

ΥΒΡΙΔΙΣΜΟΣ:

ΕΝΟΙΟΛΟΓΙΚΕΣ ΠΕΡΙΠΛΑΝΗΣΕΙΣ – ΠΟΛΙΤΙΚΕΣ ΣΥΝΑΙΝΕΣΕΙΣ

ΣΕΒΑΣΤΗ ΤΡΟΥΜΠΕΤΑ



Τις δυο τελευταίες δεκαετίες ο όρος υβριδισμός φαίνεται να (επανα-)κατακτά τις κοινωνικές και ανθρωπιστικές επιστήμες, συγχρόνως όμως διχάζει την επιστημονική κοινότητα καθώς πληθαίνουν οι κριτικές φωνές που απορρίπτουν εν μέρει ή συνολικά τη χρήση του. Ενώ οι συνήγοροι του όρου πανηγυρίζουν την κατάλυση του δόγματος της καθαρότητας και της ομοιογένειας, οι επικριτές επισημαίνουν τις βιολογιστικές συνδηλώσεις του –ως κληρονομιά του επιβεβαρυμένου παρελθόντος του– όσο και την αδυναμία του να περιγράψει και να αναλύσει ικανοποιητικά επίκαιρα κοινωνικά φαινόμενα.

Το άρθρο αυτό θα επιχειρήσει μια σύντομη παρουσίαση των κυριότερων χρήσεων του πολυσήμαντου όρου «υβριδισμός» παρακολουθώντας τις «περιπλανήσεις» του μέσα στους δύο τελευταίους αιώνες μέχρι και τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο, πριν σταθεί στην σύγχρονη συζήτηση, η αρχή της οποίας τοποθετείται στην μεταπολεμική επανεισαγωγή του από τις Μεταποικιακές Σπουδές (*Postcolonial Studies*). Στο πλαίσιο αυτό θ' αναζητηθούν οι πηγές από τις οποίες αντλεί σήμερα τη δημοτικότητά του ο υβριδισμός και τα παράγωγά του καθώς και πιθανές εννοιολογικές συνέχειες, ασυνέχειες ή/και καινοτομίες. Κυρίως όμως θα εστιάσει στο κατά πόσο ο όρος αυτός είναι δόκιμος για την περιγραφή σύγχρονων κοινωνικών φαινομένων.

Οι απαρχές

Ο όρος υβρίδιο καθιερώθηκε στο επιστημονικό λεξιλόγιο τον 19ο αιώνα, παρότι μαρτυρείται ήδη από τον 17ο αιώνα. Αρχικά αναφερόταν στο αποτέλεσμα της διασταύρωσης δύο διαφορετικών ειδών στον φυτικό και ζωικό κόσμο. Αργότερα, στο πλαίσιο της ταξινόμησης του ανθρώπινου είδους ως μέρος του ζωικού βασιλείου, τέθηκε το ζήτημα της χρήσης του και για τους ανθρώπους. Συγκεκριμένα «υβρίδιο» ονομάστηκε το αποτέλεσμα της διασταύρωσης αντιπροσώπων δύο διαφορετικών φυλών (*racés*).¹ Στο τέλος του 19ου αιώνα ο όρος αυτός αναδείχθηκε σε έννοια-κλειδί για την προσέγγιση της σχέσης φυλής και πολιτισμού, αναζωπυρώνοντας την ήδη υπάρχουσα αντιδικία σχετικά με το εάν οι διαφορετικές φυλές αποτελούν παραλλαγές του ίδιου είδους ή διαφορετικά είδη. Ουσιαστικά πρόκειται για το επίμαχο ζήτημα της «πολυγένεσης - μονογένεσης», κύριος άξονας του οποίου είναι η ιεραρχική κατάταξη των φυλών σύμφωνα με την αξιολόγηση των ικανοτήτων τους να δημιουργήσουν πολιτισμικό έργο.²

Στις αρχές του 20ού αιώνα ο όρος υβρίδιο/υβριδισμός επανήλθε στο προσκήνιο σε συνάρτηση με το ζήτημα των «φυλετικών προσμειξεων» και των συνεπειών τους για το ανθρώπινο είδος.³ Ιδιαίτερα στις ΗΠΑ η συζήτηση αυτή έλαβε χώρα στη βάση δυο δεδομένων: αφενός της αυξημένης εισόδου μεταναστών από χώρες της Ασίας και της Νοτιοανατολικής Ευρώπης (γεγονός που προσλήφθηκε ως παράγοντας που μετέβαλε τη φυλετική σύνθεση του πληθυσμού των ΗΠΑ), αφετέρου της παρουσίας των Αφροαμερικανών, ως μιας «φυλετικής σταθεράς» στην αμερικανική κοινωνία. Δεδομένου του κυρίαρχου ρατσιστικού πνεύματος της εποχής, της διάδοσης της ευγονικής και του εκκολαπτόμενου φασισμού στην Ευρώπη, απόψεις που επικροτούσαν ή απλώς δεν καταδίκάζαν τις «φυλετικές προσμειξεις», αποτέλεσαν προοδευτικές και για την εποχή τους ιδιαίτερα θαρραλέες στάσεις. Ενδεικτική για το κριτικό της πνεύμα (όσο και για τα όριά της) είναι η συμβολή του κοινωνιολόγου της Σχολής του Σικάγου Robert Ezra Park. Ο Park⁴ όρισε ως «υβριδοποίηση» την ανάμειξη διαφορετικών φυλών, και ως «νοοτροπία του φυλετικού υβριδίου» τις ιδιαίτερες πνευματικές ικανότητες του αναμειγμένου τύπου, τον χαρακτήρα της νοημοσύνης του (*intelligence*) και το γενικό επίπεδο της πνευματικής (*intellectual*) ζωής του.⁵

Μια άλλη αξιοσημείωτη κριτική προσέγγιση είναι αυτή του επίσης Αμερικανού κοινωνιολόγου Edward Byron Reuter, ο οποίος στο κείμενό του με τον τίτλο «Το υβρίδιο ως κοινωνιολογικός τύπος»⁶ προσπαθεί να ανασκευάσει την κυρίαρχη άποψη ότι κάθε φυλετική πρόσμειξη επιφέρει την κατάπτωση του πολιτισμού, υποστηρίζοντας ότι η ανάμειξη πολιτισμών και φυλών αποτελεί ένα διαχρονικό και παγκόσμιο φαινόμενο. Αυτό ισχύει πολύ περισσότερο σε εποχές, όπου η αυξημένη πληθυσμιακή μετακίνηση έχει ενισχύσει τις «κοινωνικές επαφές σε μια κοσμοπολιτική κοινωνία».⁷ Ο Reuter συγκρίνει Αφροαμερικανούς με «διαφορετικό βαθμό ανάμειξης αίματος» ως προς τα «κοινωνικά τους επιτεύγματα» και καταλήγει στο συμπέρασμα ότι οι «αναμειγμένοι (υβριδικοί) τύποι» έχουν να επιδείξουν περισσότερα επιτεύγματα από τους «μη αναμειγμένους (Μαύρους)». Όπως παρατηρεί ο Reuter, αυτή η διαπίστωση, παρότι στηρίζεται σε μια βιολογική πραγματικότητα, εντούτοις δεν αποτελεί τεκμήριο μιας μεγαλύτερης ικανότητας των «αναμειγμένων τύπων» («υβριδίων»), αλλά εξηγείται από τις αυξημένες ευκαιρίες κοινωνικής ανέλιξης που

τους προσφέρονται, καθώς έχουν την δυνατότητα να κινούνται όχι μόνο στον κόσμο των «Μαύρων» αλλά και στον κόσμο των «Λευκών».

