηγαίνω ως πελάτισσα στο κομμωτήριό της.

Θα ήθελα παρακάτω να αναφερθώ σε κάποιους σημαντικούς προβληματισμούς και παρατηρήσεις μου, που προέκυψαν μέσα από την διαδικασία της εθνογραφικής έρευνας και του πεδίου, κατανοώντας τη μορφή του ρευστού πεδίου και τη σημασία των αστοχιών μέσα σε αυτό.

Αρχικά, η σημασία της μακράς διάρκειας. Με όλα τα συνομιλητά μου συναντήθηκα μία φορά σε χώρο της επιλογής τους, εκτός από την Mary, με την οποία είχαμε δύο συναντήσεις. Την μία μόνη της και την δεύτερη μαζί με τη φίλη της και συνομιλήτριά μου, Μισέλ. Την δεύτερη φορά της συνάντησής μας επιβεβαιώθηκαν τα οφέλη της μεθόδου της συμμετοχικής παρατήρησης ως μία εντατική και μακροχρόνια διαδικασία (Μαδιανού, 2011: 236). Την πρώτη φορά στην συνάντησή μας με την Mary επικρατούσε άγχος. Τόσο επειδή η γλώσσα επικοινωνίας μας ήταν τα αγγλικά, μία μη μητρική μου γλώσσα, όσο επειδή ήταν η πρώτη μας γνωριμία. Περισσότερο, όμως, διότι η αφορμή της συνάντησής μας ήταν το θέμα της εργασίας μου, τα χτενίσματα που έχουν συνδεθεί ή προέρχονται από την Αφρικανική Διασπορά. Η συζήτηση με μία γυναίκα από την Κένυα για το μαλλί της, τοποθετούσε στο επίκεντρο ερωτήματα για τη δικιά μου θέση εκείνη τη στιγμή, παίζοντας σημαντικό ρόλο στη δικιά μου αναστοχαστικότητα. Στην δεύτερη φορά της συνάντησής μας, στην οποία ήταν και η φίλη της, η Μισέλ, αισθάνθηκα την ατμόσφαιρα πιο χαλαρή και το ίδιο κατάλαβα και για την Mary. Παρατήρησα να είναι πιο προσεγγίσιμη. Η παρουσία της Μισέλ φάνηκε να δημιουργεί στην Mary ένα ασφαλές περιβάλλον και να επιβεβαιώνει τις προθέσεις μου. Η ίδια μάλιστα την πρώτη φορά που την ευχαρίστησα για την συνάντησή μας, μου απάντησε (στα αγγλικά) «Μου είπε η Μισέλ ότι κάνεις για τα μαλλιά και μου είπε ότι είσαι καλή κοπέλα, οπότε κι εγώ συμφώνησα».

Δεύτερον, οι ανοιχτές σημειώσεις. Δύο γεγονότα με ταρακούνησαν από την ανθρωπολογική μου θέση κατά την περίοδο της έρευνάς μου. Το πρώτο είναι η περίπτωση με την Κασσιανή. Την ημέρα που συναντήθηκα με την Κασσιανή για να συζητήσουμε για τις τζίβες της, τύγχανε εκείνο το διάστημα να διαβάζω για την εξέταση του μαθήματος 'Εθνογραφία: ζητήματα θεωρίας και μεθόδου', με καθηγήτρια την Ελευθερία Δέλτσου. Είχα διαβάσει συμβουλές σχετικά με τις σημειώσεις πεδίου και σε σχέση με τα συνομιλητά. Η μία πρότεινε το 'κρύψιμο' των σημειώσεων μας, την

προσπάθεια μη συζήτησης με άλλα άτομα προτού γραφτούν πλήρως οι σημειώσεις πεδίου (Glesne, 2018: 140) και η άλλη συζητούσε μία μεθοδολογία η οποία τοποθετούσε τα συμμετέχοντα σε έναν ρόλο συνεργατικό, όπως «όταν οι συμμετέχοντες επιλέγουν ποιες φωτογραφίες θα τραβήξουν και ποιες από αυτές θα παρουσιάσουν, αποκτούν ‘φωνή’ στην ερευνητική διαδικασία» (Mitchell & Allnutt, 2008; Prosser & Burke, 2008; Glesne, 2018: 152). Η κοινωνιολόγος Ruth Horowitz (1986) υποστηρίζει ότι η μέθοδος της έρευνας οι ρόλοι που επιτελούνται στο πεδίο είναι «ζητήματα αλληλεπίδρασης που βασίζονται σε διαδικασίες συνεχούς διαπραγμάτευσης μεταξύ ερευνητή και ερευνώμενου» (Glesne, 2018: 154). Οι δυο αυτές συμβουλές συγκρούστηκαν μεταξύ τους τη στιγμή ερώτησης της Κασσιανής, στο τέλος της συζήτησης μας, «Μπορώ να δω τις σημειώσεις σου;». Πραγματικά δεν ήξερα τι να απαντήσω! Μπορεί να πέρασε και ένα λεπτό να την κοιτάω χωρίς να της έχω δώσει μία απάντηση, καθώς το μυαλό μου σκεφτόταν ΤΙ είναι σωστό. Ξεπερνώντας το πρώτο ‘σοκ’, της απάντησα «Εε..., η αλήθεια είναι ότι δεν μου έχουν ξανακάνει αυτήν την ερώτηση. Και νομίζω ότι γενικά δεν επιτρέπεται». Το απότομο τράβηγμα και μάζεμα του σώματος της προς τα πίσω σε συνδυασμό με την απάντησή της «Ααα εντάξει, δεν πειράζει», με έκανε να συνειδητοποιήσω το χάσμα που ξαφνικά μεγάλωνε μεταξύ μας και να ξανασκεφτώ την απάντηση μου. Δεν επιτρέπεται από Ποιο; Η αυθόρμητη απάντηση μου τοποθετούσε την θέση της ανθρωπολογικής ερευνήτριας σε μία εξουσιαστική θέση, από την οποία καταχράται την θέση της, παίρνοντας το υλικό από τα συνομιλητά της, οικειοποιώντας το σαν ‘δικό της’, χωρίς να αναγνωρίζει σε ‘ποιο ανήκει’. Η απάντηση μου λοιπόν άλλαξε 360° μοίρες, μετατρέποντας το όχι σε ναι. «Ξέρεις κάτι; Μπορείς να τις δεις. Ό,τι δε θες να αναφέρω μου το λες», της λέω. Η προστασία των συνομιλητριών/των μου είναι μία σημαντική προϋπόθεση ώστε η έρευνα να μην πάρει τη μορφή της εκμετάλλευσης.

Τρίτον, η προστασία της εαυτής μου στο πεδίο. Το δεύτερο γεγονός που με ταρακούνησε ήταν ο φόβος μου για την σωματική μου ακεραιότητα και ιδιαίτερα ο φόβος παραβίασης του σώματός μου. Το φύλο και η σεξουαλικότητα παίζουν έναν σημαντικό παράγοντα στον τρόπο που θα διεξαχθεί η έρευνα αλλά και το πως θα αλληλεπιδράσουν τα ερευνητά με το πεδίο (Newton, 1993; Orrico, 2015; Hanson & Richards, 2017: 19). Σε όλες τις συναντήσεις με τα συνομιλητά μου έδινά την ευκαιρία σε αυτά να επιλέξουν τον χώρο που θα συναντηθούμε και θα συζητήσουμε. Στην περίπτωση που θα αναφέρω, το άτομο θα το ονοματίσω με το ψευδώνυμο ‘Κώστας’,

για δεοντολογικούς λόγους. Η περίπτωση, λοιπόν, του Κώστα ήταν κάπως διαφορετική. Τον Κώστα μου τον είχε συστήσει ένας άλλος συνομιλητής μου, ο οποίος ήταν ο πατέρας μίας φίλης του, προτείνοντάς μου να του πάρω συνέντευξη. Η αρχική επικοινωνία με τον Κώστα έγινε μέσω τηλεφώνου, ώστε να συνεννοηθούμε για την ώρα και ημέρα της συνάντησής μας. Στην ερώτησή μου για το μέρος που θα ήθελε να συναντηθούμε και αν τον βόλευε σε κάποιο κεντρικό σημείο της πόλης, ώστε να είναι και η δική μου μετακίνηση πιο εύκολη, απάντησε: «Μπορείς να έρθεις από το σπίτι μου;». Η ερώτησή του με ξάφνιασε, δημιουργώντας μου σιγά – σιγά το συγκεκριμένο φόβο. Τη συγκεκριμένη στιγμή ακροβατούσα σε δύο θέσεις. Η πρώτη της ερευνήτριας που θέλει να δημιουργήσει ένα ασφαλές χώρο για τα συνομιλητά της. Η δεύτερη θέση είναι αυτή που υπάρχει πίσω από την πρώτη, αυτή της φοιτήτριας με δικά της προσωπικά βιώματα και ιδεολογίες. Ο κοινωνιολόγος Gary Fine γράφει ότι «αυτές οι αποκρουστικές και θρασύδειλες προσπάθειες σεξουαλικής γνωριμίας είναι μέρος της επιφάνειας ενός σεξιστικού κόσμου» (Fine, 1993: 283; Hanso & Richard, 2017: 2). Η επιλογή εν τέλει ήταν να τον συναντήσω στον χώρο επιλογής του, λαμβάνοντας όμως τα δικά μου προσωπικά μέτρα ασφάλειας, όπως ήταν η γνωστοποίηση της διεύθυνσής του σε κοντινά μου πρόσωπα και ο έλεγχος τους μέσω τηλεφωνικής επικοινωνίας ανά τακτά χρονικά διαστήματα. Ευτυχώς, η συνάντηση με τον Κώστα εξελίχθηκε ομαλά και ο δικός μου φόβος κατά την διάρκεια της συζήτησης είχε αποχωρήσει. Οι προβληματισμοί, όμως, που δημιουργήθηκαν από αυτό το γεγονός είναι το Πώς προστατεύω την εαυτή μου στο πεδίο; Πώς διαπραγματεύομαι τις έμφυλες σχέσεις εξουσίας;

Ο τέταρτος και τελευταίος προβληματισμός μου στο πεδίο, συσχετίζεται με τον παραπάνω αλλά με τη μορφή προσβολής της θέσης της ερευνήτριας και συγκεκριμένα της ίδιας της επιστήμης της ανθρωπολογίας. Παρομοίως, σε αυτήν την περίπτωση επιλέγω να αναφερθώ με ψευδώνυμο στο όνομα της συνομιλήτριάς μου, αποκαλώντας της ως ‘Κατερίνα’, καθώς και να μη δώσω συγκεκριμένα στοιχεία για τη γνωριμία μας. Η Κατερίνα στην διάρκεια της συζήτησής μας κάποιες φορές κρατούσε μία απαξιωτική στάση απέναντι είτε στις ερωτήσεις που τις κάνω σχετικά με το μαλλί ή είτε στο πως η ανθρωπολογία ερμηνεύει το υλικό της. Στην ερώτησή μου «εσύ πως και τα ξύρισε; (τα μαλλιά)»⁹, μου απάντησε «Δεν ξέρω, απλώς μου τα είχανε σπάσει. Τι να σου πω και σένα; Ανθρωπολογική (συζήτηση), φιλολογία πάνω στο γιατί ξύρισα τα μαλλιά

⁹ ‘Κατερίνα’. Προσωπική συνέντευξη. Χ.ημ./ χ.μ. / 2023.

μου. Με είχαν κουράσει. Και ήμουν 18 χρονών, νομίζω κάποιο ρόλο βαράει». Ο προβληματισμός δεν προκύπτει τόσο στο γιατί έχει αυτήν την στάση απέναντι στην ανθρωπολογία, καθώς αυτό μπορεί να απαντηθεί ή να ερευνηθεί μέσα από συγκεκριμένη έρευνα αλλά πώς η ερευνήτρια, ξανά, διαχειρίζεται μία τέτοια κατάσταση. Πώς υπερασπίζομαι, δηλαδή, την έρευνά μου ή την ίδια την επιστήμη τη στιγμή που βρίσκομαι στο πεδίο, χωρίς να πάρει η επιστήμη τον ρόλο της αυθεντίας;

Τέλος, η ερώτηση της συνομιλήτριάς μου Μισέλ προς το πρόσωπό μου, κατά την διάρκεια της συζήτησης, συσπειρώνει την προσπάθεια της ανθρωπολογίας να θέσει στο επίκεντρο την λευκή υπεροχή: «Εσύ αισθάνεσαι λευκή;». Ανεξάρτητα από τι αισθάνομαι, στο πεδίο ήμουν μια λευκή ερευνήτρια. Η απάντησή μου στην ερώτηση της Μισέλ ήταν η στροφή του βλέμματός μου προς την Mary, η οποία η φυλετική της ταυτότητα δεν αποτυπώθηκε από την ίδια, μόνο μία φορά στο τραπέζι της συζήτησης, αλλά τρεις συνεχόμενες: «I ‘m Black! I ‘m Black! I ‘m Black». Εκείνο το βλέμμα μου ως απάντηση στην Μισέλ, μάλλον έκρυβε μια λευκή τύψη της λευκής υπεροχής μου.

Ο ανθρωπολόγος Faye Harrison (1995) έθεσε ως επείγουσα ανάγκη της χρησιμοποίησης ανθρωπολογικών εργαλείων για τη φυλή και την δημιουργία μιας φυλετικής ανάλυσης (Jesus & Pierre, 2019: 1). Η ίδια η λευκή υπεροχή τέθηκε ως προβληματισμός στην ανθρωπολογία και προτάθηκε να γίνει μία στοχαστική σκέψη γύρω από αυτήν (Mullings, 2005: 667; 3). Δόθηκε δηλαδή βάση στο να κατανοηθεί μέσα από την ανθρωπολογία το προνόμιο της λευκότητας και με ποιον τρόπο δομείται η λευκή υπεροχή εντός ενός κοινωνικού, πολιτικού, οικονομικού συστήματος (3). Η επιμονή ορισμένων ανθρωπολόγων να ασχοληθεί η ανθρωπολογία με τη λευκή υπεροχή και με το να παρέχει φυλετικές αναλύσεις ή θεωρητικά εργαλεία σχετίζεται άμεσα με το γεγονός ότι η λευκή υπεροχή και τα ζητήματα φυλής δεν θεωρούνται παρελθοντικά αλλά αντιθέτως πολύ επίκαιρα (3).

Κεφάλαιο 2

Κόμβοι “πλεξουδισμένων” μαλλιών: πολιτικά και έμφυλα νοήματα

«Για μένα είναι ένα αντιδραστικό χτένισμα (...) η κοπέλα το κάνει πιο πολύ για το φαίνεσθαι»¹⁰, μου δηλώνει ο Μπάμπης Μ.

«Όταν τύγχανε στο δρόμο να βρω κάποιον άλλον που να έχει dreadlocks, ένιωθα ότι συναντούσα έναν αδελφό»¹¹, μου αναφέρει ο Πάνος.

Η απάντηση του Μπάμπη ήταν στον ίδιο βαθμό ίδιες με τις απαντήσεις των άλλων δύο συνομιλητών μου. Η νοηματοδότηση της τζίβας ως αντίσταση φάνηκε να απασχολεί περισσότερο τις αρρενωπότητες, ειδικά από τον χρόνο που αφιέρωναν για να συζητήσουμε στο γιατί θεωρείται αυτό το χτένισμα αντίσταση ή γιατί είναι μια πολιτική θέση όταν κάποιος φοράει τζίβες. Η ασαφής, στην αρχή, επιμονή τους να εξηγήσουν τον αντιστασιακό χαρακτήρα της τζίβας με ώθησε να στρέψω την προσοχή μου στα έμφυλα και πολιτικά νοήματα που παράγονται, μέσα από τα χτενίσματα της τζίβας και των ‘ράστα’. Στην περίπτωση των αρρενωποτήτων αναδεικνύεται ο τρόπος με τον οποίο οι ίδιες επιτελούν την αρρενωπότητά τους υπερπροβάλλοντας τις έννοιες της αντίστασης, της εξέγερσης και της πολιτικής παρέμβασης στο χτένισμα της τζίβας. Από την άλλη, ορισμένες θηλυκότητες ασχολήθηκαν με την πλατφόρμα του Instagram ως την πηγή πληροφόρησης των ‘ράστα’ και με τη θεραπευτική λειτουργία των χτενισμάτων της τζίβας και των ‘ράστα’. Η διαδικασία της πλέξης ως ένα θεραπευτικό μέσο κρύβει πολιτικά νοήματα καθώς μπορεί να θεωρηθεί μία οικονομική και οικολογική εναλλακτική θεραπεία αλλά και μία αυτοφροντίδα και εσωτερική ενδυνάμωση των θηλυκοτήτων.

Αρρενωπότητες με τζίβες

Το χτένισμα των dreadlocks πέρα από την επιλογή για λόγους αισθητικής, διακρίνεται από μέλη του Ρασταφαριανισμού, από άτομα της Μαύρης Διασποράς από επιστημονικά πεδία, όπως οι σπουδές φύλου και φυλής ως ένα πολιτικό σύμβολο. Η εργαλειοποίηση τους ως ένα πολιτικό σύμβολο έχει γνωστοποιηθεί από το κίνημα του Ρασταφαριανισμού, το οποίο σύμφωνα με τον Barrett θεωρείται ως «ένα ισχυρό σύμβολο ελευθερίας, ανυπακοής και το να βρίσκομαι απ’ έξω από μια λευκή αισθητική

¹⁰ Μπάμπης, Μ. Προσωπική συνέντευξη. 02 Φεβρουαρίου 2023.

