

MARIJA JURIC PAHOR

Transculturation and Cultural Hybridity: Two Key Notions of Postcolonial Studies as a Challenge for the Study of National and Ethnic Identities

Following a short presentation of postcolonial studies, the author deals with their two key concepts, also considered typically postmodern notions: transculturation or “transculturality” and cultural hybridity. She thereby points out that postcolonial studies essentially contributed to the deconstruction of binary divisions and to the fact that national or ethnic purism gradually turned into unbearable cultural strategy. Transculturation is described as a phenomenon of contact area, where diverse cultural codes are meeting, clashing and intertwining in often asymmetrical relations of supremacy and subordination. Although the notion of transculturation basically coincides with the concept of cultural hybridity, the two are not identical. The notion of transculturality aims above all at the kind of culture, marked by transformation, mixture and intertwinement, while the notion of cultural hybridity is focused on the image of “third space” (H. K. Bhabha) as a place of negotiating and translating, implying subversion of demarcations and call for dialogue despite frequently extremely violent and traumatic past.

Keywords: postcolonial studies, transculturation, transculturality, cultural hybridity

Transkulturacion in kulturna hibridnost: dva ključna pojma postkolonialnih študijev kot izziv za proučevanje nacionalnih in etničnih identitet

Po krajši predstavitvi postkolonialnih študijev, avtorica obravnava dva njihova ključna koncepta, ki ju prištevajo tudi med značilno postmoderne pojme: transkulturacijo oziroma »transkulturnost« in kulturno hibridnost. Pri tem izpostavi, da so postkolonialni študiji bistveno prispevali k dekonstrukciji binarnih delitev ter k temu, da je nacionalni oz. etnični purizem postopoma postal nevzdržna kulturna strategija. Transkulturacijo opiše kot pojav kontaktnega območja, kjer se v pogosto asimetričnih odnosih nadvlade in podrejenosti srečujejo, spopadajo in prepletajo različni kulturni kodi. Čeprav pojem transkulturacije v temeljnih potezah sovпада s pojmom kulturne hibridnosti, ju ne smemo enačiti. Pojem transkulturacije meri zlasti na takšno zgradbo kulture, ki jo označujejo preobrazba, mešanica in preplet, medtem ko je pojem kulturne hibridnosti fokusiran na predstavo »tretjega prostora« (H. K. Bhabha) kot 'kraja pogajanja' in prevajanja, ki implicira subvertiranje razmejitev ter klic k dialoški kljub nemalokrat skrajno nasilni in travmatski preteklosti.

Ključne besede: postkolonialni študiji, transkulturacion, transkulturnost, kulturna hibridnost

Correspondence address: Marija Juric Pahor, Institute for Ethnic Studies, Erjavčeva 26, 1000 Ljubljana, Slovenia, e-mail: juric.pahor@alice.it

1. Uvod

Ker se pričujoči prispevek navezuje na postkolonialne študije, moramo za poglobljeno razumevanje tematike najprej na kratko orisati pomen pojma »postkolonialno«. Izraz se v znanstveni literaturi običajno nanaša na procese razkrajanja kolonialnih svetov, ki so jih vzpostavile evropske sile, ter na posledično učinkovanje imperialne dediščine v novo nastalih neodvisnih nacionalnih državah. Zato termina »postkolonialno« ne moremo uporabljati, kakor da označuje stanje, ki avtomatično in za zmeraj predpostavlja, da je nekdanji formalni kolonialni status stvar preteklosti; in prav tako ne more biti samoumevno, da sprememba formalnega statusa avtomatično pomeni, da se lahko kakor kačjo kožo odvrže psihične, ekonomske in kulturne posledice kolonialnega statusa. Kot pravi Gyan Prakash (1992, 8): »Postkolonialno obstaja kot učinek, kot potem – potem, ki ga je proizvedel kolonializem.«

Termin »postkolonialno« pa ima tudi povratne učinke nekdanjih kolonij na nekdanje imperialne centre predvsem z množičnim priseljevanjem prebivalstva (večinoma iz tako imenovanega tretjega sveta), ki dajejo Evropi, čeprav ne nujno v zaznavi same sebe, pa vendar v družbeni realnosti, vse bolj multikulturni značaj. Postkolonialni študiji obsegajo teoretsko preučevanje zgoraj navedenih pojavov ter precej intenzivno soočanje z vprašanji kulturnih stikov ter iz njih izhajajočih (pogosto konfliktnih) družbenih procesov transkulturacije, ki spodkopavajo tradicionalne vrednote in prepričanja o edinstvenih in homogenih nacionalnih in etničnih identitetah. Dajejo pa tudi vedeti, da te identitete postajajo vse bolj hibridne, kraji, ki evocirajo difrakcijo in zbujajo nemir ob raznolikosti. Te kraje/identitete ni mogoče misliti atavistično, to je, povezano s »statusom identitete enega samega izvora«, temveč »rizomsko«,¹ kjer se izvor prepleta s srečanjem z drugimi (Glissant 1990, 31).

Postkolonialni študiji dekonstruirajo težnje in mite, ki predpostavljajo genezo ene same, linearno in monokavzalno načrtane identitete, ki se zdi nespremenljiva in definirana po ideji o naravnem in izvornem ter zaščitenem pred živahnimi stiki in strahom pred okužbo. Stuart Hall (1996, 246–247) pravi: »[K]ar se tiče želje po brezpogojni vrnitvi k čistemu in nepotvorjenemu izvoru, so se dolgoročni učinki 'transkulturalizacije', ki so bili značilni za kolonizacijski proces, izkazali za ireverzibilne.« Kolonizacija je po njegovem poskrbela za to, da je postal etnični purizem postopoma nevzdržna kulturna strategija. Edward Said (1997, 57) poudarja pomen tistih intelektualcev – eksilantov, »katerih prisotnost naredi *dozdevno homogenost* novih družb [S. govori o Angliji in Franciji], v katerih živijo, bolj zapleteno.« Homi K. Bhabha (1997a, 119) govori o »delokaliziranih

in diasporičnih ljudstvih«, ki vnašajo svoje izkušnje in poglede iz kolonialnih in postkolonialnih časov »v centre« in »postimperialni zahod nenehno spominjajo na hibridnost njegove materinščine in heterogenost njegovega nacionalnega prostora.«

2. Stuart Hall in Homi K. Bhabha

Postkolonialni študiji se začnejo z vstopom prvih intelektualcev iz »tretjega sveta« oziroma 'globalnega juga' (*Global South*) v zahodni znanstveni diskurz. Gre večinoma za teoretike in raziskovalce, ki so imigranti, nemalokrat pa tudi pripadniki etničnih, verskih in drugih manjšin, delujejo pa zlasti v anglofonskem jezikovnem prostoru. Proučevalci postkolonialnih teorij in literatur so si bolj ali manj enotni v tem, da je *Orientalizem* Edwarda Saida, ki je izšel leta 1978, »utemeljitveni dokument« postkolonialnih študijev. Svojevrstna avantgarda sta še Gayatri Chakravorty Spivak in Homi K. Bhabha (gl. Castro Varela & Dhawan 2005; Jeffs 2007, 468–469). Po Robertu Youngu (1995, 163) so omenjeni trije intelektualci 'sveta trojica' (*Holy Trinity*) postkolonialne teorije. Bistveno so prispevali k rekonceptualizaciji odnosa med nacijo, kulturo in etničnostjo, kar velja še zlasti za Homija K. Bhabho – vsekakor pa tudi za Stuarta Halla, ki je v pičlem pol stoletju postal sinonim britanskih kulturnih študij – projekta, ki je močno vplival na postkolonialne študije, tako da se teoretsko in vsebinsko pogosto z njimi prekriva (Williams & Chrisman 1994). Ni naključje, da v novejši literaturi pogosto tudi Stuarta Halla prištevajo k merodajnim postkolonialnim mislecem (gl. *ibid.*, 349–342; Supik 2005, 29; Babka & Posselt 2012, 7).

Ker bomo naš raziskovalni predmet večkrat predočili s pomočjo teoretskih predpostavk Halla in Bhabhe, naj na kratko predstavimo njuno biografsko ozadje, o katerem sta oba večkrat dejala, da odmeva tudi v tem, kar mislita in ubesedujeta.

Stuart Hall se je rodil leta 1932 v Kingstonu, glavnem mestu Jamajke v Karibih, ki je bila med letoma 1509 in 1655 španska, med letoma 1655 in 1962 britanska kolonija, nato pa neodvisna država Skupnosti narodov (izvirno angl. *Commonwealth of Nations*; od leta 1964 samo *Commonwealth*). Prebivalci Jamajke, Jamajčani, so večinoma potomci afriških sužnjev ter mešanci afriških in anglo-irskih prebivalcev z vplivom španske in staroselske »indijanske« Taino kulture. Hall je imel kot najmlajši od treh otrok najtemnejšo kožo, kar je bil povod za družinske šale, potisnjen pa je bil tudi v identiteto »outsiderja« in »manjšinca« v smislu, da so bili temnejši odtenki kože v primerjavi s svetlejšimi pojmovani za nekaj »manj« – to je »manj« na socialni lestvici (Chen 1996, 486–487).

O družini po očetovi liniji Hall pravi, »da je bila etnično zelo mešana«, to je afriškega, vzhodnoindijskega, portugalskega in judovskega porekla, medtem ko je bila družina njegove matere »skorajda bela«; obe družinski frakciji, še zlasti pa »materina«, sta se istovetili z »angleškostjo« in s kolonizatorji (ibid., 486, 488). Predstava, da ima identiteta opraviti z ljudmi, ki izgledajo vsi enako, ki čutijo na isti način in se imajo za enake, je Hallu tuja. Označuje jo za »nesmisel« (Hall 1994, 74). Prav tako tuja mu je misel, da je identiteto mogoče razumeti v obliki dveh različnih zgodb, ene, ki je evropska, in druge, ki je kolonialna oziroma postkolonialna, in naj bi bila umeščena zunaj Evrope oziroma evropskih nacionalnih držav. Da tovrstna (od)cepitev, ki predpostavlja uzrtje historično in kulturno čistih »nacionalnih teles« in izključitev vsega, kar naj ne bi spadalo vanj, Hall lepo ponazori s prisposodbo iz lastne biografije, ki ga je kot mladega imigranta pripeljala z Jamajke v Anglijo:

»Ljudje kot jaz,« razlaga Stuart Hall (1994, 74), »ki so prišli v petdesetih letih v Anglijo, so bili – simbolno rečeno – že več stoletij tu. Prišel sem domov. Sem sladkor na dnu angleške skodelice čaja. Sem sladki zob, plantaža sladkornega trsa,² ki je generaciji angleških otrok pokvarila zobe. Ob meni je tisoče drugih, ki so čaj v skodelici sami. Tega, kot veste, ni mogoče pridelovati v Lancashireju. V Združenem kraljestvu ni ene same plantaže čaja. Toda čaj je simbol angleške identitete. Kaj pa ljudje povsod po svetu vejo o Angležih, razen da dneva ne morejo prestati brez skodelice čaja? Toda od kod prihaja? S Cejlona – Šrilanke, Indije. To je zunanja zgodba, ki je v notranjosti Anglije. Ni angleške zgodovine brez te druge zgodovine.«