Η τεταμένη συζήτηση στις αρχές του 20ού αιώνα ανέδειξε το «υβρίδιο» σε έναν δημοφιλή όρο και οδήγησε στην πρόσληψη και χρήση του σε διαφορετικά συμφραζόμενα. Την δεκαετία του 1930 υιοθετήθηκε από τον Ρώσο γλωσσολόγο και θεωρητικό της λογοτεχνίας, Mikhail Bakhtin (1895-1975). Ο Bakhtin δεν ήταν ο πρώτος που χρησιμοποίησε την ορολογία αυτή στα συμφραζόμενα της γλωσσολογίας, αφού μαρτυρείται τουλάχιστον μια παλαιότερη φιλολογική χρήση της από τον John S. Stuart Glennie,⁸ ο οποίος στην έννοια υβρίδιο συνέδεσε τις γλωσσικές και φυλετικές πτυχές του ζητήματος της «αρίας φυλής». Το μοντέλο του Bakhtin, ωστόσο, αποδείχθηκε αποφασιστικής σημασίας για την μεταπολεμική επαναπρόσληψη του όρου. Τη δεκαετία του 1930, ο Mikhail Bakhtin δανείστηκε τον προσφιλή όρο της εποχής του και τον ενέταξε σε ένα μεταφορικό σχήμα, προκειμένου να περιγράψει το φαινόμενο διφωνίας ενός ομιλητή, μέσα σε μια έκφραση.⁹ Ο Bakhtin συνέθεσε τον όρο «υβριδική κατασκευή» για να αποδώσει μια έκφραση η οποία, ως προς τα γραμματικά και συντακτικά της στοιχεία συνδέεται με έναν μόνο ομιλητή, ωστόσο εμπεριέχει αναμειγμένα δυο διαφορετικά αξιολογικά συστήματα και δύο διαφορετικές κοινωνικές γλώσσες. Τελικά εκφράζει, μέσα στο λόγο ενός μόνο ομιλητή, δυο άνισες καταστάσεις εξουσίας. Το στοιχείο που κατέστησε τον όρο αυτό δόκιμο για το μοντέλο του Bakhtin φαίνεται ότι ήταν η ιδιότητα που προσδίδεται στο βιολογικό υβρίδιο να διατηρεί μέσα στον ίδιο οργανισμό (έκφραση) τα διαφορετικά συνθετικά στοιχεία (φωνές), παρότι αναμειγμένα, εντούτοις ενίοτε ενεργά και ευδιάκριτα.

Ο Bakhtin διαχώρισε ανάμεσα σε δύο ποιοτικά διαφορετικές μορφές υβριδίων στη γλωσσολογία: το «οργανικό υβρίδιο» (*organic language hybrid*), το οποίο είναι αποτέλεσμα της μη συνειδητής ανάμειξης και είναι η πλέον σημαντική μορφή της ιστορικής εξέλιξης των γλωσσών, και το «εσκεμμένο υβρίδιο» (*intentional hybrid*) στο οποίο συνυπάρχουν δύο διαφορετικές κοινωνικές συνειδήσεις μέσα στην ίδια έκφραση. Στη τελευταία περίπτωση, η μια φωνή (εκφραστής της μιας συνείδησης) ειρωνεύεται και βγάζει τη μάσκα της άλλης.¹⁰

Υβριδισμός και Διασπορά στις Μεταποικιακές Σπουδές

Το μοντέλο του Bakhtin αποτέλεσε τελικά τη δίοδο μέσα από την οποία εισχώρησε ο υβριδισμός και τα παράγωγά του στη μεταπολεμική σκέψη. Αρχικά προσλήφθηκε από τον επίσης θεωρητικό της λογοτεχνίας Homi Bhabha, ο οποίος τον ενέταξε στις Μεταποικιακές Σπουδές, για να υιοθετηθεί στη συνέχεια από άλλους ερευνητές, να αναμορφωθεί μέχρι να καθιερωθεί σήμερα σε ένα ευρύ φάσμα των κοινωνικών και ανθρωπιστικών επιστημών.

Τοποθετώντας τον υβριδισμό στα συμφραζόμενα της αποικιοκρατίας, ο Bhabha περιέγραψε αρχικά τη διαδικασία μέσω της οποίας, τα στοιχεία του αυτόχθονα πολιτισμού εισχωρούν στον κυρίαρχο αποικιοκρατικό πολιτισμό με συνέπεια να αλλοτριώνουν τα θεμέλιά του και να καταλύουν τελικά το αίτημα της κυριαρχίας του.¹¹ Ο Bhabha προσδιόρισε τον υβριδισμό ως αποικιακή αναπαράσταση στην οποία οι συνέπειες της υποταγής αντιστρέφονται, όταν οι γνώσεις και αναπαραστάσεις των υποτελών (*subaltern*) εισχωρούν στο λόγο της αποικιοκρατικής δύναμης,

παρότι αυτή τις έχει απορρίψει, υπονομεύοντας την κυριαρχία της. Πρόκειται για μια διαδικασία στην οποία (αντίστοιχα με το μοντέλο του Bakhtin) η μια φωνή της αποικιακής κυριαρχίας υποσκάπτει την ίδια την εξουσία της με το να καταγράφει την παρουσία του «άλλου», έτσι ώστε, αντί να καταπνίγει την γηγενή παράδοση, καταλήγει η ίδια δίφωνη καθώς επηρεάζεται τελικά απ' αυτήν. Με άλλα λόγια η αποικιοκρατία προκαλεί η ίδια την «υβριδοποίηση» της. Η διαπλοκή μεταξύ του αυτόχθονα και του αποικιακού πολιτισμού επιτελείται, κατά τον Bhabha, σε έναν «υβριδικό χώρο εκτόπισης» (*hybrid displacing space*). Σε αναλογία με το «εμπρόθετο υβρίδιο» (*intentional hybrid*) του Bakhtin, ο Bhabha εστίασε στη συνειδητή αντίσταση των αποικιοκρατούμενων ενάντια στην κυρίαρχη πολιτισμική δύναμη.

Για έναν άλλο πρωταγωνιστή του μεταποικιακού λόγου, τον Stuart Hall, η υβριδικότητα αποτελεί κεντρικό στοιχείο στον ορισμό της «διασποράς», στην αποικιακή και μεταποικιακή τάξη πραγμάτων.¹² Με το βλέμμα στραμμένο στην Καραϊβική, ο Hall περιγράφει τον μεταποικιακό «Νέο Κόσμο» ως μια «κενή χώρα» (εκκενωμένη από την ευρωπαϊκή αποικιοκρατία) η οποία αποτελεί πλέον έναν τόπο όπου «Ξένοι» από κάθε μεριά του πλανήτη «συγκρούονται», παρ' ότι κανείς απ' αυτούς δεν ανήκε αρχικά εκεί. Σε αυτόν τον τόπο λαμβάνει χώρα «ο διάλογος ανάμεσα στην εξουσία και την αντίσταση, την άρνηση και την αναγνώριση, υπέρ και κατά της *Ευρωπαϊκής Παρουσίας* (*Présence Européenne*)».¹³ Ο διάλογος αυτός είναι «τόσο σύνθετος όσο και ο διάλογος με την Αφρική». Σύμφωνα με τον Hall, και μόνη η ύπαρξη, η «παρουσία του Νέου Κόσμου (*America, Terra Incognita*) είναι η αρχή της διασποράς, της ποικιλίας, της υβριδικότητας, της διαφοράς που καθιστά τον Αφρο-Καραϊβικό λαό εξαρχής ένα λαό της διασποράς».¹⁴ Τονίζοντας το μεταφορικό χαρακτήρα της έννοιας «διασπορά», ο Stuart Hall αρνείται τη συνάρτησή της με μια «ιερή πατρίδα», αποδέχεται ωστόσο (εμμέσως πλην σαφώς) την ύπαρξη προπατόρων και αρχέγονων καταστάσεων. Η «εμπειρία της διασποράς» προσδιορίζεται «όχι μέσω της ουσίας ή της καθαρότητας αλλά μέσω της αναγνώρισης μιας αναγκαίας ετερογένειας και ποικιλίας, της σύλληψης της ταυτότητας η οποία υφίσταται όχι παρ' όλη, αλλά μαζί και δια της διαφοράς μέσω της *υβριδικότητας*».¹⁵