¹¹ Πάνος. Προσωπική συνέντευξη. 09 Φεβρουαρίου 2023.

που αποκλείει» (Tate, 2007: 302). Μία αισθητική δηλαδή που ανταποκρίνεται μόνο στο κανονιστικό πρότυπο και αποκλείει οποιοδήποτε μη λευκό χαρακτηριστικό που μπορεί κανένα να έχει. Τα dreadlocks ως ένα αντιρατσιστικό και αντιαποικιακό σύμβολο συνδέονταν άμεσα με την μαύρη αντίσταση, ειδικά με το κίνημα Black Power Movement¹², το οποίο επαναπροσδιόριζε την έννοια της μαυρότητας, κατά τη δεκαετία του '60 και '70 (Tate, 2007:302, 318).

Στην συγκεκριμένη περίπτωση, οι τρεις συνομιλητές μου, καθώς αυτοπροσδιορίζονται ως λευκοί άνδρες με τζίβες, οι οποίοι προέρχονται από μία μεσαία ή κάτω οικονομική τάξη, αναφέρουν τον αντιστασιακό χαρακτήρα του χτενίσματος από την οπτική ενός λευκού Έλληνα άνδρα. Συγκεκριμένα ο Μπάμπης Μ. αναφέρει ότι «Οι τζίβες ήταν για μένα ένα σύμβολο, αλλά όχι πνευματικό. Πιο πολύ αντιδραστικό ή κάτι τέτοιο. Δεν το έκανα το μαλλί μου για να φαίνεται, αλλά έτυχε¹³», ενώ ο Μπάμπης Λάιον μου είπε «Είναι ένα χτένισμα, ένα σύμβολο επιμονής, υπομονής, στάσης, ελευθερίας και ξεγνοιασιάς»¹⁴. Στα αποσπάσματα αυτά γίνεται αναφορά στις τζίβες ως ένα σύμβολο που σχετίζεται περισσότερο με την αντίσταση, την καθημερινή πάλη και την ελευθερία παρά με την υπερηφάνεια του χρώματος του δέρματος ή την ανάδειξη με κάποιον τρόπο της μαύρης ταυτότητας. Παρακάτω, φαίνεται πιο ξεκάθαρα ότι τα dreadlocks προσλαμβάνονται περισσότερο από τους άνδρες συνομιλητές μου ως μία ταξική διαφορά. Ο Πάνος Ράστα μου είπε: «Τα έκανα για αντίδραση προς την κοινωνία. Τα dreadlocks είναι φοβιστικά και όταν είσαι underground τα έχεις με το σύστημα και θες να το πολεμήσεις. Και ήθελα με την εμφάνισή μου να προκαλώ δέος και τρόμο στο Μεγάλο Αδελφό»¹⁵.

Στην περίπτωση του Πάνου, τα dreadlocks δεν επιλέγονται μόνο από τον πολιτικό τους χαρακτήρα, αλλά επειδή ο ίδιος τα θεωρεί τρομαχτικά και ταυτόχρονα άξια προσοχής («Τα dreadlocks είναι φοβιστικά»). Το χτένισμα είναι αυτό που τον διαφοροποιεί από την κυρίαρχη τάση: το κοντό αντρικό μαλλί, μία τάση εμπορευματοποιημένη και

¹² Black Power Movement: «ξεκινά ως ένα επαναστατικό κίνημα στις δεκαετίες του 1960 και 1970. Δίνει έμφαση στην φυλετική υπερηφάνεια, οικονομική ενδυνάμωση, και στην δημιουργία πολιτικών και πολιτιστικών ιδρυμάτων» (<https://www.archives.gov/research/african-americans/black-power#:~:text=Black%20Power%20began%20as%20revolutionary,of%20political%20and%20cultural%20institutions>).

¹³ Μπάμπης Μ. Προσωπική συνέντευξη. 02 Φεβρουαρίου 2023.

¹⁴ Μπάμπης Λ. Προσωπική συνέντευξη. 30 Ιανουαρίου 2023.

¹⁵ Πάνος. Προσωπική συνέντευξη. 09 Φεβρουαρίου 2023.

δυτικά προσκείμενη. Επιλέγοντας την μη κυρίαρχη μόδα, ταυτόχρονα δηλώνει την αντικαπιταλιστική ιδεολογία του.

Οι τζίβες μετατρέπονται όχι μόνο σ' ένα σύμβολο αντίστασης αλλά και σ' ένα σωματοποιημένο από τα κάτω όπλο απέναντι στην ανώτερη τάξη ή στους εξουσιαστικούς μηχανισμούς. Σύμφωνα με τον Φουκώ, αφού «ο σχεδιασμός του σώματος με τρόπο που είναι αμφιλεγόμενος, μπορεί να κατανοηθεί ως μια δήλωση ενάντια σε ένα σύστημα που τυποποιεί και πειθαρχεί το σώμα», τα dreadlocks μπορούν να θεωρηθούν ως μια διαρκής ορατή δήλωση, εφόσον δεν υπάρχει κάποιος τρόπος κάλυψής τους, καθώς φοριούνται στο κεφάλι (Foucault, 2005: 122; Jerrentrup, 2007: 98). Το χτένισμα εμφανίζεται ως ένα σημείο πολιτικής και ταξικής διαφοράς. Είναι συνυφασμένα συνήθως με αριστερές και περιβαλλοντικές¹⁶ πεποιθήσεις και την κριτική στην κυρίαρχη τάση (mainstream): γεγονός που δημιουργούν τον αυτό-στιγματισμό (self – stigmatization). Οπότε, τα dreadlocks μπορούν να γίνουν κατανοητά ως πολιτική δήλωση (Jerrentrup, 2007:131).

Αυτό που επιτυγχάνεται άμεσα με την ορατή δήλωση είναι η πολιτική της διαφωνίας (“politics of dissent”), σύμφωνα με την Traber, Επίκουρη Καθηγήτρια Πολιτικής Κοινωνιολογίας στη Σουηδία (Jerrentrup, 2007:103), μέσω της αυτοπεριθωριοποίησης. Η αυτοπεριθωριοποίηση, στην οποία το άτομο γνωρίζοντας ότι οι επιλογές του δεν ακολουθούν τους κοινωνικούς κανόνες, αδιαφορεί για αυτούς με αποτέλεσμα την ίδια του την περιθωριοποίηση. Με την περιθωριοποίηση εννοώ τον αποκλεισμό από το κοινωνικό σύνολο λόγω του χτενίσματος, έτσι όπως μου το διηγήθηκε ο συνομιλητής μου Μπάμπης Λ. Ο Μπάμπης μου ανέφερε ότι λόγω της εμφάνισής του βίωσε τον κοινωνικό αποκλεισμό τόσο στο χωριό του, από το οποίο κατάγεται, όσο και στη Λάρισα, όπου ζει τα τελευταία χρόνια. Στην αρχή ήταν πολύ δύσκολο να βρει δουλειά στη Λάρισα με «αυτό το μαλλί», ειδικά στην εστίαση. Το είχαν συνδέσει με βρωμιά και ναρκωτικά. «Δεν είμασταν ήσυχα παιδιά, αλλά όχι εγκληματίες», προσθέτει. Ακόμη στην κομμωτική σχολή, όπου σπούδασε, υπήρχε αποκλεισμός. Αλλά και στο κουρείο, όπου δουλεύει, είχε βιώσει συμπεριφορές αποκλεισμού: «Στο κουρείο δεν ήθελαν να τους κουρέψω, λόγω του μαλλιού μου». Αυτόν τον βιωμένο αποκλεισμό χαρακτήρισε

¹⁶Κατά την Dunning, καθηγήτρια Αγγλικών στο Πανεπιστήμιο του Miami, τα dreadlocks πλέον αποτελούν μέρος της «πολιτικής της συνείδησης» καθώς συνδέονται με τη χορτοφαγία/βιγκανισμό (Jerrentrup, 2007:42).

ως «κοινωνικό ρατσισμό».¹⁷ Από τη μαρτυρία του είναι προφανές ότι ένας οικονομικός αποκλεισμός προστίθεται στον κοινωνικό. Ωστόσο, θεωρώ ότι η έννοια της αυτοπεριθωριοποίησης παράγει μία εσκεμμένη ατομική ευθύνη στο άτομο που επιθυμεί να φορέσει τζιβες, παραμερίζοντας τους ενσώματους κανόνες της κοινωνίας, οι οποίοι περιθωριοποιούν αυτά τα σώματα ή αλλιώς αυτά τα «κεφάλια».

Στη συγκεκριμένη περίπτωση, η αυτοπεριθωριοποίηση και η ορατή δήλωση της διαφορετικότητας αλληλοεμπλέκονται, αναπαράγοντας την πολιτική της διαφωνίας. Στα dreadlocks σκιαγραφείται επίσης μία ταξική διαφωνία. Η Maja T. Jerrentrup, αναπληρώτρια καθηγήτρια MME και φωτογραφίας, υποστηρίζει ότι «στο δυτικό πολιτισμικό πλαίσιο, εκείνοι που γίνονται dreadheads παγιδεύονται ανάμεσα σε ένα σύστημα στο οποίο δεν θέλουν να είναι μέρος και χρησιμοποιούν την αισθητική των dreadlocks ως τρόπο εξέγερσης, η οποία τονίζει την ικανότητα τους ως λευκοί στις ΗΠΑ ή στην Ευρώπη – είναι μια δύσκολη διαπραγμάτευση εθνότητας, φυλής, αισθητικής, τάξης και αγανάκτησης» (Jerrentrup, 2007:47). Αν και η κύρια διαπραγμάτευση των λευκών Ελλήνων είναι η ταξική ανισότητα, παρατηρώ ότι συνδέεται με μία εθνική δυσφορία αλλά και μία αριστερή θέση, τόσο από τα λεγόμενα του Μπάμπη Μ. «Νιώθω Έλληνας αλλά δε θα πολέμαγα για το έθνος. Όσο την αγαπάω τόσο τη σιχαίνομαι (την Ελλάδα)»¹⁸, όσο και του Μπ. Λάιον «Δεν νιώθω Έλληνας καθαρά και αυτό είναι μια πολιτική θέση»¹⁹.

Στα παραπάνω παραδείγματα η επιθυμία της αντίστασης μέσω του χτενίσματος, όπως αναφέρθηκε παραπάνω, συνδυάζεται με το αντι-εθνικό συναίσθημα, το οποίο πιθανότατα έχει κοινές αναφορές με την ιδεολογία του Ρασταφαριανισμού. Το κίνημα του Ρασταφαριανισμού υποστηρίζει μία αντι-αποικιακή, αντι-ηγεμονική και αντι-ιμπεριαλιστική ιδεολογία (Mulder, 2016), ακολουθείται από τους Έλληνες πλοκαμοκέφαλους (dreadheads) οι οποίοι στον αντι-εθνικό αυτοπροσδιορισμό αντικατοπτρίζουν τις αντι-ηγεμονικές και αντι-καπιταλιστικές ιδέες του κινήματος των Ρασταφάρι και ίσως λιγότερο μία αντι-αποικιακή ή αντι-φυλετική ιδεολογία, αφού με βάση τα λεγόμενά τους, δεν στρέφονται τόσο στην αντι-φυλετική αντίσταση, όπως για παράδειγμα στο ζήτημα του φυλετικού καπιταλισμού. Στις δυτικές κοινωνίες, όμως, τα dreadlocks υποστηρίζουν μία αριστερή εξέγερση ενάντια σε ένα ηγεμονικό

¹⁷ Μπάμπη Λ. Προσωπική συνέντευξη. 30 Ιανουαρίου 2023.

¹⁸ Μπάμπη Μ. Προσωπική συνέντευξη. 02 Φεβρουαρίου 2023.

¹⁹ Μπάμπη Λ. Προσωπική συνέντευξη. 30 Ιανουαρίου 2023.

πλαίσιο, η οποία υλοποιείται διαφορετικά. Οι τζίβες συσχετιζόμενες με τη φυσικότητα (naturalness), την πνευματικότητα και την ανεκτικότητα, διαμορφώνουν διαφορετικά τον τρόπο υλοποίησης της εξέγερσης, η οποία συμπίπτει με αυτή της μη βίαιης αντίστασης (Jerrentrup, 2007:133). Αυτός ο τύπος εξέγερσης συνδέεται πιο πολύ με την ορατότητα της διαφοράς, καθώς τα ίδια ως ένα διαφορετικό χτένισμα θεωρούνται απειλητικά και προκλητικά (Kenny και Gackstetter Nichols; Jereentrup, 2021:131), καθώς ταράσσουν την ομοιομορφία του κοινωνικού συνόλου.

Μάλιστα, στη συζήτηση με τον Μπάμπη Μ., ο ίδιος μου ανέφερε ότι οι τζίβες αποτελούν μία περσόνα για έναν λευκό άντρα²⁰. Η χρήση της λέξης περσόνα φαίνεται να χαρακτηρίζει την επιτέλεση της αρρενωπότητάς των ανδρών μέσω των αντιστασιακών συνδηλώσεων της τζίβας. Η τζίβα δηλαδή λειτουργεί ως μία μάσκα, ως ένα προσωπείο για τον λευκό άνδρα, ο οποίος προβάλλεται ως ένας άνδρας αντιστασιακός και συχνά με αριστερό ή αναρχικό φρόνημα. Η περσόνα που αναφέρει ο Μπάμπης μπορεί να κατανοηθεί και από την κίνηση του σώματος ή τα ρούχα που φοράνε όταν έχουν τις τζίβες -υπάρχει μία χαλαρή κίνηση του περπατήματος και ακόμη τα ρούχα είναι πιο φαρδιά ή παραπέμπουν στην μόδα των χίπις. Αφορά δηλαδή μια ολοκληρωτικά ενσώματη πρακτική με την οποία δηλώνουν τις αντιστασιακές ιδεολογίες τους. Αυτή η περσόνα φαίνεται να πετυχαίνει τον σκοπό της, καθώς όπως με πληροφόρησε ο Μπάμπης, «Στην Λάρισα αν βγω έξω με κοιτάνε όλοι». Ιδιαίτερα, η περσόνα, μπορεί να συσχετιστεί με το πήλινο γλυπτό που δημιούργησε ο Πάνος που απεικονίζει τον εαυτό του.

²⁰ Μπάμπη Μ. Προσωπική συνέντευξη. 02 Φεβρουαρίου 2023



Εικόνα 1 Το αυτοπορτέτο του Πάνου από πηλό. Φωτογραφία: Δήμητρα Μοροσού, 9 Φεβρουαρίου 2023

Στην παραπάνω φωτογραφία, το γλυπτό που δημιούργησε ο Πάνος, απεικονίζοντας τον εαυτό του με τζίβες, παραπέμπει στο προσωπείο του ίδιου. Δηλαδή σαν μια προσπάθεια κατασκευής μιας μάσκας, με την οποία κυκλοφορεί δημόσια. Το γλυπτό, όπως και η μάσκα, παραμένουν στατικά και δεν δύναται να μεταπλαθεί το βλέμμα τους. Το βλέμμα αποτυπώνεται στον πηλό ως σοβαρό, μεστό. Η στατικότητα λοιπόν αυτού του βλέμματος μπορεί να θεωρηθεί ότι χαρακτηρίζει το προσωπείο των αρρενωποτήτων με τζίβες, επιτελώντας με αυτόν τον τρόπο την αρρενωπότητά τους.

Ακόμη, η πολιτική διάσταση των dreadlocks εμφανίζεται στην αντιμετώπιση της ελληνικής αστυνομίας προς τους πλοκαμοκέφαλους. Όταν ρώτησα τον Μπάμπη Μ. και τον Μπάμπη Λ. αν είχαν βιώσει κάποιο περιστατικό με την αστυνομία λόγω εμφάνισης και οι δύο μου απάντησαν «Ααα για αυτό μπορούμε να μιλάμε όλη

μέρα!...Έχει τύχει να με σταματήσουν και έξι φορές σε ένα μήνα», μου λέει ο Μπάμπης Λ.²¹

Ο έλεγχος της αστυνομίας στα άτομα που φοράνε τζίβες προκύπτει από τα στερεότυπα που υπάρχουν γύρω από το συγκεκριμένο χτένισμα. Η επιτήρηση των συγκεκριμένων σωμάτων και των προεκτάσεων τους, τα μαλλιά, αναπαράγεται γύρω από την ιδέα ότι οι τζίβες θεωρούνται παραβίαση των κοινωνικών κανόνων (Jerrentrup, 2007:10). «Άλλη φορά με έχουν σταματήσει και με έχουν ρωτήσει ‘κανά ντουμάνι κάνεις;’. Γενικά, μου μιλούσαν κοροϊδευτικά. Μια άλλη φορά ένας αστυνομικός με ρώτησε μαζί με έναν φίλο μου ‘Θέλω να μου διευκρινίσετε ποιος είναι κοπέλα και ποιος αγόρι’», μου λέει ο Μπάμπης Μ²². Στο ελληνικό συγκείμενο, ο λόγος που η ελληνική αστυνομία φαίνεται να ελέγχει τις αρρενωπότητες με τζίβες είναι περισσότερο λόγω της εμφάνισης, του φύλου, αλλά και της σύνδεσης με τοξικοεξαρτήσεις. Οι δύο περιπτώσεις που ανέφερε παραπάνω ο Μπάμπης με την αστυνομία, θολά σχηματίζουν αυτό που «ο κουήρ θεωρητικός Λι Έντελμαν (Lee Edelman) ονόμασε ‘κουήρ αρνητικότητα (negativity)’, δηλαδή όλες τις αρνητικές κατηγορίες που η κοινωνική και πολιτική τάξη αποδίδει στη φιγούρα του ομοφυλόφιλου» (Γιαννακόπουλος, 2020: 69). Η ζήτηση προσδιορισμού του φύλου τους από την αστυνομία και συγκεκριμένα χρησιμοποιώντας τη λέξη ‘κοπέλα’ δεν σημαίνει την ταύτισή τους με μία ουσιοκρατική αντίληψη ενός γυναικείου φύλου. Η λέξη ‘κοπέλα’ προσδιορίζεται μέσα από την δεύτερη διευκρίνηση που ζητάει ο αστυνομικός, το ‘ποιος είναι αγόρι’, καθώς το μακρύ μαλλί του ‘δεν τον επιτρέπει’ να το καταλάβει. Ως ‘κοπέλα’, δηλαδή, εννοείται εκείνο το αγόρι που «απέτυχε να επιτελέσει την κυρίαρχη, κανονιστική αρρενωπότητα» (70) και πιθανότατα ως μία ομοσεξουαλική ταυτότητα πρέπει να συμμορφωθεί μέσω επιτήρησης και ιδιαίτερα μέσω μίας συγκεκριμένης μορφής εξευτελισμού, τα «καψόνια» (70), τα οποία ‘κάνει’ ο αστυνομικός προς τον Μπάμπη και τον φίλο του.