Tudi Homi K. Bhabha, ki se je rodil leta 1949 v Mumbaju (tedaj še Bombaj) v Indiji, poučuje pa na univerzi Harvard v ZDA, izhaja iz zavračanja binarnih delitev, ki stojijo v temelju kolonialističnega pogleda na svet in so inherentne tudi vsakršni nacionalni identiteti. Svet ni ločen na dva dela in razdeljen na dva nasprotujoča si tabora (center proti periferiji, prvi svet proti tretjemu, nacionalne večine proti etničnim in drugim manjšinam) (gl. Bhabha 1994). Eno med razlagami, da Bhabha sveta ne vidi v luči binarnih delitev in da zavrača teorije totalnosti in homogenosti identitet, nakazuje že dejstvo, da je odraščal v družini, ki je pripadala in pripada razmeroma majhni etnično-religiozni skupnosti Parsov, zavezani zaratustrskemu ali zoroastrskemu nauku (Mitchell & Bhabha 2009 [1995], 105–107). Parsi, iz perz. *pars*, 'Perzijec', ki so se v 7. stoletju zaradi padca Sasanidskega cesarstva in islamizacije Perzije večinoma umaknili v Indijo, so sredi 19. stoletja – torej v obdobju angleškega kolonializma, ki je trajalo od leta 1756 do leta 1947 – veliko prispevali k urbanizaciji Indije. Bili so avantgarda pri razvoju trgovskih vezi in moderne infrastrukture indijskih metropol, še zlasti Bombaja. Odigrali pa so tudi pomembno vlogo posredovalcev med raznolikimi indijskimi skupnostmi in kolonizatorjem in pri tem izkazovali tudi »dokajšnjo spretnost pri pogajanju kulturnih identitet« (Castro Varela & Dhawan 2005,

83). V nekem intervjuju Bhabha pripominja, da so bili Parsi sicer bogati, da pa v Indiji nikdar niso imeli resničnega političnega vpliva, zaradi česar zavzemajo – in to vse do danes – mejno družbeno pozicijo. Prav zgodnje izkušnje, ki jih je Bhabha imel kot pripadnik Parsijev, so bile vzgib, da se je pozneje veliko ukvarjal s pojavi mejnosti, ambivalence, hibridnosti ter 'vmesnih' (*in-between*) ali »tretjih prostorov« (Bhabha 1997b, 244–246).

Tako kot Hall tudi Bhabha meni, da se identitete znotraj posebnih zgodovinskih situacij in na institucionalnih prizoriščih konstruirajo s pomočjo diskurzivnih praks in strategij. Če se posamezniku zdi, da ima poenoteno identiteto od rojstva do smrti, je tako zato, ker je konstruiral zajetno »zalogo« naracije o sebi, saj je popolna, varna in koherentna identiteta fantazija (Hall 1992, 277). Oba razbirata identiteto kot hibridno, v tem smislu, da se vedno vzpostavlja *vmes*, na križišču družbenih (diskurzivnih) kategorij nacionalnosti, etničnosti, spola, verskega in svetovnega nazora, razreda. Identiteta je torej že v zasnovi dialoška, je "pogajanje" med različnimi kategorizacijami, ki se lahko med seboj dopolnjujejo ali pa so tudi v protislovju (Bhabha 2000, 2): gre za prav bahtinovsko večglasje ali trk diskurzov v enem samem subjektu, v katerem se odigravajo družbene napetosti, bodisi med vladajočimi ali potlačeni diskurzi, pa tudi med pripadnostmi, ki se aktivirajo in kombinirajo na nove načine, ne da bi se mogli »zaključiti« v kakršni koli enoviti sintezi (Zakrajšek 2007, 25). Tudi obstoj tradicije ali sheme deloma zavestne in deloma nezavedne kolektivne memorije, ki jo zaznamujejo travmatični dogodki, je pomešana v samo zgodovino institucij, kultur in subjektov in jo občasno reaktivirajo zgodovinski dogodki, ki evocirajo njeno dolgotrajno navzočnost.

3. Pojem in zgodovina pojma transkulturacije

Pojem transkulturacije, ki ga lahko uokvirimo v naraščajoče zanimanje za poskuse oblikovanja novih odnosov med državo in družbo, vložene v refleksivne konceptualizacije preobrazbe kolektivnih identitet ter nacionalne javne kulture (napori naj bi obrodili sadove tudi v odnosu do tujosti, drugosti in drugačnosti ter manjšinskih ali »subalternih« skupin), je središčni sestavni del tistega pojmovnega omrežja, ki se razširja v sklopu postkolonialnih študijev. Angleški pojem *transculturation* na primer najdemo v slovarju Billa Ashcrofta, Gareth Griffiths in Helen Tiffin (2007 [1998], 213–214), ki predstavlja in razlaga ključne pojme *Post-colonial Studies*. Prav v tej knjigi pa je kot ključni pojem naveden tudi izraz *hybridity* (ibid., 108–111), ki je z omenjenim pojmom, kot bomo še videli, v številnih potezah zelo soroden, pa čeprav ju ne gre enačiti.

Pojem 'transkulturacije' (*transculturación*) je že v štiridesetih letih 20. stoletja v svoji knjigi *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, ki je prevedena tudi v nemški jezik (1987), uvedel kubanski antropolog Fernando Ortiz. Ortiz je z ozirom na kubansko gospodarstvo s tradicionalno proizvodnjo tobaka in z novejšo pridelavo sladkornega trsa opisal, kako je v povezavi z različnimi skupinami prebivalstva – z afriškimi sužnji, s španskimi kolonizatorji, z azijskimi pogodbenimi delavci – prihajalo do oblikovanja novih socialnih in kulturnih formacij. Vendar, tako Ortiz, pri tem ni mogoče govoriti o »akulturaciji« v smislu koncepta, ki ga je zagovarjal tedanji *mainstream* ameriške antropologije: stare, družbeno nedominantne kulture so prisiljene, da se vraščajo v novo, dominantno kulturo oziroma da jih ta prilagodi sebi in asimilira. V resnici je tako, da gre vselej za izmenjavo med kulturami, ki preobrazi vse vpletene strani. Transkulturaciona označuje pri Ortizu torej proces transformacije, v katerem se oblikujejo kulturni vzorci, ki niso zgolj aglomeracije ali mozaiki elementov izhodiščnih kultur, temveč izkazujejo genuine nove poteze. Do tega procesa prihaja tudi pri povsem neenakomerni porazdelitvi oblasti in moči, torej tako pri vladajočih kot vladanih (kulturah).

Ashcroft, Griffiths in Tiffin (2007 [1998], 213) izpostavljajo, da se je pojem transkulturacije definitivno uveljavil šele v osemdesetih letih 20. stoletja. Transkulturaciono opišejo kot »pojav 'kontaktnega območja' [*contact cone*] [...], kjer se srečujejo, spoprijemajo in med seboj bojujejo različne kulture, pogosto v zelo asimetričnih odnosih nadvlade in podrejenosti« (ibid.). Podobna je tudi definicija Jeana Lamoreja (1987, 19), ki se naslanja prav na opredelitev F. Ortiza. Transkulturaciona je po njegovem ime za nenehen, kreativen ter ireverzibilen proces preobrazbe, ki se nikoli ne konča.. Je proces izmenjave, »v katerem se vedno nekaj da v zameno za to, kar je bilo prejet: obe soudeleženi strani se vzajemno spreminjata. Pojavi se nova realnost, ki ni mozaik znakov, temveč nov, izviren pojav.«

Po Stuartu Hallu (1996, 247) pojem transkulturacije omogoča novo branje družbenih razmer v kolonijah ter v postkolonialnem in globaliziranem svetu, saj ta pojem ne dopušča redukcije na absolutno binarnost nasprotujočih si etničnosti in kultur. Nasproti vsem binarnim miselnim shemam postavlja Hall mnogotero, heterogeno *razliko*. Hall (ibid., gl. tudi Hall 2002, 36) se pri tem navezuje na derridajevski³ izraz *différance*, ki je napisan s črko »a«, da se razlikuje – v zapisu, ne pa v govoru – od francoske besede za razliko *différence*.⁴ Ta izraz, izpeljan iz de Saussurjeve semiologije, prevajamo kot 'razlika' in hkrati kot 'odlog'. »*Différance* z »a« potemtakem povzema dejanje razlikovanja in odlaganja, je dejavnost, ki proizvaja razlike in odloge (Grilc 2001, 16). Iz arbitrarnega odnosa med znakom in označenim sledi, da je pomen posameznega znaka mogoče dojeti le preko

ovinka odlaganja na druge znake, ne pa z neposrednim nanašanjem na predmet, torej na označeno samo, ki je prisotno le v svoji odsotnosti – kot *sled*. Pomenov in s tem tudi razlikovanja ni mogoče dokončno določiti, saj vsebujejo vedno neko v *ad infinitum* postavljeno igro odloga.

[O]značeni pojem ni nikoli prisoten sam na sebi, v zadostni prisotnosti, ki bi napotovala le sama nase. Vsak pojem je *de iure* in bistveno vpisan v neko verigo ali sistem, znotraj katerega s sistematično igro razlik napotuje na drugega, na druge pojme. Taka igra, razlika, tako ni več preprosto neki pojem, temveč možnost pojmovnosti, pojmovnega procesa in pojmovnega sistema nasploh (Derrida 1994, 11).

Verigo različnih konotacij znaka, ki jih *différance* sproža, lahko označimo kot polisemičnost znaka, kot odprtost za različne in večrazsežnostne interpretacije. Pomenljivo je, da se teoretski instrumentarij dekonstrukcije, katere utemeljitelj je Derrida in ki so mu zavezani skoraj vsi postkolonialni misleci, pri tem osredotoča zlasti na tista mesta v »tekstu« (tekst označuje po Derridaju [2004, 18] vsakega potencialnega nosilca pomenov, torej ne le besedila, ampak npr. tudi govor, film, ples, kulturo, identiteto itd.), kjer se pomeni prelivajo, izključujejo, so dvoumni, protislovni ali pa razpršeni in neizrečeni. Dekonstrukcija razkriva, da »tekst« nikakor ni enoznačen in vnaprej jasen, ampak pogosto sam v sebi razcepljen, hibridiziran in fragmentiran v svoje kulturne sestavine. S tem ko Derrida na široko razgrinja polje označevanja – tekstualnost – spodkopava in odpravlja zamejenost tistega, čemur Hall (2002, 36) v navezavi nanj ter na Ernesta Laclaua pravi »čista logika diference«. Ta logika, ki nima nič skupnega s pojmom transkulturacije, je po Hallu lahko le podlaga za separatizem in apartheid; »čista logika diference [je] možna strategija le tam, kjer ena identiteta od druge identitete nič noče in z njo ni v nikakršnem konstitutivnem razmerju« (ibid.).

