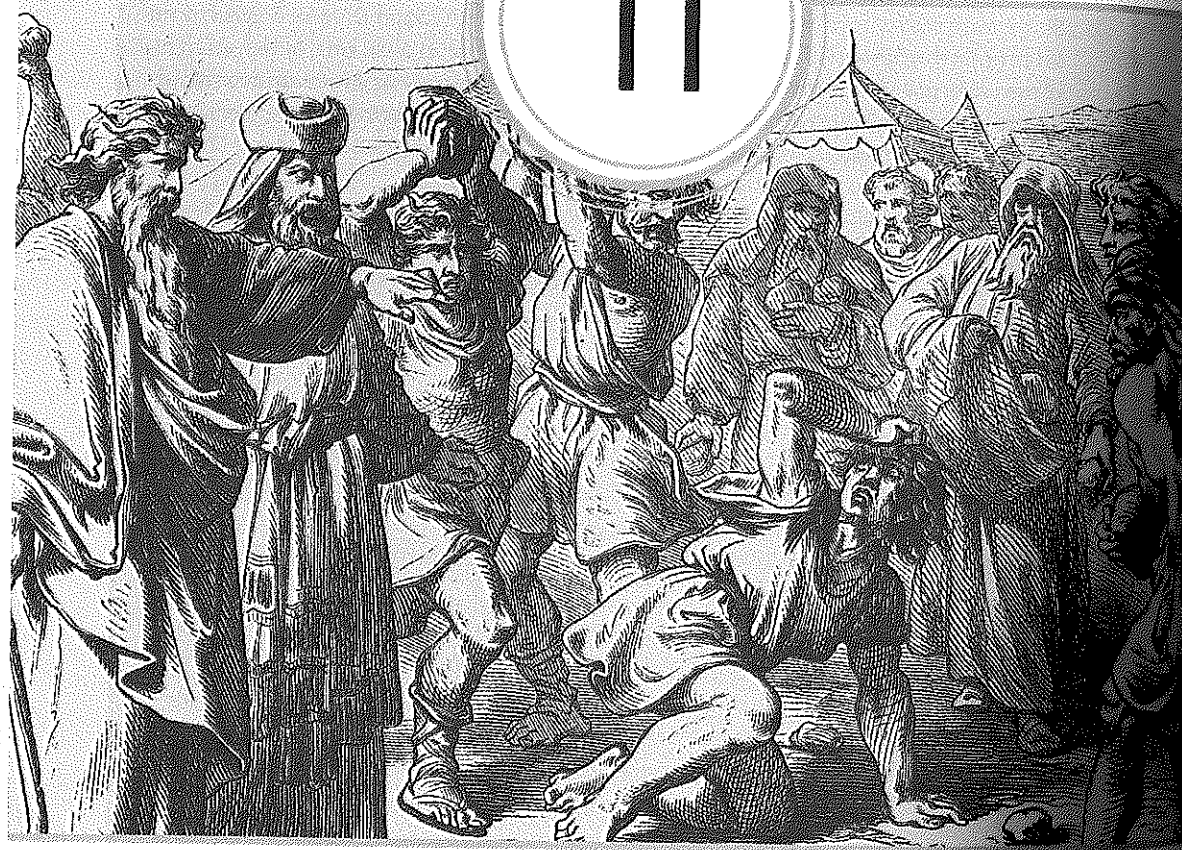


11



Θεωρίες της φυλής και της αποικιοκρατίας

Περιγραμμά κεφαλαίου

Ο Fanon και το αποικιακό υποκείμενο
Μετααποικιακή θεωρία
Κριτικές θεωρίες της φυλής και του ρατσισμού
Φυλετικός σχηματισμός
Μια συστηματική θεωρία της φυλής
Νότια θεωρία και ιθαγενής αναβίωση

Στις αρχές του 20ού αιώνα, ο κοινωνιολόγος W. E. B. Du Bois (1903/1996) αποφάνθηκε ότι το μείζον πρόβλημα του 20ού αιώνα είναι το πρόβλημα της γραμμής του χρώματος. Εννοούσε ότι η φυλή ήταν ένα από τα κυριότερα οργανωτικά γνωρίσματα της σύγχρονης κοινωνίας. Σήμερα, στις αρχές του 21ου αιώνα, αυτό ισχύει στον ίδιο βαθμό που ίσχυε και τότε.

Όλες οι σύγχρονες κοινωνικές θεωρίες της φυλής απορρίπτουν τη διαδεδομένη, άλλοτε, ιδέα ότι η φυλή είναι μια βιολογική διαφορά, μια κατηγορία που επιτρέπει τον σαφή διαχωρισμό των ανθρώπων με βάση «φυσικούς» υποτιθέμενους τύπους. Όπως θα δούμε σε αυτό το κεφάλαιο, η φυλή είναι μια κοινωνική κατασκευή. Είναι ένα σύστημα ταξινόμησης που οργανώνει τους ανθρώπους με βάση φαινοτυπικές διαφορές (όπως το χρώμα του δέρματος, το είδος μαλλιού ή το σχήμα των ματιών). Στην επισκόπησή τους για τις κριτικές θεωρίες της φυλής, οι Emirbayer και Desmond (2009:335) ορίζουν τη φυλή ως «μια συμβολική κατηγορία, η οποία βασίζεται στον φαινότυπο ή στην καταγωγή, κατασκευάζεται σύμφωνα με το εκάστοτε κοινωνικό και ιστορικό πλαίσιο και παρερμηνεύεται ως φυσική κατηγορία». Επιπλέον, παρότι οι δύο κατηγορίες «συνδέονται εγγενώς» μεταξύ τους, η φυλή διαφέρει από την εθνότητα (339). Η εθνότητα αναφέρεται σε «έναν κοινό τρόπο ζωής, που διέπεται από πολιτισμικούς, ιστορικούς, θρησκευτικούς ή/και εθνικούς δεσμούς» (339). Παρότι σε αυτό το κεφάλαιο θα αναφερθούμε στην εθνότητα και την κουλτούρα, εστιάζουμε κυρίως στη φυλή, λόγω του σημαντικού ρόλου που έχει παίξει στην οργάνωση της σύγχρονης κοινωνίας.¹

Συνδυάζουμε επίσης τη συζήτησή μας για τη φυλή με τις θεωρίες της αποικιοκρατίας. Η επιλογή αυτή μπορεί να φαίνεται εκ πρώτης όψεως ανεξήγητη. Τι σχέση μπορεί να έχει κάτι που συνέβη τον 18ο και τον 19ο αιώνα με τον ρατσισμό στην Αμερική του 21ου αιώνα; Όπως όμως θα απαντούσαν οι περισσότεροι θεωρητικοί της φυλής, η σύγχρονη φυλετική τάξη πραγμάτων έχει τις ρίζες της στην αποικιοκρατία (Connell, 2007· Emirbayer και Desmond, 2015· Omi και Winant, 2015). Η αποικιοκρατία αναφέρεται στην ιστορική διαδικασία μέσω της οποίας οι χώρες της Ευρώπης κατέκτησαν και εξουσίασαν υπερπόντιες περιοχές. Σε ορισμένες περιπτώσεις, η αποικιοκρατία εί-

χε τη μορφή της διοικητικής εξουσίας. Σε άλλες είχε τη μορφή της εποικιστικής αποικιοκρατίας, με τους Ευρωπαίους να ιδρύουν μόνιμους οικισμούς στις αποικίες τους (π.χ., στις ΗΠΑ, τον Καναδά και την Αυστραλία). Και στις δύο περιπτώσεις, οι αποικιακές δυνάμεις νομιμοποίησαν τη βία της αποικιοκρατίας (και το δουλεμπόριο) επικαλούμενες κοινωνικά κατασκευασμένες φυλετικές ιεραρχίες.

Υπάρχουν πολλές θεωρίες της φυλής και της αποικιοκρατίας και δεν είναι συνεπώς δυνατόν να τις περιγράψουμε όλες σε αυτό το κεφάλαιο. Επιλέξαμε να εστιάσουμε στις θεωρίες που άσκησαν τη μεγαλύτερη επιρροή, σε θεωρίες που βασίζονται σε άλλες προσεγγίσεις τις οποίες εξετάζουμε σε αυτό το βιβλίο, καθώς και σε θεωρίες αιχμής, οι οποίες θέτουν σημαντικές προκλήσεις στις κρατούσες θεωρητικές συμβάσεις. Επιπρόσθετα, παρότι η φυλή μπορεί και έχει λειτουργήσει ως πηγή κοινωνικής αλληλεγγύης (Emirbayer και Desmond, 2015), οι περισσότερες από τις θεωρίες που περιγράφουμε σε αυτό το κεφάλαιο αντιμετωπίζουν κριτικά την έννοια της φυλής εξαιτίας της στενής σύνδεσής της με την κοινωνική κυριαρχία. Όπως θα δούμε, αυτή η κριτική της φυλής εκφράζεται συχνά και ως κριτική της δυτικής επιστήμης και τεχνολογίας. Σε πολλές περιπτώσεις, τα δυτικά συστήματα γνώσης (του είδους που εξετάζουμε σε αυτό το βιβλίο), ακόμα κι όταν αποσκοπούν στην αλήθεια και την αντικειμενικότητα, έχουν συμβάλει στη διαδικασία της φυλετικοποίησης. Με άλλα λόγια, η δυτική σκέψη έχει εισαγάγει έννοιες οι οποίες έχουν βοηθήσει στην εδραίωση της ιδέας ότι η φυλή αποτελεί πραγματική και φυσική κατηγορία. Παράλληλα, στους ορισμούς και τις περιγραφές τους για τη φυλή, οι δυτικοί στοχαστές συχνά αποκλείουν τις οπτικές των φυλετικοποιημένων ανθρώπων. Αυτή η πρακτική φέρει ομοιότητες με τη διαδικασία μέσω της οποίας αποκλείονταν ιστορικά οι φωνές των γυναικών από τον κοινωνιολογικό κανόνα (βλ. Κεφάλαιο 8). Στην τελευταία ενότητα αυτού του κεφαλαίου εξετάζουμε λοιπόν ορισμένες πρόσφατες θεωρίες, που βασίζονται σε σώματα γνώσης εκτός Δύσης και κυρίως σε ιθαγενείς γνώσεις. Οι προσεγγίσεις αυτές θέτουν στους θεωρητικούς της κοινωνιολογίας την πρόκληση να επανεξετάσουν σοβαρά τις αντιλήψεις τους για τη θεωρία και τις εφαρμογές της.

Ο Fanon και το αποικιακό υποκείμενο

Θα ξεκινήσουμε με τον ψυχίατρο και φιλόσοφο Frantz Fanon (1925-1961). Ο Fanon γεννήθηκε στη γαλλική αποικία της Μαρτινίκας. Αργότερα βρέθηκε στη Βόρεια Αφρική, δουλεύοντας ως ψυχίατρος στην Αλγερία, όπου πήρε μέρος ενεργά στον ανταποικιακό Πόλεμο της Ανεξαρτησίας στην Αλγερία. Αν και δεν ήταν κοινωνιολόγος ο ίδιος, άσκησε σημαντική επιρροή στις κοινωνικές θεωρίες της φυλής, της αποικιοκρατίας και της μετααποικιοκρατίας (Bhabha, 2004· Go, 2014· Gordon κ.ά., 1996). Διατύπωσε θεωρίες για την απανθρωποίηση που προκαλεί η αποικιοκρατία και διατύπωσε μια ερμηνεία της εμφάνισης των ανταποικιακών κινημάτων. Παρά την ψυχολογική εμφάνιση του έργου του, δηλώνει ρητά ότι η αποικιακή ψυχοπαθολογία έχει κοινωνικές και οικονομικές ρίζες. Στις πρώτες σελίδες του έργου του *Black Skin, White Masks* (1952/

2008: xiv) αναφέρει: «Η ανάλυση που αναλαμβάνουμε είναι ψυχολογική. Είναι, ωστόσο, προφανές ότι, για εμάς, η πραγματική αποαπαλλοτρίωση του μαύρου ανθρώπου προϋποθέτει τη στύγνη επίγνωση των κοινωνικών και οικονομικών πραγματικοτήτων». Ο Fanon είναι κυρίως γνωστός για τα βιβλία του *Black Skin, White Masks* και *The Wretched of the Earth* (1961).