Σύμφωνα με την εν λόγω τάση των Μεταποικιακών Σπουδών, η υβριδικότητα δεν δηλώνει απλώς την άρνηση της «καθαρότητας» και την επικρότηση της «ανάμειξης», αλλά εμπεριέχει προγραμματικά τη ριζοσπαστικοποίηση των δυο βασικών εννοιολογικών συνθετικών της: της «ταυτότητας» και του «πολιτισμού». Ο Stuart Hall οριοθετεί τη ριζοσπαστικοποίηση αυτή στη μετατόπιση των «Μαύρων Πολιτισμικών Πολιτικών» (*black cultural politics*) από κατηγορίες που αρχικά ομοιογενοποιούσαν τις «Μαύρες κοινότητες», σε κατηγορίες που παραπέμπουν στη συνειδητή πολιτική δράση τους.¹⁶ Συγκεκριμένα, ο όρος «*Blacks*» αποτελούσε αρχικά, σύμφωνα με τον Hall, μια κατηγορία η οποία ομοιογενοποιούσε διαφορετικές κοινότητες μεταναστών από πρώην αποικίες στη Βρετανία, στη βάση του κοινού βιώματος του ρατσισμού και της περιθωριοποίησης, παρότι οι εμπλεκόμενοι δρώντες (κοινότητες) είχαν στην πραγματικότητα «διαφορετικές ιστορίες, παραδόσεις και εθνικές ταυτότητες».¹⁷ Η σύγκλιση αυτών των ανόμοιων κοινοτήτων αποτέλεσε την αρχή της σταδιακής διάρθρωσης μιας νέας πολιτικής αντίστασης που καταλήγει να αντιτάσσει ένα αντι-ηγεμονικό πρόγραμμα ικανό να αμφισβητήσει κυρίαρχες αναπαραστάσεις των «Μαύρων» στις πολιτισμικές και

αισθητικές πρακτικές των «Λευκών». Στην αρχική μορφή αμφισβήτησης έχει προστεθεί με τον καιρό μια νέα πολιτική η οποία δεν περιορίζεται στην αντί-θέση και την αμφισβήτηση ηγεμονικών αναπαραστάσεων, αλλά προτάσσει τις δικές της προοπτικές καθώς οι ίδιοι οι «Μαύροι» συνθέτουν και προβάλλουν τις αναπαραστάσεις του εαυτού τους. Ένα από τα κύρια χαρακτηριστικά αυτών των νέων αναπαραστάσεων είναι η *συνείδηση* της «Μαύρης εμπειρίας» ως «εμπειρίας της διασποράς, και τις συνέπειες που αυτή επιφέρει στη διαδικασία του κλονισμού, του νέου συγκερασμού, της ανασύνθεσης, της υβριδοποίησης, του «κόβω-και-αναμιγνύω», εν ολίγοις, στη διαδικασία της πολιτισμικής *διασποροποίησης* [*diaspora-ization*]».¹⁸ Μια τέτοια έννοια της διασποράς επιδιώκει να αναδείξει την ανάμειξη χωρίς να μένει προσκολλημένη σε μια χώρα προέλευσης, μια πατρίδα.

Η έμφαση που αποδίδουν οι πρωταγωνιστές των Μεταποικιακών Σπουδών στον πολιτισμό και στη γλώσσα ως κεντρικά στοιχεία του ριζοσπαστικού (αυτο)προσδιορισμού («της ταυτότητας») που διακηρύσσουν, θα πρέπει να ερμηνευθεί σε συνάρτηση τόσο με τα βιογραφικά χαρακτηριστικά των ιδίων όσο και με τις συγκυρίες στις οποίες άρθρωσαν το λόγο τους. Οι Μεταποικιακές Σπουδές (και ιδιαίτερα η συγκεκριμένη τάση που παρουσιάζεται εδώ συγκροτήθηκαν ως πεδίο έρευνας από διανοούμενους κυρίως θεωρητικούς της λογοτεχνίας και του πολιτισμού, που είχαν γεννηθεί σε (πρώην) αποικίες. Ως προς την πολιτική τους τοποθέτηση ήταν κατά κύριο λόγο μετα-μαρξιστές, οι οποίοι αντέταξαν την πολιτισμική προσέγγιση στον οικονομικό ντετερμινισμό των καθιερωμένων μαρξιστικών τάσεων. Η διαμόρφωση αυτής της τάσης συμπίπτει με τη «γλωσσική στροφή» (*linguistic turn*) που επηρεάζει τις κοινωνικές και ανθρωπιστικές επιστήμες ήδη από το τέλος της δεκαετίας του 1960, στο πλαίσιο της οποίας ο κόσμος, η ιστορία και η ίδια η πραγματικότητα προσλαμβάνονται ως «κείμενα» που οι επιστήμονες καλούνται να «αναγνώσουν» και να «ερμηνεύσουν».

Η «ανάγνωση» και «ερμηνεία» των εμπειριών των λεγόμενων «υποτελών» (*subaltern*) που επιχειρεί η εν λόγω τάση των Μεταποικιακών Σπουδών μέσω της έννοιας του υβριδισμού ενέχει, ωστόσο, μια βασική προβληματική πτυχή: παραβλέπει το γεγονός ότι η πολιτική συνείδηση του στρατευμένου διανοούμενου δεν χαρακτηρίζει υποχρεωτικά το αντικείμενο της παρατήρησης (*subaltern*) το οποίο θεωρείται υποκείμενο της υβριδικής πράξης.¹⁹ Μια τέτοια έννοια του υβριδισμού αποτελεί λιγότερο ένα αναλυτικό σχήμα και περισσότερο ένα πολιτικό πρόγραμμα, κεντρική πτυχή του οποίου είναι η συνειδητή και εσκεμμένη δράση όπως εικάζεται η επικαλούμενη ριζοσπαστικοποίηση της «ταυτότητας» και της «κουλτούρας».

Η υπερίσχυση των πολιτικών συνδηλώσεων έναντι της αναλυτικής ισχύος αυτού του σχήματος γίνεται ιδιαίτερα αντιληπτή στον Stuart Hall. Ο Hall θεωρεί ότι οι «ταυτότητες» αποτελούν κελύσματα, αναγκαίες αντιδράσεις στις κυρίαρχες ιδεολογίες που επιβάλλουν την περιχαράκωση του κοινωνικού χώρου στη βάση εθνικών και φυλετικών κριτηρίων (*ethnicization - racialization*).²⁰ Προσεγγίζοντας κριτικά αυτήν την άποψη ο Lawrence Grossberg παρατηρεί ότι το συγκεκριμένο μοντέλο της «ταυτότητας» και της «διαφοράς», όπως και το κυρίαρχο μοντέλο της πολιτικής οργάνωσης, στηρίζονται στην υπόθεση της ύπαρξης εντολοδοτών οι οποίοι θέτουν σε κίνηση τις πολιτικές συγκρότησης ταυτοτήτων. Ωστόσο τέτοιοι εντολοδότες δεν υπάρχουν, ούτε είναι αναγκαίο

να υπάρχουν, αλλά νοούνται μάλλον ως «έργο ισχύος» (*work of power*) ή ως «έργο εκφοράς λόγου» (*work of articulation*).²¹

Η υπόθεση ύπαρξης τέτοιων εντολοδοτών ως συλλογικοτήτων με κοινή δράση και κοινό αυτοπροσδιορισμό, ο οποίος μάλιστα θεωρείται ότι συγκροτείται στη βάση της πολιτικής συνείδησης και φέρει έναν ριζοσπαστικό χαρακτήρα, εγείρει μια σειρά από ερωτήματα και ενστάσεις: Ακόμα και όταν δεχόμαστε την πολιτική σκοπιμότητα τέτοιων σχημάτων, κατά πόσο μπορεί και οφείλει κάθε «αγώνας ισχύος» να διαρθρώνεται γύρω από το λεγόμενο «ζήτημα της ταυτότητας», να προσεγγίζεται και να μεταφράζεται ως τέτοιο;²² Πόσα περιθώρια για τη διάρθρωση εναλλακτικών μορφών αυτοπροσδιορισμού αφήνει στους κοινωνικούς δρώντες μια τέτοια υποχρεωτική ταυτοποίηση που τους επιβάλλεται όχι μόνο από την κυρίαρχη τάξη πραγμάτων αλλά και από τις ελίτ που μιλούν στο όνομά τους; Θεωρώντας τους κοινωνικούς δρώντες ως φορείς συλλογικών «ταυτοτήτων» (με την έννοια του αυτοπροσδιορισμού) οι οποίες είναι συγκροτημένες στη βάση των ίδιων προσδιοριστικών χαρακτηριστικών με τα οποία τους προσλαμβάνει (τους «επινοεί») το κυρίαρχο περιβάλλον (πολιτισμικά, εθνοτικά και φυλετικά χαρακτηριστικά), το μοντέλο αυτό ουσιαστικά υιοθετεί την ίδια ουσιοκρατική θεώρηση την οποία διακηρύσσει ότι απορρίπτει. Πόσο εναλλακτική είναι, τελικά, μια τέτοια προσέγγιση εφόσον (πέρα από τις φραστικές καταγγελίες) ελάχιστα προβάλλει εναλλακτικές μορφές (αυτο)προσδιορισμού, καθώς αρκείται στο να αντιστρέφει την επιχειρηματολογία του ηγεμονικού/αποικιακού λόγου, «μετουσιώνοντας» τις αρνητικές συνδηλώσεις του σε θετικές.²³