Senzibilizacija za razlike ob hkratni naraščajoči skepsi nasproti binarnemu modelu razlike kot nečesa zaprtega ali ujetega med dva nasprotna pola zamegljuje pogled na tisto, kar se takšni togi strukturiranosti izmika. Sem lahko prištejemo vse, kar je v zvezi s pojmom transkulturacija: odpiranje prostorov do-mišljanju (kolonialne, nacionalne, evropske, druge) zgodovine in dediščine v smeri pluralnih, mnogoterih in heterogenih preteklosti in prihodnosti, vprašanja, ki se nanašajo na fluidnost, multiplost in fragmentiranost kulturne izkušnje, procese pogajanja za identiteto in pripadanje, iskanje novih identitetnih scenarijev, ki z opuščanjem starih, ne več primernih, omogočajo nove, času primerne politike zamišljanja kolektivnih subjektov.

Če zasledujemo zgodovino pojma transkulturacije, ugotovimo, da se je, izhajajoč s Karibov, najprej zasedal v Latinski Ameriki (gl. Spitta 1995, 1–28), nato

v Severni Ameriki, medtem ko je bil v Evropi deležen le majhne pozornosti. Wolfgang Welsch (1997, 67–90, zlasti op. 16 in 38), eden najpomembnejših nemško govorečih filozofov in teoretikov postmodernizma,⁵ je v svoji razpravi o »transkulturalnosti« zapisal, da je ob začetku devetdesetih let 20. stoletja, ko se je zaradi močno spremenjene konstitucije današnjih kultur začel soočati z novo konceptualizacijo kulture, imel pojem transkulturalnosti za nekaj novega. V Evropi slej ko prej najbolj pogosto uporabljajo pojem interkulturalnosti, s katerim poimenujejo vstopanje v dialog z drugimi kulturami (gl. npr. Mikolič & Kozak 2008), ki pa v nasprotju s transkulturalnostjo izhaja iz vase zaprtih kultur: udeleženci dialoga so postavljeni v vnaprej določene »čiste« identitarne pozicije. Že citirani martinški pisatelj in filozof Édouard Glissant (1995, 13–14) jo je v svoji razpravi *Introduction à une Poétique du Divers* Karibe označil kot »odprto morje, morje, ki defraktira«, kot večstoletni kraj srečevanja in prehajanja, in posledično – še bolj kot ZDA – kot naravno zibelko kreolizanih družb in najbrž tudi novih kulturnih teorij. Temu postavi nasproti Sredozemsko morje, »morje, ki se osredotoča«, in v katerega vplivnem krogu so nastajale velike monoteistične religije in usmerjale »človeško misel k mišljenju Enege in k enotnosti.« Ne da bi se spuščali v zgodovinske in kulturnopolitične implikacije te predpostavke, je mogoče reči, da se je Evropa v diskusijo o spremenjenih kulturnih konceptih bolj opazno vključila šele v devetdesetih letih 20. stoletja, torej v času intenzifikacije globalizacijskih in migracijskih procesov, ki ustvarjajo »transnacionalne vezi in prostore, povečujejo vrednost lokalnih kultur in postavljajo v ospredje tretje kulture« (Beck 2003, 26).

Seveda pri tem ne gre spregledati pomena britanskih kulturnih študij, ki so se na pobudo Fernanda Ferrare že od leta 1972 začeli razvijati tudi v Italiji, in sicer zlasti v sklopu anglistike neapeljskega Orientalnega univerzitetnega inštituta (*Istituto Universitario Orientale*, danes *Università degli Studi di Napoli "L'Orientale"*), pa tudi na univerzi v Palermu. Tam so se velika imena iz zgodnjega obdobja kulturnih študij, kot so Raymond Williams, Richard Hoggart in Richard Johnson, redno srečevala z "neapeljsko šolo", v kateri so ob Ferrari izstopali še njegovi učenci Lidia Curti, Marina Vitali in Laura di Michele (Cometa 2007, 66). Šele s preselitvijo Iaina Chambersa, predstavnika britanskih kulturnih študij, v Neapelj (leta 1976), je bila zagotovljena trajna in sistematična recepcija širokega kulturološkega polja, tako da je »neapeljska šola« vse do danes »pomembna povezovalna točka kulturnih študij v Italiji, še zlasti z ozirom na postkolonialno vprašanje« (ibid., 67). K temu razvoju je nedvomno pripomogla formiranost britanskih intelektualcev v specifično britanski gramscijevski smeri ter dejstvo, da so univerzo v Neaplju obiskovali in obiskujejo tudi študenti iz nekdanjih italijanskih čezmorskih (afriških) kolonij.

Kljub zgodnji recepciji kulturnih in postkolonialnih študijev v Italiji, je mogoče reči, da se je konceptualni premik pojmovanja kultur in identitet v smeri transkulturacije tako kot drugod po Evropi tudi v tej državi polagoma uveljavil šele v devetdesetih letih. Tako med drugim tudi v Italiji prihaja do postopnega nadomeščanja pojmov »multikulturalnost« in »interkulturalnost« s pojmom »transkulturacija« ali »transkulturalnost«. Hkrati je ta pojem uporabljen v knjigi *The Post-colonial question*, ki jo je Iain Chambers izdal skupaj z Lidio Curti (Chambers & Curti 1996); šele leta 2011 je Lidia Curti izraz »*transcultural*« izrecno navedla v naslovu prispevka, ki obravnava literaturo migrantk v Italiji. Simptomatičen za prehod k pojmu »transkulturacija« je na primer prispevek Antonine Ardito (2007) o Paulu Freireju, ki je s svojo pedagoško teorijo in prakso bistveno navdihnil postkolonialno izobraževanje: predstavlja ga kot »interkulturalnega pedagoga«, Brazilijo, kjer se je rodil in iz katere je pri svojem raziskovalnem delu izhajal, pa kot »emblematični kraj *intertranskulturalnosti*« (ibid. 2; poudarek MJP). Tovrstnih »prehodnih« antinomij je v evropski razpravi o konceptih transkulturacije ali »hibridnih kultur« precej. Naj omenimo še odmevno razpravo nemške kulturologinje in literarne teoretičarke Doris Bachmann-Medick (1996) o novih konceptih svetovne književnosti, v kateri se v prid interakcijske odprtosti »kulturnih razlik« ograjuje od pojma multikulturalnosti, vendar še naprej uporablja termine, kot so »interkulturalno napetostno polje«, »interkulturalno razumevanje« ipd., ki jih razlaga v smislu postkolonialnega pojma transkulturacije, ne da bi se na ta pojem kakor koli nanašala. Tudi znamenita knjiga Homija K. Bhabhe *The Location of Culture* je v nemškem prevodu izšla pod simptomatičnim založniškim geslom »Studien zur Inter- und Multikultur / Studies in Inter- and Multiculture« (gl. Bhabha 2000, platnica). Nakazano pojmovno zagato sugerira tudi razprava slovenske sociologinje Mateje Sedmak *Izzivi medkulturalnosti* (2009), ki se konča s poglavjem Kako (multi/inter/trans)kulturalna je prihodnost? Ne glede na pojmovne disonance pa je mogoče reči, da postaja znanstvena analiza, ki se v tej ali drugi obliki navezuje na pojem transkulturacije, tudi v Evropi deležna vse večje pozornosti, kar hkrati sovпада z naraščajočim zanimanjem za postkolonialne študije – vsem zadržkom navkljub.⁶

V določenem smislu je mogoče reči, da ima postkolonializem »globalizirajočo« funkcijo. Predpona »post« v »postkolonial« v tem smislu ne pomeni neki preprosti »potem« v smislu linearne, kronološke progresije – saj bi razprava v tem primeru dejansko zadevala le neposredne učinke kolonialnega gospodstva – temveč pomeni rekonfiguracijo celotnega polja, v katerega se kolonialni diskurz steka (Hall 1996, 247). Šele v tej rekonfiguraciji postane debata o transkulturaciji zanimiva v širšem pomenu besede, saj lahko vključuje tudi fenomene, ki v temeljih spreminjajo sodobni pozni moderni svet. Naj omenimo masovne

mednarodne migracije, še zlasti imigracije v bogate dežele Evrope in severne poloble, globalno cirkulacijo kapitala, blaga, storitev, znakov in informacij, ki vodijo do tega, da postajajo državne meje vse prepustnejše, multiplost etničnih in kulturnih raznolikosti pa vse bolj prisotna, očitna in občutena, kar velja še zlasti za Evropo.

3.1 Wolfgang Welsch: Kaj je pravzaprav transkulturnost?

Ko je nemški filozof Wolfgang Welsch pred več kot dvajsetimi leti začel razvijati koncept transkulturnosti, ki ga je nato izdal še v več razširjenih in tematsko prikrojenih različicah ter prevodih (gl. npr. 1992a, 1992b, 1997, 1999, 2001, 2010, 2011), ga je pri tem pogojeval vtis, da tradicionalno pojmovanje kulture ne odgovarja več radikalno spreminjajoči se družbeni realnosti. Zdelo se mu je, da imajo sodobne kulture drugo obliko od tiste, ki jo še vedno zagovarjajo ali sugerirajo utečeni pojmi kulture. »Zato je veljalo izdelati novo koncepcijo 'kulture'. 'Transkulturnost' hoče ustrezati današnjim kulturnim razmeram« (Welsch 2011, 295). Takšen postopek je bil vnaprej postavljen pred zahtevo, da prejšnje pomene kulture prevaja v današnje razumevanje. Začel se je torej kot re-definicija nereflektiranega prenašanja terminologije, ki jo je proti koncu 18. stoletja konceptualiziral Johann Gottfried Herder in se je nato trdno zasedla v nacionalnih imaginarijih srednjeevropskih držav, tako trdno, da mnogi z njo še vedno soglašajo. Herder, tako Welsch (1997, 68; gl. tudi Welsch 2011, 297), predpostavlja kulturo kot pojav z izrazito tendenco k unifikaciji (kultura homogenizira življenje nacije, oblikuje jo v individualno enoto), etnični konsolidaciji (kultura je vedno kultura nacije [= naroda] v pomenu ljudstva; temelji na ideji o »*Volksgeistu*«) ter separaciji (kultura nacije je organizirana na podlagi samonikle razločevalne pozicije, kar zagotavlja razmejitev od drugih kultur in nacij).

Herder si je kulturo zamišljal kot vase zaprto kroglo, ki ostaja zaokrožena tudi s teritorialno in z jezikovno razširitvijo nekega naroda (Welsch 1997, 68). Čeprav so v Franciji zasnovali model nacije v ograditvi od tistega, ki ga običajno povezujemo z nemškim, s herderjanskim ali z etničnim, se je tudi tam oblikovalo razumevanje kulture, tesno vezano na predstavo posebne človeške skupine, ki ima skupni geografski teritorij, skupno določeno zgodovino, jezik in tradicijo. Doris Bachmann-Medick (1996, 263, 270–271) govori temu ustrezno o trdovratnem ohranjanju »evrocentričnih 'zemljevidov'«, v katerih kulture slej ko prej odgovarjajo med seboj razmejenim nacijam oziroma *nacionalnim* državam, pa čeprav je družbena stvarnost že zdavnaj »post-nacionalna«.