Black Skin, White Masks (Μαύρο δέρμα, λευκές μάσκες)

Στο *Black Skin, White Masks*, ο Fanon εξετάζει τον ψυχολογικό αντίκτυπο της αποικιοκρατίας στους αποικιακούς λαούς. Η αποικιοκρατική εξουσία, όπως θα διαπιστώσουμε σε αυτό το κεφάλαιο, βασίζεται σε γενικούς φυλετικούς διαχωρισμούς ανάμεσα στις λευκές, ευρωπαϊκές «φυλές» και τις «απολίτιστες», «πρωτόγονες» φυλές. Σύμφωνα με τον Fanon, ο διαχωρισμός είναι τόσο συμβολικός όσο και συναισθηματικός. Για παράδειγμα, ο Fanon (1952/2008: 129) υποστηρίζει ότι, στη γαλλική αποικιακή κοινωνία,² ο μαύρος άνθρωπος ήταν ένα «φοβογενικό αντικείμενο». Ενσάρκωνε τους φόβους του ευρωπαϊκού ασυνείδητου:

Στην Ευρώπη, ο μαύρος άνθρωπος επιτελεί μια συγκεκριμένη λειτουργία: εκπροσωπεί τα επονειδιστά συναισθήματα, τα ταπεινά ένστικτα και τη σκοτεινή όψη της ψυχής. Στο συλλογικό υποσυνείδητο του *Homo occidentalis*, ο μαύρος άνθρωπος –ή, αν προτιμάτε, το μαύρο χρώμα– συμβολίζει το κακό, την αθλιότητα της αμαρτίας, τον θάνατο, τον πόλεμο και τον λιμό. (167)

Την ίδια στιγμή, καθώς περιβάλλονταν και κυριαρχούνταν από την αποικιακή κουλτούρα, τα αποικιακά υποκείμενα αφομοίωναν κατά τον Fanon μια αρνητική εικόνα για τον εαυτό τους. Με άλλα λόγια, η αποικιοκρατία δεν είναι απλώς πολιτική κυριαρχία, αλλά και πολιτισμική και ψυχολογική κυριαρχία. Τα μαύρα παιδιά στη Μαρτινίκη –ως αποικιακά υποκείμενα– ποτέ δεν διδάσκονταν την ιστορία των μαύρων, παρά μόνο τη γαλλική ιστορία.³ Αναμενόταν από αυτά να υπολήπτονται τον λευκό πολιτισμό και να ντρέπονται για το μαύρο χρώμα του δέρματός τους (εξού και ο τίτλος του βιβλίου: Μαύρο δέρμα, λευκές μάσκες). Όπως και ο W. E. B. Du Bois (1903/1996) με την έννοια της «διπλής συνείδησης», ο Fanon υποστηρίζει ότι το μαύρο αποικιακό υποκείμενο είναι διχασμένο: «μια διάσπαση της συνείδησης ανάμεσα σε μια σκοτεινή και μια φωτεινή πλευρά» (1952/2008: 170).

Ο Fanon διερευνά αυτή την ένταση μέσα από την πασίγνωστη σήμερα περιγραφή της συνάντησής του με ένα λευκό αγόρι στους δρόμους του Παρισιού. Μόλις είδε τον Fanon, το αγόρι είπε ανήσυχο στη μητέρα του: «Κοίτα! Ένας Νέγρος!» (1952/2008: 91). Ο φόβος του παιδιού μεγαλώνει, και το αγόρι λέει: «*Maman*, κοίτα, ένας Νέγρος, φοβάμαι!» (91). Επειτα από λίγο, πανικόβλητο πλέον, το αγόρι τρέχει στη μητέρα του και λέει «*Maman*, ο Νέγρος θα με φάει» (93). Ο Fanon, ένας μορφωμένος και καλλιεργημένος γιατρός, προσπαθεί να χαμογελάσει, να αγνοήσει καλοπροαίρετα αυτό το ρατσιστικό περιστατικό, διαπιστώνει όμως ότι έχει παγώσει, έχει μείνει άφωνος και αδυνα-

τεί να απαντήσει: «Αποπροσανατολισμένος, αδύναμος να αντιμετωπίσω τον Άλλο, τον λευκό άνθρωπο, που δεν είχε κανέναν ενδοιασμό να με φυλακίσει, απομακρύνθηκα νοητικά εκείνη την ημέρα όσο πιο μακριά μπορούσα από τον εαυτό μου, παραδίδοντας τον εαυτό μου ως υποκείμενο» (92).

Αναλύοντας αυτή τη συνάντηση, ο Fanon διατυπώνει τρεις θέσεις σχετικά με τον ψυχολογικό αντίκτυπο του αποικιακού ρατσισμού. Πρώτον, παραπέμποντας στο φαινομενολογικό έργο του φιλοσόφου Georg Hegel, περιγράφει μια κατάρρευση σε αυτό που ο Hegel είχε ονομάσει *διαλεκτική της αναγνώρισης*. Ειδικότερα, ο Fanon αναφέρεται στη διαλεκτική κυρίου-δούλου του Hegel (1807/1967). Όπως και οι θεωρητικοί της συμβολικής αλληλεπίδρασης (βλ. Κεφάλαιο 5), οι Hegel και Fanon πιστεύουν ότι η συνείδηση σχηματίζεται μέσα από μια διαλεκτική διαδικασία αμοιβαίας αναγνώρισης. Εγώ γίνομαι ο εαυτός μου και εσύ ο εαυτός σου μόνο όταν αναγνωρίζουμε ο ένας τον άλλο ως ελεύθερο ανθρώπινο υποκείμενο. Η αναγνώριση παίρνει διαφορετικές μορφές σε διαφορετικές κοινωνίες. Για παράδειγμα, στη διαλεκτική κυρίου-δούλου, ο κύριος επικυρώνει τη συνείδησή του, θέτοντας τη συνείδηση του δούλου ως το αντίθετό του, ως Άλλο. Ουσιαστικά, ο κύριος λέει «Εγώ είμαι κύριος επειδή εσύ είσαι δούλος» ή «Εγώ είμαι πολιτισμένος επειδή εσύ είσαι απολίτιστος». Ο κύριος συντηρεί τη δική του ναρκισσιστική (εγωκεντρική) ταυτότητα, αρνούμενος να αναγνωρίσει την ανεξάρτητη συνείδηση του δούλου. Ωστόσο, αυτή ακριβώς η άρνηση της αναγνώρισης είναι που ανακινεί τον δούλο και τον ωθεί να διεκδικήσει τη δική του/της συνείδηση. Ο δούλος απαντά στον κύριο συγκροτώντας τη δική του/της συνείδηση και υποχρεώνοντας τον κύριο να την αναγνωρίσει. Στην περιγραφή του Fanon, ο μαύρος άνθρωπος σε μια αποικιακή κοινωνία εκπροσωπεί ένα ακραίο παράδειγμα αυτής της άρνησης αναγνώρισης (Turner, 1996).⁴ Δεν είναι μόνο ότι οι μαύροι άνθρωποι αγνοούνται, αλλά και ότι ο λευκός πολιτισμός αρνείται στα αποικιακά υποκείμενα την ίδια την ανθρώπινη ιδιότητα που θα τους επέτρεπε να αντισταθούν στους αποικιοκράτες.

Δεύτερον, αυτή η απανθρωποίηση συντελείται μέσω της αντικειμενοποίησης του σώματος. Ο Fanon, εμπνεόμενος από τον υπαρξιστή φιλόσοφο Jean-Paul Sartre, υποστηρίζει ότι, ιδανικά, οι άνθρωποι διαθέτουν την απαιτούμενη ελευθερία συνείδησης ώστε να είναι κύριοι των σκέψεων και των πράξεών τους. Η ελευθερία αυτή εκφράζεται μέσω του σώματος που κινείται στον κόσμο με άνεση και αυτοπεποίθηση. Μάλιστα, ο ρόλος του σώματος είναι καθοριστικός στην ανάλυση του αποικιακού, αλλά και των άλλων μορφών ρατσισμού. Όπως το θέτει ο Fanon, οι άνθρωποι θα πρέπει να ζουν σε μια κατάσταση «γνήσιας διαλεκτικής ανάμεσα [...] στο σώμα και [...] τον κόσμο» (1952/2008:91). Οι άνθρωποι θα πρέπει να είναι ικανοί να αποκρίνονται στους άλλους με την ευκολία και την άνεση της δικής τους φωνής. Αντίθετα, σε μια αποικιακή κοινωνία, οι μαύροι άνθρωποι στερούνται αυτή την υποκειμενικότητα. Το «σωματικό σχήμα» των μαύρων ανθρώπων μετατρέπεται σε «ένα φυλετικό επιδερμικό σχήμα» (92). Με άλλα λόγια, οι λευκοί που συναντά στον δρόμο του δεν βλέπουν τον Fanon ως μοναδικό άτομο όπως οι ίδιοι, αλλά μόνο ως μαύρο άνθρωπο, με όλα τα στερεότυπα που αυτός εκπροσωπεί. Αυτό το σχήμα, αυτός ο τρόπος ερμηνείας του σώματος, δεν καθορίζει μόνο τις στάσεις και τις πράξεις των λευκών ανθρώπων, αλλά και τα συναισθή-

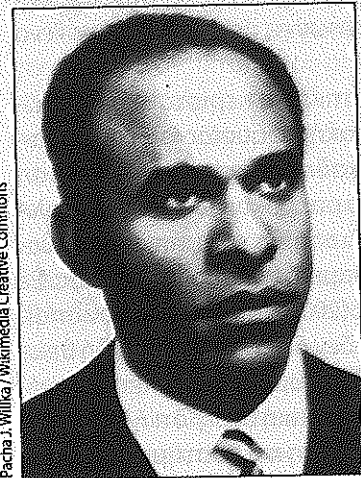
ματα που αναπτύσσουν τα αποικιακά υποκείμενα για τον εαυτό τους. Αυτό είναι το φαινόμενο που συναντά ο Fanon στον δρόμο. Θα ήθελε να ενεργήσει ελεύθερα, να αποκριθεί ορθολογικά, αντ' αυτού όμως μεταμορφώνεται σε ένα αντικείμενο, παγωμένο στη θέση του. Ενώ ο Fanon επιθυμεί την ελευθερία και αναγνώριση της συνείδησής του – «να ενεργώ ως άνθρωπος μεταξύ άλλων ανθρώπων» –, μετατρέπεται σε «ένα αντικείμενο μεταξύ άλλων αντικειμένων» (89).

Τρίτον, παρότι ο Fanon περιγράφει ένα μόνο περιστατικό, το περιστατικό αυτό είναι αντιπροσωπευτικό της συνολικής δομής της αποικιακής εξουσίας και του ρατσισμού. Για να το θέσουμε με περισσότερο κοινωνιολογικούς όρους, στην περίπτωση του Fanon, το μικροκοινωνικό περιστατικό δομείται από μακροκοινωνιολογικά πολιτισμικά πλαίσια. Η δύναμη της θεωρητικής σκέψης του Fanon έγκειται, όπως προαναφέραμε, στην ικανότητά του να περιγράφει την ψυχροδυναμική της αποικιοκρατίας. Σε αντίθεση με τον Said (1978/2003) ή τους Omi και Winant (2015), τις θεωρίες των οποίων θα εξετάσουμε στη συνέχεια του κεφαλαίου, ο Fanon δεν δίνει κάποια ακριβή θεωρητική περιγραφή του τρόπου με τον οποίο εξελίσσονται ή δομούν τις φυλετικές σχέσεις οι ρατσιστικές κουλτούρες. Διατυπώνει όμως μια σημαντική θέση: ότι η φυλετική διάκριση ανάμεσα σε αποικιστή και αποικισμένο είναι διάχυτη και συστηματική, απαντάται σε όλες τις σφαίρες της ζωής και αφομοιώνεται βαθιά στο σώμα και την ψυχή. Δεν εκδηλώνεται μόνο μέσα από τις πράξεις και τα λόγια ρατσιστικών ατόμων και κακότροπων μικρών παιδιών, αλλά αποτελεί εγγενές στοιχείο της δομής του ευρωπαϊκού αποικιοκρατικού πολιτισμού.

