

STUART
HALL

A KULTURÁLIS IDENTITÁSRÓL*

BEVEZETÉS: AZ IDENTITÁS KÉRDÉSE

Az identitás kérdését élénken vitatják a társadalomelméletben. Az érv lényege az, hogy a régi identitások, amelyek olyan sokáig tartották egyensúlyban a társadalmi világot, hanyatlóban vannak, új identitásoknak adják át a helyüket, és töredezetté teszik a modern egyént mint egységes szubjektumot. Ezt az úgynevezett 'identitásválságot' egy olyan szélesebb változási folyamat részének tartják, amely elcsúsztatja a modern társadalmak központi struktúráit és folyamatait, és aláássa az egyéneknek a társadalmi világban szilárd támaszt nyújtó hálózatokat.

E fejezetben a késő modernitásbeli kulturális identitás kérdései közül fejtünk ki néhányat: létezik-e identitásválság, miben áll, és milyen irányba mozdul el. A fejezet ilyen és ehhez hasonló kérdéseket tesz fel: Mit értünk az identitás válsága alatt? A modern társadalmak milyen új fejleményei váltották ki? Milyen alakot ölt? Melyek a lehetséges következményei? A fejezet első része az identitás és a szubjektum fogalmában végbement változásokkal foglalkozik. A második rész a kulturális identitásokra alkalmazza ezt az érvet – identitásunk azon oldalaira, amelyek abból erednek, hogy jellegzetes etnikai, faji, nyelvi, vallási és mindenekfelett nemzeti kultúrákhoz tartozunk.

AZ „IDENTITÁS” HÁROM KONCEPCIÓJA

A szemléletesség kedvéért az identitásnak három, egymástól igen eltérő koncepcióját különböztetem meg: (a) a felvilágosodás szubjektumáét, (b) a szociológiai szubjektumét, és (c) a posztmodern szubjektumét. A felvilágosodás szubjektumának alapja az ember fogalma, a biztos középponttal rendelkező, egységes individuum, értelmes, tudatos és cselekvőképes lény. „Középpontja” olyan belső mag, amely már az egyén születésekor megvan, és vele együtt bontakozik ki, miközben lényegileg változatlan marad – kontinuum

* Hall, Stuart (1992): The question of cultural identity. In: Hall, Stuart – Held, David – McGrew, Tony, eds., *Modernity and its Futures*. Cambridge, Open University Press, 1992. Fordította Farkas Krisztina és John Éva.

vagy azonos önmagával – az egyén létezése folyamán. Az én középpontja az egyéni identitás. Hamarosan szólni fogok még erről, de már a fentiek alapján is világos, hogy ez a szubjektumnak és az „ő” identitásának (melyet a felvilágosodásban elsősorban férfiidentitásnak kell elképzelnünk) igen „individualisztikus” felfogása.

A szociológiai szubjektum fogalma a modern világ egyre növekvő komplexitását, valamint azt a belátást tükrözi, hogy a szubjektum belső magja nem autonóm és önálló, hanem azokkal a „szignifikáns másokkal” fenntartott viszony során formálódik, akik a szubjektum által lakott világok értékeit, jelentéseit és szimbólumait – kultúráját – közvetítik a szubjektum felé. A szociológiában G. H. Mead, C. H. Cooley és a *szimbolikus interakcionista* dolgozták ki az identitás és az én „interaktív” koncepcióját. E nézet szerint, amely végül a kérdés klasszikus szociológiai megfogalmazásává lett, az identitás az én és a társadalom közötti „interakció” folyamán alakul ki. A szubjektum még ekkor is rendelkezik egyfajta belső maggal vagy lényeggel, azaz „valódi énnel”, ez azonban a „kinti” kulturális világokkal és az általuk felkínált identitásmintákkal folytatott állandó párbeszéd során formálódik és változik.