Wolfgang Welsch večkrat opozarja, da je treba iz tovrstnih diagnoz izpeljati

nujne pojmovne in normativne konsekvence: »Naše kulture *de facto* že zdavnaj nimajo več oblike homogenosti in separacije. Nasprotno, privzele so novo obliko, ki jo označujem za *transkulturno*, ker gre kot samoumevno skozi tradicionalne kulturne meje« (Welsch 1997, 71). Ta preobrazba se za Welscha izpričuje kot »nov tip množstva: množstva različnih kultur in življenjskih oblik, od katerih vsaka izhaja iz transkulturnih kombinacij«. Tako znova nastane visoka stopnja kulturne raznolikosti,

[...] le da razlike zdaj ne nastajajo več skozi sobivanje jasno zamejenih kultur (kot pri mozaiku),⁷ temveč se oblikujejo med kulturnimi mrežami, ki imajo nekaj elementov skupnih, a se v drugih razlikujejo, tako da obstajajo med njimi tako sovpadanja kot razlike (ibid., 78).

Te transkulturne mreže dajejo vedeti, da so današnje kulture med seboj tesno povezane in prepletene. »Življenjske oblike se ne končajo na mejah nekdanjih posamičnih kultur (dozdevnih nacionalnih kultur), temveč jih presegajo in so prav tako v drugih kulturah« (Welsch 2010, 43).

Welsch v svojih poznejših razpravah opominja tudi na določene paralele med njegovim pojmovanjem transkulturnosti v primerjavi s tistim, ki ga je leta 1940 vpeljal Fernando Ortiz (naj spomnimo, da Welsch ob vpeljavi pojma transkulturnost v nemški, če ne kar evropski znanstveni diskurz, pojma transkulturnosti še ni poznal). In to z namenom, da bi predočil, da je predpostavka o uniformiranju kultur, ki naj bi ga povzročil proces globalizacije, »kvečjemu površna diagnoza« (Welsch 2010, 59–60). Drugače od Ortizovega koncepta transkulturnosti je poudarek Welschovega koncepta transkulturnosti fokusiran bolj na mikroraven posameznika kot na družbeno makroraven. To ni naključje, saj sta transkulturnost oziroma transkulturnost podvrženi radikalni zgodovinski, kar pomeni, da sta stalno v spreminjanju in transformaciji (končnica »-acija« to dinamičnost nedvomno bolje ponazarja kot pa statična končnica »-nost«). Razprave o transkulturnosti moramo zato umestiti v zgodovinsko specifične procese in prakse. Danes so to predvsem procesi globalizacije ter procesi pospešenih migracij, ki so postali globalni pojav t. i. postkolonialnega sveta in sodoločajo pozno moderno. Ti procesi spodbujajo prepletanje različnih pokolenj, zgodovin in kultur v eni osebi, tako da so ljudje, čeprav navadno nevede, prisiljeni dnevno nihati, posredovati oziroma »prevajati« med posameznimi kulturnimi tradicijami. Posamezniki, ki združujejo v sebi takšne plurivalence, se torej hkrati gibajo v več kulturah; niso usmerjeni zgolj k eni kulturi, ampak znajo posredovati med različnimi kulturami ter na nepričakovan način med seboj prepletati različne kulturne kode.

»Smo kulturni mešanci,« pravi Wolfgang Welsch (2010, 46), in nadaljuje: »[k]ulturna identiteta današnjih posameznikov je 'skrpana/sestavljena' [*patchwork*] identiteta.« Elisabeth Bronfen in Benjamin Marius (1997, 14) pripominjata: »Hibridno je vse, kar nastane iz mešanja tradicijskih linij ali označevalcev, kar zveže različne diskurze in tehnologije, kar se iz-oblikuje iz tehnik kolaža, semplanja in brkljarije. V tako hibridiziranih kulturah je nacionalna identiteta lahko le ena od mnogih.« Podobno razmišlja tudi Stuart Hall (1999, 435): »Ljudje, ki pripadajo [...] *kulturam hibridnosti*, so se morali odpovedati sanjam oziroma ambiciji, da bi znova odkrili nekakšno 'izgubljeno' kulturno čistost, etnični absolutizem.« Gre za ugotovitev, o kateri na primer nazorno govorijo študije, ki se s transkulturne perspektive nanašajo na obmejna in druga območja alpsko-jadranskega prostora, ki jih že več stoletij določa raznoterost narodov, jezikov in kultur, ter na transkulturno naravnost njegovih prebivalcev in osebnosti, ki so v njem delovale oziroma v njem še delujejo (gl. npr. Strutz 1993; Borsò & Brohm 2007; Juric Pahor 2008a, 2008b, 2011; Kondrič Horvat 2008, 2011; Vavti 2009; Sedmak 2009, 2011; Wintersteiner, Gombos & Gronold, 2010; Milharčič Hladnik 2011; Lunzer 2012).

Čeprav Welsch poudarja, da je v času globalizacije transkulturnost dosegla novo kakovost, ki je v svetovnem merilu močnejša kot kdaj koli prej, vendarle priznava, da zgodovinsko »ni povsem nova«, še več, da je bila tudi v preteklosti »dosti prej pravilo« kot izjema (Welsch 2010, 50; 1997, 74). Naj v tem kontekstu omenimo francoskega renesančnega humanista, pisatelja in filozofa Michela de Montaigna (1533–1592), ki se je družil z različnimi ljudmi in je ob srečevanju z njimi ter drugimi kulturami že zgodaj dobil občutek različnosti sveta – da je vsak posameznik drugačen in da obstaja veliko različnih pogledov na svet. Leta 1580 je v svojih *Esejih* zapisal:

Svoji duši dajem zdaj ta, zdaj oni obraz, pač glede na to, na katero stran se obrnem. Če raznoliko govorim o sebi, potem zato, ker se vidim raznolikega. V sebi najdem vsa protislovja v taki obliki, kot izhajajo iz okoliščin ... Nič takega, kar bi držalo kot pribito, nič enoznačnega in trdnega ne morem izreči o sebi, nič takega, kar bi lahko izrazil brez 'če in potem' ... Vsi obstajamo le iz barvitih krp, ki tako rahlo in ohlapno ležijo druga na drugi, da vsak hip katera od njih zafrfota, tako kot se ji zazdi; zato je med nami in v nas prav toliko razlik kot med nami in drugimi (Montaigne, cit. v Nastran Ule 2000, 35).

Tudi pisatelj, lingvist, novinar, politični utopist in vidna osebnost italijanskega risorgimenta, Niccolò Tommaseo, ki se je rodil leta 1802 v Šibeniku, umrl pa je leta 1874 v Firencah, izstopa po svoji hibridni identiteti, ki je sad različnih življenjskih izkušenj in transkulturnih kombinacij. Renate Lunzer ga opredeljuje kot Italohrvata z mnogoplastnimi »vmesnimi eksistencami«, ki pa je – še zlasti v svojih mlajših letih – sledil simbolni interpelaciji italijanske kulture, in sicer

tako, da se je »discipliniral in uravnaval v Italijana, pa čeprav je ostal ironični ostanek: *almost the same, but not quite*«⁸ (ibid., 185). Tej monokavzalni in omejevalni drži se je Tommaseo v svojem poznejšem življenju zavestno odrekel. Ta preobrat so spodbudili očitki vesti ob smrti njegove matere Caterine Kevesić, katere (slovanski in dozdevno manjvredni) jezik je zatajil (ibid., 189). Kmalu nato ji je posvetil elegijo v dalmatinski ikavski različici, ki so ji sledile Iskrice, 33 kratkih liričnih proznih tekstov, v katerih odstira pogled v kontroverzno človekovo notranjost in se ogreva za »bratstvo narodov« brez nacionalnega in etnično-socialnega zatiranja. Kot politik risorgimenta v nenehnem eksilu (Francija, Korzika, kjer je prišel v stik s poljskimi eksilanti, različni kraji v Italiji, ki so se tedaj od pokrajine do pokrajine precej razlikovali) je Tommaseo polagoma razvil izostren čut za pojav *peregrinatio* v povezavi s transkulturnostjo, ki »meri na kulture s sposobnostjo povezovanja in prehajanja ob hkratnem izogibanju nevarnosti homogenizacije in uniformizacije. Kulturna raznolikost se pojavi na nov način, bolj kot transkulturna mešanica kakor pa kot sopostavljanje jasno zamejenih kultur« (Welsch 2001, 59). To se kaže tudi v tem, da se je Tommaseo imel za izobčenca iz lastne domovine (opiše jo kot deželo, v kateri so živeli ljudje različnih ver in različnih običajev), toda prav zato za nekoga, ki je lahko postal sopripadnik več nacij⁹ (Lunzer 2012, 195).

Večstoletno tradicijo transkulturnosti zagovorniki tradicionalnega kulturnega koncepta kaj radi spregledajo, da bi namesto tega kot obvezno razglasili fikcijo homogenih nacionalnih kultur, ki se je začela uveljavljati šele v 19. stoletju (Welsch 2010, 50; 1997, 74). Gre za pomembno ugotovitev, ki pa jo – vsaj tako kaže – kljub pomislekom »spregleda« sam Welsch, in sicer tedaj, ko se ozira v nacionalno preteklost in na tedanji odnos do (nacionalne) kulture. Koncept transkulturnosti, bi lahko odgovorili, ni samo opis novih ali »ne povsem novih« kulturnih pojavov, temveč – bolj načelno – nov, sodoben pogled na »kulturo«, ki bi ga morali dosledno uporabiti tudi takrat, ko se nanašamo na čas nacijskega totalitarizma ali na diskurz nacionalizma.

Stuart Hall (1999, 414–424) je oblikovanje nacionalnih kulturnih identitet prepričljivo zaobjel kot proces hibridizacije, v katerem so bili heterogeni etnični, kulturni, jezikovni in regionalni elementi nasilno združeni v neko naključno, arbitrarno in disonantno enoto; pozaba teh nasilnih izvorov nacije je bila, tako Hall v navezavi na Ernesta Renana, ključni dejavnik nastajanja nacije in razširitve »nacionalne zavesti« med široke plasti prebivalstva. Implicitno pa je nasilje vključeno v samo nastajanje in perpetuiranje nacije, ki je pri Stuartu Hallu – kot tudi pri Homiju K. Bhabhi (1990a, 2007a [1994]) – lahko le imaginativna in posredovana preko naracije ali diskurza.¹⁰ Temelji na monološkem principu, ki totalizira ljudstvo in dela nacionalno voljo enotno, ali z drugimi besedami: *enemu*

označevalcu je pripisana funkcija reprezentiranja subjekta (mesta vpisa) za vse preostale (ki tako postanejo »vsi«, tj. totalizirani). Hall in Bhabha vztrajata, da nacije oziroma nacionalne kulture ne bi smeli misliti kot nekaj enotnega ali totaliziranega, temveč jih razkrinkati kot diskurzivni konstrukt, ujet v zaporedje zgodovinskih trenutkov. Cilj teorije diskurza v smislu prej že prikazane Derridajeve dekonstrukcije nadalje je, da subvertira predstavo »polarnosti vnaprej zamišljene samoporajajoče se nacije 'po sebi' in zunanjih drugih nacij« (Bhabha 2007a, 260), kar pa velja tudi za idejo o nacionalnem ali kulturnem stiku, v katerem naj bi vse v dialog vpletene strani ohranjale svojo jasno prepoznavno identiteto. Bhabha (1995, 207) pravi: »Kulture niso bile nikdar enotne same v sebi, niti preprosto dualistične v razmerju sestva do drugega.« Raziskovalno zanimanje Bhabhe velja razlikam, ki obstajajo znotraj vsake nacije/kulture. Če temu ustrezno govori o 'kulturni razliki' (*cultural differences*), potem meni »notranjo razliko«, ki je imanentna vsakemu kulturnemu izreku (Bronfen & Marius 1997, 12). Bhabha prenese idejo »cepitve subjekta«, torej neizbežne konfrontacije subjekta s svojo lastno notranjo diferenco, na nacijo in kulturo.