Αντίσταση Το ζήτημα για τον Fanon είναι πώς μπορεί κανείς να αντισταθεί σε αυτή την αντικειμενοποίηση και απανθρωποίηση. Μια απάντηση την οποία εξετάζει στο *Black Skin, White Masks* συνίσταται στην αναζήτηση εναλλακτικών θεμελιώσεων της συνείδησής του στην αφρικανική κουλτούρα και, ειδικότερα, στα κείμενα και τη φιλοσοφία της νεγροσύνης (Negritude). Το κίνημα της νεγροσύνης ήταν μια κριτική απάντηση στην αποικιοκρατία και ένα εγχείρημα αφύπνισης της συνείδησης των μαύρων. Υπό την ηγεσία του δασκάλου του Fanon Aimé Césaire και του μετέπειτα προέδρου της Σενεγάλης Léopold Senghor, η νεγροσύνη αντιστάθηκε στα χαρακτηριστικά που απέδιδε ο λευκός καπιταλιστικός πολιτισμός στον αφρικανικό πολιτισμό: κοινοτισμό, αντιατομισμό, αισθαντικότητα, ποιητικότητα και γήινο χαρακτήρα (Fanon, 1952/2008:206). Όπως αναφέρει ο Fanon, «Σε κατάσταση παροξυσμού, ανέσκαψα τη μαύρη αρχαιότητα. Αυτά που ανακάλυψα με άφησαν άφωνο [...] Έκανε λάθος ο λευκός άνθρωπος – δεν ήμουν ούτε πρωτόγονος ούτε υπάνθρωπος. Ανήκω σε μια φυλή που επεξεργαζόταν το σπέρμα και τον χρυσό ήδη πριν από 2.000 χρόνια» (109). Εντούτοις, ο Fanon έβλεπε με κριτικό βλέμμα και τη νεγροσύνη (μάλιστα, αργότερα θα την αποκαλούσε «φυλετικοποίηση της σκέψης», Go, 2014:281). Ο Fanon ήταν υπαρξιστής φιλόσοφος. Ως υπαρξιστής, δεν επιθυμούσε την αναγωγή του εαυτού του σε ιδέες και ταυτότητες ενός μακρινού αφρικανικού παρελθόντος. Κατά τους υπαρξιστές, όπως ο Fanon, η αυθεντική συνείδηση είναι κάτι που χτίζεται διαρκώς: «Δεν θα πρέπει να επιχειρείται ποτέ η πρόσδεση του ανθρώπου, καθώς το πεπρωμένο του είναι να είναι απελευθερωμένος» (Fanon,

FRANTZ FANON

ΒΙΟΓΡΑΦΙΚΗ ΣΚΙΑΓΡΑΦΗΣΗ



Pacha J. Willka / Wikimedia Creative Commons

Ο Frantz Omar Fanon γεννήθηκε στις 20 Ιουλίου του 1925 στο Φορ-ντε-Φρανς, πρωτεύουσα της γαλλικής αποικίας της Μαρτινίκας. Αν και απόγονοι δούλων από την Αφρική, η οικογένεια του Fanon ανήκε στη μεσαία τάξη και ήταν σχετικά εύπορη. Το 1943, ο Fanon έφυγε από τη Μαρτινίκα για να πολεμήσει με τον γαλλικό στρατό στον Β' Παγκόσμιο πόλεμο. Σύμφωνα με τον βιογράφο του David Macey (2012), στον πόλεμο, ο Fanon απέκτησε τις πρώτες εμπειρίες αποκάλυπτου ρατσισμού. Παρότι ως αποικιακή κτήση ήταν ανέκαθεν οργανωμένη με βάση φυλετικές διακρίσεις, κατά τη διάρκεια του πολέμου, όταν η Μαρτινίκα βρέθηκε υπό την κατοχή γαλλικών ναυτικών δυνάμεων, ο ρατσισμός έγινε αποκάλυπτος. Για παράδειγμα, οι ουρές για τη διανομή φαγητού με δελτίο ήταν φυλετικά διαχωρισμένες. Ο Fanon συνάντησε τον ρατσισμό και στη Γαλλία, όπου «οι Γαλλίδες υποχωρούσαν έντρομες όταν τις προσκαλούσαν σε χορό μαύροι στρατιώτες» (103), αλλά και στον στρατό, που ήταν επίσης οργανωμένος με βάση φυλετικές ιεραρχίες.

Μετά τον πόλεμο, ως δικαιούχος δωρεάν πανεπιστημιακής εκπαίδευσης, ο Fanon σπούδασε ιατρική με ειδίκευση στην ψυχιατρική. Σπούδασε στη Λυόν της Γαλλίας, όπου συμμετείχε ενεργά στο φοιτητικό κίνημα κατά της κυβέρνησης και της αποικιοκρατίας. Στον ελεύθερο χρόνο του, ο Fanon διάβαζε ψυχολογία και φιλοσοφία, ενώ παρακολουθούσε περιστασιακά διαλέξεις του φαινομενολόγου Maurice Merleau-Ponty (Macey, 2012· η επιρροή του Merleau-Ponty, όπως και του υπαρκτιστή φιλοσόφου Jean-Paul Sartre, είναι φανερή στην πραγμάτευση του σώματος, της ελευθερίας και της συνείδησης από τον Fanon στο *Black Skin, White Masks*). Το 1952, ο Fanon παντρεύτηκε τη Marie-Joséphine (Josie) Dublé και δημοσίευσε το πρώτο του βιβλίο με τίτλο *Black Skin, White Masks*, το οποίο συνέθετε αυτοβιογραφικές εμπειρίες με λογοτεχνικές πηγές, για να περιγράψει τον ψυχοπαθολογικό αντίκτυπο της αποικιοκρατίας στα αποικιοποιημένα υποκείμενα.

Ο Fanon αποφοίτησε το 1951 και το 1953 πέτυχε στις εξετάσεις άσκησης του ψυχιατρικού επαγγέλματος. Η πρώτη (και μοναδική) τοποθέτησή του ως ψυχιάτρου ήταν στην επαρχία Μπλίντα της Αλγερίας (Macey, 2012). Πριν από την άφιξή του στην Αλγερία είχε σπουδάσει επί δύο χρόνια υπό τον François Tosquelles στο ψυχιατρικό νοσοκομείο του Σεν-Αλμπάν στη Γαλλία. Ενώ η εκπαίδευση που είχε λάβει στη Λυόν ήταν συντηρητική και εστίαζε σε βιολογικές θεραπείες, ο Tosquelles ασκούσε τη «θεσμική ψυχοθεραπεία» (148). Η προσέγγιση αυτή τοποθετούσε την ψυχική ασθένεια σε κοινωνικό πλαίσιο, ενώ η θεραπεία βασιζόταν στη συμμετοχή σε συλλογικές δραστηριότητες, στην εργοθεραπεία και στην ομαδική εργασία. Ο Fanon ήθελε να εφαρμόσει και να αναπτύξει αυτή την προσέγγιση στο νοσοκομείο της Μπλίντα.

Ο Πόλεμος της Αλγερινής Ανεξαρτησίας ξέσπασε τον Νοέμβριο του 1954, όταν εξεργάγησαν βόμβες στην πρωτεύουσα Αλγέρι. Της εξέγερσης ηγούνταν το Εθνικό Απελευθερωτικό Μέτωπο (FLN) και ο στρατιωτικός του βραχίονας, ο Εθνικός Απελευθερωτικός Στρατός (ALN). Στόχος τους ήταν η απελευθέρωση της Αλγερίας από τη γαλλική αποικιακή εξουσία. Αρχικά, ο Fanon, που ήδη έβλεπε θετικά τις δράσεις κατά της αποικιοκρατίας, βοήθησε στον αγώνα, προσφέροντας καταφύγιο και ιατρική περίθαλψη σε τραυματισμένους πολεμιστές του FLN, τόσο στο σπίτι του όσο και στο νοσοκομείο. Το 1957, φοβούμενος ότι οι γαλλικές αρχές γνώριζαν ότι παρέχει βοήθεια στο FLN, ο Fanon παραιτήθηκε από τη θέση του στο νοσοκομείο. Εξορίστηκε από την Αλγερία και μετέβη στην Τύνιδα, όπου είχε εγκαταστήσει το αρχηγείο του το FLN. Εκεί, ο Fanon εργάστηκε ως επιμελητής και συντάκτης στο εφημερίτικο έντυπο του FLN. Ανέλαβε επίσης διεθνώς εκπρόσωπος του FLN και αργότερα πρέσβης της Προσωρινής Κυβέρνησης της Αλγερινής Δημοκρατίας στην Ακρά της Γκάνας. Με αυτή την ιδιότητα, ο Fanon πραγματοποίησε πολλά ταξίδια και συμμετείχε σε συνέδρια

ανά την Αφρική. Αναζητούσε υποστήριξη για τον αγώνα των Αλγερινών και μιλούσε ευρύτερα για την αποαποικιοποίηση. Στο πλαίσιο αυτό έγινε γνωστός για την υποστήριξή του στην επαναστατική βία και την εθνική αυτοδιάθεση (Macey, 2012:297-367).

Ως χαρακτήρας, ο Fanon ήταν εντυπωσιακή προσωπικότητα. Συμφοιτητές και συνάδελφοί του τον έχουν περιγράψει ως άνθρωπο θυμωμένο, που προκαλούσε δέος, αν και ήταν γενναϊόδωρος (Macey, 2012: xvii). Ο δημοσιογράφος Jean Daniel περιέγραψε ως εξής τη συνάντησή του με τον Fanon στην Αντίς Αμπέμπα:

Καθώς το πρόσωπό του γινόταν όλο και πιο βαθουλωτό και τα μάτια του έμοιαζαν να το καταβροχθίζουν, έδειχνε να απορροφά τα πάντα. Η χειραψία του ήταν επιτακτική και πάντοτε σου έδινε την εντύπωση ότι έστελνε κάποιο μήνυμα. Το βλέμμα του όταν συναντούσε το δικό σου ήταν διαπεραστικό και ταυτόχρονα επιεικές. Πάντοτε ένιωθες έναν στιγμιαίο δισταγμό, προτού καταλάβεις αν εί-κατάσταση των ανθρώπων του – μια κατάσταση η οποία, κατά τον ίδιο, εξακολουθούσε να είναι απάνθρωπη. (όπως αναφέρεται στο Macey, 2012:429)

Το 1961, ο Fanon διαγνώστηκε με λευχαιμία. Αρχικά αναζήτησε θεραπεία στη Σοβιετική Ένωση, ενώ προς το τέλος, με μεγάλο δισταγμό, μετέβη στις ΗΠΑ (Macey, 2012· βλ. επίσης Bhabha, 2004). Πέθανε στις ΗΠΑ στις 6 Δεκεμβρίου του 1961, σε νοσοκομείο της Βηθεσδά του Μέριλαντ. Τον συνόδευαν η σύζυγός του Josie και ο γιος του Olivier. Την ίδια ημέρα, οι γαλλικές αρχές κατάσχεσαν αντίτυπα του βιβλίου του *The Wretched of the Earth*, που μόλις είχε εκδοθεί, από βιβλιοπωλεία σε ολόκληρη τη Γαλλία (Macey, 2012· Bhabha, 2004). Το βιβλίο θεωρήθηκε από τις αρχές υπερβολικά επαναστατικό για να είναι κατάλληλο προς δημόσια κατανάλωση. Αρκετούς μήνες αργότερα, τον Μάρτιο του 1962, η Γαλλία κήρυξε ανακωχή στον Πόλεμο της Αλγερίας, ενώ έπειτα από λίγους μήνες, τον Ιούλιο του 1962, η Αλγερία ανακήρυξε την ανεξαρτησία της.

1952/2008:205). Στρεφόμενος λοιπόν στη νεγροσύνη, ο Fanon δεν επιδίωκε κάποια παγιωμένη, αμετάβλητη ταυτότητα. Αντίθετα καταδύεται στο παρελθόν για να ανακαλύψει τα θεμέλια που θα του επιτρέψουν να ζήσει στο παρόν και να κινηθεί ελεύθερα προς το μέλλον. Σύμφωνα με τον Fanon, σκοπός είναι η ελευθερία της ανθρωπίνης συνείδησης, και η αποικιακή κοινωνία στέκεται εμπόδιο στην εκπλήρωσή του.