Ακόμη, βασισμένη στο παράδειγμα της Raewyn Connell, Αυστραλιανής κοινωνιολόγου, μέσα στο κοινωνικό σύνολο δημιουργούνται διάφορες μορφές υποταγής ανάμεσα στις αρρενωπότητες, με εξέχον παράδειγμα, την κυριαρχία των ετεροφυλόφιλων ανδρών και την υποταγή των ομοφυλόφιλων ανδρών (Connell,

²¹ Μπάμπη Μ. Προσωπική συνέντευξη. 30 Ιανουαρίου 2023.

²² Μπάμπη Μ. Προσωπική συνέντευξη. 02 Φεβρουαρίου 2023.

2005: 78), μέσα από το οποίο επιχειρώ να αναδείξω την ηγεμονική αρρενωπότητα της αστυνομία έναντι των αρρενωποτήτων με τζίβες. Η λευκή ελληνική αστυνομία και συγκεκριμένα το τμήμα της που ελέγχει και επιτηρεί τη δημόσια κοινωνική ζωή, εξασφαλισμένη με τις κατάλληλες προδιαγραφές, φέρεται να επιτελεί αυτό που ονομάζεται ηγεμονική αρρενωπότητα (λευκός, άνδρας, ευρωπαίος, αρτιμελής, και τις περισσότερες φορές με ξυρισμένο ή πολύ κοντό κούρεμα), εγγυάται την νομιμότητα της πατριαρχίας (77) αλλά και την κυριαρχία του πάνω στις υποδεέστερες αρρενωπότητες, οι οποίες δεν πληρούν τα κανονιστικά πρότυπα (79).

Στη συνέχεια, ο Μπάμπης Λ. παρότι πιστεύει ότι η αστυνομία ελέγχει εξίσου θηλυκότητες με τζίβες, θεωρεί ότι τα αγόρια τα «ντραμπουκίζουν» πιο εύκολα. Οι αρρενωπότητες με τζίβες, εκ πρώτης όψεως, συνδέονται με χρήστες ψυχότροπων/ναρκωτικών ουσιών, βρώμικους, αναρχικής ιδεολογίας άνδρες, αλλά και με τον μουσικό-ακτιβιστή Μπομπ Μάρλεϊ, οι οποίοι ταραίζουν όχι μόνο το κοινωνικό σύνολο αλλά και το κανονιστικό πρότυπο του άνδρα. Η ελληνική αστυνομία λοιπόν, αναγνωρίζει τις λευκές αρρενωπότητες με τζίβες ως ένα αντι-κανονικό σώμα, μία υποδεέστερη αρρενωπότητα, η οποία αποτελεί κίνδυνο και παράλληλα πρέπει να συμμορφωθεί με τους κανόνες της κοινωνίας. Για την αστυνομία, οι αρρενωπότητες με τζίβες σε συνδυασμό με την αφήγηση του Μπάμπη Μ. δεν παραβιάζουν μόνο την κοινωνική συμμόρφωση αλλά «και την κανονικότητα των Ελλήνων, στρέιτ αντρών» (Γιαννακόπουλος, 2020: 70). Με αυτόν τον τρόπο οι μη ηγεμονικές αρρενωπότητες βιώνουν την περιθωριοποίηση (marginalization) (Connell, 2005: 80).

Η ηγεμονική όμως αρρενωπότητα δεν συναρτάται μόνο με το φύλο, αλλά και με τη φυλή. Η επαναλαμβανόμενη επιτήρηση αυτών των σωμάτων/κεφαλιών, υποστηρίζω ότι δεν πηγάζει μόνο από την δυσμορφία που δημιουργείται στο κοινωνικό σύνολο. Οι λευκές αρρενωπότητες με μακριά μαλλιά με κόμπους και ενίοτε φουντωτά, μοιάζουν με γυναικεία μαλλιά και με μορφές που παραπέμπουν σε μαύρα σώματα, εξαιτίας του μαλλιού τους. Η έννοια της λευκότητας στην ελληνική αστυνομία μπορεί να κατανοηθεί από τον διαρκή έλεγχο μεταναστριών/στών ή προσφυγισσών/ών σε σχέση με τις/τους Ελληνίδες/νες. Η ελληνική αστυνομία μέσα από την επιτήρηση των μη λευκών σωμάτων, κατασκευάζει την λευκή υπεροχή της (80) και την υπερπροβολή της αρρενωπότητας και της λευκότητάς της, από τις οποίες εξουσιοδοτείται για να ελέγχει τον χώρο και τα μέλη της κοινωνίας. Μάλιστα, καθώς οι τζίβες θεωρούνται ότι δεν ακολουθούν τους βασικούς κανόνες της κοινωνίας (π.χ. αρσενικό-θηλυκό)

χαρακτηρίζονται ως ενσωμάτωση της αναρχίας (Jerrentrup, 2021: 98), μίας αναρχίας του φύλου και της φυλής. Η ταραχή, λοιπόν, που δημιουργούν οι Έλληνες deadheads, ενσωματώνοντας με τις μακριές τζίβες μία στερεοτυπική μορφή -για την κοινωνία- της θηλυπρέπειας και μία πτυχή της μαυρότητας, μπορούν να αναχθούν σε αμφίσημες λευκότητες και να υποταχθούν σε μία διπλή περιθωριοποίηση, από την ηγεμονική αρρενωπότητα, δηλαδή την λευκή ελληνική αστυνομία. Από την μία, είναι η περιθωριοποίηση λόγω της αντι-κανονικής αρρενωπότητας και από την άλλη, η σύγχυση που προκύπτει στη φυλετική ταυτότητα, λόγω του τόσο έντονου χτενίσματος που είναι τοποθετημένο σε ένα πολύ ορατό σημείο, το κεφάλι, το οποίο χτένισμα είναι ιστορικά συνδεδεμένο με άτομα αφρικανικής καταγωγής.



Εικόνα 2 Οι τζίβες του Μπάμπη Λ. Φωτογραφία: Μπάμπης Λ. 30 Αυγούστου 2023.

Θηλυκότητες με 'ράστα' / τζίβες

Το Instagram ως μέσο φυλετικοποίησης

Η πλατφόρμα του Instagram αποτελεί έναν καθημερινό τόπο όπου οι κάτοχοι λογαριασμών θα ανατρέξουν για να ενημερωθούν για τις καινούργιες τάσεις της μόδας ή απλώς για να εμπνευστούν από κάποιο στυλ ρούχων, χτενίσματος ή μακιγιάζ. Η καθημερινή ζωή των συνομιλητριών μου επηρεάζεται σε αρκετό βαθμό μέσω των social media και ειδικότερα μέσω της μόδας που προβάλλεται. Στην περίπτωση των

braids, το Instagram διαδραματίζει εξίσου πολύ σημαντικό παράγοντα, καθώς αποτελεί το μέσο προώθησης αυτών των χτενισμάτων. Το χτένισμα των braids, αν και γνωστό στο κοινό του Instagram ως αφρικανικό χτένισμα, διαφημίζεται ως αναπόσπαστο μέρος της δυτικής μόδας (ευρωπαϊκής και των Η.Π.Α.) (Petronoti, 2012:3). Η συνομιλήτριά μου Βασιλική (21 χρονών), την οποία γνώρισα μέσω της συνομιλήτριάς μου, Μαρίζας, ζει και σπουδάζει στο Βόλο και κατάγεται από τη Θεσσαλονίκη, όπου είχε κάνει τα 'ράστα'. Στην συνάντησή μας μου ανέφερε ότι «Έκανα τα ράστα στο 2^ο έτος. Τα έβλεπα από το Instagram και μου άρεσαν πολύ αυτά τα χτενίσματα. Είχα πάει στη Θεσσαλονίκη στο Braid Bar, το οποίο είναι ένα μαγαζί που κάνει μόνο τέτοιου είδους χτενίσματα. Το είχαν ξεκινήσει δύο λευκές γυναίκες αλλά μετά το κράτησε μόνο μία. Δουλεύουν πιο πολύ με μοντέλα ή διάσημους (...) Η μία μπορεί να είναι από την Αλβανία. Αλλά κάνουν και makeur»²³. Παρόμοια άποψη έχει και η Κασσιανή, η μικρότερη ηλικιακά συνομιλήτριά μου (17 χρονών), η οποία ζει στη Λάρισα και κατάγεται από μητέρα Νοτιοαφρικανή και πατέρα Έλληνα: «Στην τωρινή γενιά πιο πολύ είναι σαν trend. Δεν γνωρίζουνε και πιστεύω ότι δεν σέβονται. Είναι μαλλί αλλά κουβαλάει κάτι μαζί του (...) Είναι ένα trend το οποίο προήλθε από τα social media. Δεν είναι κακό να σ' αρέσει μέσα από το ίνστα (Instagram)».²⁴ Από τη μεριά της, η Πελαγία, «Πρώτον ζούμε στην εποχή του Instagram και του διαδικτύου. Αν μου έλεγες πριν δέκα χρόνια, η Ελλάδα ήταν δύο χρόνια πίσω σε θέμα μαλλιού, γενικά σε θέμα μόδας αλλά σε θέμα μαλλιού ήταν δύο χρόνια πίσω σε σχέση με την Αμερική και την Ευρώπη, γιατί δεν είχε κάτι να δεις να το κάνεις. Από τη στιγμή που μπήκαμε στο Ίνστα (Instagram), τώρα είμαστε περίπου 6 μήνες πίσω. Κατάλαβες τι θέλω να σου πω; Από εκεί που είχαμε τα ράστα, έχουν φύγει λίγο και στην μόδα τώρα είναι η ασιατική κουλτούρα. Φέτος και λίγο πέρυσι μπήκαμε στην ασιατική κουλτούρα. Woolfcuts, έντονα φιλαρίσματα, με καταλαβαίνεις;»²⁵.

Σύμφωνα με τις παραπάνω τρεις απόψεις, όντως, το Instagram αποτελεί μέρος παραγωγής της μόδας αλλά και ένα μέσο της βιομηχανίας προώθησής της. Γενικά, σημείο τομής στην αλλαγή της μόδας είναι το πέρασμα στον 20^ο αιώνα, με παράγοντες την παγκοσμιοποίηση, την τεχνολογική καινοτομία και την ανάπτυξη του διαδικτύου.

²³ Βασιλική. Προσωπική συνέντευξη. 24 Ιανουαρίου 2023.

²⁴ Κασσιανή. Προσωπική συνέντευξη. 28 Ιανουαρίου 2023.

²⁵ Πελαγία. Προσωπική συνέντευξη. 18 Φεβρουαρίου 2023.

Η μόδα μεταβάλλεται και επιτυγχάνεται ανάλογα με την επίδραση που δέχεται ο συγκεκριμένος τύπος από την παγκόσμια βιομηχανία της μόδας (Pozzo, 2020:2).

Η ολοένα και αυξανόμενη προώθηση του χτενίσματος των 'ράστα' (πλεξουδάκια) μέσω του Instagram, είτε από λευκά/μαύρα μοντέλα, είτε από άλλα χρήστες των social media, σημαίνει την εμπορευματοποίηση των 'ράστα' μαλλιών, βασιζόμενη στην πρακτική του λεγόμενου blackfishing. Συγκεκριμένα, το blackfishing «περικλείει μια σειρά πρακτικών όπως η αλλαγή της φυσικής εμφάνισης μέσω φυσικών και ψηφιακών μέσων, η υιοθέτηση ορισμένων όρων και γλωσσικών προτύπων που σχετίζονται με το Ebonics²⁶ και η έγκριση ή η πώληση προϊόντων που αναπαράγουν την αστική αισθητική²⁷» (Stevens, 2021:1). Η αισθητική, στην προκειμένη περίπτωση, αφορά την κόμμωση των 'ράστα' και την προβολή τους. Σε αυτήν την περίπτωση, η πλατφόρμα του Instagram λειτουργεί ως μία φυλετικοποιημένη βιομηχανία, η οποία υπερ-προβάλλει το αφροκεντρικό χτένισμα, τα ράστα, με σκοπό την διαφήμιση και κατ' επέκταση την κατανάλωση τους από τα χρήστες. Το blackfishing δεν πραγματοποιείται μόνο από μαύρα μοντέλα ή influencers στα social media αλλά και από λευκά ή μη λευκά, τα οποία εργαλειοποιούν τα μαύρα πολιτιστικά προϊόντα και τις μαύρες πρακτικές μέσω ψηφιακών και οικονομικών τακτικών (1). Ο Stuart Hall, μαρξιστικός κοινωνιολόγος, χρησιμοποιεί τον όρο «διαχωρισμένη ορατότητα» (segregated visibility) για να περιγράψει τον περιορισμό που υφίσταται η μαύρη πολιτιστική παραγωγή στα μέσα μαζικής ενημέρωσης (Saha, 2017:118). Από την άλλη, ο Keith Negus φέρνοντας το παράδειγμα του Hall στη ραπ μουσική σκηνή, εξηγεί πως η ραπ μουσική εντάσσεται στη μουσική βιομηχανία ως «καθεστώτα περιορισμού» (regimes of containment) (118). Το blackfishing, βασιζόμενη σε αυτούς τους συλλογισμούς, θα μπορούσε να θεωρηθεί ως μία μορφή διαχωρισμένης ορατότητας, καθώς η μαύρη ταυτότητα υπερ-προβάλλεται στα ψηφιακά περιβάλλοντα μόνο για την κατανάλωση της αισθητικής της.

²⁶ Τα Ebonics είναι γνωστά ως 'η μαύρη ομιλία' (black speech). Η λέξη *ebonics* είναι μία ανάμειξη από τις λέξεις *ebony* (μαύρος/black) και *phonics* (ακούγεται/sounds). (Rickford, <https://www.linguisticsociety.org/content/what-ebonics-african-american-english#:~:text=At%20its%20most%20literal%20level,%20and%20phonics%20'sounds'>).)

²⁷ «Οι Boy και Uitermask διερευνούν πως οι πόλεις ξανασυναρμολογούνται στο Instagram, υποστηρίζοντας ότι η πλατφόρμα εστιάζει σε μεγάλο βαθμό στην αισθητοποίηση της καθημερινής ζωής και προωθεί μέρη υψηλής κατανάλωσης που αποτελεσματικά και ψηφιακά εξευγενίζει τα αστικά περιβάλλοντα» (Stevens, 2021:4).

Το παράδειγμα της συνομιλήτριας μου, Βασιλικής, είναι χαρακτηριστικό. Η ίδια την πρώτη φορά που έκανε ράστα πήγε σε ένα μαγαζί αισθητικής στη Θεσσαλονίκη, το “BraidBar”, το οποίο σύμφωνα με την περιγραφή στο Instagram προφίλ του, ασχολείται αποκλειστικά με αφρικανοκεντρικά χτενίσματα: «braids, dreadlocks, crochet, wings, creative hairstyles». Η αναφορά της στο μαγαζί μου δημιούργησε την απορία να το αναζητήσω στο Instagram, όπου κατάλαβα την μεγάλη απήχηση που έχει λόγω του μεγάλου αριθμού followers (25,4 χιλ.), αλλά και των ατόμων που είχαν φωτογραφηθεί για να το διαφημίσουν, μέσα στα οποία ήταν αρκετές διάσημες -κυρίως θηλυκότητες- φορώντας τα συγκεκριμένα χτενίσματα, από τις οποίες ελάχιστες ήταν μαύρα μοντέλα. Ο λογαριασμός του BraidBar αποδεικνύει την επιχειρηματική λογική του blackfishing, το οποίο μέσα από τη ψηφιακές πλατφόρμες λειτουργεί κάτω από ένα νεοφιλελεύθερο καθεστώς, άμεσα σχετιζόμενο με τη φυλετικοποίηση. Σύμφωνα με τον Gilbert, μέσω του νεοφιλελευθερισμού, οι καταναλωτικές διαφορές, οι οποίες βασίζονται στην εμπορευματοποίηση της διαφοράς, εξισώνουν την φυλετική, έμφυλη και ταξική διαφορετικότητα. «Επειδή τα δικαιώματα των καταναλωτών έχουν αντικαταστήσει τα πολιτικά δικαιώματα, οι φυλετικές διαφορές γίνονται αναπόσπαστο μέρος της διαφήμισης και της πώλησης αγαθών και υπηρεσιών», με αποτέλεσμα η φυλή να μετατρέπεται σε εμπόρευμα, το οποίο δύναται να καταναλωθεί. Στο Instagram, δηλαδή, τα σώματα υπόκεινται στους μηχανισμούς της φυλετικοποίησης και της εκμετάλλευσης σε ένα συγκεκριμένο «οριακό χώρο», όπως προτείνει η καθηγήτρια Επικοινωνίας Limkangvanmongkol και η ανθρωπολόγος Abidin (Stevens, 2021:4).