'Zaprečeno sestvo nacije' [*the barred nation It/Self*], odtujeno od svojega večnega samoporajanja, postane liminalni prostor označevanja, ki je navznoter označen z manjšinskimi diskurzi, s heterogenimi zgodovinami nasprotujočih si ljudstev, z antagonističnimi avtoritetami in napetimi območji kulturnih razlik (Bhabha 2007a, 260).

Pomenljivo je, da kulturno hibridnost tudi drugi teoretiki ne razumejo več kot posebne značilnosti neke specifične kulture, temveč kot temeljno karakteristiko vsake kulture, torej tudi nacionalne kulture. Stuart Hall (1999, 422) poudarja, da so »[v]se moderne nacije kulturno hibridne«. Bernd Schulte (1997, 245) govori o »normalnosti hibridnih kultur [...], ki so jim v zgodovini vselej stale nasproti le navidezno homogene in stabilne kulture kot konstruirana izjemna stanja«. Tudi Bernhard Waldenfels (1997, 157) pravi: »Drugi govorijo vedno že iz mene, ko govorim drugim. Na začetku je mešanica, ne čistost. Prepostavka o genuini čistosti rase ali kulture izvira iz blodne ideje čistosti.« Wolfgang Welsch se v eni od svojih najnovejših razprav o transkulturnosti takole navezuje na Edwarda Saida: »Edward Said ima prav, ko pravi: 'Vse kulture so hibridne; nobena ni čista; nobena ni identična z nekim 'čistim' ljudstvom; nobena ne sestoji iz homogenega tkiva'« (Said cit. v Welsch 2010, 51).

Če se je Welschu še pred nedavnim očitalo, da v svoj teoretski model transkulturnosti ne vključuje vidika oblasti in neenake porazdelitve moči v različnih transkulturnih strukturah, velja opozoriti, da je Welsch do te kritike medtem zavzel jasno stališče. Transkulturnost se po njegovem ne odigrava v brezoblastnem prostoru (gl. Welsch 2010, 53–54). Nasprotno, gonilne sile, ki

na makroravni povzročajo transkulturacijo, so po njegovem predvsem procesi moči. Welsch omenja v prvi vrsti kapitalistično ekonomijo s svojim globalnim kopičenjem materialnih in humanih resursov, prerazporeditvijo razmerja med bogatimi in revnimi ter s krepitvijo migracijskih gibanj.

Oblikovanje identitet posameznikov se torej dogaja v prostoru, ki ga označujejo številne disparitete in omejitve, pa tudi prisila, stiska in revščina. Nikakor ni tako, da bi posamezniki elemente svoje identitetne pahljače tako rekoč svobodno izbirali in sestavljali. Nasprotno, podvrženi so številnim omejitvam in zunanjim pritiskom (ibid.).

4. Kulturna hibridnost in vstop v »tretji prostor«

Topika (kulturne) hibridnosti je v diskurzu današnje humanistike in družboslovja vseprisotna, kar opozarja, da gre za temo, ki jo občutimo kot relevantno. Tako kot pojem transkulturnosti velja tudi pojem hibridnosti za enega med ključnimi termini postkolonialnih študijev (Ashcroft idr. 2007 [1998], 108–111). Oba pojma sta tesno med seboj povezana in v marsičem neločljivo spojena, tako da se ju včasih uporablja sinonimno. Pomenljivo je, da se je tudi pojem hibridnosti najprej uveljavil v latinskoameriškem diskurzu. V navezavi na pojem *transculturación* (Fernando Ortiz, pozneje Ángel Rama) ga je od srede osemdesetih let razvijal Néstor García Canclini (1995). Prodornost njegovih misli o *culturas híbridas* se kaže na primer v priobčenju enega med njegovimi prispevki (García Canclini 2000) v zborniku *Without Guarantees*, ki so ga Paul Gilroy idr. (2000) izdali v čast Stuartu Hallu. To pa hkrati pomeni, da se je latinskoameriški znanstvenik s svojimi – v Latinski Ameriki zelo cenjenimi in nagrajenimi – prispevki o hibridnosti povzpел tudi v pomembnega referenčnega avtorja britanskih kulturnih študij. Pojem *hibridación* označuje po Garcíi Cancliniju odprte, procesualne strukture, ki so inherentne kulturam in transkulturnim odnosom, ki presegajo geografske, religiozne, etnične, jezikovne, nacionalne in državne meje. Ihab Hassan, ameriški literarni teoretik, rojen v Egiptu, je hibridnost razglasil za razpoznavni znak postmodernizma in postmoderne (Juvan 2006, 11). Hibridnost sodi tako med značilno postkolonialne in značilno postmoderne pojme, »s katerimi je, v nasprotju z binarno logiko in metafizičnim esencializmom, mogoče misliti sobivanje različnih entitet v eni sami, *relacijsko* gibljivi, spremenljivi pojmovni enoti« (ibid.).

Zelo pomembno vlogo za oblikovanje pojma hibridnost ima Bahtinov koncept o jeziku kot hibridni konstrukciji, pri čemer avtor hibridnost deli v dva med seboj ločena dela: v organsko in intencionalno hibridnost. Po tem konceptu

lahko že ena sama jezikovna izjava sestoji iz več »jezikov« (sociolektov), ki prehajajo iz enega v drugega in izrekajo različne resnice. Ta proces poteka pri organski hibridnosti nezavedno ali samodejno in ne vodi do zavestnega soočanja med razlikami in kontrasti znotraj »jezikov«. V nasprotju z organsko hibridnostjo gre pri intencionalni hibridnosti za zavestni preplet »jezikov«, za večglasje ali polifonijo, ki se izpričuje kot dejanje dialoga (gl. Bachtin 1979, 218, 244–255). Paradigmatsko se po Bahtinu intencionalna hibridnost pojavlja v literarnih besedilih, še zlasti romanu, o katerem Bahtin pravi, da je dialoški, ne pa monološki. V nasprotju z monološko stvaritvijo dialoški roman ne dopušča dominantnega ali unitarnega glasu, ki utiša druge glasove, obratno, tendira k polifoniji in subverzivni moči karnevalizma; v narativnem okviru reflektira demokratične in anti-hierarhične vrednote (gl. Bahtin 1982).

Ob Stuartu Hallu, Paulu Gilroyu in Iainu Chambersu se na Bahtinov koncept hibridnosti navezujeta tudi García Canclini in Homi K. Bhabha (gl. npr. Bhabha 1994, 142–143, 188–192), ki v svoje analize vključuje tudi Lacanovo psihoanalizo. Prav Bhabha je pojem hibridnost merodajno preoblikoval v transkulturno miselno figuro, tako da velja za tistega teoretika, s katerim je pojem hibridnost zaslovel. Hibridnost za Bhabho ne označuje preprosto nekega procesa ali stanja prepletanja in mešanja, saj se zasnove v »tretjem prostoru«, v katerem hiat med identiteto in »drugstvom« (alteriteto) ali drugačnostjo ni več zasnovan kot multikulturno ali medkulturno so-bivanje v pojmovanju kulture kot omejene, homogene sfere, prav tako ne kot dialektično posredovanje nasprotujočih si sil/strani, katerega rezultat je sinteza, temveč kot nerešljivo medsebojno prepletanje med »enim« in »drugim«: med središčem in obrobjem, zatiralci in zatiranimi, pripadniki večine in pripadniki manjšin, zavestnim in nezavednim. Onkraj čvrste makrostrukturne, skupinske ali posameznikove dominacije nad drugim/i se preko diskontinuiranih pogajanj in prevajanj oblikujejo »hibridne« tvorbe, ki implicirajo priložnost za dekonstruiranje hegemonih pogledov.

»Hibridnost je 'tretji prostor', ki nastajanje drug/ačn/ih pozicij šele omogoča,« pravi Homi K. Bhabha (1990b, 211). S tem daje vedeti, da je hibridnost s »tretjim prostorom« če že ne spojena, pa vsekakor tesno povezana, a tudi, da je ta prostor že v svoji zasnovi dialoški prostor, ki – če beremo Bhabo pozorno – združuje prvenstveno vrednote in glasove pregnanih, razseljenih, marginaliziranih, izkoriščanih, izpostavljenih kolonializmu, rasizmu in nacionalizmu. Bhabha razume »tretji prostor« kot apel proti sovraštvu in klic k »etiki in politiki proksimitete [bližine]«, ki jo Bhabha (2007b, 34) asociira z »odnosom do soseda«, in sicer v smislu Lévinasove antropološke misli srečanja z drugim (kar pomeni, da smo kot etični subjekti priklicani v bivanje šele preko odgovora, preko prevzemanja odgovornosti [klicu obličja drugega], ki predhodi subjektivnosti).

Temu ustrezno je ta prostor lahko izziv za vnašanje kreativne zadrege, ki omogoča kritiko ali potencialno subverzijo rigidnih hierarhičnih identitetnih konstrukcij in hierarhičnih oblastnih razmer.

