

(05_2002)

Ponekad razlozi za takozvane nesporazume koji prate stanoviti pojam leže u slabostima tog pojma samog. To postaje očigledno najkasnije onda kada čak vodeće teoretičarke i teoretičari na području na kojem je jedan takav pojam poprimio centralno značenje nasjednu na njegove „nesporazume“ ili ih čak i sami stvaraju. Pojam hibridnosti je odličan primjer za to. Taj pojam koji je prije svega u Postcolonial Studies uzdignut do ključnog koncepta i u međuvremenu preuzet u širokom polju različitih političkih i kulturnih aktivističkih praksi, izgleda da je s vremenom postao izraz za jedan jedini veliki nesporazum; kao kada na primjer Edward W. Said, autor nekoliko standardnih djela Postcolonial Studies, u odnosu na migrantice i migrante azijskog i afričkog podrijetla koji žive u Evropi, piše: „Mislim da bi došlo do grotesknog nesporazuma u kulturnom razvitku kada bismo iz rasnih ili etničkih razloga isključili to novo područje evropsko-izvanevropske kulture. Sve su kulture hibridne, nijedna nije čista, nijedna nije identična s nekim rasno čistim narodom, nijedna nije homogena.“¹

Iskazi takve vrste najprije izgledaju - ukoliko se ograničuju na tvrdnju da „kulture“ u sebi nisu nikada homogene - jednostavno rečeno banalno. Stvar se međutim komplicira već u pogledu pitanja, što govor o „kulturama“ ovdje zapravo treba da znači: ako su naime „sve kulture“ hibridne, kako se onda te kulture kao takve, točnije, kao određeni kulturni totaliteti, uopće još mogu identificirati? Naposljetku, svaki iskaz tipa „ta kultura je hibridna“ pretpostavlja da je „ta kultura“ identificirana baš kao *ta* hibridna kultura (a ne kao neka druga); istodobno, ta identifikacija se ne može utvrditi na identitetu spomenute kulture sa samom sobom, jer je ona dakako hibridna.

Iskaz otvara dakle jedno diskurzivno polje koje se proteže između pola hibridnosti na jednoj i pola identifikacije na drugoj strani. Pokušaj da se problem razriješi u smjeru hibridnosti završava naposljetku u općem mjestu: „Svaki oblik društvenog zajedništva je heterogen“, čime su otvorena gotovo sva politička i društvena pitanja, ali gotovo ni na jedno od njih nije dat odgovor; na drugom polu osporava nam se doduše mogućnost da krenemo od pretpostavke nekog unaprijed danog identiteta (odnosno, tu se identifikacijske figure podvrgavaju analizi kao povijesne naracije ili kao ideološke konstrukcije), ali samo zato, da bi problem identifikacijskih operacija, kako su one još u vlastitim iskazima na djelu, ostao potpuno otvorenim. Sve to nas uopće ne treba začuditi, ne samo u pogledu neodređene povijesti pojma hibridnosti koja upućuje na botaniku, zoologiju i nešto kasnije na „učenja o rasama“ tipičnim za 18. i 19. stoljeće, a time i na kontekst ideja i praksi uzgoja, križanja i socijalnih tehnologija, za koje je suprotnost „čistog“ i „miješanog“ bila jednako centralna kao i želja za sistematskom identifikacijom koja se uostalom nije znala zaustaviti ni pred „hibridima“.² Također nije nikakav slučaj da se koncept hibridnosti - u novijim teorijama primijenjen upravo *protiv* rasističkih progona - razvio ponajprije u diskursima o „kulturi“. Često je utvrđeno da se diskurs o kulturi (ili o kulturama) u manjoj mjeri odnosi na unaprijed dane - primjerice prirodne - identitete, a više stavlja u pogon jedan shematizam identiteta koji određenje kolektivnih identiteta doduše u posljednjoj instanci ostavlja *praznim*, ali samo zato da bi upravo po nekoj prisili sav svoj interes poklonio figurama kulturnih identiteta - štoviše, da bi ih *gurnuo u prvi plan*.