Μέσω του blackfishing κατασκευάζονται μαύρες ταυτότητες οι οποίες είναι διαθέσιμες προς κατανάλωση. Η διαφήμιση των ‘ράστα’, με σκοπό την αγορά τους, αποτελεί μέρος της διαφήμισης της φυλετικής ταυτότητας, χωρίς να τοποθετείται σε ένα ιστορικό και κοινωνικό πλαίσιο, με αποτέλεσμα την εκτόπιση της ιστορίας και την εστίαση στην κατανάλωση της μαυρότητας, σύμφωνα με τον ανθρωπολόγο Francio Gouadeloupe και τον επίκουρο καθηγητή ανθρωπολογίας Vincent de Rooij (Stevens, 2021:11). Η μαύρη ταυτότητα εμφανίζεται ως μία οικονομικά βιώσιμη (11) επειδή προβάλλεται «ως ένα πολύτιμο αγαθό, ένα προϊόν που έρχεται χωρίς ιστορία και χωρίς πολιτική, αλλά όχι δωρεάν (9). Η νεοφιλελεύθερη λογική εμφανίζεται πίσω από την αγορά της μαύρης ταυτότητας, όπου μετατρέπεται ως μία «βιώσιμη μορφή κεφαλαίου και οπτικής τροφής για το ψηφιακό κοινό» (5). Το κεφάλαιο αυτό δεν είναι μόνο φυλετικό-οικονομικό, αλλά και ερωτικό αφού η ταυτότητα, η οποία εξαγοράζεται είναι μία μαύρη ή λευκη-μαύρη

και ταυτόχρονα θηλυκή, η οποία σεξουαλικοποιείται και φετιχοποιείται (4). Δεν αναφέρομαι όμως μόνο σε μία μαύρη σεξουαλικότητα που καταναλώνεται αλλά σε μία ενσώματη πρακτική όπου η λευκή υποδύεται την μαύρη²⁸.

Η συνομιλήτριά μου Πελαγία (30 χρονών), η οποία είναι κομμώτρια και συνηθίζω να είμαι πελάτισσα της στην Λάρισα, μου εξήγησε γιατί επέλεξε το χτένισμα των 'ράστα' --η ίδια συνηθίζει να κάνει 'ράστα' τα μαλλιά της δυο/τρεις φορές τον χρόνο: «Πέρα από το ότι προσφέρει (το χτένισμα) ένα αλτέρνατιβ (alternative στυλ) και να είσαι πιο εκκεντρικός, να το πω έτσι, και εμένα γενικά μου αρέσουν τα εκκεντρικά (στυλ) δεν είμαι στα φυσιολογικά μαλλιά, οπότε τα ράστα ήταν ok και με βόλευαν». Στην αφήγηση της Πελαγίας τα 'ράστα' εμφανίζονται ως ένα χτένισμα μίας εκκεντρικής εναλλακτικής μόδας. Η εναλλακτική μόδα που διαφοροποιείται από την κυρίαρχη τάση, προσλαμβάνεται ως μία Άλλη. Τα 'ράστα' μετατρέπονται ως ένα χτένισμα που 'τραβάει τα βλέμματα' γιατί δεν είναι φυσιολογικό, με την έννοια του συνηθισμένου στο ελληνικό συγκείμενο. Το χτένισμα αυτό φαίνεται να αρκεί για να προσδώσει στην Πελαγία μία ταυτότητα, ένα στυλ μέσα από το οποίο να δηλώνει, σε επίπεδο μόδας, τι πρεσβεύει. Ύστερα, πρόσθεσε: «Αλλά όταν μιλάμε για θέμα μαλλιού, όταν δεν είναι κάτι που να είναι χλευαστικό και να ενοχλεί τον άλλον, είναι ok. Δεν έκανα κάτι να χλευάσω με το ράστα, δεν ντύθηκα τις Απόκριες με ράστα για να χλευάσω, κατάλαβες. Ή παλιά που έβλεπες να βάζονται μαύροι και να είναι με τα κόκαλα... Είναι λίγο ρατσιστικό αν το σκεφτείς, να φορέσεις την άφρο την περούκα, να φορέσεις και το κόκαλο και να ντυθείς μαύρος και να είναι τύπου..., γιατί αυτοί οι μαύροι εννοείται ότι ήταν κανιβαλιστές και μιλάμε για αφρικάνικους λαούς. Εκεί μπορώ να το καταλάβω (...) μπαίνω στο ρατσιστικό κομμάτι. Στο ράστα δεν μπορώ να το καταλάβω. (...) Είμαι πολυπολιτισμική θεωρώ σαν άνθρωπος και σέβομαι τον οποιοδήποτε πολιτισμό και θρησκεία και άνθρωπο». Η Πελαγία για να υπερασπιστεί την θέση της που φοράει τα 'ράστα' κλήθηκε να κοιτάξει μέσα από το παρελθόν. Συγκρίνοντας την επιλογή της να φορέσει 'ράστα' με την επιλογή άλλων ατόμων να τα φορέσουν στις Απόκριες και να ντυθούν ως μαύροι, εντοπίζεται η άσκηση κριτικής της προς την πρακτική του blackface. Η ίδια αυτοαποκαλείται ως πολυπολιτισμική κάνοντας κριτική προς το blackface και γνωρίζοντας τη σημασία του σεβασμού αυτού του χτενίσματος. Η

²⁸ Οι νεοφιλελεύθερες λογικές σε συνδυασμό με την εμπορευματοποίηση/εξαγωγή της μαύρης ταυτότητας σε ένα συγκεκριμένο χωρικό πλαίσιο, το Instagram, δύναται να παράγουν μία νέα μορφή φυλετικού καπιταλισμού

άσκηση, όμως, της αντι-ρατσιστικής κριτικής επιτυγχάνεται μέσω ενός ρατσιστικού λόγου. Η ίδια παρουσιάζει μία Αφρική ως ενιαία, χωρίς διαφοροποιήσεις και αποκαλώντας τους αφρικανικούς λαούς ως κανιβαλιστές, μία στερεοτυπική και ρατσιστική αντίληψη.

Η αφήγηση της Πελαγίας παραπέμπει στον εξορθολογισμό της φυλετικοποίησης. Ο Bradley Jones, υποψήφιος διδάκτορας Σπουδών Επικοινωνίας και η επίκουρη καθηγήτρια Σπουδών Μέσων Ενημέρωσης Roopali Mukherjee αναφέρονται στο Λόγο του ορθολογισμού, που «υποστηρίζεται από μεταφυλετικά αισθήματα για να εξηγήσει ρατσιστικές πρακτικές» (Stevens, 2021: 3). Τα μεταφυλετικά αισθήματα, σε αυτό που περιγράφει η Πελαγία, γίνονται αντιληπτά τη στιγμή που χτίζει το επιχείρημα της. Στη ρητορική της ερώτηση «Δεν καταλαβαίνω γιατί να θεωρείται ρατσιστικό όταν φοράω ‘ράστα’;», μετά την κριτική της στο blackface, ξεχωρίζει η αντι-ρατσιστική αυτογνωσία της. Στην ερώτηση υποκρύπτεται η απάντηση, φανερώνοντας τα μεταφυλετικά αισθήματα, μέσα στην οποία κατηγορούνται τα μαύρα άτομα αν προσβληθούν από το χτένισμα που φοράει η Πελαγία, καθώς η ίδια θεωρεί της εαυτή της πολυπολυτισμική.

Το επιχείρημα του εξορθολογισμού εντοπίζεται και στην συνομιλία μεταξύ της Βασιλικής και της Μαρίζας (22 χρονών) με την οποία είμαστε συμφοιτήτριες και είχα συναντηθεί οι τρεις μας για να συζητήσουμε για τα ‘ράστα’:

«B. : Θα πρέπει να σε μορφώνουν περί της ιστορίας.

M. : Ράστα κάνουμε επειδή τα είδαμε στην Αμερική και όχι από την Αφρική». ²⁹

Η Μαρίζα απαντάει στην άποψη της Βασιλικής περί εκμάθησης της ιστορίας προτού κάποιο φορέσει ‘ράστα’, ότι δεν έμαθαν το χτένισμα από την Αφρική αλλά από μία πολυπολιτισμική χώρα και μία χώρα που παράγει νέες τάσεις μόδας, όπως είναι οι Η.Π.Α. Η γεωγραφία προέλευσης της γνώσης για τη Μαρίζα παίζει σημαντικό ρόλο, καθώς φαίνεται ότι από αυτήν εξαρτάται το αν θα φορέσει τα ‘ράστα’ ή όχι. Παρόλ’ αυτά υπάρχει μία ασάφεια στο επιχείρημά της σχετικά με την Αμερική.

Το ατομικό στυλ, ο θαυμασμός για τα ράστα ή για τα μακριά μαλλιά, η αυτογνωσία της πολυπολιτισμικότητας του χαρακτήρα ή η επίγνωση και γνωστοποίηση των ιστορικών γεγονότων, χωρίς φιλτράρισμα, λειτουργούν ως εξορθολογιστικοί λόγοι, δίνοντας την άδεια στις λευκές θηλυκότητες να φορέσουν αυτό το χτένισμα. Κατά τους Jones και

²⁹ Βασιλική και Μαρίζα. Προσωπική συνέντευξη. 24 Ιανουαρίου 2023.

Mukherjee, οι νεοφιλελεύθερες υποκειμενικότητες, οι οποίες καταναλώνουν στο Instagram, φέρουν το προνόμιο του εξορθολογισμού με την οποία υπερασπίζονται αυτές τις συμπεριφορές (Stevens, 2021:12). Αυτές οι τακτικές εξορθολογισμού αποτελούν το μέσο της φυλετικοποίησης είτε πολιτιστικών εμπορευμάτων (Saha, 2017:129) είτε υλικότητων. Οι φυλετικοποιημένοι λόγοι αναπαράγονται, εργαλειοποιώντας τον εξορθολογισμό και προβάλλοντάς τον ως μία ουδέτερη επιχειρηματικά εμπορική ιδεολογία (140). Εντός του οπτικού χωρικού πλαισίου, το Instagram, λοιπόν, λειτουργεί ως μία τεχνολογία φυλετικοποίησης και ως ένα μέσο εξορθολογισμού της φυλετικοποίησης, μέσα από την οπτική διέγερση των διαφημιζόμενων ‘ράστα’. Δηλαδή ένα μέσο το οποίο εκλογικεύει την διαδικασία της φυλετικοποίησης και την κανονικοποιεί εντός του πεδίου του Instagram.

Η θεραπευτική λειτουργία του χτενίσματος

Η σύνδεση μεταξύ μαλλιού/χτενίσματος και ψυχικής υγείας στις θηλυκότητες της αφρικανικής διασποράς έχει αναπτυχθεί ιστορικά και κοινωνικά μέσα από τις καθημερινές πρακτικές περιποίησης των μαλλιών (Mangum and Woonds, 2011; Mbilishaka, 2018: 384) αλλά και μέσω της υποτίμησης του ίδιου του μαλλιού και της φυλής από τη λευκή υπεροχή (Mbilishaka, 2018: 389). Θα προσπαθήσω να αναδείξω παρακάτω τη διαδικασία του χτενίσματος και τη σύνδεσή του με την πνευματικότητα ως ένα μέσο με θεραπευτικές ιδιότητες, συνδέοντάς το με τη νέα κουλτούρα του πλεξίματος, που προσφέρει ευημερία. Το χτένισμα ως μια διαδικασία φροντίδας, ενασχόλησης και συστηματικής προσκόλλησης με αποτέλεσμα την αυτοεκτίμηση, αποτελεί σημείο αρχής στα μαλλιά των μαύρων θηλυκοτήτων (Asley and Brown, 2015; Mbilishaka, 2018: 384), το οποίο σχετίζεται με τη ψυχική υγεία³⁰ (Mbilishaka, 2018: 384).

Στην περίπτωση όμως των λευκών θηλυκοτήτων στην Ελλάδα, η πνευματικότητα και η αίσθηση αυτοπεποίθησης ή ευεξίας που προσδίδεται στις τζίβες ή στα ‘ράστα’ (braids) θα ήταν άτοπο να την εξετάζαμε ως ένα γενεαλογικό, ιστορικό φαινόμενο ή συναίσθημα, διότι αυτό το συναίσθημα είναι άμεσα συνδεδεμένο με βιαιότητα και ντροπή. Οι περισσότερες λευκές θηλυκότητες έμαθαν το συγκεκριμένο χτένισμα μέσα από την κυριαρχούσα μόδα, όπως αναφέρομαι στην προηγούμενη ενότητα.

«Το μαλλί κουβαλάει ενέργεια, το καταλαβαίνω ασυνείδητα ή και όχι.. Μέσω αυτού γίνεται η επαφή με τον εαυτό μου και υπάρχει σύνδεση με τη φύση (...) ήταν κάτι οικογενειακό (...) για μένα είναι spiritual (πνευματικό) το χτένισμα (...) με ενώνει, κρατάει από τις ρίζες μου, μπορεί να μην έχω το χρώμα αλλά καταλαβαίνεις³¹». Η Κασσιανή μέσω του χτενίσματος αισθάνεται ότι συνδέεται με την καταγωγή της μητέρας της, τον τόπο και τη φύση της Ν. Αφρικής. Τα dreadlocks τείνουν να συνδέονται με τη φύση, καθώς θεωρείται φυσικό χτένισμα. Αρκετά που φοράνε τζίβες ονομάζουν τους κόμπους των μαλλιών τους ως «κλαδιά, ρίζες, πλοκάμια, φίδια, σκουλήκια» (Jerrentrup, 2021:107), στοιχεία δηλαδή της φύσης. Αναγνωρίζει μία ενέργεια που «κουβαλάει» το χτένισμα, μία μορφή πνευματικότητας η οποία την

³⁰ Το Attachment tHAIRapy είναι μια νέα παρέμβαση ψυχικής υγείας που συνδυάζει ψυχοθεραπεία και περιποίηση μαλλιών, ειδικά για Αφροαμερικανές νέες γυναίκες ανάδοχης φροντίδας (Ashley and Brown, 2015; Mbilishaka, 2018: 387).

³¹ Κασσιανή. Προσωπική συνέντευξη. 28 Ιανουαρίου 2023.

συνδέει με τη φύση σωματικά και πνευματικά. Η χορεύτρια και υποκριτικός Judith Binias κάνει λόγο για την ενέργεια και τη δύναμη που κρύβουν τα dreadlocks αλλά ακόμη, ότι λειτουργούν «ως ψυχική κεραία ή ως ένα μυστικιστικό σύνδεσμο με τη δύναμη του σύμπαντος που πηγάζει από τη γη» (Kenny and Nickols, 2017:93; Jereentrump, 2021:120). Δημιουργείται δηλαδή μια σύνδεση μεταξύ σώματος – μαλλιού – γη, όπου η γη σχετίζεται περισσότερο με την έννοια της υλικότητας του χώματος και επηρεάζει άμεσα αυτό που φοράει τα dreadlocks.

Η πνευματικότητα που χαρακτηρίζει τα dreadlocks εμφανίζεται και σε διάφορες θρησκείες. Η πιο γνωστή είναι ο ρασταφαριανισμός, στον οποίο η φροντίδα του κόμπου αποτελεί πνευματικό συστατικό έτσι ώστε να επιτευχθεί η ένωση με το Θεό (120). Οι δυτικές κοινωνίες, όμως, γοητευμένες από «εξωτικές πνευματικότητες και τρόπους ζωής» οικειοποιούνται αυτές τις πρακτικές, προβάλλοντάς τις στις δικές τους κοινωνίες, όπως είναι ο παγανισμός π.χ. η ενσωμάτωσή του από τους Χίπις τη δεκαετία του '60 και '70 (122). Παρόμοια πρακτική η οποία έχει ενταχθεί πλέον στην νοοτροπία των δυτικών κοινωνιών, ως μία πρακτική ενεργοποίησης της πνευματικότητας και σύνδεσης του σώματος με τη φυσικότητά του, αλλά παράλληλα και μέσο ψυχοθεραπείας, αποτελεί η yoga. Η Κασσιανή πρόσθεσε ότι χρησιμοποιεί το spiritual σαν όρο γιατί η τζίβα γίνεται φυσικά. Γίνονται κόμπι από μόνοι τους. Στο σώμα της φοράει το μαλλί της³². Μαλλί και σώμα διαχωρίζονται. Το σώμα μετατρέπεται ως τόπος όπου διαδέχεται το χτενίσμα και μοιάζει σαν μία τελετουργία του ίδιου του σώματος για να ολοκληρώσει επιτυχώς την σύνδεση με τον Θεό (ως πνευματικό στοιχείο) ή με το ίδιο το εαυτό. Τα dreadlocks, με αυτόν τον τρόπο, φέρονται σαν να έχουν εσωτερικεύσει μια απροσδιόριστη ενέργεια (Jerentrump, 2021: 124), με την οποία τα ίδια όχι μόνο μπορούν μόνα τους να πλέξουν τα μαλλιά και να δημιουργήσουν κόμπους αλλά είναι ικανά να διατηρήσουν την μνήμη τους (125).