E szociológiai felfogás szerint az identitás áthidalja a „kint” és a „bent”, azaz a személyes és a nyilvános világok közötti szakadékot. Az a tény, hogy belevetítjük „magunkat” ezekbe a kulturális világokba, miközben belsővé tesszük jelentéseiket és értékeiket, „részünkévé tesszük őket”, segít hozzáigazítani szubjektív érzéseinket azokhoz az objektív szerepekhez, melyeket a társadalmi és a kulturális világban elfoglalunk. Így az identitás belehelyezi (vagy hogy orvosi metaforával éljünk, „bevarrja”) a szubjektumot a struktúrába. Stabilizálja mind a szubjektumokat, mind azokat a kulturális világokat, melyeket benépesítenek, és így kölcsönösen egységesebbé és megjósolhatóbbá teszi őket egymás számára.

E koncepciók ma mégis „elmozdulóban vannak”. Az a szubjektum, melyet előzőleg egységes és stabil identitásként tapasztaltak meg, széttöredezik; nem egyetlen, hanem több, néha ellentmondásos és határozatlan identitásból áll össze. Ennek megfelelően azok az identitások, amelyek a „kinti” társadalmi tájakat alkották, és amelyek biztosították a szubjektum összhangját a kultúra objektív „szükségleteivel”, a szerkezeti és intézményi változás következtében felbomlanak. Az identifikáció folyamata, melynek során a kulturális identitásunkat kialakítjuk, végtelenné, változékonyvá és problematikusává vált.

Ennek eredménye a posztmodern szubjektum, mely nem rendelkezik rögzült, lényegi vagy folytonos identitással. Az identitás „mozgatható ünnep” lesz: aszerint formálódik és alakul, ahogyan a minket körülvevő kulturális rendszerek reprezentálnak és megszólítanak bennünket (Hall 1987). Történetileg és nem biológiailag határozható meg. A szubjektum különböző alkalmakkor különböző identitásokat ölt magára, melyek nem gyűlnek egy koherens „én” köré. Ellentmondásos identitások élnek bennünk, melyek különböző irányokba tartanak, így identifikációink is állandóan elmozdulnak. Ha úgy érezzük, hogy születésünktől halálunkig egységes identitással rendelkezünk, az csak azért van, mert egy vigasztaló történetet, vagyis „az én narratíváját” szőjük magunk köré (Hall 1990). A teljesen egységes, befejezett, biztonságos és összefüggő identitás csak káprázat. Ehelyett a jelentés és a kulturális reprezentáció rendszereinek megsokszorozódása folytán a lehetséges

identitások megdöbbenő és tünékeny sokaságával találjuk szembe magunkat, melyek közül – legalábbis átmenetileg – bármelyikkel azonosulhatunk.

Ne felejtjük, hogy a szubjektum fenti koncepciói bizonyos fokig leegyszerűsítések. A továbbiakban összetettebb és árnyaltabb képet kapunk róluk. Kezdeti fogódzóknak azonban elégségesek.

A VÁLTOZÁS JELLEGE A KÉSŐ MODERNITÁSBAN

Az identitás kérdésének egy másik aspektusa a késő modernitásban bekövetkezett változás természetével függ össze: főként a *globalizáció*ként ismert változási folyamattal és annak a kulturális identitásra gyakorolt hatásával.

Érvelésünkben azt próbáljuk megmutatni, hogy a késő modernitásban bekövetkezett változás jellege igen sajátos. Ahogy Marx mondta a modernitásról: „A burzsoázia nem létezhet anélkül, hogy ne forradalmasítsa folyton a termelési eszközöket, tehát a termelési viszonyokat, tehát az összes társadalmi viszonyokat. A burzsoázia korát minden előbbi korszaktól a termelés folytonos átalakítása, az összes társadalmi állapotok szakadatlan megrendítése, az örökös bizonytalanság és mozgás különbözteti meg. Az összes szilárd, berozsdázott viszonyok és nyomokban járó, régről alakuló viszonyok elavulnak, mielőtt még megcsontosodnának. Minden, ami rendi és állandó: elpárolog...” (Marx és Engels: Kommunista kiáltvány. 1975: 140. p.)