The Wretched of the Earth (Της γης οι κολασμένοι)

Στο *Black Skin, White Masks*, ο Fanon δίνει μια φαινομενολογική και υπαρξιακή ανάλυση του αντίκτυπου του αποικιακού ρατσισμού. Στο έργο του *The Wretched of the Earth* στρέφει αλλού το ενδιαφέρον του. Όπως και στο *Black Skin, White Masks*, στο *The Wretched of the Earth* περιγράφει επίσης τον αποικιακό ρατσισμό και τις ψυχολογικές του συνέπειες. Ωστόσο, στο *The Wretched of the Earth* δίνει επίσης μια μεγάλης κλίμακας διαλεκτική περιγραφή της ανάδειξης των αντιαποικιοκρατικών κινήματων και της αντίστασης στην αποικιοκρατία. Λόγω αυτής της θεματικής του, το *The Wretched of the Earth* έχει χαρακτηριστεί η «Βίβλος της αποαποικιοποίησης» (Hall, 1996). Όπως το θέτει ο Sartre στην περίφημη εισαγωγή του στο *The Wretched of the Earth*, «Ο Τρίτος Κόσμος ανακαλύπτει τον εαυτό του και συνδιαλέγεται μαζί του μέσω της φωνής του [Fanon]» (1961/2004:xlvi). Το βιβλίο γράφτηκε την εποχή που μαινόταν ο βάνουσσος Πόλεμος της Ανεξαρτησίας στην Αλγερία (1954-1962). Για τον λόγο αυτό πρόκειται για

ένα πιο αποτρόπαιο βιβλίο, που εστιάζει στο θέμα της αποικιοκρατικής βίας. Ενώ το *Black Skin, White Masks* αναφέρει τα σχολικά εγχειρίδια και τις ρατσιστικές διαφημίσεις ως εργαλεία της αποικιοκρατικής καταπίεσης, στο *The Wretched of the Earth* έρχονται στο προσκήνιο οπλοπολυβόλα, μάχαιρες, τανκς, πολεμικά αεροπλάνα, βόμβες, θωρακισμένα οχήματα, σφαίρες και η αστυνομία. Εντέλει, το *The Wretched of the Earth* είναι ένα βιβλίο για «τη ριζική ανατροπή του συστήματος» (1961/2004:22).

Βία Όπως έχουν επισημάνει πολλοί, η βία, και ο ρόλος της βίας στην επανάσταση, αποτελεί κεντρικό θέμα του *The Wretched of the Earth*. Χρησιμοποιώντας την Αλγερία ως μελέτη περίπτωσης, ο Fanon βλέπει τη βία ως μέσο για την ανατροπή της αποικιοκρατίας: «Για τον αποικισμένο, η βία αυτή είναι η απόλυτη μορφή πρακτικής. Ο εξεγερμένος είναι συνεπώς αυτός που εργάζεται [...] Εργάζομαι σημαίνει εργάζομαι για τον θάνατο του εποίκου» (1961/2004:44). Οι αποικισμένοι, υποστηρίζει ο Fanon, δεν επιθυμούν απλώς να μοιάσουν στους αποικιοκράτες – θέλουν να τους αντικαταστήσουν. Βασίζομενος σε ιδέες που είχε παρουσιάσει ήδη στο *Black Skin, White Masks*, ο Fanon λέει ότι η επαναστατική βία υπηρετεί έναν «θετικό» ψυχολογικό σκοπό: «Σε ατομικό επίπεδο, η βία είναι καθαρτήριο δύναμη. Απαλλάσσει τους αποικισμένους από το σύμπλεγμα κατωτερότητάς τους, από την παθητική και απελπισμένη στάση τους. Τους εμψυχώνει και αποκαθιστά την αυτοπεποίθησή τους» (50). Ωστόσο, όπως καθιστά σαφές το υπόλοιπο απόσπασμα, η βία μπορεί να υπηρετήσει τον σκοπό της ακόμα κι αν είναι συμβολική:

Ακόμα κι αν ο ένοπλος αγώνας ήταν συμβολικός, ακόμα κι αν κατέθεσαν τα όπλα λόγω της ραγδαίας αποαποικιοποίησης, οι άνθρωποι έχουν τον χρόνο να συνειδητοποιήσουν ότι η απελευθέρωση ήταν το επίτευγμα του καθενός τους ξεχωριστά και ότι ο ηγέτης δεν δικαιούται κανέναν ιδιαίτερο έπαινο. (51)

Είναι λοιπόν δυνατό, παρά τη σκληρή γλώσσα του Fanon, η συλλογική συνείδηση να αναπτυχθεί και μόνο μέσα από την επίδειξη ισχύος, αλληλεγγύης και αφοσίωσης στην επανάσταση.

Μάλιστα, ο Go (2014:215), αναφερόμενος στο έργο του Edward Said, τονίζει ότι η διαδεδομένη σύνδεση του Fanon με τη βία συνιστά υπεραπλούστευση. Ο Fanon καταννοεί τις πηγές της βίας. Ειδικά στην Αλγερία, έχοντας να αντιμετωπίσει τη βίαιη καταστολή, η βίαιη αντίσταση ήταν μια αναγκαία απάντηση. Όμως ο σημαντικότερος στόχος είναι η ανάπτυξη μιας συλλογικής συνείδησης. Επιπλέον, παρότι υπό τις κατάλληλες ιστορικές συνθήκες η βία μπορεί να οξύνει τη συνείδηση, ο Fanon, ως ψυχίατρος, αναγνώριζε ότι η βία είναι τραυματική τόσο για τους θύτες όσο και για τα θύματά της (Bayme, 2010:55). Σύμφωνα με τον Fanon, η βία, παρότι παίζει ρόλο σε συγκεκριμένα ιστορικά πλαίσια, δεν αποτελεί αυτοσκοπό.

Fanon και Marx Το *The Wretched of the Earth* αποκαλύπτει και μια μαρξιστική επιρροή, η οποία όμως χρήζει διευκρινίσεων. Ο Fanon γνώριζε τις μαρξιστικές ιδέες, ουδέποτε

όμως τις μελέτησε συστηματικά ούτε τις χρησιμοποίησε με ακρίβεια στα έργα του. Σύμφωνα με τον βιογράφο του Fanon David Macey (2012), μεγαλύτερη επιρροή στο *The Wretched of the Earth* άσκησε η ερμηνεία του μαρξισμού από τον Sartre (1960/2004) στο *Critique of Dialectical Reason*. Πέραν αυτού, το βιβλίο του Fanon δεν γράφτηκε ως θεωρητικό ή φιλοσοφικό πόνημα, αλλά ως διεγερτική περιγραφή του αγώνα κατά της αποικιοκρατίας. Ως εκ τούτου δεν παρουσιάζει κάποια συστηματική θεωρία της επαναστατικής αλλαγής, αλλά μάλλον μια εμποτισμένη με θεωρητικά στοιχεία περιγραφή της αποαποικιοποίησης γενικότερα και του Πολέμου της Αλγερίας ειδικότερα.⁵ Τούτων δοθέντων, ο Bell (2010:9) επισημαίνει ότι η θεωρία του Fanon έχει εκληφθεί ως «φυλετικοποιημένος μαρξισμός, με τον ίδιο να θεωρεί πως [...] “τέντωνε” τον μαρξισμό για να καλύψει το αποικιακό πλαίσιο, όπου τα πάντα δομούνται μάλλον από τις φυλετικές διαίρεσεις παρά από τις ταξικές, και άρα η συστηματική βίωση του ρατσισμού θα είναι αυτή που θα εκραγεί με τη μορφή μιας βίαιης επανάστασης». Παρά τις απαραίτητες αυτές διευκρινίσεις, θα ολοκληρώσουμε αυτή την ενότητα με μια σύντομη σύγκριση των ομοιοτήτων και διαφορών μεταξύ Fanon και Marx.

Ο Fanon συμφωνεί με την περιγραφή του καπιταλισμού από τον Marx ως οικονομικού συστήματος που βασίζεται στην εκμετάλλευση. Ο Fanon αναδεικνύει τη σχέση μεταξύ καπιταλισμού και αποικιοκρατίας. Στο *Capital*, ο Marx (1867/1967:351) εισήγαγε την έννοια της «πρωταρχικής συσσώρευσης». Τα πολύτιμα μέταλλα και οι πρώτες ύλες που αποσπάστηκαν βίαια από τις αποικίες έπαιξαν σημαντικό ρόλο στην ανάπτυξη του πρώιμου καπιταλισμού. Ο Fanon επαναλαμβάνει αυτή την ιδέα: «Ο καπιταλισμός, κατά το στάδιο της εξάπλωσής του, προσέγγιζε τις αποικίες ως πηγές πρώτων υλών, οι οποίες, μετά την επεξεργασία τους, μπορούσαν να διοχετευτούν στην ευρωπαϊκή αγορά» (1961/2004:26). Αργότερα, καθώς ο καπιταλισμός ωριμάζει, αλλάζει και ο ρόλος των αποικιών στον καπιταλιστικό πολιτισμό, χωρίς να χάνει όμως τη σπουδαιότητά του: «Επειτα από μια φάση καπιταλιστικής συσσώρευσης, ο καπιταλισμός έχει πλέον τροποποιήσει την ιδέα της κερδοφορίας. Οι αποικίες έχουν μετατραπεί σε αγορές. Ο αποικιακός πληθυσμός αποτελεί μια καταναλωτική αγορά» (26). Σε κάθε περίπτωση, οι αποικίες (και οι εξαρτημένοι πληθυσμοί τους) αποτελούν αναγκαία γνωρίσματα του καπιταλιστικού πολιτισμού.

Ο Fanon μιλά και για την κουλτούρα με τρόπο που θυμίζει την περιγραφή της ιδεολογίας από τον Marx. Θα θυμάστε ότι ο Marx (1843/1970) χαρακτήριζε τη θρησκεία όπιο του λαού. Ο Fanon επίσης υποστηρίζει ότι η κουλτούρα, και ιδιαίτερα η θρησκεία, αποσπά την προσοχή των αποικιακών υποκειμένων από την επανάσταση. Οι περιγραφές του Fanon για τη φενάκιση και στρέβλωση που χαρακτηρίζουν την αποικιακή κουλτούρα είναι εξόχως ισχυρές, διότι εμπλουτίζονται από τις εμπειρίες του ως ψυχιάτρου. Ο Fanon γνωρίζει πώς λειτουργεί η ιδεολογία σε προσωπικό επίπεδο. Υπό συνθήκες αποικιοκρατίας, λέει ο Fanon, οι αποικισμένοι άνθρωποι βρίσκονται σε κατάσταση αναβρασμού. Η ασίγαστη βία της αποικιοκρατίας κάνει τους ανθρώπους να εξοργίζονται. Κάνει τους αποικισμένους να βρίσκονται «στα πρόθυρα [...] σαν μια ανοιχτή πληγή που τινάζεται όταν έρχεται σε επαφή με κάποια καυστική ουσία» (Fanon, 1961/2004:19). Ο Fanon υποστηρίζει όμως ότι, στις πρώτες φάσεις της απο-

κιοκρατίας, οι αποικισμένοι δεν αντιστάθηκαν στους αποίκους. Οι άποικοι ήταν υπερβολικά ισχυροί. Έτσι, οι αποικισμένοι βρίσκουν άλλες διεξόδους για τον θυμό τους: Πολεμούν με άλλα αποικιακά υποκείμενα (όπως στην περίπτωση των διεθνικών συγκρούσεων), υιοθετούν θρησκευτικές και μυθολογικές πεποιθήσεις και συμμετέχουν σε χορούς και τελετουργίες που απορροφούν την οργή τους. Σε αντίθεση με τον Emile Durkheim (1912/1965), που θεωρούσε τις «πρωτόγονες» τελετουργίες θετικές εκφράσεις της συλλογικής συνείδησης, ο Fanon, όπως και ο Marx, αντιμετωπίζει τη θρησκεία ως κάτι που συσκοτίζει την αντίληψη των ανθρώπων για την κατάσταση στην οποία βρίσκονται. Μόνο την περίοδο της δεκαετίας του 1940 και του 1950, την εποχή της αποαποικιοποίησης, στρέφουν τα αποικιακά υποκείμενα την προσοχή τους στην πραγματική πηγή των δεινών τους: «Επειτα από χρόνια έλλειψης επαφής με την πραγματικότητα, όταν έπνιγε τον πόνο του στις πιο εξωπραγματικές χίμαιρες, το αποικιακό υποκείμενο, με το οπλοπολυβόλο οπλισμένο, επιτέλους έρχεται αντιμέτωπο με τη μοναδική δύναμη που θέτει υπό αμφισβήτηση την ίδια την ύπαρξή του: την αποικιοκρατία» (1961/2004:20).