Upravo s tog razloga ostaje retorika hibridnosti u svojim sporovima s neorasističkim kulturalizmima teorijske ili političke prirode ne samo na neobičan način nemoćna, nego joj se pokatkad čak događa da se nađe u njihovoj direktnoj službi: kao kada se primjerice prije nekih dvije godine iz krugova FPÖ (Austrijske slobodarske stranke) moglo čuti da se migrantice i migranti iz bivših dijelova Austrougarske monarhije ionako doživljavaju kao „Austrijanci“ - dakako u suprotnosti s „neevropskim Muslimanima“. Uspjeh nedavno ubijenog

¹ Edward W. Said, „Kultur, Identität und Geschichte“, u: G. Schröder / H. Breuninger (Hg.), *Kulturtheorien der Gegenwart. Ansätze und Positionen*, Frankfurt/M.: Campus 2001, str. 53 i dalje.

² Vgl. Annie E. Coombes / Avtar Brah, „Introduction: the conundrum of ‚mixing‘“, u: A. Brah / A. E. Coombes (Izd.), *Hybridity and its Discontents. Politics, Science, Culture*, London / New York: Routledge 2000, str. 3.

nizozemskog desnog populista Pima Fortuyna može se svesti na sličan fenomen: s migranticama i migrantima različitih generacija koji su postali autentična osobina nizozemskog društva, on, kako je rekao, nema nikakvog problema (nakon njezina uspjeha na izborima pokrenula je Fortuyn-Lista sada čak i kampanju za reguliranje statusa ljudi bez dokumenata /Sans-Papiers/ koje treba prethoditi drastičnom zaoštavanju useljivačkih uvjeta), ali sada je konačno dosta useljavanja - jer su svi socijalni problemi zapravo blisko povezani s migracijom - a osim toga islam je jedna „zaostala kultura“.

Pozitivan stav prema „hibridnosti“ - *toj određenoj* hibridnosti koja se u danom slučaju afirmira ispred svih ostalih - može se dakle, suprotno sugestivnoj formulaciji Edwarda Saïda, na pogodan način povezati s rigoroznom politikom isključivanja. Razlog za to leži prije svega u tome da rasprava o ovom ili onom identitetu, ovoj ili onoj hibridnosti, služi samo za to da se prikrije neki *drugi* mehanizam isključivanja koji nije „kulturne“, nego političko pravne naravi: konstitutivno pravno isključenje nedržavljanke i nedržavljanca iz nacionalne države - sa svim svojim konzekvencama koje su danas postale vidljivije no ikad prije (pomislmo samo na izbjegličke logore, brodove prepune izbjeglica, oblike gospodarske *inkluzije* migrantskih radnica i radnika, koji time ništa manje podliježu istim konstitutivnim pravnim isključenjima, na guranje ljudi u ilegalnost koje je posljedica spomenutog pravnog isključenja, ali i na sve veću militarizaciju u osiguranju granica).

Sociologinja Nora R  thzel precizno poantira problem kada piše: „Time odgovor na pitanje: od kojih se *kultura* (etniciteta) sastoji nacija, nije ujedno i odgovor na pitanje, kako se mogu spriječiti procesi isključivanja. Naprotiv, hibridnost kao odgovor na to pitanje samo potvrđuje okvir koji pokreće procese isključivanja tako što ga ostavlja netaknutim odnosno samo drugačije definira njegov sadržaj.“³

Kako je međutim u pogledu svega toga zamisliv nekakav „hibridni otpor“? Prvi ponešto zaoštreni odgovor na to pitanje glasi: baš nikako! U svakom slučaju tako dugo ne, dok god se potencijali otpora (protiv desnih ekstremizama, rasizama, sadašnje politike globalizacije, itd.) slute u pukoj činjenici gomilanja različitih skupina akterki i aktera. Takav jedan otpor temelji se na uvjetima svoje vlastite nemoći; on prijeti pretvoriti apstraktnu heterogenost u neupitnu samosvrhu i naposljetku se slomiti na međusobno isključivim identifikacijama. Proširenje pojma hibridnosti preko pitanja „kulturne pripadnosti“ na različite vrste međusobnog prekoračenja područja umjetnosti i politike, teorije i aktivističke prakse, državljanki odnosno državljana i nedržavljanke odnosno nedržavljanca itd., uglavnom malo mijenja na stvari, već na temelju postojećih strukturalnih prisila.