A modern társadalmak tehát lényegükben fogva az állandó, gyors és folyamatos változás társadalmi. Ez jelenti a fő különbséget a „tradicionális” és a „modern” társadalmak között. Anthony Giddens szerint „a hagyományos társadalmakban azért tisztelik a múltat és azért rendelkeznek értékkel a szimbólumok, mert azok generációk tapasztalatát tartalmazzák és örökök tovább. A hagyomány eszköz arra, hogy az idővel és a térrel bánjunk, és bármely tevékenységet vagy tapasztalatot a múlt, a jelen és a jövő folyamatában helyez el; ezeket pedig újra meg újra visszatérő társadalmi gyakorlatok strukturálják” (Giddens 1990: 37–38. p.). A modernitás ezzel szemben nemcsak a gyors, széles hatókörű, folyamatos változással való együttélés tapasztalata, hanem úgy az élet egy igen reflexív formája is, melyben „a társadalmi gyakorlatokat állandóan felülvizsgálják és megújítják az ezekre a gyakorlatokra vonatkozó beáramló információ fényében, így építő módon megváltoztatva természetüket” (Giddens 1990: 37–38. p.).

Giddens főképpen a *változás léptéke és a változás hatóköre* foglalkoztatja – „ugyanúgy, ahogy a földgolyó különböző területei kölcsönhatásba lépnek egymással, gyakorlatilag a társadalmi átalakulás hullámai is mindenhol összetalálkoznak” (Giddens 1990: 6. p.) –; továbbá a *modern intézmények természete*. Az utóbbiak vagy gyökeres újítást jelentenek a tradicionális társadalmakhoz képest (ilyen például a nemzetállam, a termékek áruvá válása és a bér munka), vagy sajátos kontinuitást tartanak fenn korábbi formákkal (ilyen például a nagyváros), de eltérő elvek alapján szerveződnek. Ennél is jelentősebbek az idő és a tér átalakulásai, és az, amit Giddens „a társadalmi rendszer kiszakadásának” nevez – ez azt jelenti, hogy a társadalmi kapcsolatokat „kiemelik” az interakciók helyi kontextusaiból, és újrustukturálják őket a tér-idő végtelenjében (Giddens 1990: 21. p.).

A modernitás által létrehozott életmódok eddig nem tapasztalt távolságra ragadtak minket a társadalmi rend minden hagyományos típusától. Mind külső kiterjedésükben („külső aspektusok”), mind belső tartalmukban („belső aspektusok”) a modernitás változásai mélyebbre hatóak, mint a megelőző periódusokra jellemző legtöbb változás. Külső síkon arra szolgálnak, hogy a földet átszövő társadalmi kölcsönhatások formáit létrehozzák, belülről pedig végső soron megváltoztatták mindennapi tapasztalataink legbensőségesebb és legszemélyesebb vonatkozásait (Giddens 1990: 21. p.).

David Harvey szerint a modernitás „nemcsak könyörtelen szakítást von maga után az összes korábbi körülménnyel”, de „önmagán belül is szakítások és törések végtelen folyamata jellemzi” (1989: 12. p.). Ernesto Laclau (1990) a „diszlokáció” fogalmát használja. A diszlokálzált szerkezet központja elmozdul, és helyére nem egyetlen másik lép, hanem a „hatalmi központok sokasága”. Laclau állítása szerint a modern társadalmaknak nincs középpontjuk, nincs bennük egyetlen kifejező vagy szervező elv, és nem egyetlen „ok” vagy „törvény” szerint fejlődnek. A társadalom nem egységes és rögzített egész, ahogy azt a szociológusok gyakran gondolták, nem totalitás, amely belülről induló evolúciós változás révén alakul ki, mint a virághagymából kibomló nárcisz. A kívülről ható erők állandóan kimozdítják középpontjából, esetleg meg is fosztják ettől. A késő modernitás társadalmi a „különbség” fogalmával jellemezhető: eltérő társadalmi elkülönülések és ellentmondások tagolják, melyek eltérő „szubjektumpozíciók” – azaz identitások – sokaságát eredményezik az egyén számára. Ha az ilyen társadalmak egyben maradnak, az nem azért van, mert egységesek, hanem mert eltérő elemek és identitásaik bizonyos körülmények között összeilleszthetők. Ez az összeillesztés azonban mindig részleges: az identitás struktúrája nyitott marad. Laclau szerint enélkül nem létezne történelem.