Συνδυαστικά με την πνευματικότητα, η τεχνική του χτενίσματος δύναται να λειτουργήσει θεραπευτικά³³. Η Κασσιανή έκανε πρώτη φορά τις τζίβες σε ηλικία 14 – 15 χρονών και μου ανέφερε ότι: «Με καλμάρει η κίνηση που φτιάχνει τις τζίβες (...) θέλω να τις δίνω την αγάπη μου, γιατί μου δίνουν την ενέργεια και θέλω να τις δίνω

³² Κασσιανή. Προσωπική συνέντευξη. 28 Ιανουαρίου 2023.

³³ Στο κίνημα του οικοφεμινισμού, οι οικοφεμινιστικές πνευματικότητες είναι θεραπευτικές βασιζόμενες στην αναλυτική ψυχολογία του Carl Jung (Santamaría-Dávila κ.α., 2018: 9).

αυτά. Πρέπει να είσαι ήρεμη... και να έχεις αγάπη»³⁴. Στην αφήγηση της Κασσιανής, η κίνηση της πλέξης της τζίβας παίρνει την ιδιότητα ενός αντιστρεσογόνου, το οποίο την ηρεμεί. Σαν να αποτελεί μία τεχνική διαχείρισης τους άγχους. Η ίδια, ακόμη, συμπεριφέρεται στις τζίβες της με φροντιστικό τρόπο, καθώς παρατηρώ μία σχέση αλληλοεξάρτησης με αυτές, όπου θεωρεί ότι φροντίζοντάς τις, την φροντίζουν και αυτές.

Από την άλλη, η Πελαγία στην συζήτησή μας τοποθετήθηκε ως εξής:

«Π: Προσθέτει αυτοπεποίθηση πιστεύω (...) Το να ασχολούμαι με το χτενίσμα μου προσφέρει ηθική και ψυχολογική ικανοποίηση (...) Γιατί είναι για δικιά μου ψυχοθεραπεία και για δικό μου εγωισμό, και για δικιά μου ευχαρίστηση να το κάνω (...)

Δ: κάπως δηλαδή ότι έχεις και ένα θεραπευτικό κομμάτι;

Π: αυτό είναι σίγουρο!

Δ: αλλά εσύ που θα κάνεις ράστα ή εσύ που θα φτιάξεις;

Π: και οι δύο. Για μένα η ενασχόληση με κάτι τόσο λεπτομερές, με βοηθάει πάρα πολύ στο μυαλό μου. Και η άλλη, εντάξει είναι κουραστικό, παίρνει κάπου στις 8 ώρες, άμα το κάνει ένα άτομο 12 ώρες. Είναι πολύ κουραστικό και σωματικά και στο μυαλό αλλά μπορείς να σκεφτείς πολλά πράγματα, να μιλήσεις με τον εαυτό σου, να μιλήσεις με την πελάτισσα, για μένα είναι ψυχική ικανοποίηση για κάτι τόσο λεπτομερές»³⁵.

Η Πελαγία επικεντρώνεται στη διαδικασία δημιουργίας του χτενίσματος ως μία καθημερινή πρακτική, η οποία της προσφέρει ευεξία. Δηλαδή μία πρακτική με σωματικά και ψυχικά οφέλη. Η προσέγγιση της Πελαγίας δεν συνδέεται τόσο με αυτή της Κασσιανής, δηλαδή με τη μορφή της ψυχοθεραπείας. Η «ηθική και ψυχολογική ικανοποίηση» που αναφέρει παραπέμπει στην ισορροπία της ψυχολογικής και σωματικής κατάστασης. Το πλέξιμο των 'ράστα', μέσω αυτής της προσέγγισης, σχετίζεται με μία οικονομική και οικολογική δραστηριότητα, μία δηλαδή εναλλακτική δραστηριότητα, που αποσκοπεί στην καλή λειτουργία του ψυχολογικού και σωματικού συστήματος. Ξεφεύγει

³⁴ Κασσιανή. Προσωπική συνέντευξη. 28 Ιανουαρίου 2023.

³⁵ Πελαγία. Προσωπική συνέντευξη. 18 Φεβρουαρίου 2023.

από καπιταλιστικές εμπορευματοποιημένες πρακτικές που αναπαράγονται σε βιομηχανίες παραγωγής της ευεξίας, όπως είναι τα κέντρα ευεξίας.

Σύμφωνα με τις απόψεις των θηλυκοτήτων σημειώνεται μία θεραπευτική διάσταση στη «πλέξη» των μαλλιών και ταυτόχρονα μία ψυχολογική ικανοποίηση με το τελικό αποτέλεσμα, συνδυαζόμενο με την αίσθηση φροντίδας της εαυτής και την προσφορά αγάπης από και προς την εαυτή. Η κίνηση των χεριών κατά την πλέξη των μαλλιών θυμίζει αρκετά το πλέξιμο των κλωστών. Ο Csikszentmihalyi, Ουγγαρό-Αμερικανός ψυχολόγος, εισάγει την έννοια της ροής (flow) για να κατανοήσει πως το πλέξιμο ως μία δημιουργική διαδικασία μπορεί να παράγει ψυχοθεραπευτικά οφέλη στις θηλυκότητες, καθώς τα υποκείμενα τις έρευνάς τους ήταν θηλυκότητες που έπλεκαν σε καθημερινή βάση. Το πλέξιμο, σύμφωνα με τη ροή, εμπλέκεται σε μία δημιουργική διαδικασία, η οποία ονομάζεται «ζώνη» και καθώς το άτομο εργάζεται μέσα σε αυτή τη «ζώνη» ομαλά και παραγωγικά «ανταμείβεται με μια αίσθηση ολοκλήρωσης και ικανοποίησης σαν να κουβαλάει ένα ρεύμα, αυθόρμητο, αβίαστο σαν ροή. Ξεχνάς επίσης τον χρόνο και δεν φοβάσαι μήπως είσαι εκτός ελέγχου» (Csikszentmihalyi, 2017: 5). Η αίσθηση λησμοσύνης του χρόνου εξαιτίας της λεπτομερούς και ευφάνταστης ενασχόλησης εμφανίζεται και στις παραπάνω εμπειρίες των συνομιλητριών μου. Η πλέξη των μαλλιών λειτουργεί θεραπευτικά για τις θηλυκότητες, απομακρύνοντάς τις πνευματικά από τα προσωπικά ή και όχι προβλήματα τους. Η επικέντρωση στην χρονική στιγμή της πλέξης, η επίτευξη του τελικού αποτελέσματος και η βιωμένη αίσθηση ελέγχου, είναι τρία κύρια χαρακτηριστικά της ροής (Csikszentmihalyi, 2017: 4), τα οποία αναγνωρίζονται και στην πλέξη των ράστα. Η κατάσταση του πλεξίματος τόσο των κλωστών όσο και των μαλλιών δημιουργεί την αίσθηση του διαλογισμού, «που φαίνεται να συμβαίνει ως φυσική παρενέργεια του πλεξίματος» (Corkhill et. al., 2014: 40).

Η θεραπευτική ιδιότητα της πλέξης τελείται, επίσης, μέσω οπτικής και απτικής διέγερσης (40). Η αίσθηση της πνευματικότητας σε συνδυασμό με την υφή της τρίχας αλλά και του σχήματος των 'ράστα' ή του μακριού κόμπου της τζίβας, λειτουργεί θεραπευτικά μέσω μιας ήρεμης ενέργειας που αποβάλλεται από την υφή του σχήματος, αλλά και την οπτική ικανοποίηση. Η θεραπευτική λειτουργία βασίζεται, εν μέρει, στην επικοινωνία μέσω του αγγίγματος των μαλλιών (haptics). Η αίσθηση της αφής των μαλλιών, η οποία διαφοροποιείται από την οπτικότητα του Instagram, βασίζεται στο άγγιγμα, το οποίο θεωρείται ένα «υποεκπροσωπούμενο και ελάχιστα ερευνημένο

θεραπευτικό εργαλείο» (Elbrecht, 2021). Στην χωροχρονική στιγμή της θεραπείας μέσω της αφής, η γλώσσα που χρησιμοποιείται, διαβάζεται μέσω της αντιληπτικής ικανότητας των δαχτύλων. Σαν ένα σύστημα Μπράιγ (Braille)³⁶, το μαλλί επικοινωνεί με το δικό του απτικό σύστημα και συνομιλεί απτικά με το άτομο που βρίσκεται στη θέση της/του θεραπευόμενης/ου.

Παράλληλα, η οπτική ικανοποίηση δεν σημαίνει μόνο την ικανοποίηση από το τελικό αποτέλεσμα, δηλαδή το χτένισμα μεμονωμένο, αλλά, όταν μιλάμε για το άτομο που φοράει το χτένισμα, τα συναισθήματα που δημιουργούνται από αυτό π.χ. αυτοπεποίθηση. Η αυτοπεποίθηση μπορεί να κατανοηθεί ως αγάπη για την εαυτή. Αυτά τα δύο συναισθήματα προκύπτουν από την ενασχόληση και την φροντίδα με τις τζίβες / ‘ράστα’, η οποία φροντίδα μαλλιών δύναται να νοηθεί ως φροντίδα της εαυτής (Jerrentrump, 2021: 127) και κατ’έπекταση ως μία μορφή φυσικής και οικονομικής θεραπείας, μέσα σε ένα κοινωνικό-οικονομικό πλαίσιο το οποίο προωθεί την τοξική κουλτούρα της αυτό-φροντίδας, μέσω των social media και ταυτόχρονα εγκλωβίζει τα εαυτά σε χρόνους και χώρους, αποκλείοντας την, καθώς δεν έχουν όλα την οικονομική αλλά και ψυχολογική δυνατότητα να ακολουθήσουν τη διαφημιζόμενη αυτό – φροντίδα.

Συμπερασματικά, τόσο οι αρρενωπότητες όσο και οι θηλυκότητες αλληλοεπιδρώντας με τις τζίβες ή τα ‘ράστα’ συναρτώνται σε διαφορετικό βαθμό με την τάξη, την φυλή, την εθνότητα. Ξεχωρίζει ένας διαθεματικός τρόπος κατανόησης των δύο χτενισμάτων από τις αρρενωπότητες. Οι αρρενωπότητες ξεχωρίζουν τις τζίβες σε σχέση με το φύλο, την τάξη και την εθνότητα και δημιουργούν ταυτότητες με βάση την περιθωριοποίηση που δύναται να βιώνουν από την ελληνική αστυνομία ή στην καθημερινότητά τους. Οι θηλυκότητες χρησιμοποιώντας την οπτική διέγερση, μέσω Instagram και την απτική, μέσω της αφής, επιλέγουν τα δύο χτενίσματα. Στην πρώτη μέσω της εξορθολογικοποίησης της φυλετικοποίησης διαφαίνεται η λευκή υπεροχή τους ενώ στη δεύτερη μέσω της αφής λανθάνονται πολιτικά νοήματα, και ένας οικολογικός, αντιστασικός τρόπος θεραπευτικής λειτουργίας και καθημερινού τρόπου ζωής.

³⁶ Το σύστημα Μπράιγ (Braille) είναι το σύστημα ανάγνωσης και γραφής των ατόμων με οπτική αναπηρία.

Κεφάλαιο 3

Φυλετικοποιημένες και διασπορικές ταυτότητες

Το τελευταίο κεφάλαιο χωρίζεται σε δύο ενότητες. Η πρώτη αφορά την άποψη των θηλυκοτήτων της Αφρικανικής Διασποράς όσον αφορά τα δύο χτενίσματα, κοτσιδάκια (braids) και τζίβες, όταν αυτά φοριούνται από λευκές θηλυκότητες. Σε αυτό το πλαίσιο εμφανίζεται η πρακτική της πολιτισμικής οικειοποίησης των δύο χτενισμάτων, όπως ακριβώς την κατανοεί η συνομιλήτριά μου, Mary. Η οικειοποίηση αυτών των χτενισμάτων γίνεται αντιληπτή, στην συγκεκριμένη περίπτωση, από δύο παραμέτρους: τον ανεστραμμένο ρατσισμό, δηλαδή των ρατσισμό των μαύρων θηλυκοτήτων προς τις λευκές και τον εσωτερικευμένο ρατσισμό των λευκών. Στη δεύτερη προβληματική του κεφαλαίου ασχολούμαι με τις τζίβες ως ένα διαγενεακό χτένισμα μίας οικογένειας της ελληνικής διασποράς, το οποίο όμως φυλετικοποιεί και διαφυλετικοποιεί τα μέλη της οικογένειας.

Η περίπτωση της Mary: ο ανεστραμμένος και εσωτερικευμένος ρατσισμός

Τα όρια μεταξύ πολιτισμικής ιδιοποίησης και πολιτισμικής εκτίμησης είναι θολά (Hype Hair Magazine, 2015, Grays 2016: 4). Η αφομοίωση πολιτισμικών στοιχείων μίας κουλτούρας μπορεί να θεωρηθεί προσβλητική, όταν αυτά από στερεοτυπικές αναπαραστάσεις μετατρέπονται σε υψηλή μόδα (4). Ωστόσο, η πολιτισμική εκτίμηση μπορεί να χαρακτηριστεί ως ρευστή έννοια. Τα όρια μεταξύ πολιτισμικής οικειοποίησης και πολιτισμικής εκτίμησης είναι θολά δεδομένου ότι οι ίδιες οι έννοιες «πολιτισμός» και «οικειοποίηση» είναι ρευστές (Cuthbert, 1998: 258). Αυτή η θολότητα, όμως, προκύπτει επιπλέον από τις διάφορες νοηματοδοτήσεις της πολιτισμικής οικειοποίησης. Στην παρούσα έρευνα το ζήτημα της οικειοποίησης εξετάζεται μέσα από δύο νοηματοδοτήσεις που προκύπτουν, τον αντίστροφο και τον εσωτερικευμένο ρατσισμό.

Προσπαθώντας να απαντήσω στο ερώτημα μου σχετικά με την άποψη των μαύρων θηλυκοτήτων στην πρακτική των λευκών να φοράνε τα 'ράστα' συναντήθηκα με τη συνομιλήτριά μου, Mary (39 χρονών), όπου κατάγεται από την Κένυα. «Δεν θεωρώ ότι είναι προσβλητικό όταν οι λευκές γυναίκες κάνουν αυτά τα χτενίσματα. Πιστεύω ότι είναι μία μορφή αποδοχής της κουλτούρας των μαύρων (...) Η σημερινή γενιά είναι διαφορετική και δεν θα κάνει αυτό το χτένισμα επειδή υποτιμάει τις μαύρες γυναίκες

αλλά επειδή τις θαυμάζει (...) Χαίρομαι όταν βλέπω έξω κοπέλες που έχουν τέτοια χτενίσματα»³⁷, μου αναφέρει. Η ίδια δεν προσβάλλεται και δεν θεωρεί ότι οι λευκές θηλυκότητες «κλέβουν» ή οικειοποιούνται το χτένισμα προβάλλοντάς το σαν δικό τους. Υποστηρίζει την άποψη αυτή με αναφορά σε μια ιστορική αλλαγή μεταξύ γενεών. Η σημερινή γενιά, όπως την αποκαλεί, αναφερόμενη στις ηλικίες των 18-30 ετών, βλέπει τα αφροκεντρικά χτενίσματα με σεβασμό και θαυμασμό, γεγονός που της προκαλεί ευχαρίστηση. Για τη Mary, η γενιά αυτή ενσαρκώνει τον μετασχηματισμό στην αντιμετώπιση των Αφρικανών. Εμφανίζεται ως μία γενιά απαλλαγμένη από ρατσιστικές ιδεολογίες. Η Mary νοσηματοδοτεί τη μόδα των 'ράστα' θετικά ως απόδειξη της αποδοχής της κουλτούρας των μαύρων και άρα ως μία μορφή πολυπολιτισμικότητας.

Κατά την άποψη της Mary, η αποδοχή της αφρικανικής κουλτούρας από τις λευκές θηλυκότητες δηλώνει πολιτισμική εκτίμηση (cultural appreciation). Ένας από τους ορισμούς της πολιτισμικής ιδιοποίησης είναι «η λήψη – από έναν πολιτισμό που δεν είναι δικός του/της πνευματικής ιδιοκτησίας, της πολιτιστικής έκφρασης ή των τεχνουργημάτων, της ιστορίας και των τρόπων γνώσης» (Ziff & Rao, 1997; Grays, 2016: 3). Ο καθηγητής σπουδών επικοινωνίας Richard A. Rogers προτείνει μια άλλη διάσταση της πολιτιστικής ιδιοποίησης, όταν η ιδιοποίηση γίνεται από την κυρίαρχη πολιτισμική ομάδα (Rogers, 2006: 477; Önal, 2017: 7).³⁸ Ενώ η κυρίαρχη ομάδα οικειοποιεί την κουλτούρα της υποδεέστερης, συχνά γίνεται το αντίστροφο: δηλαδή η αφομοίωση στοιχείων της κυρίαρχης ομάδας από την υποδεέστερη –όπως είναι η λέξη N* από την Αφρικανική κοινότητα (7). Σε αυτές τις περιπτώσεις όμως, η οικειοποίηση διεκπεραιώνεται χωρίς η εξουσιαστική ομάδα να δείχνει σεβασμό για την υποταγμένη κουλτούρα ή να γνωρίζουν την ίδια την κουλτούρα (Hype Hair Magazine, 2015; Grays: 2016: 4).