Η διεύρυνση του όρου

Η (επανα)πρόσληψη του υβριδισμού από τον Homi Bhabha σηματοδότησε την ένταξη του όρου στο ευρύτερο πλαίσιο των Μεταποικιακών και των Πολιτισμικών Σπουδών, μέσα στο οποίο, στη συνέχεια αναμορφώθηκε το περιεχόμενό του. Ή καλύτερα, τα περιεχόμενά του, εφόσον, (όπως άλλωστε συνέβαινε και στο παρελθόν)²⁴ καθώς προσλαμβάνεται από διάφορα ρεύματα, καταλήγει να επιδέχεται πολλαπλές ερμηνείες.²⁵ Η σταδιακή ανασυμπεριφορά του όρου παρατηρείται ήδη στον προσδιορισμό του από τον Bhabha, ο οποίος επέκτεινε το αρχικό μοντέλο του σε διαφορετικά παραδείγματα, εστιάζοντας στον επαναπροσδιορισμό του συλλογικού υποκειμένου. Έτσι, σε μεταγενέστερη εργασία του,²⁶ παίρνοντας ως παράδειγμα την απεργία των ανθρακωρύχων στην Βρετανία (1984/5), πρόβαλε το αρχικό του μοντέλο στα κινήματα διεκδικητικού χαρακτήρα, στα οποία συμμετέχουν δρώντες με διαφορετικά χαρακτηριστικά ως προς το χρώμα του δέρματος, το φύλο, τις πολιτικές πεποιθήσεις κ.λπ. Το ζήτημα που ανέδειξε τότε ήταν, εάν και σε ποιές περιπτώσεις οι εμπλεκόμενοι στην απεργία αυτοπροσδιορίζονταν πρωταρχικά μέσω των έμφυλων χαρακτηριστικών τους, των πολιτικών τους πεποιθήσεων (σοσιαλίστριες/ σοσιαλιστές), της κοινωνικής τάξης, ή μόνο ως απεργοί κ.ο.κ., και εξέτασε πώς αλλάζουν δυνητικά αυτές οι ιεραρχήσεις στον (αυτο)προσδιορισμό. Η πολιτική σύμπραξη των κοινωνικών υποκειμένων καθώς και ο δυνητικά μεταβαλλόμενος αυτοπροσδιορισμός τους λαμβάνουν χώρα σε έναν «τρίτο χώρο» (*third space*) μέσα στον οποίο οι εμπλεκόμενοι δρώντες μπορούν να συνυπάρχουν χωρίς, υποχρεωτικά, να διεκδικούν ανταγωνιστικά ηγεμονική επικράτηση.²⁷ Η σύλληψη ενός χώρου όπου συντελείται μια ακατάπαυστη διάδραση και αλληλε-

πίδραση των κοινωνικών δρώντων προφανώς συμβάλλει στην κατάρριψη μονολιθικών μοντέλων συλλογικών προσδιορισμών, υποδηλώνει ωστόσο το εφικτό της «κοινωνικής ειρήνης».

Σήμερα η έννοια του υβριδισμού έχει πλέον ξεπεράσει τα όρια των Μεταποικιακών Σπουδών και έχει εισχωρήσει σε όλους τους κλάδους των ανθρωπιστικών επιστημών. Στις ποικίλες χρήσεις του, η ενεργοποίηση του «εσκεμμένου», του «συνειδητού» ποικίλει, ενίοτε παρακάμπτεται, ενώ τονίζεται η ετερογένεια, η κινητικότητα και περισσότερο η ανάμειξη (*melange*) καθώς ο υβριδισμός παρουσιάζεται ως «κρεολοποίηση», ή «μπασταρδοποίηση» (*mongrelization*). Σε όλες αυτές τις προσεγγίσεις η έννοια της «διαφοράς» καταλαμβάνει κεντρική θέση.

Οι επίκαιρες χρήσεις του υβριδισμού στρέφονται γύρω από έναν κοινό κεντρικό άξονα: την αμφισβήτηση της αποκλειστικότητας ενός ομογενούς κυρίαρχου κέντρου μέσα σε μία ολότητα. Στη βάση αυτή, ο υβριδισμός εστιάζει στη διαπραγμάτευση της σχέσης του κέντρου με τα αποκλίνοντα στοιχεία, αυτά που μέχρι τώρα παρέμεναν εκτοπισμένα σε περιθωριακές θέσεις. Η διαπραγμάτευση αυτή ερμηνεύεται συνήθως ως σύγκλιση ανόμοιων πολιτισμών από όπου προκύπτει μια νέα σύνθεση μέσα στην οποία τα ανόμοια συνθετικά, αν και αναμειγμένα, παραμένουν ενίοτε ευδιάκριτα. Μέσα σε ένα τέτοιο σχήμα, το στοιχείο που αποκλίνει από το κυρίαρχο κέντρο (η «ετερότητα») αποκτά υψηλότερο στάτους καθώς θεωρείται πια όχι αντικείμενο αλλά συνυποκείμενο της κοινωνικής δράσης.

Μια τέτοια ανάγνωση καθιστά τον υβριδισμό και τα παράγωγά του όρους εύχρηστους στον πλατύτερο μεταπολεμικό πολιτικό και επιστημονικό λόγο, που έχει ανάγει τη «διαφορά» και την «ετερότητα» σε κεντρικές του έννοιες και μάλιστα, σε αξίες προς υπεράσπιση. Ενταγμένος μέσα σε αυτό το γενικό πλαίσιο, ο υβριδισμός χρησιμοποιήθηκε, ιδιαίτερα από τη δεκαετία του 1990 και έπειτα, ως δημοκρατικός λόγος που θέτει σε κίνηση μια πολιτική ενέργεια, η οποία συνημμένη στις λεγόμενες «υβριδικές ταυτότητες», φέρεται να ανοίγει νέες προοπτικές πολιτισμικής και πολιτικής πρακτικής. Από τα τέλη της δεκαετίας του 1990 ο όρος χρησιμοποιείται όλο και περισσότερο σε συνάρτηση με τη Νοτιοανατολική Ευρώπη και ιδίως τα Βαλκάνια, συγκεκριμένα στη βάση της αναπαράστασής τους ως «ετερότητα» σε σχέση με τη Δυτική Ευρώπη και προκειμένου να ανασκευαστούν οι αρνητικές συνδηλώσεις που ενέχει αυτή η αναπαράσταση. Επίσης, με το βλέμμα στραμμένο στη διεύρυνση της Ευρωπαϊκής Ένωσης, πληθαίνουν μετά το 1999 οι χρήσεις του υβριδισμού σε συνάρτηση με ζητήματα δημοκρατίας, δικαιωμάτων και (αυτο)προσδιορισμού (των «ταυτοτήτων») των μειονοτήτων καθώς και της πολιτισμικής συμβολής τους στις κυρίαρχες εθνικές κουλτούρες.²⁸

Σε αυτό το πλαίσιο ο υβριδισμός διακηρύσσεται ως ένας «νέος κοσμοπολιτισμός» που νοείται ως αντίθεση, ή τουλάχιστον εναλλακτική προσέγγιση στον εθνικισμό και τον τοπικισμό. Ως τέτοιος προβάλλεται ως μια καινοτόμος ιδέα η οποία αντλεί την ισχύ της από τη σύγχρονη παγκόσμια τάξη και ιδιαίτερα από την παγκοσμιοποίηση.²⁹ Σε αντιδιαστολή με αυτή την άποψη, ο Jonathan Friedman, ένας από τους κυριότερους επικριτές του (μεταποικιακού) υβριδισμού, θεωρεί ότι δεν πρόκειται για ένα καινοφανές φαινόμενο παρά για μια έκφανση του μεταμοντέρνου κοσμοπολιτισμού. Όπως υποστηρίζει ο Friedman, δεν είναι μια «νέα παγκόσμια τάξη πραγμάτων» αυτή που καθορίζει το πλαίσιο του λόγου περί υβριδισμού, αλλά μια μεταβαλλόμενη κυρίαρχη ιδεολογία που συ-