Još jednu moguću perspektivu otvara ipak analiza „procesa hibridizacije“ koju je dao teoretičar postkolonijalizma Homi K. Bhabha⁴: „hibridnost“ se u kolonijalnom kontekstu razvila prije svega tako što je kolonijalna sila, da bi konkretno provela svoju vladavinu, morala omogućiti potčinjenima da preuzmu simbole i diskurse njezina autoriteta. To *ponavljanje* odnosa vladavine u aktu potčinjavanja ipak je nešto drugo od njegove puke reprezentacije. Posredstvom ponavljanja, odnosno posredstvom otuđenja do kojega pritom dolazi, ono uvodi jednu razliku u dane društvene odnose koja ne ostavlja neditirnutima ni kolonijalni autoritet ni potčinjeno društvo, nego ih „hibridizira“ i istodobno temporalizira i destabilizira postojeću moć; ona otuđuje i transformira, kako piše Bhabha, *simbole* autoriteta u *znake* razlike.

Potencijali otpora hrane se prema tome iz biti moći same koja se - da bi se održala kao moć - uvijek iznova mora inscenirati: „Reiteracija moći,“ piše primjerice Judith Butler, „ne temporalizira samo uvjete podvrgavanja, nego te uvjete iskazuje kao nestatične, kao vremenski ograničene - aktivno i produktivno. Ta, posredstvom ponavljanja postignuta temporalizacija probija put za pomicanje i obrat u fenomenu moći.“⁵ Otpor koji se na taj način formira ima međutim svoju cijenu: prisiljen je na to da se artikulira u okviru stanovite sprege s moći protiv koje se opire. Ili, da još jednom citiramo Judith Butler: „U činu oporbe podvrgavanju subjekt ponavlja svoje potčinjavanje“⁶ - čime ništa manje nije riječ o činu otpora.

³ Nora R  thzel, „Hybridit  t ist die Antwort, aber was war noch mal die Frage?“, in: Brigitte Kossek (Izd.), *Gegen-Rassismen. Konstruktionen, Interaktionen, Interventionen*, Hamburg/Berlin: Argument-Verlag 1999, str. 207.

⁴ Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, London / New York: Routledge 1994, str. 102-122.

⁵ Judith Butler, *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2001, str. 21.

⁶ Isto, str. 16.

Dobar primjer za to nudi *Wiener Wahl Partie* (Bečko izborna društvo), platforma koja je u proljeće 2001., intervenirala u izbornoj bitci za gradski parlament Beča. Glavni zahtjev kampanje bilo je pravo glasa za migrantice i migrante koji nisu državljani Austrije, dok je za središnji cilj napada u skladu s tim izabrana svjesna fikcija svaobuhvatne pogodbe oko društvenog interesa koja istodobno isključuje migrantske dijelove društva. Izborni postupak razotkriva se tako kao dispozitiv koji doduše dopušta stanovitu demokratsku kontrolu državne moći, istodobno međutim ustanovljuje i ponavlja jedan mehanizam isključivanja koji se samim izborima teško može dovesti u pitanje.