Με βάση τα παραπάνω, η πολιτιστική εκτίμηση μπορεί να οριστεί ως η αφομοίωση στοιχείων ενός πολιτισμού από την κυρίαρχη ομάδα, η οποία γνωρίζει την ιστορία του άλλου πολιτισμού και γνωρίζει τον λόγο που αφομοιώνει το εκάστοτε στοιχείο. Μέσα

³⁷ Mary. Προσωπική συνέντευξη. 22 Δεκεμβρίου 2022.

³⁸ Άλλη κατηγορία της πολιτισμικής οικειοποίησης είναι η πολιτισμική εκμετάλλευση: «η οποία είναι η ιδιοποίηση των στοιχείων μιας υποταγμένης κουλτούρας από μία κυρίαρχη κουλτούρα χωρίς ουσιαστική αμοιβαιότητα, άδεια και/ή αποζημίωση» (Rogers, 2017: 477; Önal, 2017: 8).

από την κατανόηση της κουλτούρας, προέρχεται και η εκτίμηση, η οποία βασίζεται στη γνώση της ιστορίας αυτής της ομάδας.

Η συζήτησή μου με την Mary προχωρούσε εμβαθύνοντας στο θέμα της οικειοποίησης. Η γλώσσα επικοινωνίας μεταξύ μας ήταν η αγγλική, οπότε τα αποσπάσματα από την συνέντευξη που παραθέτω, τα έχω μεταφράσει η ίδια στα ελληνικά. Όταν της ανέφερα τη δυσαρέσκεια που εκφράζουν Αφρικανές ή Αφρο-αμερικανίδες όταν βλέπουν λευκές γυναίκες να φοράνε 'ράστα' -ιδιαίτερα όταν λαμβάνει μέρος στα μέσα κοινωνικής δικτύωσης- απάντησε: «Δεν συμφωνώ με την στάση των Αφρο-Αμερικανών προς τον αποκλεισμό των αφρικανικών χτενισμάτων στις λευκές αλλά δεν τους κατηγορώ. Πιστεύω ότι είναι σαν να λένε 'Μη μοιάζετε (εσείς οι λευκές) σαν εμάς'. Θεωρώ την εαυτή μου ανοιχτόμυαλη (...) Υπάρχει ρατσισμός και από τους μαύρους ανθρώπους προς τους Ευρωπαίους»³⁹. Για τη Mary οι άνθρωποι Αφρικανικής Διασποράς που στοχοποιούν λευκούς που φοράνε 'ράστα' υπολείπονται το χαρακτηριστικό της πολυπολιτισμικότητας ή της εκλογίκευσης, δεδομένου ότι θεωρεί την εαυτή της 'ανοιχτόμυαλη'. Από την άλλη, οι μαύρες/οι που δεν συμφωνούν με την αναπαραγωγή των αφροκεντρικών χτενισμάτων από τα λευκά κεφάλια εμφανίζουν στοιχεία, όπως τα ονόμασε στη συνέχεια η Mary, «αντίστροφου ρατσισμού».

Ο αντίστροφος ρατσισμός, σύμφωνα με την άποψη της Mary, νοείται ο ρατσισμός και η φυλετική διάκριση από τα μαύρα άτομα προς τα λευκά. Στη βιβλιογραφία η έννοια του αντίστροφου ρατσισμού αναγράφεται και ως anti-white (αντι-λευκός) ρατσισμός, ή λευκή αντίδραση, το οποίο είναι «ένα διεθνές φαινόμενο που εμπλέκεται βαθιά στα σύγχρονα ζητήματα φυλής και δικαιοσύνης. (...) Οι έννοιες που χρησιμοποιούνται για την αποτύπωση των αντιλήψεων της λευκής θυματοποίησης και, ιδιαίτερα στην περίπτωση της λευκής αντίδρασης, της αντίθεσης στην φυλετική κοινωνική πολιτική» (Hewitt, 2005; Nelson et. al. 2018: 340). Ωστόσο στον όρο στον αντί-λευκό ρατσισμό λανθάνει μία αρκετά προβληματική θέση. Δηλαδή μέσω του λευκού ρατσισμού υπονοείται η μαύρη υπεροχή έναντι των λευκών: ισχυρισμός που δεν μπορεί να αποτελέσει πειστικό επιχείρημα με βάση το κοινωνικό και ιστορικό πλαίσιο (Song, 2014: 119; Nelson et. Al., 2018: 345). Συγκεκριμένα, οι Αμερικανοί κοινωνιολόγοι Michael Omi και Howard Winant τονίζουν ότι «οι λευκοί μπορεί μερικές φορές να είναι θύματα ρατσισμού (...) η μαύρη υπεροχή μπορεί να είναι μια περίπτωση ρατσισμού,

³⁹ Mary. Προσωπική συνέντευξη. 22 Δεκεμβρίου 2022.

όπως και η υπεράσπιση της μπορεί να είναι προσβλητική, αλλά δύσκολα μπορεί να αποτελέσει την απειλή που αντιπροσωπεύει η λευκή υπεροχή στις Η.Π.Α., ούτε μπορεί τόσο εύκολα να απορριφθεί και να επαναδιαρθρωθεί στον κυρίαρχο ηγεμονικό λόγο για τη φυλή όπως μπορεί η λευκή υπεροχή. Όλοι οι ρατσισμοί, όλα τα ρατσιστικά πολιτικά έργα, δεν είναι το ίδιο» (Omi & Winant, 1994: 74; σελ. 345). Η λευκή υπεροχή έχει αναπτυχθεί μέσα από ιστορικές, πολιτικές και κοινωνικές συνθήκες, οι οποίες θα ήταν άτοπο να εξισωθούν με αυτές μέσα από τις οποίες εκφράζεται η μαύρη υπεροχή. Ήδη η φράση «μαύρη υπεροχή» ισοδυναμεί την εξουσία που ενυπάρχει στο συναίσθημα της λευκής υπεροχής με αυτήν της μαύρης, μια χειρονομία που μπορεί να δημιουργήσει αρκετές αντιδράσεις.

Επιπρόσθετα, ένα ακόμη πρόβλημα που παρουσιάζεται στον λευκό ρατσισμό είναι η αναπαραγωγή της ρητορικής περί φυλετικής αχρωματοψίας (colorblindness)⁴⁰. «Η αχρωματοψία αναφέρεται στους τρόπους με τους οποίους οι άνθρωποι χρησιμοποιούν την απορριπτική ρητορική (Bonilla-Silva, 2014) και παράγουν φυλετική άγνοια (Mills, 2007) για να ελαχιστοποιήσουν και να παραβλέψουν την ύπαρξη της δομικά παραγόμενης φυλετικής ανισότητας» (Brooks, 2020: 401). Αυτός ο νέος ρατσισμός της αχρωματοψίας, αναπτυσσόμενος εντός της μεταφυλετικής παγκοσμιοποίησης του ρατσισμού (Letin, 2016, Nelson et. al., 2018: 344), η οποία υποστηρίζει ότι όλα γινόμαστε ρατσιστές ή θύματα ρατσισμού, αποτελεί μία στρατηγική «συγκάλυψης του φυλετικού Λόγου και των φυλετικών πρακτικών» (Bonilla-Silva, 2014: 26; Brooks, 2020: 401). Συγκεκριμένα στα ράστα, μπορεί να συναντηθεί αυτή η στρατηγική στην τοποθέτηση των λευκών «Μα εγώ το είδα από τη μόδα!» ή «Επειδή δημιουργήθηκε στην Αφρική δεν πρέπει να το φοράω;». Να σημειώσω ότι παρόμοιες τοποθετήσεις έκανε η συνομιλήτριά μου Βασιλική, όταν την ρώτησα γιατί πιστεύει ότι υπάρχουν αντιρρήσεις στο να κάνουν οι λευκές αυτό το χτένισμα: «Είναι λάθος αυτό! Γιατί σε πειράζει να υιοθετεί κάποιος την παράδοση; Πλέον υπάρχει ένα συνονθύλευμα πολιτισμών. Θα πάω εγώ να πω σε κάποιον γιατί υιοθετεί τη σπανακόπιτα;»⁴¹. Στο απόσπασμα την Βασιλικής είναι χαρακτηριστική η ρητορική της αχρωματοψίας, καθώς δεν αναφέρεται καθόλου στη φυλετική διάσταση των 'ράστα' αλλά κάνει λόγο για παράδοση, όπου μέσα από το λόγο της υποκρύπτεται η υποστήριξη περί

⁴⁰ «Η αχρωματοψία (είναι) ο ισχυρισμός ότι η φυλή δεν «έχει σημασία» πλέον στην αμερικανική κοινωνία» (Doane, 2014: 15; Brooks, 2020: 401).

⁴¹ Βασιλική. Προσωπική συνέντευξη. 24 Ιανουαρίου 2023.

παγκοσμιοποιημένων πολιτισμικών παραδόσεων («Γιατί σε πειράζει να υιοθετεί κάποιος την παράδοση;»). Αφενός, η μη αναγνώριση της φυλής, στην οποία εμπεριέχει την άγνοια για τη φυλετική διάκριση και κυριαρχία (Mills, 2007; Brooks, 2020: 401), βασίζεται στην ρητορική της πολυπολυτισμικότητας και της αχρωματοψίας, παράγοντας στρατηγικά την παράβλεψη της φυλετικής ανισότητας (401). Αφετέρου, η Mary αναγνωρίζοντας μία μορφή ρατσισμού προς τους λευκούς, αντιστέκεται στις φυλετικές θεωρίες που δεν θεωρούν τη λευκότητα φυλετική ταυτότητα. Στην άποψή της, δηλαδή, ενυπάρχει το στοιχείο της αχρωματοψίας μαζί με τη χρωματική συνείδηση. Η ίδια υποστηρίζοντας την ύπαρξη του αντίστροφου ρατσισμού «σπάει» τον αορατότητα της λευκότητας (Shaw, 2008; Nelson, 2018: 343), την αόρατη φυλή.

Η Mary όμως επινοώντας τον αντίστροφο ρατσισμό δεν πετυχαίνει την εξίσωση που υποστηρίζει. Ο ρατσισμός των λευκών προς των μαύρων σε καμία περίπτωση δεν μπορεί να εξισωθεί με τον ρατσισμό των μαύρων προς των λευκών. Η Mary δεν λαμβάνει υπόψη της στην τοποθέτησή της το ιστορικό, κοινωνικό και πολιτικό πλαίσιο στο οποίο δημιουργείται και κυριαρχεί ο ρατσισμός προς τα μαύρα σώματα. Η ίδια δεν φιλτράρει τον λόγο που πιθανώς οι μαύρες θηλυκότητες μπορεί να ενοχλούνται από το να φοράει μία λευκή τα 'ράστα' αλλά, ακόμη, δεν φιλτράρει την αιτιολόγηση αυτών των μαύρων όταν οι ίδιες αναφέρουν ότι προσβάλλονται από αυτήν την κίνηση των λευκών επειδή είναι λευκές. Στην κριτική που η ίδια ασκεί στις μαύρες θηλυκότητες εντοπίζεται ένας μεταφυλετικός λόγος. Η Mary αν και καθ' όλη τη διάρκεια της συζήτησής μας αναφερόταν σε θέματα φυλής, ο λόγος της περί αντίστροφου ρατσισμού πάσχει από μία μεταφυλετική ρητορική καθώς θεωρεί κατακριτέο οι μαύρες να μην συμφωνούν με την πρακτική των λευκών εξαιτίας της λευκότητάς τους. Στην σκέψη αυτή υποβόσκει η αντίληψη μίας πραγματικότητας στην οποία έχουν ξεπεραστεί τα ζητήματα της φυλής και τάσσει πρακτικές όπως είναι η οικειοποίηση των 'ράστα' σε μία ανέγγιχτη κατηγορία, η οποία δεν της επιτρέπεται μία κριτική φυλετική ανάλυση.

Ακόμη, το σχόλιο της Mary, «είναι σαν να λένε: Μη μοιάζεται με εμάς!», παραπέμπει σε μια επιτελεστικότητα της φυλής. Οι λευκές θηλυκότητες θα μοιάσουν στις μαύρες εάν φορέσουν τα ράστα. Τα ράστα, λοιπόν, καθίστανται αντιληπτά όχι μόνο ως ένα φυλετικοποιημένο χτένισμα, αλλά και ως ένα χτένισμα που φυλετικοποιεί και διαφυλετικοποιεί (transrace) τις λευκές. Η φυλή μέσω των ράστα κατανοείται ως μία ιδιότητα που μεταβάλλεται, και τα ράστα παρουσιάζονται ως μία τεχνολογία απολεύκανσης των λευκών θηλυκότητων. Ξεπροβάλλει και πάλι ο όρος των

αμφίσημων λευκοτήτων. Λευκές θηλυκότητες που παραπέμπουν σε ομοιώματα μαύρων εξαιτίας του χτενίσματος. Αυτή τη φορά, όμως, ο χαρακτηρισμός του μαύρου ομοιώματος προέρχεται από μία μαύρη γυναίκα.

Ενώ πριν η Mary επικεντρώθηκε κυρίως στην συμπεριφορά των μαύρων θηλυκοτήτων απέναντι στις λευκές, το υποκείμενο αναφοράς στη συζήτηση αλλάζει και στο επίκεντρο μπαίνουν οι λευκές θηλυκότητες, όταν αυτές υπερασπίζονται τη θέση της πολιτισμικής οικειοποίησης και διατάζουν την απαγόρευση της τζίβας και των ράστα στις λευκές. «Για μένα αυτή η κίνηση των λευκών γυναικών αποτελεί ρατσισμό και μάλιστα εσωτερικευμένο. Δεν είναι προστασία. Αυτές οι γυναίκες έχουν διαφορετική νοοτροπία. Γιατί έχεις πρόβλημα --εσύ που είσαι λευκή;»⁴², μου απαντάει η Mary. Η ίδια ονομάζει την κριτική που ασκούν οι λευκές θηλυκότητες σε άλλες λευκές που φοράνε πλεξούδες ή τζίβες ως εσωτερικευμένο ρατσισμό. Παρατηρεί ότι οι λευκές γυναίκες δεν προσφέρουν με αυτήν την, θα λέγαμε «ανθρωπολογική» θέση, προστασία στις μαύρες θηλυκότητες. Αντίθετα, στο βαθμό που αυτή η υποτιθέμενη προστασία κρύβει το συναίσθημα της λευκής υπεροχής, προβάλλουν τον εσωτερικευμένο ρατσισμό.

Ο εσωτερικευμένος ρατσισμός έχει απασχολήσει αρκετά το πεδίο της ψυχολογίας αλλά, επίσης, αναφέρεται στο κλασικό βιβλίο του Αλγερινού ψυχιάτρου και φιλόσοφου, Frantz Fanon, *Black Skin, White masks* (1952). Ο Fanon στο βιβλίο του αναφέρεται στον εσωτερικευμένο ρατσισμό του μικρού λευκού αγοριού που κοιτάει φοβισμένο τον μαύρο άνδρα. Προσδιορίζει τον ρατσισμό ως εσωτερικευμένο διότι το παιδί μεγάλωσε μαθαίνοντας να φοβάται τους μαύρους άνδρες (Fanon, 2008: 84). Ο εσωτερικευμένος ρατσισμός εκλαμβάνεται «ως τη συνειδητή και ασυνείδητη αποδοχή μιας φυλετικής ιεραρχίας στην οποία οι λευκοί κατατάσσονται σταθερά πάνω από τους έγχρωμους» (Kohli et. al., 2006: 184). Αυτός ο τύπος ρατσισμού μπορεί να νοηθεί ως η λευκή υπεροχή με την οποία οι λευκοί άνθρωποι μαθαίνουν ασυνείδητα να λειτουργούν. Η λευκή υπεροχή δίνει στις λευκές τη δυνατότητα να μιλάνε εκ μέρους των μαύρων θηλυκοτήτων και να ασκούν κριτική σε άλλες λευκές.

Ωστόσο, ο εσωτερικευμένος ρατσισμός, με τον τρόπο που τον σχολιάζει η Mary, μπορεί να γίνει αντιληπτός και ως λευκή τύψη. Η ομάδα των λευκών που θεωρεί κατακριτέο να κάνουν ράστα λευκές γυναίκες συμπεριφέρεται με αυτόν τον τρόπο

⁴² Mary. Προσωπική συνέντευξη. 22 /Δεκεμβρίου 2022.

επειδή, κατά τα λεγόμενα της Mary, θέλουν να προστατέψουν τις μαύρες. Η προστασία μπορεί να εκληφθεί ως απόρροια της ιστορικής γνώσης τους αναφορικά με την ιστορία της αποικιοκρατίας, αλλά και του αγώνα της Μαύρης Απελευθέρωσης. Αυτή η λευκή ενοχή προκύπτει δηλαδή από τον φόβο τους ότι η αποικιοκρατία συνεχίζεται και σήμερα. Παρ' όλ' αυτά, η ματαίωση των ράστα και της τζίβας στα λευκά κεφάλια λαμβάνει χώρα στην Ελλάδα αλλά με προβολή την Αμερική. Με άλλα λόγια, οι λευκές θεωρούν ότι η σημασία των μαλλιών στα άτομα της Μαύρης Διασποράς είναι μία και κοινή και η πολιτισμική οικειοποίηση των 'ράστα' κατακριτέα σε οποιαδήποτε γεωγραφία. Με βάση τις κοινωνικοπολιτικές εξελίξεις της Αμερικής από τη δεκαετία του '70 σχετικά με το μαύρο μαλλί και τις πρακτικές απενοχοποίησης και αποαποικιοποίησης του, η πολιτισμική οικειοποίηση και η κριτική για αυτή εμφανίζεται πιο συχνά. Οι λευκές Ελληνίδες φαίνεται ότι λαμβάνουν ως δεδομένη την άποψη των Αφροελληνίδων ή των μαύρων της Αφρικανικής διασποράς που ζούνε στην Ελλάδα με βάση την στάση των Αφροαμερικανίδων απέναντι στην πολιτισμική οικειοποίηση. Αυτό που προσπαθώ να επισημάνω είναι ότι χρειάζεται περισσότερη έρευνα στο ζήτημα για το αν οι θηλυκότητες της Μαύρης Διασποράς που ζούνε στην Ελλάδα (π.χ. Αφροελληνίδες) αντιστέκονται στον ίδιο βαθμό ή συγκλίνουν οι απόψεις τους με τις Αφροαμερικανίδες στην οικειοποίηση των 'ράστα' από λευκές.