Τέλος, ο Fanon χρησιμοποιεί συστηματικά στο *The Wretched of the Earth* τη διαλεκτική λογική. Σύμφωνα με τον Marx, όπως θα θυμάστε, η κατάληξη του διαλεκτικού υλισμού είναι η ανατροπή του καπιταλισμού και η ανάδειξη της κομμουνιστικής κοινωνίας. Ο Fanon δηλώνει ρητά ότι η αποικιοκρατία είναι αλληλένδετη με τον καπιταλισμό και ότι ο σοσιαλισμός είναι καλύτερο κοινωνικοοικονομικό σύστημα για τους λαούς των πρώην αποικιών σε σχέση με τον καπιταλισμό. Ωστόσο, το άμεσο πρόβλημα με το οποίο καταπιάνεται το έργο του δεν είναι η απελευθέρωση των εργατών, αλλά των αποικιακών ανθρώπων, μέσω εθνικών απελευθερωτικών κινημάτων. Σε αντίθεση, επίσης, με τον Marx, ο Fanon διατυπώνει την αρκετά αμφιλεγόμενη θέση (Macey, 2012) ότι στις αποικίες η επαναστατική δύναμη είναι η τάξη των χωρικών και όχι το προλεταριάτο.

Καταρχάς, οι αποικιακές κοινωνίες διαιρούνται με βάση φυλετικές διαχωριστικές γραμμές. Οι διαιρέσεις αυτές είναι οικονομικής φύσης, αλλά είναι επίσης πολιτισμικές και χωρικές (οι πόλεις είναι διαιρεμένες ανάμεσα σε αποικιστές και αποικισμένους). Τα εθνικά κινήματα εμφανίζονται για να δώσουν φωνή στα καταπιεσμένα αποικιακά υποκείμενα. Ωστόσο, οι ηγέτες αυτών των κινημάτων, υπό την επιρροή της ευρωπαϊκής εκπαίδευσής τους, επιδιώκουν τον συμβιβασμό με τους αποικιοκράτες, και όχι την αυθεντική αποαποικιοποίηση. Παρ' όλα αυτά, τα κινήματα και οι ηγεσίες τους παίζουν σημαντικό ρόλο στην προαγωγή της διαλεκτικής. Οι ομιλίες τους, παρότι μετριοπαθείς λεκτικά, υποδαυλίζουν την αντιαποικιακή οργή: «Η αναστάτωση που προκαλείται [...] τα πηγαινέλα, οι λόγοι, τα πλήθη, η αστυνομική παρουσία, η στρατιωτική δύναμη, οι συλλήψεις και οι απελάσεις ηγετικών στελεχών – όλη αυτή η αναταραχή δίνει στους ανθρώπους την εντύπωση ότι έχει έρθει πια η ώρα να κάνουν κάτι» (Fanon, 1961/2004:29). Παρότι αρχικά η οργή αυτή δεν έχει συγκεκριμένη στόχευση, σταδιακά εξελίσσεται σε εφιαλτήριο της γνήσιας επαναστατικής εθνικής συνείδησης. Χρησιμοποιώντας γλώσσα που θυμίζει τις διακηρύξεις των Marx και Engels στο *Communist Manifesto*, ο Fanon γράφει: «Οι λαοί του Τρίτου Κόσμου βρίσκονται στη διαδικασία να σπάσουν τις αλυσίδες τους και το εκπληκτικό είναι ότι τα καταφέρνουν» (34· η έμφαση δική μου).

Παρότι, όπως θα δούμε στην επόμενη ενότητα, το όραμα του Fanon για έναν ελεύθερο μετααποικιακό κόσμο εθνικής αυτοδιάθεσης δεν εκπληρώθηκε, οι ιδέες του ενέπνευσαν, και συνεχίζουν να εμπνέουν, την επαναστατική σκέψη και τα επαναστατικά κινήματα.

Μετααποικιακή θεωρία

Το *The Wretched of the Earth* βασιζόταν στις περιγραφές του Fanon για τους εθνικούς απελευθερωτικούς αγώνες. Και πράγματι, μέχρι τα μέσα του 20ού αιώνα, όταν πέθανε ο ίδιος, οι περισσότερες περιοχές του κόσμου είχαν ήδη αποκτήσει την ανεξαρτησία τους ή βρίσκονταν σε προχωρημένο στάδιο αποαποικιοποίησης (MacQueen, 2007). Ωστόσο, παρά τις ελπίδες του Fanon, η αποαποικιοποίηση δεν κατέλυσε τις εξουσιαστικές δομές της αποικιοκρατίας. Μάλιστα, πολλοί υποστηρίζουν σήμερα ότι ζούμε σε έναν νεοαποικιοκρατικό κόσμο (Go, 2007· Loomba, 2015). Η εποχή της αποικιοκρατίας έχει τυπικά παρέλθει, όμως, υπό το ένδυμα της νεοφιλελεύθερης παγκοσμιοποίησης (βλ. Κεφάλαιο 12), φυλετικοποιημένες ανισότητες μεταξύ Δύσης και Ανατολής ή, σύμφωνα με άλλες περιγραφές, μεταξύ Βορρά και Νότου εξακολουθούν να διέπουν την οργάνωση του κόσμου. Άλλοι, όπως ο Glen Coulthard (2014), το θέτουν με ακόμα πιο αμείλικτη γλώσσα. Υποστηρίζει ότι για τους ιθαγενείς λαούς (ίσως και για άλλους φυλετικοποιημένους λαούς) η αποικιοκρατία δεν τελείωσε ποτέ. Οι ίδιες οικονομικές σχέσεις που επικράτησαν στις αποικιακές κοινωνίες τον 18ο και τον 19ο αιώνα δομούν τις σχέσεις μεταξύ των αυτοχθόνων και των αποικιακών-αποικιοκρατικών κρατών σήμερα.

Η μετααποικιακή θεωρία είναι μια προσέγγιση που αναπτύχθηκε την επαύριον της αποαποικιοποίησης. Όπως το θέτει ο Raka Ray (2013:148), «Η μετααποικιακή θεωρία [...] εξετάζει με τη δέουσα σοβαρότητα τον συνεχιζόμενο αντίκτυπο της αποικιοκρατίας στην κοινωνική, πολιτισμική και οικονομική ανάπτυξη τόσο των αποικιοκρατικών δυνάμεων όσο και των αποικιών». Η μετααποικιακή θεωρία αναπτύχθηκε ως κλάδος των ανθρωπιστικών επιστημών, και ιδιαίτερα της λογοτεχνίας. Ως εκ τούτου εστιάζει κυρίως στις πολιτισμικές δυνάμεις που αφενός διευκολύνουν τη μετααποικιακή εξουσία, αφετέρου λειτουργούν ως πηγές δυνητικής αντίστασης σε αυτή. Στους πρωτεργάτες της προσέγγισης περιλαμβάνονται οι Homi Bhabha (1994), Gayatri Spivak (1999) και Edward Said (1978/2003). Παρότι έλκει την καταγωγή της από τη λογοτεχνική θεωρία, ο Julian Go (2013) έχει επισημάνει την κοινωνιολογική συνάφεια της μετααποικιακής θεωρίας. Ορίζει τη μετααποικιακή θεωρία ως «ένα χαλαρά συνδεδεμένο σώμα ιδεών και κειμένων, που ασκούν κριτική και επιχειρούν να υπερβούν τις δομές που υποστηρίζουν τη δυτική αποικιοκρατία και τις κληρονομίες της» (2013:29). Ο Go (2013) περιγράφει στη συνέχεια τα στοιχεία της μετααποικιακής σκέψης:

- Παρότι δίνει προσοχή στο ιστορικό της αποικιοκρατίας, ενδιαφέρεται κυρίως για «τρέχοντα ζητήματα», όπως η αποκάλυψη των τρόπων με τους οποίους ο αποικιακός λόγος εξακολουθεί να επηρεάζει τις συλλήψεις περί φυλής και εθνότητας (30).

- Αναδεικνύει τον ρόλο που έχουν παίξει «η κουλτούρα, η γνώση και η αναπαράσταση» στην κατασκευή του αποικιακού κόσμου και των κατοίκων του (30).
- Υποστηρίζει ότι η σύγχρονη δυτική⁶ κοινωνία «συγκροτείται μέσω της αποικιοκρατίας» (31). Με άλλα λόγια, η σύγχρονη Δύση έχει δημιουργήσει μια εικόνα του εαυτού της μέσω της αντιπαράθεσής της με τους αποικισμένους λαούς. Η εικόνα αυτή συντηρεί τα προνόμια και την εξουσία της Δύσης.
- Διατυπώνει «νέες κριτικές έννοιες, που στόχο έχουν να αναιρέσουν τις υποθέσεις της δυτικής ιμπεριαλιστικής κουλτούρας» (30). Ως προς αυτό, μοιράζεται με τον μεταδομισμό και τη μετανεωτερικότητα (βλ. Κεφάλαιο 13) την επιθυμία αποδόμησης της καθιερωμένης δυτικής γνώσης.
- Επιχειρεί να αναπτύξει νέα είδη γνώσης, που συμβάλλουν στην «αποαποικιοποίηση της συνείδησης» (30).

Εν ολίγοις, οι οπαδοί της μετααποικιακής θεωρίας υποστηρίζουν ότι η δυτική γνώση είναι οργανωμένη γύρω από μια απλοϊκή διάκριση μεταξύ του δυτικού (ο οποίος εμπνέεται από ευρωπαϊκές και βορειοαμερικανικές αξίες) και του υπόλοιπου κόσμου. Ο στόχος της μετααποικιακής θεωρίας είναι να περιγράψει τον τρόπο με τον οποίο αυτή η διάκριση έχει διαμορφώσει τη σύγχρονη κοινωνία και να αποδομήσει αυτή τη διάκριση. Πρωτεργάτης της μετααποικιακής θεωρίας υπήρξε ο θεωρητικός της λογοτεχνίας Edward Said. Στην ενότητα που ακολουθεί εξετάζουμε τις ιδέες του.

Οριενταλισμός

Ο Edward Said (1935-2003) γεννήθηκε σε μια παλαιστινιακή, χριστιανική οικογένεια στην Ιερουσαλήμ. Σπούδασε στις ΗΠΑ και εργάστηκε ως καθηγητής αγγλικής λογοτεχνίας στο Πανεπιστήμιο Columbia. Παρότι στο κεφάλαιο αυτό επικεντρωνόμαστε στις συμβολές του Said στην κοινωνική θεωρία, ο ίδιος την αντιμετώπιζε επιφυλακτικά (Williams, 2011). Ειδικότερα ασκούσε κριτική σε όλες τις υπερβολικά αφηρημένες θεωρίες. Παρότι τον ενέπνευσε ο Michel Foucault, αντιμετώπιζε τόσο τον ίδιο όσο και άλλους στοχαστές του μεταδομισμού όπως ο Jacques Derrida επικριτικά, καθώς σύμφωνα με την άποψη του Said, το έργο τους δεν ερχόταν επαρκώς σε επαφή με τον πραγματικό κόσμο. Ο Patrick Williams (2011:417) συνοψίζει ως εξής την κριτική του Said: «Η θεωρία του Derrida [...] μας οδηγεί μέσα στο κείμενο. Του Foucault μέσα και έξω από αυτό. Ενώ λοιπόν η προσέγγιση του Derrida εγκαταλείπει τον αναγνώστη παγιδευμένο στη σφαίρα του κειμενικού, ακόμα και η υποτιθέμενη επιστροφή στον κόσμο από τον Foucault είναι ανεπαρκής». Το ζητούμενο για τον Said είναι η ανάπτυξη θεωριών που διατηρούν τη σύνδεσή τους με τον κόσμο τον οποίο ισχυρίζονται ότι θέλουν να ερμηνεύσουν και να κατανοήσουν. Όπως θα δούμε, η έννοια του οριενταλισμού που διατύπωσε ο Said το επιτυγχάνει αυτό. Όχι μόνο περιγράφει την ανάπτυξη ενός συγκεκριμένου είδους φυλετικοποιημένης γνώσης (του οριενταλισμού), αλλά είναι χρήσιμη και για την κατανόηση των σημερινών σχέσεων μεταξύ «Ανατολής και Δύσης».