Bhabha s Foucaultom predpostavlja, da oblast izhaja iz multiplih, med seboj povezanih oblastnih centrov, ki prečijo vse družbene odnose – družbeno telo in telo posameznika ali posameznice – jih diskurzivno konstituirajo in hkrati nadzirajo. Po Bhabhi se nahajajo »subjekti [...] prek simbolnega razsrediščenja multiplih oblastnih relacij, ki fungirajo tako kot sidrišča kot tudi kot tarče ali kontrahenti, vedno v disproporcionalni bližini poziciji opozicije in oblasti« (Bhabha 1994, 72). Tretji prostor razvije Bhabha s pomočjo različnih metafor in jezikovnih figuracij, kot na primer »liminalni prostor med določanjem identitet« (ibid., 5) ali »stopnišče«, v katerem se zabrišejo binarne kategorizacije, premeščajo polarizacije in vzpostavljajo možnosti hibridne identifikacije (ibid., 7). Bhabov interes se usmerja na procese prevajanja, izpogajanja in povezovanja razlik preko hibridizacije. Rezultat tega so spremenjene vizije in perspektive za vse udeležene. Bhabha govori tudi o 'vmesnih' (*in-between*) prostorih, tranzitnih prostorih, v katerih subjekti živijo svoje svoje dvojne ali večkratne »mejne eksistence« v obliki neke »med«-resničnosti in »med«-časovnosti. V tem prostoru govorijo ljudje »v različnih jezikih iz enega prostora, ki se nahaja 'med' njimi in ki je skupnostni prostor« (Bhabha 1994, 17). Ti vmesni prostori po Bhabhi zakoličijo teren, iz katerega je mogoče izdelati strategije – individualnih ali kolektivnih – identitet, ki pri aktivnem procesu definirati idejo družbe same vodijo k inovativnim krajem sodelovanja in kolizije. »V nastajanju takšnih vmesnih prostorov – preko prekrivanja in 'premikanja' (*displacement*) področij diferenciacije – pride do pogajanja intersubjektivnih in kolektivnih izkušenj 'nacionalne biti' (*nationness*), skupnostnega interesa in kulturnih vrednot« (ibid., 1–2). In to kaj lahko tudi v dramatični inscenaciji.

V intervjuju z Lukasom Wieselbergom, ki ga je Bhabha (2007c) ob svojem obisku na Dunaju in tamkajšnji univerzi dal za avstrijsko radio-televizijo ORF-Science-Chanell, je avtor na zelo nazoren način razložil pojem hibridnosti oziroma hibridizacije:

Moja ideja je bila: Celotna kultura je konstituirana okrog pogajanj in konfliktov. V vseh kulturnih praksah obstaja – včasih dober, včasih slab – poskus etabliranja avtoritete. Celo pri klasični umetnini, kot denimo Brueghelovi slikarji ali Beethovnovni skladbi, gre za etabliranje avtoritete.

Zdaj se postavi vprašanje: Kako deluje človek kot akter, če je lastna možnost delovanja omejena, na primer zaradi tega, ker je izključen in zatiran? Mislim, da obstajajo celo v tej poziciji *underdog* možnosti obrata naloženih kulturnih avtoritet, da se nekaj od tega

sprejme, drugo zavrne.

S tem postanejo simboli avtoritete hibridizirani in iz tega nastane nekaj samosvojega. Hibridizacija zame ne pomeni preprostega mešanja, temveč strateško in selektivno prisvajanje pomenov, ustvarjanje prostora za akterje, katerih svoboda in enakost sta ogroženi.

Za Bhabho za dokazovanje hibridnosti ni dovolj reči, da je neka oseba »deloma hindujka, deloma kristjanka, deloma pripadnica Parsijev, deloma Avstrijka, deloma Slovenka« (Bhabha 2012, 65–66) – to zanj ni hibridnost. Bhabhi gre prvenstveno za to, kako ti deli stopajo med seboj in z zunanjimi skupnost-tvornimi silami v pogajanje, kako se te interakcije dogajajo (ibid., 66). Hibridizacija je zanj potemtakem proces, gibanje, ki se ne suče okrog multiplih identitet, temveč okrog tega, kako ljudje, ki pripadajo *kulturam hibridnosti* (Hall 1999, 435), nihajo, posredujejo ali prevajajo med raznolikimi kolektivnimi interpelacijami in kulturnimi kodi.

Nedvomno sodijo k tej kategoriji ljudi tudi pripadniki slovenskih manjšin, ki živijo zunaj meja Slovenije, denimo Slovenci v Avstriji ali Slovenci v Italiji. Zanimiva v tem kontekstu je razprava Suzane Pertot (2007), ki se nanaša na transgeneracijski prenos jezika in identitete med tržaškimi Slovenci, pri čemer se navezuje prav na koncept »tretjega prostora« oziroma identitetnih pogajanj, kakor ga je razvil Bhabha. V tej razpravi se avtorica med drugim nanaša tudi na razpad Jugoslavije leta 1991 – države, ki so jo tržaški (in primorski) Slovenci zaradi več kot dve desetletji trajajočega fašističnega in naci-fašističnega preganjanja povezovali z nekakšnim občutjem varnega pristana, ki jim ga je dajalo tudi množično vključevanje v narodnoosvobodilni boj (NOB), po vojni pa upanje, da jim bo življenje v tedanji Sloveniji oziroma Jugoslaviji omogočalo nadaljnjo kontinuiteto, če ne kar nekakšno »odrešitev«. Avtorica to prelomno zgodovinsko situacijo, ki je sovpadala z novo ideološko usmeritvijo,¹¹ ponazori z intervjujskimi izvlečki. Iz njih izhaja, da akt prevajanja »na meji kulture« (Bhabha 1994, 7) – kakor bi lahko tudi opredelili »tretji prostor« – »zahteva srečevanje z 'novostjo', ki ne sodi v kontinuum preteklosti in sedanjosti« (Bhabha 1994, 7). Takšen akt, povezan z občutjem preloma – v našem primeru: ni bilo samo konca Jugoslavije, zmanjkala je tudi pomembna identitetna opcija, ki jo je »zrušila« družbena realnost – je v številnih primorskih Slovencih evociral zavedanje simbolne produkcije novega dejanja prevajanja. To dejanje po Bhabhi (ibid.) ni omejeno na priklic preteklosti kot družbenega vzroka, ampak preteklost prenavlja. Relacija »preteklost–sedanjost« tako po njegovem postane nujni, ne pa nostalgični del življenja. Intervjujski izvlečki v razpravi Suzane Pertot (2007, 260–261) to opažanje potrjujejo. Opredeljuje jih zaznavna družbenotransformativna zavest, ki ohranja v sebi vzgib, da preteklosti Jugoslavije,

ki je v danem primeru asociirana z NOB, ne gre zanikati ali iz nje odstraniti vsake senčice idealov in želja, ki so bili z njo povezani.

D.: »Jaz sem Slovenec, ni dvoma ... Kar se tiče državljanstva, sem lahko Italijan, ampak sem človek, ki pripada manjšini, slovenski in ... nič drugga. [...] Slovenc iz matične domovine, ne ... Ne čutim tega ... in nimam razloga za bit povezan z ... današnjo Slovenijo ... Mislim, da naše korenine so tukaj, so vedno ble in bojo. [...] Z Jugoslavijo bi blo drugače ... je blo drugače, so bili določeni ideali, ki potem po ... enaindevetdesetem letu ... so se spremenili. Mislim, da kot je zame, je tudi za druge, recimo moje letnike al pa še starejše. Mi smo, mislim, še zadnja generacija, ki to občuti« (Pertot 2007, 260).

Z.: »Slovenija gre z velikimi koraki naprej [...] gre po zelo dobri poti naprej.«

Intervjuvarka vpraša g. Z.: »Je žalovanje za bivšo Jugoslavijo mimo?«

Z.: »Svet gre naprej, kot sem rekel poprej, nimaš kaj jokati nazaj ... Ampak, dej, ... tisto ki me moti kakšen krat, ki pozabljajo na svojo zgodovino. To je zelo grdo, bi rekel, to je nespametno, nesmiselno, zato ker če ne bi bla Jugoslavija, ne bi bla, ma je bla. ... je bla« (Pertot 2007, 261).

5. Namesto zaključka

Izkušnje fašizma, nacionalsocializma, genocidov ter povojnih pobojev so prispevale k temu, da si zamišljamo svet, še zlasti pa Srednjo Evropo in kraje, kjer živijo nacionalne in etnične manjšine, prej kot prizorišče totalitarizmov in bojov za meje kakor pa kot kraj srečevanj in preseganj meja. Gre za bistveno spoznanje postkolonialnosti kot diskurza, ki ga opredeljuje težnja po de-totalizaciji in »iskanju prostora dialoškosti, ki obstoja kot potencial« (Alfonso Toro, cit. v Rössner 2003, 105). Poudariti velja, da ta prostor ne meri na konsenzualistično sporazumevanje ali harmonizacijo stališč, temveč na posebno konfiguracijo umskega in čutnega, ki ni preprosto polarizirana ali regulirana, temveč heterogena, konfliktna in nezaceljivo neskladna. Čeprav se dogaja vedno znotraj diskurza, ne vodi v varne vode inteligibilnosti. Bhabhova ideja »tretjega prostora« je, da se v njem nekaj odpira – nekaj še-ne-realiziranega ali še-ne-obstoječega, nekaj, kar omogoča zgraditi dialoško bližino ter »*moment of recognition*« ('moment pripoznanja in prepoznanja') kljub nemalokrat skrajno nasilni in travmatski preteklosti. Verjetno med postkolonialnimi teoretiki ni misleca, ki bi tako vztrajno in pronicljivo kot H. K. Bhabha svojo analitsko energijo usmerjal prav v odkrivanje teh težko razumljivih območij na 'mejni točki' (*liminal point*) človeških eksistenc, da bi z njihovo pomočjo zajel interpersonalne položaje 'vmesnosti' (*in-between*) in »mejnosti« ter raznolike figure multiplih,

razcepljenih in razseljenih identitet. Bhabha se zaveda, da sistemska rešitev teh pojavov ni mogoča, zato je potreben vzajemen dialog posameznikov in skupin. Tako zanj kot tudi za teoretika postkolonializma in postmodernizma (v prispevku je izpostavljena teorija transkulturnosti Wolfganga Welscha) je značilno, da je treba preseči vse »tiranije soglasij«. Sem šteje tudi prizadevanje za radikalno redefiniranje pojmovanja o edinstvenih, homogenih nacionalnih in etničnih identitetah v smislu spoznanj iz teorij o transkulturaciji (transkulturnosti) in hibridizaciji (hibridnosti).

56 Notes

¹ Édouard Glissant si je koncept rizoma sposodil v polju misli, ki sta jo opredelila Gilles Deleuze in Félix Guattari.

² Kolonializem na Jamajki je tesno povezan s trpljenjem sužnjev na obsežnih plantažah sladkornega trsa.

³ Jacques Derrida se je rodil leta 1930 v judovski družini v alžirskem El-Biaru. Že v mladih letih je imel slabe izkušnje z antisemitizmom in bil v konfliktu s kolonialno Francijo.

⁴ Izčrpana razlaga, kako in zakaj je Derrida po slovnični poti 'prišel do pojma *differance*, ki ga slovenimo z 'razlika (s strešico na i), je v knjigi Uroša Grilca (2001, 14–18).

⁵ Izraz »postmodernizem«, ki mu ne moremo odrehati določenega sozvočja s postkolonialno teorijo, opredeljuje, grobo rečeno, intelektualni tok, ki zavrača totalnost univerzalne vednosti, velike zgodovinske pripovedi, trden temelj človeškega obstoja in možnost objektivnega znanja. Postmodernizem dvomi o resnici, enotnosti in razvoju ter nasprotuje tistemu, kar razume kot elitizem v kulturi. Nagiba se h kulturnemu pluralizmu, diskontinuiteti in heterogenosti.