νοδεύεται από την ανάδυση νέων παγκόσμιων ελίτ διανοουμένων οι οποίοι έχουν κυρίως ένα πολιτικό προφίλ.³⁰ Ιδιαίτερα στην περίπτωση της μεταποικιακής προσέγγισης πρόκειται για ελίτ που επιζητούν να κατακτήσουν μια ηγεμονική θέση μέσα στον κοσμοπολιτικό χώρο του παγκόσμιου συστήματος. Τη διεκδίκηση ηγεμονικού ρόλου διακρίνει ο Friedman στην τάση που χαρακτηρίζει ηγεμονικά μοντέλα να γενικεύουν τη δική τους θέση μιλώντας στο όνομα ενός συνόλου. Ο υβριδισμός ως αναπαράσταση ενέχει ηγεμονικές συνδηλώσεις στο βαθμό που διεκδικεί καθολική ισχύ για μια άποψη εκφρασμένη από αυτές τις ελίτ των διανοουμένων.³¹

Ο μεταποικιακός κοσμοπολιτισμός τον οποίον πρεσβεύουν οι εν λόγω ελίτ είναι ένας μεταμοντέρνος κοσμοπολιτισμός ο οποίος αναδύθηκε από την κρίση του νεωτερικού. Στην πρώτη φάση της αντίδρασης των διανοουμένων υπήρξε μία επίθεση στον κυρίαρχο «ανώτερο πολιτισμό» με ταυτόχρονη emphatic προβολή του αυτόχθονα και τοπικού πολιτισμού. Στην πλέον διαδεδομένη πολιτική της έκφανση αυτή η μεταμοντέρνα προσέγγιση έχει εκφραστεί στην ιδέα της «πολυπολιτισμικότητας» και στις ανάλογες πολιτικές, ενώ στην «σκληρότερη» μορφή της παρουσιάζεται ως «αυτοχθονισμός» και «επιστροφή στις ρίζες», ως αναζωπύρωση του παρελθοντικού, σε αντίθεση με την τάση που είναι στραμμένη προς το μέλλον και τον υβριδισμό που τοποθετεί τον εαυτό του στο τέλος του έθνους-κράτους.³²

Η μεταμοντέρνα τάση του μεταποικιακού λόγου θεματοποιεί κεντρικά την «ταυτότητα» και επαγγέλλεται μια γενικότερη μετατόπισή της προς τις «ρίζες», όπου παγιωμένη πολιτισμικά, ανάγεται σε μία αξία καθαυτή. Αυτή η μετατόπιση αποτέλεσε μέρος ενός συνολικότερου κατακερματισμού εθνικών και τοπικών «ταυτοτήτων», προκαλώντας έτσι μια αντίφαση ανάμεσα σε τοπικισμό και κοσμοπολιτισμό. Ο υβριδισμός, στο πλαίσιο του οποίου το τοπικό, αυτόχθονο και παραδοσιακό έχουν υψηλό κύρος, διαμεσολαβεί ανάμεσα στον τοπικισμό και τον κοσμοπολιτισμό και παρουσιάζεται ως τμήμα «μιας εξελικτικής ταυτότητας του κοσμοπολιτισμού που κινείται από τα κατώτερα στα ανώτερα επίπεδα της 'πολιτισμικής' ολοκλήρωσης».³³

Αναλυτικές ανεπάρκειες – πολιτικές συναινέσεις

Σήμερα ο υβριδισμός έλκει τη δημοτικότητά του από το πεδίο του πολιτικά ορθού, γεγονός που συνηγορεί υπέρ της άποψης ότι αποτελεί ένα μάλλον πολιτικό πρόγραμμα παρά μια επιστημονική σύλληψη.³⁴ Οι επίκαιρες θετικές πολιτικές συνδηλώσεις του επιτρέπουν τη διατήρηση του όρου, υποσκελίζοντας το αναμφίβολα ρατσιστικά επιβαρυνόμενο παρελθόν του. Εάν και κατά πόσο καταστέλλουν και τις βιολογιστικές συνδηλώσεις του, είναι ένα επίμαχο ζήτημα.

Όπως συμβαίνει με αρκετές έννοιες (με πρώτη αυτή της φυλής/*race*) που είναι σημασιολογικά επιβεβαρυμένες, έτσι και ο υβριδισμός στις μεταπολεμικές του χρήσεις γίνεται αντικείμενο ενός λόγου ο οποίος καταγγέλλει ιδεολογίες και πρακτικές καταπίεσης και αποκλεισμού διατηρώντας, ωστόσο, την ορολογία στην οποία αυτές οι πρακτικές και ιδεολογίες είναι καταγραμμένες. Κατ' αυτόν τον τρόπο ισχυρίζεται ότι αποφορτίζει τις έννοιες από τις αρνητικές τους συνδηλώσεις μετουσιώνοντας το περιεχόμενό τους σε θετικό (σύμφωνα με την αρχή: *Black is Beautiful*). Συγχρόνως, μέσα σε αυτές τις «μετουσιωμένες έννοιες» διατηρείται (παρότι μάλλον σε λανθάνουσα μορφή) η μνήμη των διακρίσεων και της καταπίεσης με τις οποίες ήταν αρχικά συνδεδε-

μένες. Η μνήμη αυτή ενισχύει την ένταση της καταγγελίας και μπορεί μάλιστα να υποδηλώνει ακόμα και την ύπαρξη ενός λανθάνοντος ανατρεπτικού δυναμικού. Ενδεικτική γι' αυτό τον συσχετισμό είναι η επιλογή της έκφρασης «Της Γης οι Κολασμένοι» από τον Franz Fanon ως τίτλος του βιβλίου του το οποίο αποτελεί βασικό έργο αναφοράς για τους μετα-μαρξιστές πρωταγωνιστές των Μεταποικιακών Σπουδών.³⁵ Εάν ένας τέτοιος συσχετισμός είναι κατανοητός και εύστοχος ως τακτική ενός πολιτικού κινήματος, δύσκολα μπορεί να θεωρηθεί δόκιμος ως θεωρητική και αναλυτική προσέγγιση στο πλαίσιο της έρευνας. Στην τελευταία περίπτωση προκύπτει τουλάχιστον ένα μεθοδολογικό πρόβλημα: συμβαίνει να ταυτίζονται οι «κατηγορίες πρακτικής», δηλαδή οι κατηγορίες που χρησιμοποιούνται στο πεδίο από το αντικείμενο της έρευνας, με τις «κατηγορίες ανάλυσης», δηλαδή αυτές με τις οποίες προσεγγίζει, αναλύει και ερμηνεύει ο ερευνητής το αντικείμενο της μελέτης του.³⁶ Κατ' αυτόν τον τρόπο καταστρατηγείται το αίτημα της «ερμηνευτικής διάστασης» (ανάμεσα στις δυο αυτές κατηγορίες) που θέτει εξαρχής η ερμηνευτική ερευνητική μέθοδος. Συμπτωματικό αυτής της ανεπάρκειας είναι στην συγκεκριμένη περίπτωση το ότι «στον αγώνα ενάντια στον ρατσισμό της καθαρότητας, ο υβριδισμός επικαλείται την εξαρτημένη, μη-εναλλακτική έννοια του μπάσταρδου. Αντί να καταπολεμήσει την ουσιοκρατία, απλώς την υβριδοποιεί».³⁷ Έτσι, η προσέγγιση αυτή δύσκολα αντιπαρέρχεται την κριτική ότι παραμένει εγκλωβισμένη στην ίδια ουσιοκρατική θεώρηση την οποία καταγγέλλει, εφόσον επιμένει να προσδιορίζει τους κοινωνικούς δρώντες με τα ίδια χαρακτηριστικά μέσω των οποίων τους έχουν «επινοήσει» οι κυρίαρχες καταπιεστικές ιδεολογίες αλλά και τους αναπαραστούν οι ίδιες οι πολιτικές ελίτ τους, παρότι στην τελευταία περίπτωση πρόκειται για έννοιες μετουσιωμένες σε θετικές.