Μεταξύ των εξής ομάδων --οι μαύρες θηλυκότητες που επιθυμούν να φοράνε πλεξουδάκια οι λευκές και οι μαύρες που το κατακρίνουν, οι λευκές που το κατακρίνουν και οι λευκές που το θαυμάζουν-- δημιουργούνται συναισθηματικά δίκτυα. Μεταξύ των τεσσάρων σωμάτων στροβιλίζει η ενέργεια του affect, η οποία μετακυλιόμενη από ένα φυλετικοποιημένο σώμα σε ένα άλλο, μεταβάλλει το πρόσημό της. Συγκεκριμένα, αναπαράγονται συνεχώς τα ερωτήματα: με ποιόν τρόπο πρέπει να δείχνει κανείς τον σεβασμό, ποιό εκδηλώνει συναισθήματα ρατσισμού και τι είδους ρατσισμού;

Τζίβες εξ αίματος

Τα 'ράστα' φαίνεται να αποτελούν μία τεχνολογία φυλετικοποίησης και διαφυλετικοποίησης των λευκών θηλυκότητων που τα φορούν. Η διαδικασία της φυλετικοποίησης και διαφυλετικοποίησης διακρίνεται και στα άτομα της ελληνικής διασποράς. Συγκεκριμένα, τα ίδια επιλέγουν να εκφράσουν τον τόπο στον οποίο θέλουν να ανήκουν και την φυλετική τους ταυτότητα μέσω των τζιβών που φορούν, αποδιώκοντας την ταυτότητα τους ως Ελληνίδες/ες. Τα συνομιλητά μου στην ενότητα

αυτή είναι η Μισέλ, που όπως έχω εξηγήσει έχει γεννηθεί και μεγαλώσει στη Νότια Αφρική, καταγόμενη από οικογένεια Μπόερς και τα δύο παιδιά της, τον Μπάμπη Μ. και την Κασσιανή, τα οποία έχουν πατέρα Έλληνα και έχουν μεγαλώσει στην Ελλάδα, έχοντας επισκεφθεί ελάχιστες φορές τους συγγενείς τους στη Νότια Αφρική.

Το χτένισμα της τζίβας και των πλεξουδών αποτελεί ένα ενδιαφέρον σημείο όταν αυτό φοριέται από άτομα της ελληνικής διασποράς. Το χτένισμα αυτό, στην περίπτωση των ατόμων της διασποράς, βοηθάει στη συναρμολόγηση της ταυτότητας τους που είναι μία ταυτότητα της διασποράς. Σύμφωνα με τον κοινωνιολόγο Paul Gilroy, οι ταυτότητες της διασποράς «κατανοούνται με όρους ενδεχομενικότητας, απροσδιοριστίας και σύγκρουσης» (Barker & Jane, 2022: 327). Ο Μπάμπης και η Κασσιανή, συστήθηκαν ως Ελληνίδες/ες που έχουν καταγωγή από την Νότια Αφρική. Ιδιαίτερα η Κασσιανή ανέφερε ότι «Οι τζίβες με ενώνουν, κρατάνε από τις ρίζες μου, μπορεί να μην έχω το χρώμα αλλά καταλαβαίνεις»⁴³. Η Κασσιανή αισθάνεται τις τζίβες της ως ‘κεραίες’ που τη συνδέουν με την Νότια Αφρική. Οι τζίβες, στην περίπτωση αυτή, κατανοούνται ως μία υλικότητα της διασπορικής ταυτότητας, η οποία ενώνει το «εδώ» με το «εκεί» (Clifford, 1997: 269; Mavroudi, 2019: 280). Η ‘κεραία’ αποτυπώνει την έννοια της κινητικότητας και της διαδρομής αυτών των ταυτοτήτων που τους ενώνει με την αποκαλούμενη πατρίδα τους. Αλλά και η τζίβα με την παρομοίωση των πλοκαμιών (βλ. εισαγωγή), σε συνδυασμό με την έννοια της ‘κεραίας’, στο αφήγημα της Κασσιανής, φαίνεται σαν να προσπαθεί ένα ‘βεντουζάρισμα’ στο έδαφος της Αφρικής.

Η ίδια αντανakλώντας πάνω στα μακριά κομπιασμένα μαλλιά τις ρίζες ενός δέντρου, αισθάνεται την ένωση με την πατρίδα της. Μπορεί να μην είναι μαύρη αλλά τα μαλλιά της παίζουν τον ρόλο του ορατού σημείου διαφοράς από τον τόπο που βρίσκεται και την νοερή σύνδεση με τη γη της Αφρικής, που θεωρεί πατρίδα της. Αν και η Κασσιανή θεωρείται ως μία Ελληνίδα της διασποράς, η ίδια αποκαλεί πατρίδα της την Αφρική. Η Ελλάδα δηλαδή νοείται ως το Άλλο και το οικείο, η Αφρική, όχι ως χώρα αλλά ως τόπος, δίνοντας έμφαση στην εδαφικότητα. Στην αφήγηση της Κασσιανής ξεχωρίζει η εννοιολόγηση της διασποράς, στην οποία η διασπορική ταυτότητα είναι συνεχώς «εύπλαστη» (Mavroudi, 2019: 281), «in-the-making» (Hall 199; Papastergiadis, 2004; 281), με την οποία διαπραγματεύεται διαφορετικά τον χώρο (Burdsey 2006; Dwyer

⁴³ Mary. Προσωπική συνέντευξη. 28 Ιανουαρίου 2023.

1999; Blunt 2007; Kalra et al., 2006; 281). Η ίδια δεν συνδέεται με κάποιο οριοθετημένο έθνος-κράτος, αλλά με τη γη της Αφρικής, η οποία σύνδεση παραπέμπει στην ιδεολογία των Ρασταφάρι, για την επιστροφή στην αφρικανική πατρίδα (Chawane, 2012: 100).

Προκύπτει, λοιπόν, ότι το χτένισμα της τζίβας αντικαθιστά το χρώμα. Η Κασσιανή θεωρεί ότι επειδή το χρώμα του δέρματός της δεν είναι μαύρο δεν θεωρείται εκ πρώτης όψεως Νοτιοαφρικανή. Όμως, αφού ‘υπολείπεται’ στο χρώμα, οι τζίβες συμπληρώνουν αυτό το έλλειμμα και έτσι γίνεται ορατή η καταγωγή μέσω της εμφάνισής της. Το χρώμα της τζίβας, νοούμενο ως μαύρο μαλλί (βλ. εισαγωγή), επι-δερματοποιείται στο λευκό σώμα της Κασσιανής. Ξανά η ιδέα της αμφίσημης λευκότητας προκύπτει από το παράδειγμα της Κασσιανής: μία λευκή θηλυκότητα της ελληνικής διασποράς με καταγωγή από λευκή μητέρα της Νότιας Αφρικής, όπου η ίδια δεν αισθάνεται λευκή και θεωρεί πατρίδα της την Αφρική. Η προβολή της μη λευκότητάς της πραγματοποιείται με τις τζίβες της.

Ακόμη, η Κασσιανή, όπως και ο αδελφός της, ο Μπάμπης, ανέφεραν ότι μεγάλωσαν στο σπίτι τους με αυτό το χτένισμα, τόσο από την μητέρα τους όσο και από τον Έλληνα πατέρα τους. Όμως, η Κασσιανή τονίζοντας ότι οι τζίβες αποτελούν μέσω σύνδεσης με την Αφρική, προκύπτει ότι το χτένισμα αυτό μπορεί να θεωρηθεί ως ένα μέσο ανάμνησης της Αφρικής και μία κληρονομιά. Οι τζίβες, που φοράει η γενιά της Κασσιανής και του Μπάμπη, μπορούν να θεωρηθούν ως ένα διαγενεακό χτένισμα, το οποίο έχει κληρονομηθεί από τους γονείς. Η διαδικασία της κληρονομικότητας όμως συντελείται στο σπίτι, το οποίο στο πλαίσιο της ελληνικής διασποράς αποτελεί ένα χώρο εκμάθησης της ελληνικότητας (Tsolidis & Pollard, 2010: 160). Ο χώρος του σπιτιού διαπραγματεύεται διαφορετικά στην οικογένεια της Κασσιανής και του Μπάμπη, μαθαίνοντάς εντός του όχι την ελληνικότητα αλλά την μη ελληνικότητα.

Στη συνέχεια η Κασσιανή πρόσθεσε: «Δεν νιώθω λευκή ούτε μαύρη, νιώθω άνθρωπος. Κάποιες τζίβες μου είναι ψεύτικες. Σιγά σιγά, οι ψεύτικες τζίβες κατεβαίνουν από το μαλλί και είναι σαν το μαλλί μου να μην τις θέλει». Με βάση τα λεγόμενα της, το ίδιο το μαλλί της αποβάλλει τις ψεύτικες τζίβες και αφήνει τον χώρο να δημιουργηθούν από το φυσικό της μαλλί και να προσδιορίσουν την ταυτότητά της, την οποία η Κασσιανή ορίζει ως ούτε λευκή ούτε μαύρη. «Ο άνθρωπος» αποτελεί στα λόγια της Κασσιανής όρο που υπερβαίνει τις φυλετικές κατηγοριοποιήσεις, που είναι «αντι-φυλή». Όταν

μιλάμε με όρους «ανθρώπων» δεν υπάρχει προσδιορισμός με βάση το χρώμα του δέρματος. Με αυτόν τον τρόπο, η Κασσιανή επιχειρεί την αντίσταση στην φυλετικοποίηση και τη στιγματοποίηση της φυλής. Εντούτοις, και σε αυτό το σημείο ξεπροβάλλει η Κασσιανή της απολιτική ρητορική της αχρωματοψίας, η οποία είναι θεμελιώδης χαρακτηριστικό της λευκότητας. Το «νιώθω άνθρωπος» δεν παραπέμπει τόσο σε μία «αντί-φυλή» αλλά η ίδια η ρητορική της έννοιας του ανθρώπου και της χρησιμοποίησής της για να δηλωθεί το αντι-λευκό συναίσθημά αποτελεί μία συχνή τοποθέτηση της λευκής υπεροχής. Η Κασσιανή, δηλαδή, ενώ επιχειρεί μέσα από την υπεράσπισή της ταυτότητας του ανθρώπου να αποφύγει να αναμείξει το ζήτημα της φυλής, στην πράξη αυτής της αποφυγής διαπιστώνεται η λευκότητά της.

Είναι αναγκαίο να σημειώσω ότι οι τζίβες της Κασσιανής δεν ήταν εξ ολοκλήρου ορατές. Όταν συναντηθήκαμε για τη συνέντευξη/συζήτηση είχε τρεις – τέσσερις τζίβες κάτω από τα μισά μαλλιά της. Όταν την ρώτησα ‘γιατί’ μου απάντησε ότι τη βοηθάει αυτός ο τρόπος κόμμωσης για να μην κινεί τα βλέμματα στη Λάρισα. Οι κρυμμένες τζίβες σε συνδυασμό με την τοποθέτησή της ότι αυτό το χτένισμα την ενώνει με την Ν. Αφρική, παραπέμπει σε μία κρυμμένη ταυτότητα.



Εικόνα 1 Οι ‘κρυμμένες’ τζίβες της Κασσιανής. Φωτογραφία: Κασσιανή, 12 Αυγούστου 2023.

Στην παραπάνω φωτογραφία, την οποία τράβηξε η Κασσιανή και μου την έστειλε μέσω της εφαρμογής ‘Messenger’ απεικονίζει τις αποκάτω τζίβες, οι οποίες απ’ όσο

παρατήρησα είχαν αυξηθεί από την τελευταία μας συνάντηση. Συχνά, η διαδικασία απόκτησης των dreadlocks περιγράφεται ως ένα ταξίδι ή ‘dreadlock journey’: «ένας όρος που υποδηλώνει μια εξέλιξη, μια μεταμόρφωση που συμβαίνει με την πάροδο του χρόνου και φέρει μια πνευματική αντίληψη» (Jerrentrup, 2021: 68). Κατά κύριο λόγο αναφέρεται στη σταδιακή μεταμόρφωση του ατόμου που αποκτά τα dreadlocks και την αλλαγή στην αντίληψή του. Το «ταξίδι» της Κασσιανής αντιπροσωπεύει το ταξίδι αναζήτησης της φυλετικής ταυτότητάς της και το νοερό ταξίδι προς την Αφρική.

Την ίδια άποψη με την Κασσιανή για την φυλετική ταυτότητα εκφράζει και η μητέρα της, η Μισέλ: «Θεωρώ τον εαυτό μου ως citizen of the planet (πολίτιδα του πλανήτη). Δεν θέλω να βάλω nationality (εθνικότητα). Νιώθω ότι είμαι mixed (μεικτή), international (διεθνική). Το δέρμα μου όμως είναι λευκό». Η απάντηση της Μισέλ ακολουθεί το ίδιο μοτίβο με αυτό της κόρης της. Η ταυτότητα της ως κατοίκου γης, ως ανθρώπου σχετίζεται με την ταυτόχρονη αποδοχή και αποβολή της λευκότητας τους. Η Μισέλ έχοντας ζήσει το apartheid στη Νότια Αφρική (1948-1991) αντιστάθηκε στην οικογένειά της διότι, όπως είπε χαρακτηριστικά, «ήταν λευκοί ρατσιστές». Η απάρνηση του λευκού δέρματός της βασίζεται σε ιστορικά γεγονότα και η συναναστροφή της και η ένταξή της, για κάποιο χρονικό διάστημα, πριν φύγει από την Νότια Αφρική, στην κουλτούρα των Ρασταφάρι, συνέβαλλε στην κατανόηση μιας άλλης συνείδησης, μιας μαύρης συνείδησης. Ταυτόχρονα, λοιπόν, η Μισέλ φαίνεται να μη κληροδοτεί μόνο στην Κασσιανή τις τζίβες αλλά και την ταυτότητα της μη λευκής.

Ανακεφαλαιώνοντας, τα δύο χτενίσματα της τζίβας και των ‘ράστα’ προκύπτουν ως μία τεχνολογία διαφυλετικοποίησης. Τόσο στην περίπτωση της κριτικής της πολιτισμικής οικειοποίησης, όσο και στην περίπτωση της τζίβας ως ένα διαγενεακό χτενίσμα αυτό που προκύπτει είναι η ορατή ή αόρατη προσπάθεια μεταβολής της φυλετικής τους ταυτότητας. Τα χτενίσματα αυτά είναι τοποθετημένα πάνω σε ένα έδαφος με πολυεπίπεδο υπέδαφος, στο οποίο μπορεί να χαρακτηρίζεται από τον εσωτερικευμένο ρατσισμό, τον αντίστροφο ή λευκό ρατσισμό, την έννοια του «ανθρώπου» ως φυλή και από μία επίπλαστη κληρονομικότητα.

Αντί επιλόγου

Μέσα από το ξε-πλέξιμο των αφηγήσεων των συνομιλητριών/τών μου, τα χτενίσματα της τζίβας και των ‘ράστα’ φαίνεται να πλέκουν δικές τους φυλετικές, έμφυλες, πολιτικές αφηγήσεις. Καταλήγοντας στο τελευταίο μέρος αυτής της προσπάθειας εθνογραφικής έρευνας, τα συμπεράσματα που προκύπτουν δεν σημαίνει ότι η παρένθεση της έρευνας κλείνει αλλά ότι μένει ανοιχτή.

Αποπειρώμενη να ασχοληθώ με το ερώτημα «γιατί λευκές θηλυκότητες και αρρενωπότητες φορούν τζίβες και ‘ράστα’;» προκύπτουν σχήματα τα οποία εντός τους είναι συγκεχυμένες οι έμφυλες επιτελέσεις με τις πολιτικές αφηγήσεις, αλλά και με τις φυλετικές διαστάσεις. Στην περίπτωση των αρρενωποτήτων, ξεπροβάλλουν πολιτικές αναγνώσεις της αντίστασης πάνω στη τζίβα. Με βάση τους συνομιλητές μου, οι Έλληνες άνδρες χρησιμοποιούν το χτενίσμα της τζίβας ως μία αντι-ηγεμονική δήλωση, ακολουθώντας τις αρχές του Ρασταφαριανισμού αλλά με έμφαση στην ταξική αντίσταση. Αν και αναφέρονται στην ιδεολογία του Ρασταφαριανισμού ως έναν φακό που χρησιμοποιούν για να προσδιορίσουν την αντίσταση, η έμφαση στη φυλή δεν αγγίζεται σχεδόν καθόλου. Η μη αναφορά στην φυλή στο αντι-ηγεμονικό και αντι-καπιταλιστικό πλαίσιο που αναφέρουν, δημιουργεί ένα οξύμωρο σχήμα και αναδεικνύει την λευκή υπεροχή τους, την οποία εκ πρώτης όψεως διαφαίνεται να αντιλαμβάνονται και να παραγκωνίζουν με τις αντι-εθνικές τοποθετήσεις τους («Δεν αισθάνομαι Έλληνας»).