Wiener Wahl Partie reagirala je na tu situaciju tako što se je formirala ne kao partija, nego - u gesti otuđenja - kao *Partie* (društvo), čime je izmakla mehanizmu isključivanja i omogućila konstitutivnu suradnju između migrantskih i nemigrantskih grupa. U primjeni klasičnih metoda izborne borbe (rad s javnošću, izborni nastupi na bečkim tržnicama itd.) i specifičnih strategija (na primjer raspačavanjem letaka na turskom i srpskohrvatskom jeziku) nije samo predstavljen zahtjev za pravom glasa, nego je ujedno pokrenuta borba za glasove migrantica i migranata (posebice takozvane druge generacije) koji su već stekli austrijsko državljanstvo i čije se ispodprosječno sudjelovanje na izborima može razumjeti kao sekundarni efekt društvenog isključenja.

Premda je izrazito vodila računa o tome da izbjegne svaku spregu s moći i *Wiener Wahl Partie* nije međutim u potpunosti izbjegla toj sprezi: već i zbog toga što se jedna izborna kampanja čije akterice i akteri nemaju mogućnost da sami budu birani i sa svoje strane naravno, posredstvom neke vrste samoisključenja, podvrgava postojećim regulativama. I općenito važi, da su teškoće unaprijed programirane ondje gdje različite političke situacije i ovisnosti aktivistica i aktivista limitiraju i suodređuju opcije djelovanja. Naposljetku, ni notornom „počasnom“ karakteru aktivističkog rada, koji se i sam razotkriva kao ortak vladajućih vrijednosti, nije uspjelo zaobići ovisnost, nego ju je tek prevelo u individualno iscrpljivanje i hvatanje ekonomske ravnoteže.

Takve iskustvene lekcije potvrđuju - s onu stranu osobnih obeshrabrenja koja dijelom izazivaju - prije svega neizbježno ponavljanje postojećih odnosa moći u koje se involvira političko-aktivističko djelovanje. One međutim također upućuju na pitanje, *kako* da s tim neizbježnostima postupamo, a to znači na pitanje, kakvo uzajamno isprepletanje političkih sadržaja, strategija djelovanja i stvaranja konkretnih saveza je doista pogodno da bi se izazvalo određeno „pomicanje i obrat u fenomenu moći“ (Butler). Ukratko: one upućuju na pitanje *političke organizacije*.

„Hibridnost“ kao odgovor pokazuje se u pogledu tog pitanja kao prazna formula: čak i ondje gdje, kao u Homi Bhabhe, povrh pukog potvrđivanja heterogenosti upućuje na uvjete nastajanja potencijala otpora, ostaje nam ipak većinom dužna informaciju o politički konkretnim potencijalima *promjene* koje takav otpor obećaje. Na kraju, vraća se novi diskurs hibridnosti natrag onamo otkuda je došao: u jednu nebuloznu „kulturu“ koja se sada ne razumijeva više kao „izvor konflikta“, nego kao „efekt diskriminatorne prakse“, odnosno kao „*proizvodnja* kulturnog diferenciranja kao znaka autoriteta“⁷, efekt u koji se međutim bezrezervno ulažu sve nade. Premda se teško može sumnjati u to da se na taj način stvaraju obilježja moći, ipak nipošto nije sigurno da su ta obilježja nešto drugo do *simptomi* jednog društva koje ne zna naći izlaz iz svojih problema. Klasična marksistička ljevica je tvrdila kako je u proleterijatu spoznala socijalni subjekt promjene i obećala je jedno dobro i pravično postrevolucionarno društvo. Ona današnja ljevica koja kao odgovor nudi „kulturu“ prije nego je uopće postavila pitanje političke organizacije (a time i konkretnih perspektiva djelovanja starih i novih političkih saveza), često obećava samo još to da su socijalni subjekti sami zahvaćeni promjenama i da će se iz toga već stvoriti odgovarajući potencijali otpora i emancipacije. To bi možda moglo djelovati umirujuće kada istodobno politička i socijalna isključivanja i odbacivanja ljudi iz društava u kojima živimo ne bi postajala sve veća i sve rigoroznija.

Ah da, sljedeće godine Austriji predstoje nacionalni izbori: Vrijeme je iznova osnivati *Wahl Partie!*

Prijevod: Boris Buden

⁷ H. Bhabha, na navedenom mjestu, str. 114.