Η χρήση του υβριδισμού με την έννοια της επικρότησης της (πολιτισμικής και φυλετικής) ανάμειξης δεν αποτελεί ωστόσο καινοτομία, αφού παρατηρείται και στο παρελθόν, π.χ. στην προαναφερόμενη μελέτη του Reuter.³⁸ Η κύρια διαφορά όμως έγκειται στο ότι ενώ τότε, σε μια εποχή που οι ρατσιστικές και ευγονικές θεωρίες και πολιτικές έγραφαν ένα από τα πιο σκοτεινά κεφάλαια της ιστορίας τους, κριτικές προσεγγίσεις σαν του Reuter αποτελούσαν αιρετικές απόψεις, σήμερα αντιθέτως, συμβαδίζουν με την κυρίαρχη τάση. Αυτή η εξέλιξη καθώς και η επιστροφή του επιβαρυνμένου όρου του υβριδισμού είναι άρρηκτα συνδεδεμένες με τον διφορούμενο χαρακτήρα που φέρει η αγγλοαμερικανική έννοια της φυλής μεταπολεμικά, όπου, παρ' όλο τον προβληματισμό, τις κριτικές φωνές και τις ενστάσεις³⁹ κομίζει και θετικές συνδηλώσεις μετά τη συνάρτησή της στην πολιτική ρητορική περί προστασίας της «εθνικής και φυλετικής διαφοράς», όπως εκφράζεται τόσο από τους διεθνείς οργανισμούς προστασίας ανθρωπίνων δικαιωμάτων όσο και από τα πολιτικά κινήματα χειραφέτησης Αφροαμερικανών και Αφροβρετανών.⁴⁰ Είναι εμφανές ότι η μεταπολεμική επιστροφή του υβριδισμού θα ήταν μάλλον αδύνατη μέσω του γερμανικού επιστημονικού χώρου, εφόσον η γερμανική έννοια της φυλής (*Rasse*) αποτελεί (ακόμα) ταμπού και είναι εκτοπισμένη από τον τόπο του «πολιτικά ορθού».

Ακόμα και εάν απόψεις που διακρίνουν σε κάθε χρήση του υβριδισμού τη συνέχεια της συνάρτησης μεταξύ των φυλετικών κατηγοριών του παρελθόντος και του σημερινού λόγου περί πολιτισμού αποτελούν αντικείμενο διαμάχης,⁴¹ ελάχιστα μπορεί να αμφισβητηθεί το γεγονός ότι μέσα στο πλέγμα των διαφορετι-

κών χρήσεων του υβριδισμού ουσιαστικά αναδεικνύεται ο «πολιτισμός»/η «κουλτούρα» (όπως και αν ορίζονται) σε καθολικό όρο ανάλυσης, προσέγγισης και ερμηνείας κοινωνικών φαινομένων. Τα «υβριδικά υποκείμενα» αποτελούν μέλη φυλετικών, εθνοτικών και άλλων συλλογικοτήτων, συγκροτημένων στη βάση πολιτισμικών χαρακτηριστικών τα οποία μεταβιβάζονται απαρέγκλιτα από γενιά σε γενιά. Τέτοιες συλλογικότητες φέρουν τον χαρακτήρα «οργανικών κοινοτήτων», δηλαδή κοινοτήτων με χωρική διάσταση τα μέλη των οποίων κατατάσσονται σε αυτές υποχρεωτικά, όχι μόνο παρά τη θέλησή τους, αλλά και σε πείσμα της δράσης τους.⁴²

Ο προστακτικός χαρακτήρας του συνανήκειν κοινωνικών δρώντων που φέρονται να συνδέονται με πολιτισμικούς δεσμούς, προσδίδει στον «πολιτισμό» μια οντολογική υπόσταση, σαν να πρόκειται για μια ιδιότητα που δεν μπορεί κανείς να την αποβάλει: τελικά τον καθιστά κώδικα καταγεγραμμένο σε γενεαλογίες. «Είναι η υλική ουσία του πολιτισμού και η διοχέτευση αυτής της ουσίας στα άτομα, λες και πρόκειται για ένα πακέτο με συνταγές, κώδικες ή ακόμα και γνώσεις που μπορούν να εισχωρήσουν σαν γενετικό υλικό ή αίμα στις επόμενες γενιές των ατόμων [...] Είναι αυτή η έννοια του πολιτισμού που δικαιολογεί την έννοια της υβριδικότητας και της κρεολοποίησης. [...] Αυτό καθίσταται δυνατό επειδή οι πολιτισμοί είναι 'ουσίες' οι οποίες ρέουν η μία μέσα στην άλλη από διαφορετικές πηγές, επιφέροντας προσμείξεις που ωστόσο διατηρούν τις ιδιαιτερότητες των πηγών τους».⁴³

Εξοπλισμένος με την «ταυτότητα» και τον «πολιτισμό» ως σταθερές που καθορίζουν το περιεχόμενό του, ο υβριδισμός εισχωρεί στο πεδίο του «πολιτικά ορθού», τα πλαίσια του οποίου έχουν προδιαγραφεί ήδη τις προηγούμενες δεκαετίες από την «εθνοτικότητα», την «ταυτότητα» και την «πολυπολιτισμικότητα».⁴⁴ Οι έννοιες αυτές με την πληθωρική χρήση τους εγγράφονται στον μεταπολεμικό πολιτικό όσο και επιστημονικό λόγο περί δικαιωμάτων των μειονοτήτων και των μεταναστών ως αίτημα σεβασμού της «ετερότητας». Μέσα στο πεδίο του «πολιτικά ορθού» (το κατεξοχήν πεδίο διαπλοκής της πολιτικής και της επιστήμης), ο υβριδισμός τείνει προοδευτικά να αποτελέσει απαραίτητο συνθετικό σε κάθε αναφορά στην «ετερότητα» και τη «διαφορά». Έτσι, χρησιμοποιείται πια ως μια αυτονόητη έννοια, ο προσδιορισμός της οποίας δεν θεωρείται αναγκαίος. Μέσα στο πυκνό πλέγμα των ετερόκλητων χρήσεων και σημασιοδοτήσεών του, παραπέμπει μάλλον σε μια βολική «διαπολιτισμικότητα» ή σε μια «πολυ-εθνοτικότητα», ή απλώς στην ετερογένεια. Ο ίδιος αυτός λόγος εξυμνεί (με έναν χαρακτηριστικό τόνο καταγγελίας) την πολιτισμική διαφορά, την απόκλιση από το κυρίαρχο κέντρο το οποίο προσδιορίζεται ως κυρίαρχος πολιτισμός, καθώς και το «εθνοτικό στοιχείο» ως κατεξοχήν φορέα της «διαφοράς», θεωρώντας ότι και μόνο η ύπαρξή του αποτελεί «πρόκληση» για το κυρίαρχο κέντρο. Φορείς του «εθνοτικού» είναι μειονότητες και μετανάστες – άλλωστε σε αυτά τα δυο παραδείγματα έχει αναπτυχθεί η συζήτηση περί «εθνοτικότητας» και «πολυπολιτισμικότητας». Αυτοί οι εννοιολογικοί συσχετισμοί καθιστούν αναγκαία την αναφορά στην ισχύ και τα όρια των εθνοτικών κατηγοριών και της ταυτότητας ως αναλυτικά εργαλεία της κοινωνικής δράσης.

Όπως συμβαίνει με την έννοια του έθνους, έτσι και μέσω των εθνοτικών κατηγοριών (οι οποίες μάλιστα στον αγγλοαμερικανικό

χώρο χρησιμοποιούνται και μετωνυμικά για τις φυλετικές) ομοιογενοποιούνται και ομαδοποιούνται (τουλάχιστον νοητικά) δρώντες που ωστόσο μπορεί να διαφέρουν ως προς τα κοινωνικά, οικονομικά, πολιτικά, έμφυλα και άλλα χαρακτηριστικά τους.⁴⁵ Με άλλα λόγια, δρώντες που ενώ μπορεί να συμμετέχουν στο κοινωνικό γίγνεσθαι από διαφορετικές θέσεις, παρουσιάζοντας διαφορετική δυναμική ένταξης, σύμπραξης, ανέλιξης, που έχουν διαφορετικά συμφέροντα, ακολουθούν διαφορετικές στρατηγικές κοινωνικής δράσης, κ.λπ., θεωρούνται ωστόσο ως συλλογικότητες στη βάση (πραγματικών ή μη) κοινών πολιτισμικών χαρακτηριστικών. Σε αυτήν την θεώρηση, ο πολιτισμός λειτουργεί σαν μια στατική ιδιότητα, που μένει ανέπαφη από τις αλλαγές τις οποίες υφίστανται τα κοινωνικο-πολιτικά συμφραζόμενα. Εκτός αυτού, μια τέτοια έννοια του πολιτισμού εστιάζει στις στρατηγικές και πρακτικές των ηγετικών ελίτ, παρότι διεκδικεί ισχύ σε όλο το φάσμα της κοινωνίας.