Ez az identitásfogalom zavarosabb és esetlegesebb az előző kettőnél. Hozzá kell tennünk, hogy Laclau szerint a diszlokációnak pozitív következményei is vannak. Igaz, hogy összezavarja a múlt stabil identitásait, de ugyanakkor megnyitja az utat új kapcsolódások – új identitások létrejötté, új szubjektumok megjelenése előtt, és lehetővé teszi „a struktúra újjászerveződését az új kapcsolódások csomópontjai körül” (Laclau 1990: 40. p.).

Giddens, Harvey és Laclau eltérően értelmezik a posztmodern világban bekövetkezett változást, de mindhárman kiemelik a diszkontinuitást, a széttöredezettséget, a szakítást és a diszlokációt. Ne feledkezzünk el ezekről, amikor a „globalizációt” vizsgáljuk – melyet néhány gondolkodó a jelenkori változások eredményének tart. (...)

A SZUBJEKTUM DECENTRALIZÁCIÓJA

Azok szerint, akik azt vallják, hogy a modern identitások széttöredeznek, a késő modernitásban a modern szubjektum koncepciója nemcsak elidegenedett, de egyszersmind diszlokálódott is, azaz kimozdult eredeti helyéből. E diszlokálódást a modern tudás diskurzusaiban bekövetkezett töréseken követik nyomon. Ebben az alfejezetben a társadalomtudományban és a humán tudományokban a késő modernitásban (a huszadik század második felében) bekövetkezett vagy hatását akkor kifejtő öt fontos fejlemény

rövid vázlatát rajzolom meg, melyek leglényegesebb hatása a karteziánus szubjektum végső decentralizációja.

Az első nagymérvű decentralizáció a marxista gondolkodási tradícióval következett be. Marx műve természetesen nem a huszadik, hanem a tizenkilencedik század terméke. De az 1960-as években a következő kijelentés nyomán fedezték fel és olvasták újra: „A történelmet emberek csinálják, de olyan körülmények között, mely nem az ő művük.” Újraolvasói ezt úgy értelmezték, hogy az egyén semmilyen értelemben sem lehet a történelem „szerzője” vagy cselekvője, mivel csakis mások által létrehozott történelmi viszonyok között cselekedhet, amelyekbe beleszületett, és azokat az (anyagi és kulturális) forrásokat használja, melyeket korábbi generációk hagytak rá.

A megfelelően értelmezett marxizmus szerintük eltörölte az egyéni tevékenység minden fogalmát. A marxista strukturalista Louis Althusser (1918–1989) szerint azzal, hogy Marx a társadalmi kapcsolatokat (termelési módokat, a munkaerő felhasználását, a tőkeáramlást) helyezte elméleti rendszerének középpontjába az Ember elvont fogalma helyett, kiszorította a modern filozófia két alapvető állítását:

(1) hogy létezik egy egyetemes emberi lényeg; (2) hogy e lényeg „elszigetelt egyének” attribútuma, akik ennek valóságos szubjektumai. E két posztulátum egymást egészíti ki és elválaszthatatlan. Létezésük egy egész empirikus-idealista világfelfogást feltételez... Marx, amikor elveti mint elméleti alapot az ember lényegét, egyben elveti a posztulátumoknak ezt az egész szerves rendszerét. Kíúzi a *szubjektum, az empirizmus, az eszmei lényeg* stb. filozófiai kategóriáit mindazon területekről, ahol azelőtt uralkodtak. Nemcsak a politikai gazdaságtanból (ahol elutasítja a *homo oeconomicus* mítoszt, vagyis annak az individuumnak a mítoszt, amelynek mint a klasszikus *közgazdaságtan szubjektumának* meghatározott képességei és szükségletei voltak); nemcsak a történelemből...; nemcsak az etikából (ahol elveti a kanti erkölcsi eszmét); de magából a filozófiából is... (Althusser 1968: 228. p.).