Εντούτοις, η έμφυλη επιτέλεση των αρρενωποτήτων συγχέεται με τα πολιτικά νοήματα. Η προσκόλλησή τους και η έμφαση στην πολιτική διάσταση της τζίβας αλλά και οι διηγήσεις τους από τις εμπειρίες τους με την ελληνική αστυνομία αποτελούν μέρος της επιτέλεσης της αρρενωπότητας τους μέσω της συγκρότησης ενός πολιτικού λόγου ή μιας εμπειρίας άμεσα συνδεδεμένης με εν-σώματα πολιτικά συμβάντα, όπως είναι ο έλεγχος της αστυνομίας. Η πολιτική διάσταση λοιπόν του χτενίσματος, φαίνεται να είναι σημείο υπερπροβολής και επιτέλεσης της αρρενωπότητάς τους.

Από την άλλη, η επιλογή των ‘ράστα’ στις λευκές θηλυκότητες, στην περίπτωση των συνομιλητριών μου, έχει προκληθεί μέσω οπτικής και απτικής διέγερσης. Η προβολή των ‘ράστα’ μέσω του Instagram ωθεί τις λευκές θηλυκότητες να αποκτήσουν αυτό το χτενίσμα, μία τακτική που αποκαλείται blackfishing. Η συζήτηση γύρω από τα ‘ράστα’ δεν στέκεται πλέον μόνο στη φетиχοποίηση και σεξουαλικοποίηση της μαύρης

γυναίκας με 'ράστα', αλλά στο πως οι λευκές οπτικά διεγείρονται και επιδιώκουν να μοιάσουν σαν τις μαύρες μέσω του χτενίσματος. Η επιλογή, όμως, αυτού δεν κατανοείται από τις ίδιες μέσω μίας φυλετικής γλώσσας, δηλαδή η λευκή που θέλει να μοιάσει στην μαύρη, αλλά μέσω μίας εξορθολιστικής γλώσσας, η οποία εξορθολικοποιεί την φυλετικοποίηση μέσα σε ένα νεοφιλελεύθερο και μεταφυλετικό πλαίσιο.

Όσον αφορά την επιλογή μέσω της απτικής διέγερσης, κάποιες από τις θηλυκότητες επέλεξαν τα δύο χτενίσματα καθώς το άγγιγμα της τζίβας ή των 'ράστα' λειτουργούσε ως ένα θεραπευτικό εργαλείο ή ως ένα εργαλείο επιδίωξης της ευεξίας. Η μη συμβατική αυτή θεραπεία συσχετίζεται με πολιτικά νοήματα καθώς μπορεί να αποτελέσει μέρος ενός ακτιβιστικού τρόπου ζωής, εναντιωμένος σε έναν καπιταλιστικό σύστημα, που διαφημίζει μία τοξική αυτοφροντίδα. Η ίδια η πλέξη των μαλλιών μπορεί να αποτελεί μία εναλλακτική λύση αυτοφροντίδας, αλλά παράλληλα και μία οικολογική.

Από την μεριά της θηλυκότητας της Μαύρης διασποράς, η πολιτική οικειοποίηση της τζίβας και των 'ράστα' νοηματοδοτείται μέσω του εσωτερικευμένου ρατσισμού των λευκών θηλυκότητων και του αντίστροφου ρατσισμού των μαύρων. Τόσο ο εσωτερικευμένος όσο και ο αντίστροφος ρατσισμός βρίσκονται στον πυρήνα σύγχρονων φυλετικών ζητημάτων, καθώς μέσα από αυτούς αναδύεται στην επιφάνεια η λευκή υπεροχή. Μέσα από την πρακτική της οικειοποίησης των χτενισμάτων διαφαίνονται τρόποι φυλετικοποίησης και διαφυλετικοποίησης των λευκών αλλά και απολεύκανσης των λευκών. Η διαφυλετικοποίηση προβάλλεται και στις διασπορικές ταυτότητες. Η τζίβα ως ένα αρχειακό εν-σώματο υλικό κληρονομιάς στην περίπτωση μίας οικογένειας ελληνικής διασποράς, διαφυλετικοποιεί και από-φυλετικοποιεί τη διασπορική ταυτότητα, η οποία στους ίδιους τόπους και χρόνους νιώθει μη Ελληνίδα, περισσότερη Αφρικανή και «άνθρωπος του κόσμου».

Σε όλη την προσπάθεια της εθνογραφικής έρευνας, όμως, θεωρώ ότι αυτό που ξεχωρίζει είναι η υποστήριξη περί αμφίσημων λευκότητων. Λευκότητες δηλαδή, οι οποίες πλέκοντας και ξεπλέκοντας τα μαλλιά τους, στροβιλίζοντας τα μέχρι να κομπιάσουν, αμφισβητούν την λευκότητά τους, επιτελώντας αυτήν την αμφισβήτησή τους, στον έλεγχο από την αστυνομία, στον λόγο επιλογής αυτών των χτενισμάτων ή στην προσπάθεια αποβολής της λευκότητάς τους. Οι αμφίσημες λευκότητες, φυσικά, δεν θεωρώ ότι υποστηρίζεται σε κάθε περίπτωση από τα συνομιλητά μου, αλλά σε

συγκεκριμένα και βρίσκω ιδιαίτερα ενδιαφέρον αυτήν την έννοια της αμφίσημης λευκότητας να αναλυθεί περισσότερο, ειδικά στο πλαίσιο των διασπορικών ταυτοτήτων της ελληνικής διασποράς.

Κλείνοντας, ο Μπάμπης Μ. μου ανέφερε στη συζήτησή μας ότι: «Το μαλλί είναι ποίηση». Και μάλλον κάπως έτσι θα ήθελα να κλείσω. Η τζίβα και τα 'ράστα' *ποιούν* ιστορίες και αφηγήσεις τις οποίες φοράνε στην καθημερινότητά τους. *Ποιούν* τις φυλετικές, έμφυλες και πολιτικές ταυτότητες. Η ποίηση αυτών των χτενισμάτων, έχει την δικιά της γραμματική μέσα στην οποία κρύβει τα μπλεγμένα νοήματα της.

Βιβλιογραφία

- Adey, K. (2017). Understanding Why Women Knit: Finding Creativity and “Flow”. *Cloth and Culture*, 16(1), 84-97. DOI: 10.1080/14759756.2017.1362748
- Barker, Ch. & Jane, Em (2022). *Πολιτισμικές Σπουδές: Θεωρία και Πρακτική* (Β. Αλεξίου & Μ. Μιχαλίδου, Μεταφρ.) (5^η εκδ.). Εκδόσεις TZIOΛΑ.
- Beliso-De Jesús, A. M. & Pierre, J. (2020). Special Section: Anthropology of White Supremacy. *American Anthropologist*, 0(0), 1 – 11. DOI: 10.1111/aman.13351.
- Broman, C. L. (2015). Race Identity. Στο James D. Wright (επιμ.), *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, 2^η έκδοση, 19(1), 833-836. Oxford: Elsevier.
- Brooks, M. (2020). It’s Okay to be White: Laundering White Supremacy through a Colorblind Victimized White Race-consciousness Raising Campaign, *Sociological Spectrum*, 40:6, 400-416, <https://doi.org/10.1080/02732173.2020.1812456>
- Brunsma, D. L. & Rockquemore, K. An. (2001). The New Color Complex: Appearances and Biracial Identity, *Identity: An International Journal of Theory and Research*, 1(3), 225-246, DOI: 10.1207/S1532706XID0103_03.
- Chawane, M. (2014). The appearance and significance of Rastafari cultural aspects in South Africa. *New Contree*, 71(10), 92-113. <http://hdl.handle.net/10394/13374>
- Connell, R. W. (2005). *Masculinities* (2nd ed.). Routledge: Taylor & Francis Group.
- Corkhill, B., Hemmings, J., Maddock, A. and Riley, J. (2014). Knitting and Well-being. *Textile: The Journal of Cloth and Culture*, 12(1), 34-57. DOI:10.2752/175183514x13916051793433
- Cuthbert, D. (1998) Beg, borrow or steal: The politics of cultural appropriation, *Postcolonial Studies*, 1:2, 257-262.
- Dash, P. (2006). Black hair culture, politics and change, *International Journal of Inclusive Education*, 10(1), σελ. 27-37, <http://dx.doi.org/10.1080/13603110500173183>
- DeLongoria, M. (2018). Misogynoir: Black Hair, Identity Politics, and Multiple Black Realities. *Africology: The Journal of Pan African Studies*, 12(8), σελ. 39 – 49.

- Elbrecht, C. (2021, Απρίλιος 29). *The Psychophysiology of Touch: Haptic Perception*. Sensorimotor Art Therapy. <https://www.sensorimotorarttherapy.com/blog/the-psychophysiology-of-touch-haptic-perception>
- Frans, F. (2008 [1952]). *Black Skin, White Masks*. Λονδίνο: Pluto Press.
- Glesne, C. (2018). *Η Ποιοτική Έρευνα: Οδηγός για νέους επιστήμονες* (Γ. Α. Κουλαουζίδης, Μεταφρ.). Αθήνα: Μεταίχμιο.
- Grays, J. (2016). The Blurred Lines of Cultural Appropriation. CUNY Academic Works. https://academicworks.cuny.edu/gj_etds/181
- Hanson, R. & Richards, P., (2017). Sexual Harassment and the Construction of Ethnographic Knowledge. *Sociological Forum*, 32(3), 1 – 23. DOI: 10.1111/socf.12350
- Jerrentrup, M. T. (2021). *A Twisted Style: The Culture of Dreadlocks in “Western” Societies*. New York – Oxford: Berghahn Books.
- Johnson, T.A. and Bankhead, T. (2014) Hair It Is: Examining the Experiences of Black Women with Natural Hair. *Open Journal of Social Sciences*, 2, σελ. 86-100. <http://dx.doi.org/10.4236/jss.2014.21010>
- Kohli, R., Johnson, R.N., and Perez, L.H. (2006). Naming Racism: A Conceptual Look at Internalized Racism in US Schools, *Chicano/Latino Law Review*, 26(1), 183-206.
- Lashley, M. (2020). The importance of hair in the identity of Black people. *Nouvelles pratiques sociales*, 31(2), 206–227. <https://doi.org/10.7202/1076652ar>
- Mavroudi, E. (2019). Revisiting diaspora as process: timespace, performative diasporas? Στο Κ. Mitchell, R. Jones & J. Fluri (επιμ.). *Handbook on Critical Geographies of Migration*, Edward Elgar, 279-290.
- Mbilishaka, A. (2018). PsychoHairapy: Using Hair as an Entry Point into Black Women’s Spiritual and Mental Health. *Meridians: feminism, race, transnationalism*, 16(2), 382-392. DOI: 10.2979/meridians.16.2.19
- Mercer, K. (1987). Black Hair/Style Politics. *New Formations*, 3, σελ. 33 – 54.
- Mulder, L. (2016). Rastafari as a Counter-Hegemonic Social Movement: Ways of Resistance to Neoliberal and Neo-Colonial Authoritarianism, Γ’ Συνέδριο Πολιτικών

Επιστημών, Τουρκία 11 – 12 Δεκεμβρίου 2015 (σελ. 1 – 16). Michigan State University Department of History.

Nash, J. C. (2008). Re – thinking intersectionality. *Feminist review*, 89(1), 1-15. DOI: 10.1057/fr.2008.4

Nelson, J., Hynes, M., Sharpe, S., Paradies, Y. & Dunn, K. (2018). Witnessing Anti-White ‘Racism’: White Victimhood and ‘Reverse Racism’ in Australia, *Journal of Intercultural Studies*, 39:3, 339-358, <https://doi.org/10.1080/07256868.2018.1459516>

Norwood, C. R. (2017). Decolonizing my hair, unshackling my curls: an autoethnography on what makes my natural hair journey a Black feminist statement, *International Feminist Journal of Politics*, 20(1), σελ. 1 - 16. <https://doi.org/10.1080/14616742.2017.1369890>

Nyela, Oc. (2021). Braided Archives: Black hair as a site of diasporic transindividuation (μεταπτυχιακή εργασία). Διαθέσιμο από: York University.

Önal, M. A. (2017). Blonde Braids and Cornrows: Cultural Appropriation of Black Hairstyles. (μεταπτυχιακή εργασία). Διαθέσιμο: Universitat Bremen. https://scholar.google.com/scholar?cluster=8709552133040069802&hl=en&as_sdt=0,5

Orey, B. και Zhang, Yu (2019). Melanated Millennials and the Politics of Black Hair. *Social Science Quarterly*, 100(6), σελ. 1 – 19. DOI: 10.1111/ssqu.12694

Petronoti, M. (2012,). Fascination with Difference: A Note on Power Relations and Body Culture in Greece. *Journal of Mediterranean Studies*, 1(21), σσ. 153-174.

Pozzo, B. (2020). Fashion between Inspiration and Appropriation. *Laws*, 1(9), σσ. 1-26. <https://doi.org/10.3390/laws9010005>

Robinson, C. L. (2011). Hair as Race: Why “Good Hair” May Be Bad for Black Females. *The Howard Journal of Communications*, 22(4), σελ. 358 – 376. DOI: 10.1080/10646175.2011.617212

Robson, C. (2010). Η έρευνα του πραγματικού κόσμου: Ένα μέσον για κοινωνικούς επιστήμονες και επαγγελματίες ερευνητές. (Β. Νταλάκου, & Κ. Βασιλικού, Μεταφρ.) (2^η εκδ.). Αθήνα: Gutenberg.

- Saha, A. (2017). The racialisation of the cultural commodity. Στο A. Saha, *Race & the Cultural Industries* (σσ. 113-140). Polity Press.
- Santamaría-Dávila, J., Cantera-Espinosa, L.M., Blanco-Fernández, M., Cifre-Gallego, E. (2018). Women's Ecofeminist Spirituality: Origins and Applications to Psychotherapy. *Explore*, 15(1), 55-60. <https://doi.org/10.1016/j.explore.2018.05.004>.
- Sherrow, V. (2023). *Encyclopedia of Hair: A cultural History* (2^η εκδ.). Santa Barbara – Denver: Greenwood.
- Sims, J. P., Pirtle, W. L. & Johnson-Arnold, I. (2019). Doing hair, doing race: the influence of hairstyle on racial perception across the US, *Ethnic and Racial Studies*, 43(12), 1-21. DOI: 10.1080/01419870.2019.1700296
- Smith, A. (2010). Songs Of Freedom. Essays24.com. Ανακτήθηκε 08, 2023, από <https://www.essays24.com/essay/Songs-Of-Freedom/18369.html>
- Stevens, W. (2021). Blackfishing on Instagram: Influencing and the Commodification of Black Urban Aesthetics. *Social Media + Society*, 7(3), σσ. 1–15. <https://doi.org/10.1177/20563051211038236>
- Tate, Sh. (2007). Black beauty: Shade, hair and anti-racist aesthetics. *Ethnic and Racial Studies* 30(2), 300-319. DOI: 10.1080/01419870601143992
- Tsolidis, G. & Pollard, V. (2010) Home Space: Youth Identification in the Greek Diaspora, *Diaspora, Indigenous, and Minority Education: Studies of Migration, Integration, Equity, and Cultural Survival*, 4(3), 147-161, <http://dx.doi.org/10.1080/15595692.2010.490728>
- Watson, N. (2010). Making Hair Matter: Untangling Black Hair/Style Politics (μεταπτυχιακή εργασία). Διαθέσιμο από: Queen's University.
- Γιαννακόπουλος, Κ. (2020). Ζακ/Zackie oh, μνήμη και κουήρ παραβατικότητα. Στο Α. Αθανασίου, Γρ. Γκουγκούσης & Δ. Παπανικολάου (Επιμ.). *Κουήρ Πολιτική, Δημόσια μνήμη: 30 κείμενα για τον Ζακ*, 67-73, Ίδρυμα Ρόζα Λούξεμπουργκ Παράρτημα Ελλάδας
- Γκέφου - Μαδιανού, Δ. (2011). *Πολιτισμός και εθνογραφία από τον εθνογραφικό ρεαλισμό στην πολιτισμική κριτική*. Αθήνα: Πατάκης.

Καραπαναγιώτιου, Αν. (2020, Ιούλιος 02). Ράστα ή κοτσιδάκια για το καλοκαίρι; *Politispress*. Ανακτήθηκε από <https://www.politispress.gr/apopseis/rasta-i-kotsidakia-gia-to-kalokairi-beauty-and-fashion-for-all-epimeleia-androniki-karapanagiotoy/>

Ομόφωνα αθώος ο Μάριος Ζέρβας – 7 χρόνια άδικης ταλαιπωρίας (2019, Ιανουάριος 26). *Documento*. Ανακτήθηκε από <https://www.documentonews.gr/article/omofwna-athwos-o-marios-zerbas-7-xronia-adikhs-talaipwrias/>

Πετρονώτη, Μ. (2007). Γυναίκες, ομορφιά, μετανάστευση. Όψεις των διαδικασιών πολιτισμικής κατανάλωσης στην αθηναϊκή κοινωνία. Στο *Τάσεις κοινωνικού μετασχηματισμού στον αστικό χώρο: κοινωνική αναπαραγωγή, κοινωνικές ανισότητες και κοινωνική συνοχή στην Αθήνα του 21^{ου} αιώνα*. ΕΚΚΕ.

Ράστα. (2009). Στο slang.gr. Ανακτήθηκε από <https://www.slang.gr/lemma/10437-rasta>