Ο Said (1978/2003) είναι κυρίως γνωστός για το βιβλίο του *Orientalism*, όπου ει-σάγει την πολύ σημαντική σήμερα έννοια του οριενταλισμού. Ο Said διατυπώνει τρεις ορισμούς του οριενταλισμού. Πρώτον, ο οριενταλισμός είναι ένας ακαδημαϊκός κλάδος που απέκτησε τυπική μορφή τον 18ο αιώνα και υπάγεται στις «σπουδές περσομαϊκή και, ευρύτερα, η κειμενική γνώση μπορεί να οργανώσει και να διαμορφώσει τον κόσμο. Δεύτερον, ο οριενταλισμός βασίζεται σε μια διάκριση μεταξύ Ανατολής (Orient) και Δύσης (Occident). Έχει σημασία πως, ενώ υπήρχε ένας ακαδημαϊκός κλάδος που ονομαζόταν οριενταλισμός, ουδέποτε υπήρξε αντίστοιχο πεδίο που να ονομάζεται οξιντενισμός. Το γεγονός αυτό υποστηρίζει το επιχείρημα ότι ο οριενταλισμός υπηρετεί τη δύναμη των Ευρωπαίων να ορίζουν την «Ανατολή» ως Άλλο. Τρίτον, ο οριενταλισμός «είναι ένας δυτικός τρόπος σκέψης για την κυριάρχηση, την ανασυγκρότηση και την άσκηση εξουσίας επί της Ανατολής» (3). Παρότι ο οριενταλισμός εμφανίστηκε αρχικά ως ακαδημαϊκό πεδίο, σταδιακά έγινε αλληλένδετος με τους σύγχρονους εκπαιδευτικούς και πολιτικούς θεσμούς. Σκοπός του οριενταλισμού, λέει ο Said, είναι «να διαρθρώσει την Ανατολή και την Ευρώπη με κάποιο συνεκτικό τρόπο» (61), ώστε η Ανατολή να γίνει κατανοητή και διαχειρίσιμη από τους Ευρωπαίους. Σκοπός του είναι να μετουσιώσει «το απλό ανατολικό υλικό σε χρήσιμη ουσία» (44). Για παράδειγμα, οριενταλιστικές ιδέες υποστήριξαν και νομιμοποίησαν τη γαλλική και αγγλική αποικιοκρατική επέκταση τον 19ο αιώνα. «Εφόσον ο Ανατολίτης [όπως τον ορίζουν οι οριενταλιστές] ανήκε σε μια κατώτερη φυλή, έπρεπε να υποταχθεί: ήταν τόσο απλό» (207).

Η ανάλυση του Said αντλεί στοιχεία από πολλές θεωρητικές παραδόσεις, όμως οι πιο σημαντικές επιρροές της προέρχονται από τον δομισμό και τον μεταδομισμό (βλ. Κεφάλαιο 13).⁷ Ειδικότερα βασίζεται στην έννοια του λόγου (discourse) που είχε διατυπώσει ο Michel Foucault. Ο λόγος είναι ένα συμβολικό σύστημα, που οργανώνει και ταξινομεί τον κόσμο. Όπως θα δούμε στο Κεφάλαιο 13, ο Foucault αναλύει μεταξύ άλλων τους λόγους της ιατρικής, τους λόγους για τη νοητική ασθένεια/παράνοια, αλλά και τους λόγους για το έγκλημα και την εγκληματικότητα. Οι λόγοι έχουν τη δική τους ιστορία. Αλλάζουν στο πέρασμα του χρόνου και συνυφαίνονται με τις κοινωνικές και πολιτικές δομές. Εν ολίγοις, η ανάλυση λόγου μελετά τον τρόπο με τον οποίο συστήματα αναπαράστασης όπως τα ακαδημαϊκά κείμενα οργανώνουν την πραγματικότητα και τη δυνατότητά μας να επενεργούμε σε αυτή. Ο Said (1978/2003) το περιγράφει ως εξής:

Το πιο σημαντικό είναι ότι τέτοια κείμενα μπορούν να δημιουργούν όχι μόνο γνώση αλλά επίσης την ίδια την πραγματικότητα που φαίνεται ότι περιγράφουν. Με τον καιρό, μια τέτοια γνώση και πραγματικότητα δημιουργούν μια παράδοση ή αυτό που ο Michel Foucault ονομάζει λόγο, του οποίου η υλική παρουσία και το βάρος, περισσότερο από την πρωτοτυπία ενός δεδομένου συγγραφέα, είναι υπεύθυνα για τα κείμενα που παράγονται από αυτή. (94)

Με άλλα λόγια, τα κείμενα παράγουν το δικό τους σύμπαν κατανόησης. Οργανώνουν και ταξινομούν τον κόσμο, χωρίς να χρειάζεται να αναφέρονται άμεσα σε αυτόν ή στους ανθρώπους που τον κατοικούν.

Πώς ορίζει λοιπόν ο οριενταλιστικός λόγος την Ανατολή; Πώς έχει κατασκευαστεί η Ανατολή για λογαριασμό της Δύσης; Μια από τις σημαντικότερες, ίσως, θέσεις της θεωρίας είναι ότι ο οριενταλισμός τοποθετεί μεγάλο αριθμό ετερόκλητων περιοχών και πολιτισμών υπό την ίδια γενική κατηγορία – αυτή της Ανατολής. Ο οριενταλισμός έχει τις ρίζες του στη σύγκρουση των Ευρωπαίων/χριστιανών/λευκών με το Ισλάμ κατά τον Μεσαίωνα, πολύ γρήγορα όμως διευρύνθηκε για να συμπεριλάβει τους λαούς της Εγγύς (Αραβες και Εβραίοι – τους σημιτικούς λαούς) και Απω Ανατολής (Κίνα, Ιαπωνία).⁸ Πρέπει να ξεκαθαριστεί εδώ ότι δεν υπάρχει στην πραγματικότητα κάποια Ανατολή ή «Ανατολίτες», παρά μόνο στον βαθμό που οι έννοιες αυτές υφίστανται στον οριενταλιστικό, και πλέον δημοφιλή, λόγο.

Παρότι υπάρχουν πολλοί οριενταλιστές συγγραφείς που γράφουν με το δικό τους ύφος για διαφορετικές εκφάνσεις της Ανατολής, όλοι τους συνδέονται κατά τον Said από θεματικές κοινές σε κάθε οριενταλιστικό λόγο. Πρώτον και κύριον, ο Ανατολίτης ορίζεται ανεκρίτως ως διακριτός από τον δυτικό άνθρωπο (Said, 1978/2003:42). Δουλειά του οριενταλιστή είναι να εξηγήσει ή ερμηνεύσει αυτή τη διαφορά στο δυτικό κοινό. Ο Ανατολίτης ορίζεται επίσης ως επικίνδυνος, αν και η φύση του κινδύνου επίσης αλλάζει. Στην αντιπαράθεση με το Ισλάμ, ο κίνδυνος παίρνει τη μορφή της βίαιης απειλής κατά της Δύσης και των δυτικών. Στις ρομαντικές αναπαραστάσεις του οριενταλισμού, που εμφανίστηκαν τον 19ο αιώνα, ο Ανατολίτης είναι ένα εξωτικό και αισθαντικό πλάσμα, που ως εκ τούτου συνιστά απειλή για τις συντηρητικές ευρωπαϊκές συμβάσεις: «κάθε τι το ασιατικό [...] γινόταν κατά θαυμαστό τρόπο συνώνυμο με το εξωτικό, το μυστηριώδες, το βαθύ, το δημιουργικό» (51). Σε αυτό τον εξωτισμό, η Ανατολή ενθουσιάζει και φοβίζει ταυτόχρονα (59). Αναφερόμενος στα έργα του γάλλου μυθιστοριογράφου Gustav Flaubert, ο Said λέει ότι η Ανατολή υπαινίσσεται «σεξουαλική υπόσχεση (και κίνδυνο), ακαταπρόκλητη αισθησιακότητα, βαθιές γενετήσιες δυνάμεις» (188). Παρότι πολλοί οριενταλιστές αντιμετωπίζουν την αρχαία Ανατολή σαν μια περιοχή που κατέχει γνώσεις που επικυρώνουν τη ζωή, η σημερινή Ανατολή γίνεται αντιληπτή ως νεκρή και αποξηραμένη. Οι κάτοικοί της έχουν χάσει την επαφή τους με τις ρίζες τους. Έτσι, καθήκον του οριενταλιστή, και της Δύσης γενικότερα, είναι να αποκαταστήσει τη ζωή και το νοήμα στην Ανατολή.

Εντέλει, ωστόσο, η Ανατολή κατασκευάζεται ως αντικείμενο σε αντιδιαστολή προς το οποίο μπορεί να ορίσει η Δύση τον εαυτό της. Είναι παθητική και «οπισθοδρομική» (Said, 1978/2003:205), ένας τόπος που πρέπει η Δύση να τον εξουσιάζει και να τον αξιοποιήσει πνευματικά και πολιτικά. Ο Said συνοψίζει τη θέση του ως εξής: «Η Ανατολή είναι ανορθολογική, εξαχρεωμένη, παιδική, "διαφορετική". Έτσι, η Ευρώπη είναι ορθολογική, ενάρετη, ώριμη, "κανονική"» (40).

Τέλος, σύμφωνα με τον Said, όπως και τον Foucault, ο λόγος είναι μια μορφή εξουσίας. Για να το θέσουμε διαφορετικά, γνώση και εξουσία είναι συνυφασμένες. Στην ευρύτερη μορφή του, ο οριενταλιστικός λόγος ασκεί την εξουσία εγκαθιδρύοντας τη διά-

κριση ανάμεσα σε Ανατολή και Δύση και ορίζοντας την Ανατολή με δυτικούς όρους. Επιπλέον, αυτές οι γνώσεις λειτουργούν ως ένα είδος εξουσίας, διότι οργανώνουν την αποικιακή γραφειοκρατία, διαμορφώνουν την κυβερνητική πολιτική και επηρεάζουν την κοινή γνώμη. Ο δυτικός καταναλωτής της οριενταλιστικής γνώσης μπορεί με άνεση να ισχυρίζεται ότι κατανοεί τους επονομαζόμενους Ανατολίτες, κι ας μην έχει ποτέ του συναντήσει άνθρωπο από την επονομαζόμενη Ανατολή. Παρότι ο οριενταλιστικός λόγος έχει τη δύναμη να πλαισιώνει τις δυτικές συλλήψεις της Ανατολής, θα πρέπει να καταστεί επίσης σαφές πως η δυνατότητα δημιουργίας και διατήρησης αυτών των γνώσεων υποστηρίζεται από τη στρατιωτική ισχύ. Ο Said, για παράδειγμα, θεωρεί τη στρατιωτική εκστρατεία του Ναπολέοντα στην Αίγυπτο (1798-1801) ιδρυτικό γεγονός του σύγχρονου οριενταλισμού.

Για τους κοινωνικούς στοχαστές, η ισχυρότερη θέση που διατυπώνει ο Said είναι πως, μολονότι ο κόσμος έχει αλλάξει δραματικά από τον 18ο και τον 19ο αιώνα, οπότε και εμφανίστηκε η οριενταλιστική γνώση, οι βασικές της κατηγορίες εξακολουθούν να οργανώνουν την κοινωνική ζωή. Το πλέον προφανές, που αποτελεί και κεντρικό θέμα του *Orientalism*, είναι ο τρόπος με τον οποίο οι οριενταλιστικές ιδέες εξακολουθούν να διαμορφώνουν τις σχέσεις μεταξύ των ΗΠΑ και των ισλαμικών χωρών. Για παράδειγμα, στον πρόλογό του στην έκδοση του *Orientalism* το 2003, ο Said εξετάζει την επιρροή των οριενταλιστικών ιδεών στους πολέμους των ΗΠΑ σε Αφγανιστάν και Ιράκ.

Κριτικές θεωρίες της φυλής και του ρατσισμού

Μέχρι στιγμής εστιάσαμε στη σχέση μεταξύ αποικιοκρατίας και κατασκευής της φυλής. Θα στραφούμε τώρα σε πιο συστηματικές θεωρίες της φυλής και του ρατσισμού, και ειδικότερα σε θεωρίες που αναπτύχθηκαν στις ΗΠΑ. Παρότι ποτέ δεν κατείχαν κεντρική θέση στο πεδίο της κοινωνιολογικής θεωρίας, θεωρίες για τη φυλή και τον ρατσισμό εμφανίζονται ήδη από τα πρώτα βήματα της αμερικανικής κοινωνιολογίας. Για παράδειγμα, ο W. E. B. Du Bois εισήγαγε έννοιες που άσκησαν μεγάλη επιρροή, όπως η διπλή συνείδηση, η γραμμή του χρώματος και το πέπλο (βλ. Κεφάλαιο 2). Η Ida B. Wells-Barnett και η Julia Anna Cooper μελέτησαν τις διασταυρώσεις μεταξύ φυλής και φύλου. Και οι τρεις αυτοί θεωρητικοί υπήρξαν προπομποί της προσέγγισης που ονομάζεται σήμερα «θεωρία της οπτικής γωνίας» (standpoint theory) (Hartsock, 2004). Στην ενότητα αυτή παρουσιάζουμε συνοπτικά δύο ευρείες προσεγγίσεις στη σύγχρονη μελέτη της φυλής: την κριτική θεωρία της φυλής και τις κριτικές θεωρίες της φυλής και του ρατσισμού. Σε επόμενες ενότητες εξετάζονται με περισσότερες λεπτομέρειες συγκεκριμένες κριτικές θεωρίες της φυλής.