⁶ Zelo očitni in trdovratni so zadržki proti postkolonialnim študijem zlasti v Italiji in v nemškem govornem prostoru. Temu botrujeta predvsem dva razloga: omalovaževanje in skoraj »potlačitev« lastne kolonialne preteklosti ter nepripravljenost, da bi se z njo soočili (Lombardi-Diop & Romeo 2012, Lützeler 1998, 22–23). Čeprav se dozdeva, da Italija ni imela znatne kolonialne preteklosti in/ali da je imela kolonizacijo s »človeškim obrazom«, je v resnici tako, da je tudi italijanska država v afriških kolonijah in končno v Italiji sami in nekaterih evropskih državah (zlasti pod okupacijo sil osi) izvajala najhujše zločine (gl. Del Boca 2007). Habsburška monarhija sicer ni bila kolonialna sila v pravnem pomenu besede – vendar so tudi v njej izvajali »notranjo kolonizacijo« (Feichtinger, Prutsch & Csáky 2003), ki je med drugim prizadela vsa območja nekdanje Jugoslavije (ibid.; gl. tudi Jeffs 2007, 485). Podobno kot Italija je tudi Nemško cesarstvo izvajalo genocidne zločine v svojih kolonijah v Afriki (Eckert & Wirz 2002, 373). Njegova politika »*Drang nach Osten*«, ki je v močni meri prizadela zlasti teritorije s slovanskim prebivalstvom, je bila ideološka podlaga za poznejšo nacistično osvajalno in genocidno politiko, ki jo je deloma vodila skupaj s fašistično Italijo. »Je mogoče« – se v navezavi na Hannah Arendt sprašuje Daniel Romuald Bitouh (2012, 169) – »odmišljati postkolonialne teorije v prostoru, ki je trpel in še trpi pod travmami [ne zgolj nacističnih, ampak tudi fašističnih, op. MJP] totalitarizmov?« V tem sklopu velja tudi opomniti, kar se danes rado pozablja, da se je kolonialne in imperialistične pohode opravičevalo z rasističnimi politikami, manifestirali pa so se v skrajno zatiralskih suženjskih praksah na *okupiranih* ozemljih; v praksah, ki jih lahko označimo za fašistoidne. Prav zato je martinški pesnik Aimé Césaire »cilje in metode fašizma označil kot prav kolonializem, ki se je vrnil v Evropo« (cit. v Jeffs 2007, 486).

⁷ Prispodoba o mozaiku daje misliti na termin multikulturalnosti, o katerem Welsch (2010, 49–50) meni, da temelji na pojmovanju jasno zamejenih kultur; enako naj bi po Welschu (ibid.) veljalo tudi za pojem interkulturalnosti, saj ta pojem kulture ne razume kot prepleta.

⁸ Rek »*almost the same, but not quite*« je citat Homija K. Bhabhe.

⁹ Mišljene so nacije, ki so se v zgodovini razvijale v sistemu držav, pa tudi nacije, ki so kot potencialne nacionalne države nastajale v sklopu večnacionalnih imperije.

¹⁰ »Nacionalne kulture konstruirajo identitete, s tem da vzpostavljajo pomene 'nacije', s katerimi se lahko identificiramo; vsebovane so v zgodbah, pripovedovanih o naciji, spominih, ki povezujejo

sedanjost s preteklostjo ter predstavah, preko katerih je [nacija] konstruirana« (Hall 1999, 416). V teh »nacionalnih pripovedih« so še posebej poudarjeni izvori (utemeljitveni miti), kontinuiteta, tradicija in brezčasnost (nespremenljivost) (ibid., 416–420).

¹¹ S postkolonialne perspektive je zanimivo, da je bil prelom v času razpada Jugoslavije ter procesov demokratizacije in neodvisnosti Slovenije zaznati tudi v spremembi podobe Afrike, ki je bila deležna posebne raziskovalne pozornosti (gl. Jeffs 2000; Pirc 2010), in držav »tretjega sveta« (gl. Medvešek & Bešter 2010) v slovenskih medijih, učbenikih, pa tudi v širši slovenski javnosti. Jugoslavija vključno s Slovenijo je vse do svojega padca podpirala dekolonizacijska prizadevanja držav (večinoma članic gibanja neuvrščenih, v katerem je Jugoslavija igrala vodilno vlogo), kjer je imela tudi svoje gospodarske interese ter zelo razvejano dopisniško omrežje, ki je omogočalo pozitivno in diferencirano upodabljanje ljudi in teritorijev »tretjega sveta«. Nikolai Jeffs (2000) ugotavlja, da je ta medijska podoba z umikom novinarske prisotnosti v času razpada Jugoslavije in nacionalne osamosvojitve Slovenije dobila izrazito negativen in rasističen predznak.

58 Literatura

Ardito, A., 2007. Paulo Freire educatore interculturale. *Ricerche di Pedagogia e Didattica* 2 (2007), <http://rpd.unibo.it/article/view/1502/878> (12. avgust 2012).

Ashcroft, B., Griffiths, G. & Tiffin, H. (ur.), 2007 [1998]. *Key Concepts in Post-colonial Studies* (2. izdaja). Routledge, London & New York.

Babka, A. & Posselt, G., 2012. Vorwort. V H. K. Bhabha, *Über kulturelle Hybridität: Tradition und Übersetzung* (ur. A. Babka & G. Posselt). Turia + Kant, Wien, 7–16.

Bachmann-Medick, D., 1996. Multikultur oder kulturelle Differenzen? Neue Konzepte von Weltliteratur und Übersetzung in postkolonialer Perspektive. V D. Bachmann-Medick (ur.) *Kultur als Text: Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft*. Fischer, Frankfurt a. M., 262–290.

Bachtin, M., 1979. *Die Ästhetik des Wortes*. Suhrkamp, Frankfurt a. M.

Bahtin, M., 1982. *Teorija romana*. Cankarjeva založba, Ljubljana.

Beck, U., 2003. *Kaj je globalizacija? Zmote globalizma – odgovori na globalizacijo*. Krtina, Ljubljana.

Bhabha, H. K., 1990a. Narrating the Nation. V H. K. Bhabha (ur.) *Nation and Narration*, Routledge, London & New York, 1–7.

Bhabha, H. K., 1990b. The Third Space. Interview with Homi Bhabha. V J. Rutherford (ur.) *Identity: Community, Culture, Difference*. Lawrence and Wishart, London, 207–221.

Bhabha, H. K., 1994. *The Location of Culture*. Routledge, London, New York.

Bhabha, H. K., 1996. Culture's In-Between. V S. Hall & P. du Gay (ur.) *Questions of Cultural Identity*. Sage Publications, London, Thousand Oaks, New Delhi, 53–60.

Bhabha, H. K., 1995. The Commitment to Theory. V B. Ashcroft, G. Griffiths & H. Tiffin (ur.) *The Postcolonial Studies Reader*. Routledge, London & New

York, 206–209.

Bhabha, H. K., 1997a. Die Frage der Identität. V E. Bronfen, B. Marius & T. Steffen (ur.) *Hybride Kulturen: Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte*. Stauffenburg, Tübingen, 97–122.

Bhabha, H. K., 1997b. The Postcolonial Critic. Intervju z Davidom Bennetom in Terry Collits. V P. C. Hogan & L. Pandit (ur.) *Literary India: Comparative Studies in Aesthetics, Colonialism and Culture*. Rawat, New Delhi, 237–254.

Bhabha, H. K., 2000. *Die Verortung von Kultur*. Stauffenburg Verlag, Tübingen.

Bhabha, H. K., 2007a [1994]. DisemiNacija: Čas, naracija in robovi moderne nacije. V N. Jeffs Kje, kdaj, zakaj postkolonialne študije. V N. Jeffs (ur.) *Zbornik postkolonialnih študij*. Krtina, Ljubljana, 249–290.

Bhabha, H. K., 2007b. Grenzen, Differenzen, Übergänge. V A. Gunzenheimer (ur.) *Grenzen, Differenzen, Übergänge. Spannungsfelder inter- und transkultureller Kommunikation*. Transcript, Bielefeld, 29–48.

Bhabha, H. K., 2007c. Migration führt zu “hybrider” Gesellschaft. Homi K. Bhabha v intervjuju z Lukasom Wieselbergom, ORF-Science, <http://sciencev1.orf.at/science/news/149988.html> (2. september 2012).

Bhabha, H. K., 2012. *Über kulturelle Hybridität: Tradition und Übersetzung* (ur. A. Babka & G. Posselt). Turia + Kant, Wien.

Bitouh, D. R., 2012. Liminalität, Hybridität und Identität: Zu Joseph Roths Inszenierung der Grenze als Subversion der Metaphysik von Identität. V A. Babka, J. Malle & M. Schmidt (ur.) *Dritte Räume: Homi K. Bhabhas Kulturtheorie: Kritik, Anwendung, Reflexion*. Verlag Turia + Kant, Wien, Berlin, 167–182.

Borsò, V. & Brohm, H. (ur.), 2007. *Transkulturation: Literarische. und mediale Grenzräume im deutsch-italienischen Kulturkontakt*. Transcript, Bielefeld.

Bronfen, E. & Marius, B., 1997. Hybride Kulturen: Einleitung zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte. V E. Bronfen, B. Marius & T. Steffen (ur.) *Hybride Kulturen: Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte*. Stauffenburg, Tübingen, 1–29.

Bronfen, E., Marius, B. & Steffen, T. (ur.), 1997. *Hybride Kulturen: Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte*. Stauffenburg, Tübingen

Castro Varela, M. D. & M., Dhawan, N., 2005. *Postkoloniale Theorie: Eine kritische Einführung*. Transcript, Bielefeld.

Chambers, I. & Curti, L. (ur.), 1996. *The Post-Colonial Question: Common Skies, Divided Horizons*. Routledge, London.

Chen, K. H., 1996. The Formation of a Diasporic Intellectual: An interview with Stuart Hall. V D. Morley & Chen, K. H. (ur.) *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*. Routledge, London & New York, 486–505.

Cometa, M., 2007. Kulturwissenschaften in Italien: Ein Paradigma. V V. Borsò & H. Brohm (ur.) *Transkulturation: Literarische und mediale Grenzräume im deutsch-italienischen Kulturkontakt*. Transcript, Bielefeld, 65–86.

Curti, L., 2011. Transcultural itineraries in women's literature of migration in Italy. *Feminist Review Conference Proceedings* (e79–e92), <http://www.palgrave-journals.com/fr/conf-proceedings/n1s/pdf/fr201126a.pdf> (6. avgust 2012).

Del Boca, A., 2007. *Italijani dobri ljudje?* Mladinska knjiga, Ljubljana.

Derrida, J., 1994. Izbrani spisi. Študentska organizacija Univerze (Knjižna zbirka Krt; 91), Ljubljana.

Eckert, A. & Wirz, A., 2002. Wir nicht, die Anderen auch. Deutschland und der Kolonialismus. V S. Conrad & S. Randeria (ur.) *Jenseits des Eurozentrismus: Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*. Campus, Frankfurt am Main, 372–392.

Feichtinger, J., Prutsch, U. & Csaky M. (ur.), 2003. *Habsburg Postcolonial: Machtstrukturen und kollektives Gedächtnis*. Studienverlag, Innsbruck.