Κομιστής τέτοιων συλλογικών χαρακτηριστικών είναι η έννοια της «ταυτότητας». Μέσα σε αυτό το φάσμα των συναρτήσεων, η «ταυτότητα» δεν αποτελεί ένα απλό εργαλείο περιγραφής του «ανήκειν», αλλά οριοθετεί έναν Τόπο στον οποίο οι κοινωνικοί δρώντες κατατάσσονται υποχρεωτικά και ενώ έχει ήδη προαποφασιστεί ποια από τα βιώματά τους, τις προσδοκίες τους, τα χαρακτηριστικά τους είναι σημαντικά και άξια αναπαράστασης. Εάν αυτό αποτελεί μια σταθερά στη γενική σύλληψη της «ταυτότητας»,⁴⁶ η «υβριδική ταυτότητα» έχει την ιδιαιτερότητα να (θεωρεί ότι) προσδίδει ένα ριζοσπαστικό χαρακτήρα σε μια τέτοια ταυτοποίηση. Εντούτοις, σε αντίθεση με τις διακηρύξεις της, καθιστά την εξυμνημένη «ετερότητα» μια υποχρεωτική και ανυπέρβλητη «κατάσταση» και συγχρόνως θέτει στενά όρια στην κινητικότητα που επίσης εξυμνεί, εφόσον τόσο το σημείο εκκίνησης όσο και τα περιθώρια κινητικότητας είναι ήδη προκαθορισμένα και στρέφονται γύρω από την σύλληψη του εθνικού πολιτισμού ως κεντρικού άξονα. Αυτό φαίνεται ενδεικτικά και στην περίπτωση της ένταξης του υβριδισμού στην προβληματική των διεθνικών δικτύων και της διασποράς των μεταναστών, έννοιες που συνδέονται με τις αυξημένες δυνατότητες κινητικότητας των υποκειμένων σε διαφορετικούς τόπους που συγχρόνως προσεγγίζονται ως εθνικές κοινωνίες, ως κεντρικοί άξονες γύρω από τους οποίους στρέφεται όχι μόνο ο ετερο- αλλά και ο αυτοπροσδιορισμός τους (βλ. *Καραγιάννης σε αυτόν τον τόμο*).

Συνοπτικές παρατηρήσεις

Οι σύγχρονες χρήσεις του υβριδισμού παραπέμπουν σε ένα πολιτικό πρόγραμμα που επιδιώκει να ανασκευάσει το δόγμα της πολιτισμικής «καθαρότητας» απευθύνοντας ενστάσεις ενάντια σε κυρίαρχες πολιτικές αναπαραστάσεων πολιτισμικής ομοιογένειας. Δεδομένου ότι οι πολιτισμοί δεν είχαν ποτέ αποκλειστικά μια πηγή, ο υβριδισμός δεν είναι παρά μια ταυτολογία που αποκτά περιεχόμενο αποκλειστικά ως πολιτικός και κανονιστικός λόγος, ή καλύτερα ως αντί-λόγος. Προγραμματικά εστιάζει σε περιθωριοποιημένους κοινωνικούς δρώντες και τους αναγνωρίζει ως συν-υποκείμενα προσδίδοντάς τους υψηλότερο κύρος, εντούτοις, δεν παύει να εκφράζεται από/ και να εκφράζει ηγετικές ελίτ και διανοούμενους.

Η ανάδειξη περιθωριοποιημένων δρώντων σε συν-υποκείμενα καθώς και η αναγνώριση μιας τρίτης δυνατής επιλογής (αυτο)προσδιορισμού που προκύπτει από τη σύνθεση του διπό-

λου «κυρίαρχο κέντρο - αποκλεισμένο περιθώριο» προφανώς αποτελούν ένα βήμα προς την αναθεώρηση επικρατούντων δυαρχικών μοντέλων ερμηνείας. Η σύλληψη αυτή απέχει ωστόσο αρκετά από το να περιγράψει με πληρότητα τη συνθετότητα της κοινωνικής δράσης, καθώς αφενός προσεγγίζει την κοινωνική διαδικασία πρωταρχικά μέσα από τις έννοιες της ταυτότητας και του πολιτισμού, αφετέρου παραβλέπει την πληθώρα των δρώντων και τις έντονες διαφοροποιήσεις ανάμεσά τους οι οποίες προκύπτουν και εκφράζονται μέσα από τις διαφορετικές τους επιλογές και πρακτικές στην κοινωνική πράξη, γεγονός που είναι καταλυτικής σημασίας και για τον αυτοπροσδιορισμό τους. Κατά κύριο λόγο παραβλέπεται το γεγονός ότι οι κανονικοποιημένες μορφές προσδιορισμού (οι «ταυτότητες») είναι κυρίως μέλημα φορέων οι οποίοι διεκδικούν για το λόγο τους νομιμότητα (ή νομιμοποίηση). Περιθωριοποιημένα κοινωνικά υποκείμενα, με άλλα λόγια δρώντες με μικρή ή ελάχιστη πρόσβαση σε τέτοιους φορείς, μεριμνούν αντιστοίχως ελάχιστα για το κατά πόσο συμβαδίζει ο αυτοπροσδιορισμός τους με τους θεσμικούς κανόνες. Οι «πολιτισμικές» και άλλες προσμείξεις που βιώνουν είναι πολυδιάστατες, πολύμορφες και, πάνω απ' όλα, αποτελούν μια «κανονικότητα» που μπορεί να συνυπάρχει παράλληλα με τις κυρίαρχες νομιμοποιημένες μορφές ταυτοποίησης οι οποίες υπακούουν στο δίπολο «εγκλείω-αποκλείω».

Δεδομένης της πολύμορφης διάδρασης των κοινωνικών δρώντων, η πανηγυρική καταγγελία της «καθαρότητας» και η εξύμνηση μιας «τρίτης δυνατότητας» καταδεικνύει πόσο προσκολλημένη εξακολουθεί να παραμένει η ερευνητική κοινότητα σε αναλυτικά μοντέλα που εκφράζουν στρατηγικές και επιλογές πολιτικών και κοινωνικών ελίτ, ακόμα και όταν αρθρώνει έναν αντί-λόγο επιζητώντας να ανασκευάσει ηγεμονικές ιδεολογίες.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Ο όρος «φυλή» χρησιμοποιείται σε αυτό κείμενο συμβατικά με την έννοια του «race», παρ' όλο που δεν υπάρχει πλήρης αντιστοιχία ανάμεσα στους δυο όρους. Σωστότερος θα ήταν ο όρος «ράτσα», σε αυτή την περίπτωση όμως δημιουργείται πρόβλημα απόδοσης του «racial», το οποίο θα πρέπει μάλλον να μεταφραστεί ως «ρατσικό».
2. Thomas Henry Huxley, «Six Lectures to Working Men 'On Our Knowledge of the Causes of the Phenomena of Organic Nature'» [έτος συγγραφής 1863], στο Thomas Henry Huxley, *Collected Essays*. Λονδίνο 1893-1895, τμ. Β', σελ. 303-475. Πρβλ. Robert J. C. Young, *Colonial desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*. Routledge, Λονδίνο, Νέα Υόρκη 2002 (1^η έκδ. 1995), σελ. 9-10.
3. Francis Ashley Montagu, *The Fallacy of Race. Man's Most Dangerous Myth*, Columbia University Press, Νέα Υόρκη (1^η έκδ. 1945) 1947.
4. Robert Ezra Park, «Mentality of Racial Hybrids», *American Journal of Sociology*, XXXVI January 1931, σελ. 534-551.
5. Το εν λόγω κείμενο παρουσιάστηκε ως ανακοίνωση για πρώτη φορά το 1929, στο 4^ο Συνέδριο των Pacific Science (Bratavia-Bandoeng, Java), ανατυπώθηκε το 1931 (Αυτ.) και στη συνέχεια εντάχθηκε ως ξεχωριστό κεφάλαιο στο βιβλίο του Park με τον τίτλο *Race and Culture*, The Free Pr., Glencoe, Ill. 1950, σελ. 377-392.
6. Edward Byron Reuter, «The Hybrid as a sociological type», στο *Race mixture – Studies in Inter marriage and Miscegenation*, Whittlesey House, Νέα Υόρκη 1931, σελ. 183-201.
7. Αυτ., σελ. 185.
8. John Stuart Stuart Glennie, «The Aryan Cradle-Land», *Nature*, 42 (1890), σελ. 554-555.