Αν και δεν αποτελεί αυστηρά κοινωνιολογική προσέγγιση, σημαντική ώθηση στο πρόσφατο ενδιαφέρον για τη μελέτη της φυλής και της εθνότητας έχει δώσει η λεγόμενη «κριτική θεωρία της φυλής». Η θεωρία αυτή εστιάζει στη νομική επιστήμη και τη σχέση της με τη διαιώνιση της φυλετικής κυριαρχίας (Delgado και Stefancic, 2001:3. Valdes, Culp και Harris, 2002). Στους βασικούς εκπροσώπους της θεωρίας περιλαμβάν-

νονται οι Kimberlé Crenshaw, Derek Bell, Alan Freeman, Neil Gotanda και Richard Delgado (για έναν πλήρη κατάλογο των ακαδημαϊκών, βλ. Delgado και Stefancic, 2001). Η «κριτική θεωρία της φυλής» προέκυψε ως αποτέλεσμα της αυξανόμενης συνειδητοποίησης ότι το κίνημα των αστικών δικαιωμάτων της δεκαετίας του 1960 είχε χάσει τη δυναμική του, αν δεν είχε αντιστραφεί, και ότι υπήρχε πλέον ανάγκη για έναν αναγεννημένο κοινωνικό ακτιβισμό και για μια νέα θεωρία σχετικά με τη φυλή. Οι ιδέες που συνδέονται με την κριτική θεωρία της φυλής αναπτύχθηκαν με βάση ετερόκλητες πηγές. Ορισμένες πάντως είναι ιδιαίτερα οικείες στους κοινωνικούς θεωρητικούς, όπως, για παράδειγμα, οι προσεγγίσεις που βασίζονται στη μαρξική θεωρία (π.χ., Gramsci), στον μεταδομισμό (π.χ., Derrida), τη φεμινιστική θεωρία και, φυσικά, στις συμβολές του Du Bois.

Οι Delgado και Stefancic (2001), όπως και οι Matsuda κ.ά. (2003), καταγράφουν τις βασικές αρχές της κριτικής θεωρίας της φυλής, τουλάχιστον στην τρέχουσα μορφή της:

- Ο ρατσισμός δεν είναι μια ανωμαλία· είναι «φυσιολογικό» και ενδημικό στοιχείο της ζωής στην αμερικανική κοινωνία. Το γεγονός αυτό καθιστά δύσκολη την αντιμετώπισή του.
- Μεγάλη μερίδα του πληθυσμού έχει ελάχιστο κίνητρο για την εξάλειψη του ρατσισμού. Οι ελίτ των λευκών αντλούν υλικά κέρδη από τον ρατσισμό μέσω της εκμετάλλευσης των μαύρων και άλλων μειονοτήτων. Οι λευκοί που ανήκουν στην εργατική τάξη επίσης απολαμβάνουν υλικά όπως και ψυχολογικά οφέλη, καθώς οι μειονότητες λειτουργούν ως ομάδες ανθρώπων έναντι των οποίων μπορούν να συγκρίνουν τον εαυτό τους και να νιώθουν ότι βρίσκονται σε καλύτερη θέση, παρά τις όποιες δυσκολίες αντιμετωπίζουν οι ίδιοι.
- Η φυλή δεν αποτελεί αντικειμενική ούτε σταθερή πραγματικότητα. Πρόκειται για μια κοινωνική κατασκευή, που μεταβάλλεται στο πέρασμα του χρόνου. Αυτές οι κοινωνικές κατασκευές δημιουργούνται, χειραγωγούνται και ενίοτε αποσύρονται, αν και σε αυτή την τελευταία περίπτωση συνήθως αντικαθίστανται από νέες κοινωνικές κατασκευές. Η προσέγγιση του κοινωνικού εποικοδομισμού (κονστрукτιβισμού) έχει ως βάση την καχυποψία απέναντι στον υποτιθέμενο ανιστορικό χαρακτήρα του αμερικανικού δικαίου και των ισχυρισμών περί ουδετερότητας, αντικειμενικότητας, αμεροληψίας, «αχρωματοψίας» και αξιοκρατίας του νομικού συστήματος. Με άλλα λόγια, όλα μπορούν να ερμηνευθούν ως κοινωνικές κατασκευές που μπορούν να χειραγωγηθούν, να αναθεωρηθούν ή ακόμα και να καταργηθούν, αν θεωρηθεί αυτό αναγκαίο.
- Οι διακρίσεις βάσει της φυλής «περιλαμβάνουν τους τρόπους με τους οποίους η κυρίαρχη κοινωνία κάνει διακρίσεις με βάση τη φυλή σε διάφορες μειοψηφίες σε διαφορετικές εποχές, απαντώντας σε μεταβαλλόμενες ανάγκες όπως αυτές της αγοράς εργασίας» (Delgado και Stefancic, 2001:8). Ως εκ τούτου, παρότι οι μαύροι έγιναν αντικείμενο φυλετικής διάκρισης ουσιαστικά ταυτόχρονα με τη δημιουργία των Ηνωμένων Πολιτειών, σε άλλες μειονότητες αυτό συνέβη στο πέρασμα του χρόνου. Στα σχετικά παραδείγματα περιλαμβάνονται οι Ιάπωνες κατά τη διάρκεια

του Β' Παγκόσμιου πολέμου, οι μουσουλμάνοι μετά την 11η Σεπτεμβρίου του 2001 και προσφάτως οι Αμερικανοί μεξικανικής καταγωγής, λόγω της όλο και μεγαλύτερης ανησυχίας για τη νόμιμη και παράνομη μετανάστευση στις ΗΠΑ.

- Όπως και στη φεμινιστική θεωρία (βλ. Κεφάλαιο 8), η διατομεακότητα (P. Collins, 1990, 1998) και η αντιουσιοκρατία αποτελούν κρίσιμες ιδέες της κριτικής θεωρίας της φυλής. Ως εκ τούτου δεν αποδίδεται στους μαύρους (ή στις άλλες μειονότητες) κάποια «μοναδική, εύκολα περιγράψιμη και ενιαία ταυτότητα» (Delgado και Stefancic, 2001:9). Αντ' αυτού, για τους μαύρους, όπως και για όλους τους άλλους, υπάρχει μια δυνητική τουλάχιστον διασταύρωση «συγκρουόμενων, αλληλοεπικαλυπτόμενων ταυτοτήτων, αφοσιώσεων και συμμαχιών» (9). Σε αυτές μπορεί να περιλαμβάνονται η θρησκεία, η κοινωνική τάξη, το κοινωνικό φύλο, ο σεξουαλικός προσανατολισμός και οι πολιτικές προτιμήσεις.
- Μεγάλη σημασία αποδίδεται στην εμπειρική γνώση των έγχρωμων ανθρώπων και στις κοινότητες προέλευσής τους.
- Εντασσόμενη στον ευρύτερο στόχο της εξάλειψης όλων των μορφών καταπίεσης, η κριτική θεωρία της φυλής στοχεύει στην κατάλυση της φυλετικής καταπίεσης.

Οι κριτικές θεωρίες της φυλής και του ρατσισμού (Critical Theories of Race and Racism – CTRR) έχουν πολλά κοινά στοιχεία με την κριτική θεωρία της φυλής. Σε αυτά περιλαμβάνονται ο στόχος της αντιμετώπισης των κοινωνικών αδικιών και της άμβλυνσης αν όχι εξάλειψης των κοινωνικών ανισοτήτων, καθώς επίσης και η έμφαση στο στοιχείο της διατομεακής θεώρησης. Υπάρχουν ωστόσο και σημαντικές διαφορές ανάμεσά τους, που σχετίζονται με το γεγονός ότι οι CTRR έχουν τις ρίζες τους πολύ βαθύτερα στις κοινωνικές επιστήμες, περιλαμβανομένης της κοινωνιολογίας, ενώ η κριτική θεωρία της φυλής βασίζεται στον ακτιβισμό και στη νομική θεωρία. Αυτή η διαφορά επιτρέπει στις CTRR να βρίσκονται σε εγρήγορση και να συμμετέχουν στον διάλογο πάνω σε ζητήματα αιχμής στον χώρο της θεωρίας, όπως είναι οι σχέσεις μεταξύ φυλής-ρατσισμού και δομής - δρώντος υποκειμένου, η πολιτική οικονομία και η παγκοσμιοποίηση. Σχετικό με την παγκοσμιοποίηση είναι το ενδιαφέρον για τη φυλή και τον ρατσισμό σε σχέση με τα έθνη-κράτη, τον εθνικισμό και τον εθνοτικό εθνικισμό (Connor, 2007), τον διεθνικισμό (Remennick, 2007), την αποικιοκρατία, τη νεοαποικιοκρατία (Go, 2007a), την αποαποικιοποίηση (Go, 2007b), τον ιμπεριαλισμό, τον εμπειρισμό κ.ο.κ. Ως εκ τούτου, ενώ η κριτική θεωρία της φυλής εστιάζει στις Ηνωμένες Πολιτείες και στο αμερικανικό δίκαιο, οι CTRR έχουν πολύ μεγαλύτερη, αν όχι παγκόσμια, εμβέλεια (Goldberg και Essed, 2002:4). Επιπλέον, οι CTRR είναι ανοιχτές σε πολύ ευρύτερο πεδίο κλασικών και σύγχρονων θεωριών και των εφαρμογών τους στο ζήτημα της φυλής. Για παράδειγμα, οι Darder και Torres (2004:23) υιοθετούν μια προσέγγιση της φυλής που βασίζεται στην πολιτική οικονομία, η οποία οφείλει πολλά στον Marx και υιοθετεί μια «ιστορική υλιστική προσέγγιση». Στην περιγραφή της προσέγγισής τους, οι Darder και Torres μέμφονται την κριτική θεωρία της φυλής με το σκεπτικό ότι αγνοεί τα ζητήματα της πολιτικής οικονομίας.

Πολύ ευρύτερη, μακροδομική και μακροπολιτισμική θεωρητική προσέγγιση υιο-

KIMBERLÉ CRENSHAW

ΒΙΟΓΡΑΦΙΚΗ ΣΚΙΑΓΡΑΦΗΣ



Tiffany Rose/WireImage/Getty Images

Η Kimberlé Crenshaw γεννήθηκε το 1959 στο Κάντον του Οχάιο. Το 1981 πήρε το πτυχίο της στις αφρικανικές σπουδές και τη διακυβέρνηση από το Πανεπιστήμιο Cornell. Ανακηρύχθηκε διδάκτωρ δικαίου από το Πανεπιστήμιο του Harvard το 1984, ενώ το 1985 έλαβε μεταπτυχιακό δίπλωμα ειδίκευσης στις νομικές επιστήμες (LLM) από το Πανεπιστήμιο του Ουισκόνσιν. Ανήκει στις κορυφαίες θεωρητικούς του δικαίου και στους θεμελιωτές της κριτικής θεωρίας της φυλής. Η Crenshaw είναι επίσης αυτή που εισήγαγε τον όρο *διατομεακότητα* (intersectionality) και διαδραμάτισε κεντρικό ρόλο στην ανάπτυξη της θεωρίας της διατομεακότητας (Crenshaw, 1989, 1991, 1997).