García Canclini, N., 1995. *Hybrid Cultures: Strategies for Entering and Leaving Modernity*. University of Minnesota Press, Minneapolis.

García Canclini, N., 2000. The State of War and the State of Hybridization. V P. Gilroy, L. Grossberg & A. McRobbie (ur.) *Without Guarantees: In Honour of Stuart Hall*. Verso, London & New York, 38–52.

Gilroy, P., Grossberg, L. & McRobbie, A. (ur.), 2000. *Without Guarantees: In Honour of Stuart Hall*. Verso, London & New York.

Glissant, É., 1990. *Poétique de la relation*. Gallimard, Paris.

Glissant, É., 1995. *Introduction à una poétique du diverse*. Gallimard, Paris.

Grilc, U., 2001. *O filozofiji pisave: Na poti k Derridaju*. Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana.

Hall, S., 1992. The Question of Cultural Identity. V S. Hall, D. Held & A. McGrew (ur.) *Modernity and its Futures*. Polity Press, Cambridge, 273–325.

Hall, S., 1994. *Rassismus und kulturelle Identität* (Ausgewählte Schriften 2). Argument-Verlag, Hamburg.

Hall, S., 1996. When was 'the post-colonial'? Thinking at the Limit. V I. Chambers & L. Curti (ur.) *The Post-Colonial Question: Common Skies, Divided Horizons*. Routledge, London, 242–260.

Hall, S., 1999. Kulturelle Identität und Globalisierung. V K. H. Hörning & R. Winter (ur.) *Widerspenstige Kulturen. Cultural Studies als Herausforderung*. Suhrkamp, Frankfurt a. M., 339–441.

Hall, S., 2002. Demokratie, Globalisierung und Differenz. V O. Enwezor, C. Basualdo, U. M. Bauer, S. Ghez, S. Maharaj, M. Nash & O. Zaya *Demokratie als unvollendeter Prozess*. Documenta_11 Plattform 1. Hatje Cantz, Kassel, 21–40.

Jeffs, N., 2000. Podoba Afrike v slovenskih medijih. *Medijska preža* 09, <http://mediawatch.mirovni-institut.si/bilten/seznam/09/mediawatch/> (8. september 2012).

Jeffs, N., 2007. Kje, kdaj, zakaj postkolonialne študije. V N. Jeffs (ur.) *Zbornik postkolonialnih študij*. Krtina, Ljubljana, 461–503.

Jurić Pahor, M., 2008a. Transkulturation und Hybridität im Spiegel der Migration: Das Beispiel Triest. V G. Vorderobermeier & M. Wolf (ur.): *»Meine Sprache grenzt mich ab ...«: Transkulturalität und kulturelle Übersetzung im Kontext von Migration*. LIT Verlag, Wien, Münster 2008, 127–146.

Jurić Pahor, M., 2008b. Transkulturalnost kot možna raziskovalna paradigma za rekonstrukcijo (več)kulture podobe panonskega prostora. V *Panonski prostor in ljudje ob dveh tromejah: Zbornik referatov na znanstvenem posvetu v Murski soboti, 9.–11. novembra, 2007*. Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Inštitut za narodnostna vprašanja, Ljubljana, 163–173.

Jurić Pahor, M., 2011. Grenzen, Schwellen, Übergänge: Überlegungen zum Alpen-Adria-Raum. V E. Tschernokoshewa & I. Keller (ur.) *Dialogische Begegnungen: Minderheiten–Mehrheiten aus hybridologischer Sicht* (Hybride Welten, 5). Waxmann, Münster, 318–337.

Juvan, M., 2006. Dialogi med »mišljenjem« in »pesništvo« in teoretsko-literarni hibridi = Dialogues between »thinking« and »poetry« and theoretical-literary hybrids. V M. Juvan & J. Kernev-Štrajn (ur.) *Teoretsko-literarni hibridi: O dialogu literature in teorije* (Primerjalna književnost letnik 29, posebna št./special issue). Slovensko društvo za primerjalno književnost, Ljubljana, 9–26, 189–209.

Kondrič Horvat, V., 2008. Transkulturalität der »Schweizer« Autorin Ilma Rakusa. *Acta neophilologica* 41(1–2), 57–64.

Kondrič Horvat, V., 2011. Avstrijski pisatelj Vladimir Vertlib v transkulturnem kontekstu oziroma kako avstrijska je književnost. *Glasnik Slovenske matice* 33, 128–132.

Lamore, J., 1987. Transculturation; Naissance d'un mot. *Vice Versa* 21, 18–19.

Lombardi-Diop, C. & Romeo, C. (ur.), 2012. *Postcolonial Italy: The Colonial Past in Contemporary Culture*. Palgrave Macmillan, Basingstoke.

Lunzer, R., 2012. »Exilant im eigenen Haus, aber Mitbürger mehrerer Nationen«: Der Italokroate Niccolò Tommaseo. V A. Babka, J. Malle & M. Schmidt (ur.) *Dritte Räume: Homi K. Bhabhas Kulturtheorie. Kritik. Anwendung. Reflexion*. Verlag Turia + Kant, Wien, Berlin, 183–196.

Lützel, P. M. (ur.), 1998. *Schriftsteller und »Dritte Welt«: Studien zum postkolonialen Blick*. Stauffenburg Verlag, Tübingen.

Medvešek, M. & Bešter, R. (ur.), 2010. *Državljeni tretjih držav ali tretjerazredni državljani?: Integracija državljanov tretjih držav v Sloveniji*. Inštitut za narodnostna vprašanja, Ljubljana.

Mikolič, V. & Kozak, K. J., 2008. *Medkulturni dialog kot temeljna vrednota EU / Intercultural dialogue as the fundamental value of the EU*. Založba Annales, Koper.

Milharčič Hladnik, M., 2011: IN – IN: *Življenjske zgodbe o sestavljenih identitetah*. Založba ZRC SAZU, Ljubljana.

Mitchell, W. J. T. & Bhabha, H. K., 2009. »Prevedeni prevodilac« (intervju s Homi Bhabhom vođen marta 1995). *Zeničke sveske: Časopis za društvenu fenomenologiju i kulturnu dijalogiku* 10, 103–128.

Nastran Ule, M., 2000. *Sodobne identitete v vrtincu diskurzov*. Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana.

Ortiz, F., 1987 [1940]. *Tabak und Zucker: Ein kubanischer Disput*. Insel, Frankfurt am Main.

Pertot, S., 2007. V imenu očeta: Medgeneracijski prenos slovenskega jezika in identitete po moški liniji. V M. Košuta (ur.) *Živeti mejo*. Slavistično društvo, Trst, 255–266.

Pirc, J., 2010. Misrepresentations of Africa in Contemporary Slovene School Textbooks. *Razprave in gradivo, Revija za narodnostna vprašanja / Treatises and Documents, Journal of Ethnic Studies* 63, 124–149.

Prakash, G., 1992. Post-colonial Criticism and Indian Historiography. *Social Text* 31/32, 8–19.

Rössner, M., 2003. Mestizaje und hybride Kulturen, Lateinamerika und die Habsburger-Monarchie in der Perspektive der Postcolonial Studies. V J. Feichtinger, U. Prutsch & M. Csaky (ur.). *Habsburg Postcolonial: Machtstrukturen und kollektives Gedächtnis*. Studienverlag, Innsbruck, 97–109.

Said, E. W., 1997. Intellektuelles Exil: Vertriebene und Grenzgänger. V E. Said *Götter, die keine sind. Der Ort des Intellektuellen*. Berlin Verlag, Berlin.

Schulte, B., 1997. Kulturelle Hybridität: Kulturanthropologische Anmerkungen zu einem "Normalzustand". I. Schneider & C. W. Thomsen (ur.) *Hybridkultur: Medien, Netze, Künste*. Wienand Verlag, Köln, 245–263.

Sedmak, M., 2009. Izzivi medkulturnosti. V M. Sedmak (ur.) *Podobe obmejnosti*. Založba Annales, Koper, 13–35.

Sedmak, M., 2011. Kultura mešanosti. Družbeno in politično prepoznavanje socialne kategorije mešanih ljudi. *Annales. Series historia et sociologia* 21(2), 261–274.

Spitta, S., 1995. *Between Two Waters: Narratives of Transculturation in Latin America*. Rice University Press, Houston.

Strutz, J., 1993. Istrska polifonija – večjezičnost in literatura. *Annales. Series historia et sociologia* 8(1), 187–197.

Supik, L., 2005. *Dezentrierte Positionierung: Stuart Halls Konzept der Identitätspolitik*. Transcript, Bielefeld.

Vavti, S., 2009. »Wir haben alles in uns ...«: Identifikationen in der Sprachenvielfalt – Beispiele aus Südkärnten (Österreich) und dem Kanaltal (Italien). Peter Lang, Frankfurt a. M., Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford & Wien.

Waldenfels, B., 1997. *Topographie des Fremden*. Surkamp, Frankfurt a. M.

Welsch, W., 1992a. Transkulturalität – Lebensformen nach der Auflösung von Kulturen. *Information Philosophie* zv. 2, 5–20.

Welsch, W., 1992b. Transculturalità: Forme di vita dopo la dissoluzione delle culture. *Paradigmi. Rivista di critica filosofica* (posebna izdaja: Dialogo interculturale ed eurocentrismo) X(30), 665–689.

Welsch, W., 1997. Transkulturalität: Zur veränderten Verfassung heutiger Kulturen. V I. Schneider und Ch. W. Thomsen (ur.) *Hybridkultur: Medien. Netze. Künste*. Wienand Verlag, Köln, 67–90.

Welsch, W., 1999. Transculturality – the Puzzling Form of Cultures Today. V U. M. Featherstone & S. Lash (ur.) *Spaces of Culture: City, Nation, World*. Sage, London, 194–213, <http://www2.uni-jena.de/welsch/Papers/transcultSociety.html> (15. avgust 2012).

Welsch, W., 2001. Transculturality: The Changing Forms of Cultures Today. *Filozofski Vestnik* XXII(2), 59–86.

Welsch, W., 2010. Was ist eigentlich Transkulturalität? V L. Darowska & C. Machold (ur.) *Hochschule als transkultureller Raum? Beiträge zu Kultur, Bildung und Differenz*. Transcript, Bielefeld, 39–66.

Welsch, W., 2011. Transkulturalität – neue und alte Gemeinsamkeiten. V W. Welsch *Immer nur der Mensch? Entwürfe zu einer anderen Anthropologie*. Akademie Verlag, Berlin, 294–322.

Williams, P. & Chrisman, L., 1994. *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*. Columbia University Press, New York.

Wintersteiner, W., Gombos, G. & Gronold, D. (ur.), 2010. *Grenzverkehr/ungen. Mehrsprachigkeit, Transkulturalität und Bildung im Alpen-Adria-Raum*. Wieser Verlag, Klagenfurt/Celovec.

Young, R., 1995. *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*. Routledge, London & New York.

Zakrajšek, K., 2007. Postkolonialni dialogi. *Primerjalna književnost* 35(227), 19–35.