9. Βλ. Mikhail M. Bakhtin, «Discourse in the Novel», στο Michael Holquist (επιμ.), *The dialogic Imagination, Four Essays by M.M. Bakhtin*, University of Texas Press, Austin, Λονδίνο 1981, σελ. 259-422. Το κείμενο αυτό είναι γραμμένο το 1934-1935.
10. Αυτ., σελ. 358-359.
11. Homi K. Bhabha «Signs Taken for Wonders: Questions of Ambivalence and Authority under the Tree Outside Delhi, May 1817», *Critical Inquiry*, 12/1, 1985, σελ. 145-165.
12. Stuart Hall, «Cultural Identity and Diaspora», στο Jonathan Rutherford (επιμ.), *Identity: Community, Culture, Difference*. Lawrence & Wishart Λονδίνο 1990, σελ. 222-237.
13. Αυτ., σελ. 233.
14. Αυτ., σελ. 235.
15. Αυτ. σελ. 235.
16. Stuart Hall, «New ethnicities», *Black Film British Cinema, ICA Documents*, 7 (1988), σελ. 27-31.
17. Αυτ., σελ. 27.
18. Αυτ., σελ. 29-30.
19. Nikos Papastergiadis, *The Turbulence of Migration. Globalization, Deterritorialization and Hybridity*, Polity Press, Cambridge 2000, σελ. 191.
20. Stuart Hall, «Who needs identity?», στο Stuart Hall, Paul du Gay (επιμ.), *Questions of cultural identity*, Sage, Λονδίνο, Νέα Υόρκη, Νέο Δελχί, Thousand Oaks 2003 (1^η έκδ. 1996), σελ. 1-17.
21. Lawrence Grossberg, «Identity and Cultural Studies – Is That All There Is?», στο Stuart Hall, Paul du Gay (επιμ.), *Questions of cultural identity*, Sage, Λονδίνο, Νέα Υόρκη, Νέο Δελχί, Thousand Oaks 2003 (1^η έκδ. 1996), σελ. 87-107, σελ. 87.
22. Αυτ., σελ. 88. Βλ. και Rasheed Araeen, «A New Beginning: Beyond Postcolonial Cultural Theory and Identity Politics», *Third Text* 50 (2000), σελ. 3-20.
23. David A. Hollinger, *Postethnic America – Beyond Multiculturalism*, Basic Books, Νέα Υόρκη 2000 (revised and updated Edition).
24. Robert J. C. Young, *Colonial desire*, ό.π., σελ. 27.
25. Jan Nederveen Pieterse, «Hybridity, So What? The Anti-hybridity Backlash and the Riddles of Recognition», *Theory, Culture & Society*, 18/2-3, 2001, σελ. 219-245.
26. Homi K. Bhabha, «The Commitment to Theory», *New Formations*, No. 5, Summer 1988, σελ. 5-23.
27. Πρβλ. Homi K. Bhabha, «Culture's In-Between», στο Stuart Hall και Paul du Gay (επιμ.), *Questions of Cultural Identity*, Sage, Λονδίνο, Νέα Υόρκη, Νέο Δελχί, Thousand Oaks 2003 (1^η έκδ. 1996), σελ. 53-60.
28. Sevasti Trubeta, «Hybridity in Post-colonial discourse and in Southeast-European Studies», στο Dieter Stern και Christian Voss (επιμ.), *Marginal linguistic identities. Studies in Slavic contact and borderland varieties*. Harrassowitz, Wiesbaden 2005/6 (υπό έκδοση).
29. Jan Nederveen Pieterse, «Globalization as Hybridization», στο Mike Featherstone (επιμ.), *Global Modernities*, Sage, Λονδίνο, Νέο Δελχί, Thousand Oaks 1995, σελ. 45-68. Jan Nederveen Pieterse «Der Melange-Effekt» στο Ulrich Beck (επιμ.), *Perspektive der Weltgesellschaft*, Suhrkamp, Φρανκφούρτη (Μάιν) 1998, σελ. 87-124.
30. Jonathan Friedman, «The Hybridization of Roots and the Abhorrence of the Busch». Mike Featherstone (επιμ.), *Spaces of Culture: City, Nation, World*, Sage, Λονδίνο, Νέο Δελχί, Thousand Oaks 1999, σελ. 230-256, εδώ σελ. 237, 245.
31. Αυτ. σελ. 237. Βλ. και Meera Nanda, «We are All Hybrids Now: The Dangerous Epistemology of Post-Colonial Populism», *The Journal of Peasant Studies*, 28/2, 2001, σελ. 162-186.
32. Pheng Cheag και Bruce Robinns, *Cosmopolitics: Thinking and Feeling Beyond the Nation*. University of Minnesota Press, Minneapolis 1998.
33. Jonathan Friedman, *The Hybridization of Roots*, ό.π., σελ. 238.
34. Αυτ., σελ. 242. Πρβλ. Jan Nederveen Pieterse, *Hybridity, So What?*, ό.π.

35. Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, François Maspero Éditeur, Παρίσι 1961. Ελλ. *Της γης οι κολασμένοι* (μτφρ, Αγγέλα Αρτέμη,) Κάλβος, Αθήνα 1982.
36. Rogers Brubaker και Frederick Cooper, «Beyond 'identity'», *Theory and Society. Renewal and Critique in Social Theory*, 29/2000, σελ. 1-47.
37. Jonathan Friedman, *The Hybridization of Roots*, ό.π., σελ. 236.
38. Edward Byron Reuter, *The Hybrid as a sociological type*, ό.π.
39. Βλ. π.χ., Robert J. C. Young, *Colonial desire*, ό.π.. Paul Gilroy, *Against Race: Imagining Political Culture Beyond the Color Line*, Harvard Univ. Press, Cambridge Mass. 2000. David A. Hollinger, *Postethnic America*, ό.π. Marek Kohn, *The Race Gallery. The Return of Racial Science*, Vintage, London 1996.
40. Kwame Anthony Appiah και Amy Gutman, *Color Consciousness: The political Morality of Race*, Princeton Univ. Press, Princeton 1996.
41. Robert J. C. Young, *Colonial desire*, ό.π. Nikos Papastergiadis, *The Turbulence of Migration*, ό.π., σελ. 169, Pamela Ballinger, «'Authentic Hybrids' in the Balkan Borderlands», *Current Anthropology*, 45/1, 2004, σελ. 31-60. Πρβλ. Stuart Hall, «When was 'the post-colonial'? Thinking at the limit», στο Iain Chambers και Lidia Curti (επιμ.), *The Post-Colonial Question. Common Skies, Divided Horizons*, Routledge, Λονδίνο, Νέα Υόρκη, 1996, σελ. 242-260. Jan Nederveen Pieterse, *Hybridity, So What?*, ό.π.
42. Ayse S. Caglar, «Hyphenated Identities and the Limits of 'Culture'», στο Tariq Modood, (επιμ.), *The Politics of Multiculturalism in New Europe: Racism, Identity and Community*, Zed Books, Λονδίνο, Νέα Υόρκη 1997, σελ. 169-185, σελ. 174.
43. Jonathan Friedman, *The Hybridization of Roots*, ό.π., σελ. 235.
44. Kelly Chien-Hui Kuo, «A euphoria of transcultural hybridity: is multiculturalism possible?», *Postcolonial Studies: Culture, Politics, Economy*, 6/2, 2003, σελ. 223-235. Judith Squires, «Hybridity and multiculturalism», *Ethnicities* 2/2, 2002, σελ. 265-274. David Strecker, «Multikulturalismus und Hybridität. Minderheitenrechte im Spiegel differenzialistischer Ansätze», στο Christof Hamann και Cornelia Sieber, (επιμ.), *Räume der Hybridität. Postkoloniale Konzepte in Theorie und Literatur*. Georg Olms Verlag, Hildesheim, Ζυρίχη, Νέα Υόρκη 2002, σελ. 89-107.
45. Σεβαστή Τρουμπέτα, «Μειονότητες και εθνοτική ταυτοποίηση», *Εθνολογία - Journal of the Greek Society for Ethnology*. 8/2000, Αθήνα 2001, σελ. 173-219.
46. Rogers Brubaker και Frederick Cooper, *Beyond 'identity'*, ό.π. David A. Hollinger, *Postethnic America*, ό.π. Lutz Niethammer, *Kollektive Identität: heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 2000.