Σύμφωνα με τη θεωρία της διατομεακότητας, την οποία εξετάσαμε στο Κεφάλαιο 8, η κοινωνική καταπίεση πρέπει να ερμηνεύεται λαμβάνοντας υπόψη πολλαπλές δομές, όπως η φυλή, η κοινωνική τάξη και το φύλο. Ειδικότερα, η Crenshaw υποστηρίζει πως, όταν η φυλή ή το φύλο αναλύονται αυτοτελώς, παραβλέπονται οι εμπειρίες των έγχρωμων γυναικών και οι αδικίες που υφίστανται. Σε συνέντευξή της στο *Perspectives Magazine*, η Crenshaw περιέγραψε ως εξής τις ρίζες της θεωρίας της διατομεακότητας:

Προέκυψε μέσα από την προσπάθειά μου να περιγράψω εννοιολογικά τον τρόπο με τον οποίο αποκρινόταν ο νόμος σε ζητήματα φυλετικών και έμφυλων διακρίσεων. Αυτό που προέκυψε έμοιαζε με ένα ατύχημα, με μια πρόσκρουση. Η διατομεακότητα γεννήθηκε από την απλή ιδέα πως, εάν στέκεσαι σε ένα σταυροδρόμι πολλαπλών μορφών αποκλεισμού, είναι πιθανό να σε χτυπήσουν και οι δύο μαζί. Οι γυναίκες αυτές τραυματίζονται, όταν όμως φτάνουν στον τόπο του ατυχήματος το φυλετικό ασθενοφόρο και το έμφυλο ασθενοφόρο και βλέπουν τις έγχρωμες γυναίκες πεσμένες στη διασταύρωση, λένε: «Λοιπόν, δεν μπορούμε να καταλάβουμε εάν το ατύχημα ήταν αποτέλεσμα μόνο φυλετικής ή μόνο έμφυλης διάκρισης. Και αν δεν μας αποδείξουν οι ίδιες τι από τα δύο συνέβη, εμείς δεν μπορούμε να τις βοηθήσουμε». (Crenshaw, όπως αναφέρεται στο Thomas, 2004: παρ. 4)

Το 1991, η Crenshaw συνεργάστηκε με τη νομική ομάδα που εκπροσώπησε την Anita Hill στην αγωγή για σεξουαλική παρενόχληση που κατέθεσε κατά του υποψήφιου δικαστή για το Ανώτατο Δικαστήριο των ΗΠΑ Clarence Thomas. Η Crenshaw έχει χαρακτηρίσει την υπόθεση της Anita Hill «καθοριστική για τη ζωή μου» (Crenshaw, όπως αναφέρεται στο Adewumin, 2014), ενώ οι μετέπειτα σκέψεις της για την υπόθεση αντανάκλουν τη διατομεακή θεώρησή της. Παρότι στο επίκεντρο βρισκόταν μια μαύρη γυναίκα –η Anita Hill–, οι δικές της εμπειρίες αποσιωπήθηκαν από τον πολιτικό και μιντιακό λόγο για την υπόθεση. Σύμφωνα με την Crenshaw, μπορεί μακροπρόθεσμα η υπόθεση να έστρεψε την προσοχή στο γενικότερο φαινόμενο της παρενόχλησης στον χώρο εργασίας, απέτυχε όμως να συμβάλει στην αναγνώριση των «μοναδικών εμπειριών διάκρισης που υφίστανται οι μαύρες γυναίκες» (Crenshaw, όπως αναφέρεται στο Adewumin, 2014).

Από το 1986, η Crenshaw είναι μέλος του διδακτικού προσωπικού της Νομικής Σχολής του UCLA, ενώ από το 1995 είναι καθηγήτρια στη Νομική Σχολή του Πανεπιστημίου Columbia. Είναι επίσης επικεφαλής του Κέντρου Διατομεακότητας και Μελετών Κοινωνικής Πολιτικής του Columbia. Στον μεγάλο αριθμό εργασιών της με αντικείμενο τη φυλή, τη διατομεακότητα και το δικαίο περιλαμβάνονται η επιμέλεια και συγγραφή σημαντικών κειμένων της κριτικής θεωρίας της φυλής: *Critical Race Theory* (1996, με συν-επιμελητές τους Gotanda, Peller και Thomas) και *Words That Wound* (1993, με συν-συγγραφείς τους Matsuda, Lawrence και Delgado).

Το 1996, η Crenshaw, μαζί με τον Luke Charles Harris, ίδρυσε το Αφροαμερικανικό Φόρουμ Πολιτικής (African American Policy Forum – AAFP). Αποστολή του φόρουμ είναι «η προαγωγή πλαισίων και στρατηγικών που θα υπηρετούν το όραμα μιας φυλετικής δικαιοσύνης, η οποία θα ενστερνίζεται τις διασταυρώσεις που θα οδηγήσουν στην κοινωνία» (www.aapf.org/ourmission/). Ένα από τα σημαντικότερα προγράμματα της Crenshaw στο AAFP ήταν η δημοσίευση της έκθεσης *Black Girls Matter* (2016) και η εκστρατεία που τη συνόδεψε στο Twitter (#Sayhername). Σύμφωνα με όσα ανέφερε σχετικά η Crenshaw σε συνέντευξή της στο περιοδικό αποφοίτων του πανεπιστημίου Cornell, το πρόγραμμα αυτό αναπτύχθηκε «εν μέρει ως απάντηση στην πρωτοβουλία με τίτλο *My Brother's Keeper* της κυβέρνησης Ομπάμα» (Drew, 2016: παρ. 4) για την αντιμετώπιση των διακρίσεων, των ανισοτήτων και της δυσανάλογης βίας που υφίστανται νεαροί μαύροι άνδρες και μικρά παιδιά στις ΗΠΑ. Συνέπής με τη διατομεακή προσέγγιση, η Crenshaw τονίζει πως η πρωτοβουλία *My Brother's Keeper* παραβλέπει τις διακρίσεις, τις ανισότητες και τη βία που αντιμετωπίζουν οι νεαρές μαύρες γυναίκες και τα κορίτσια.

Όπως το έθεσε η Crenshaw:

Επικροτήσαμε το ενδιαφέρον του προέδρου για το ζήτημα της φυλετικής ανισότητας μεταξύ των νέων, μας προβλημάτισε όμως έντονα η παράλειψη των κοριτσιών [...] Οι έρευνές μας δείχνουν ξεκάθαρα ότι οι κοινωνικά περιθωριοποιημένοι πληθυσμοί, και ιδιαίτερα τα νεαρά μαύρα και ισπανόφωνα κορίτσια, μεγαλώνουν κάτω από πολλές από τις ίδιες συνθήκες, αντιμετωπίζουν πολλά από τα ίδια εμπόδια και αγνοούνται με πολλούς από τους ίδιους τρόπους (Crenshaw, όπως αναφέρεται στο Drew, 2016: παρ. 4)

Το γενικότερο μήνυμά της Crenshaw είναι ότι, παρά την ακαδημαϊκή αποδοχή της, η ιδέα της διατομεακότητας δεν έχει γίνει αποδεκτή ακόμα από το κυρίως ρεύμα της αμερικανικής πολιτικής και κοινωνίας. Για ένα απάνθισμα των σημαντικότερων κειμένων της Crenshaw, βλ. *On Intersectionality: Essential Writings* (2016).

Θετούν οι Michael Brown κ.ά. (2003) στο *Whitewashing Race*. Υιοθετούν μια μακροδομική και μακροπολιτισμική προσέγγιση της φυλής, που δίνει έμφαση στην κοινωνικο-στορική συσσώρευση της φυλετικής ανισότητας. Εστιάζουν σε ευρύ πεδίο κοινωνικών δομών και θεσμών που, κατά την άποψή τους, έχουν οδηγήσει στη συσσώρευση πόρων και δύναμης στα χέρια των λευκών και στην παράλληλη αποδυνάμωση των μαύρων, δημιουργώντας έτσι μια σωρευτική δομική ανισότητα στην κοινωνία. Δεν εξετάζουν μόνο τη δομή του δικαίου αλλά και τη φυλετική διαστρωμάτωση, τις αγορές εργασίας, τις κτηματαγορές, τις κυβερνητικές πολιτικές κ.ο.κ. Οι φυλετικές ανισότητες αποτελούν ιστορικό γνώρισμα των δομών αυτών και εξακολουθούν να υφίστανται. Οι μαύροι εξακολουθούν να αντιμετωπίζουν φυλετικές διακρίσεις σε αυτά τα πεδία. Συνεπώς δεν αρκεί να ασχοληθεί κανείς με τη λειτουργία των σύγχρονων δομών και θεσμών – η κληρονομιά των διακρίσεων πρέπει να αντιμετωπιστεί και να διορθωθεί. Αντιπαραβάλλουν τον προσανατολισμό τους με την προσέγγιση της «ρεαλιστικής ανάλυσης», όπως την ονομάζουν, η οποία υιοθετεί μια μικροέμφαση στα άτομα, στις προθέσεις και στις επιλογές τους, αγνοώντας ως εκ τούτου τις ευρύτερες δομές και τους θεσμούς. Η ρεαλιστική έμφαση, καθώς ενδιαφέρεται για τις προκαταλήψεις και διακρίσεις σε ατομικό επίπεδο (Law, 2007), επιτρέπει το συμπέρασμα ότι ο ρατσισμός των λευκών ανήκει στο παρελθόν ή τουλάχιστον ακολουθεί πτωτική πορεία.

Στη δική τους περιγραφή για τη σημασία της φυλής στη σύγχρονη κοινωνία, οι Guinier και Torres (2002) παρομοιάζουν τη φυλή με το καναρίνι που χρησιμοποιούν οι ανθρακωρύχοι για να εντοπίσουν πιθανά προβλήματα στα ορυχεία, όπως τον κίνδυνο θανάτου από ασφυξία. Στις Ηνωμένες Πολιτείες, η φυλή είναι σαν το καναρίνι του ανθρακωρύχου, υπό την έννοια ότι τα προβλήματα που συνδέονται με αυτή αποτελούν ενδείξεις ευρύτερων, ενδεχομένως μοιραίων προβλημάτων στην ευρύτερη κοινωνία. Οι Guinier και Torres (2002:12) ωστόσο δεν περιορίζουν την ανάλυσή τους στους μαύρους – διατυπώνουν μια ευρύτερη σύλληψη της «πολιτικής φυλής», που μεταξύ των άλλων περιλαμβάνει διάφορες μειονότητες, ακόμα και ορισμένες ομάδες λευκών (βλ. επίσης Bonilla-Silva, 2003). Παρ' όλα αυτά, οι έγχρωμοι είναι αυτοί που θα συνεχίσουν να προπορεύονται στα κινήματα κοινωνικής μεταβολής που σχετίζονται με την πολιτική διάσταση της φυλής.

Η Patricia Hill Collins (2001, βλ. Κεφάλαιο 8) σκιαγραφεί τα ακόλουθα γνωρίσματα των κριτικών θεωριών της φυλής και του ρατσισμού:⁹

- Οι CTRR δεν μελετούν απλώς τη φυλή και τον ρατσισμό – επιχειρούν να αντιμετωπίσουν τις κοινωνικές ανισότητες και να προωθήσουν ενεργά την κοινωνική δικαιοσύνη.
- Οι CTRR απορρίπτουν κάθε δυαδική αντίθεση και εξετάζουν τα πάντα από την οπτική της διασταύρωσης. Η προσέγγιση αυτή απαιτεί τη χρήση πολύπλευρων ερευνητικών μεθόδων.
- Οι CTRR είναι εγγενώς διεπιστημονικές.
- Οι CTRR αντλούν στοιχεία, χρησιμοποιούν και προάγουν τη θεωρία της διατομεακότητας εξετάζοντας τη σχέση ανάμεσα στη φυλή και τον ρατσισμό με άλλους παράγοντες, όπως το κοινωνικό φύλο, η εθνότητα, η κοινωνική τάξη, η σεξουαλικότητα και το έθνος.
- Οι CTRR στρέφονται όλο και περισσότερο προς υλιστικές αναλύσεις (δηλαδή αναλύσεις πολιτικής οικονομίας) της φυλής και του ρατσισμού, καθώς και προς αναλύσεις του τρόπου με τον οποίο η φυλή και ο ρατσισμός σχετίζονται με την παγκοσμιοποίηση.
- Οι δομές εξουσίας αποκτούν όλο και πιο κεντρική θέση στις CTRR. Τα παραδοσιακά ενδιαφέροντα για τη δύναμη του αμερικανικού συστήματος κοινωνικής πρόνοιας και του συστήματος ποινικής δικαιοσύνης έχουν επεκταθεί σε ζητήματα όπως τα έθνη-κράτη και ο εθνικισμός, η δημοκρατία, η αυτοκρατορία, ο διεθνισμός και ο ιμπεριαλισμός.

Ένα γενικότερο συμπέρασμα που μπορούμε να αντλήσουμε από τις κριτικές θεωρίες της φυλής και του ρατσισμού είναι ότι, όπως υπογραμμίζει η Cornell West (1994), «η φυλή έχει σημασία» και εξακολουθεί να έχει σημασία όχι μόνο στο νομικό σύστημα αλλά σε όλο το φάσμα των δομών και θεσμών της κοινωνίας.