A „totális elméleti forradalmat” természetesen harcossan támadta sok humanista gondolkodó, akik a történelem magyarázatában nagyobb jelentőséget tulajdonítanak az emberi tevékenységnek. E helyütt ne firtassuk, hogy igaza volt-e Althussernek. Tény, hogy bár művét sokan kritizálták, „elméleti antihumanizmusa” (vagyis a minden individuális szubjektumban benne gyökerező univerzális emberi lényeg fogalmára támaszkodó teóriákkal való szembenállás) jelentős hatást gyakorolt a modern gondolkodás sok ágára.

A huszadik századi nyugati gondolkodás második nagy „decentralizációját” Freud indította el a tudatalatti „felfedezésével”. Freud elmélete – mely szerint identitásunk, szexualitásunk és vágyaink struktúrája a tudatalatti pszichikai és szimbolikus folyamatai alapján alakul ki, melyek az Értelemtől igen eltérő „logikát” követnek – nagy pusztítást vitt véghez a rögzített és egységes identitással rendelkező, egységes tudást birtokló és racionális szubjektum, a descartes-i „gondolkodom, tehát vagyok” szubjektumának fogalmában. Freud művének ez az aspektus az utóbbi három évtized modern gondolkodására is nagy hatást tett. A pszichoanalitikus gondolkodók, például Jacques Lacan (akinek a nőiesség tudatalan alapjairól szóló munkáját Helen Crowley tárgyalta) értelmezése szerint

az én mint egységes egész képe olyasmi, amit a gyermek fokozatosan, részlegesen és nehézségek árán *tanul meg*. Nem magától fejlődik ki a gyermek lényének magjából, hanem a másokkal fenntartott viszony közben formálódik; főként a korai gyermekkor összetett pszichikai párbeszédeiben, melyeket a gyermek a szüleiéről kialakított erős fantáziaképekkel folytat. Lacan szavaival a fejlődés „tükrőfázisában” a gyermek, aki még nem koordinált és nincsen képe magáról mint „teljes” személyről, tükrözve látja vagy „képzeli el” magát mint „teljes személyt” – vagy szó szerint a tükörben, vagy képletesen, mások tekintetének tükreben (Lacan 1977). (Egyébként Althusser kölcsönvette ezt a metaforát Lacantól, amikor megpróbálta leírni az ideológia működését.) Ez közel áll ahhoz, amit Mead és Cooley az interaktív én „tükrő”-koncepciójának nevez, attól eltekintve, hogy számukra a szocializáció tudatos tanulás kérdése, míg Freud szerint a szubjektív tudat alatti pszichikai folyamatok eredménye.

Lacan szerint az én kialakulása a Másik „tekintetében” olyan szimbolikus rendszerekkel hozza kapcsolatba a gyermeket, melyek rajta kívül helyezkednek el, tehát ez az a pillanat, amikor a gyermek belép a szimbolikus reprezentáció különféle rendszereibe – ezek közt van a nyelv, a kultúra és a nemek közötti különbség. Az ezt a nehéz belépést kísérő ellentmondásos és bizonytalan érzések – az apa iránt érzett szeretet és gyűlölet szétválása; az anyának megfelelés vágya és az elutasítására érzett késztetés közötti konfliktus; az én „jó” és „rossz” részekre tagolódása, az én nőies/férfias oldalának megtagadása és így tovább –, mind „a szubjektum tudat alatti kialakulásának kulcsmozzanatai” és „megosztják” a szubjektumot, s egész életünkön át velünk maradnak. Mégis, bár igaz, hogy a szubjektum mindig megosztott, saját identitását összefogottnak, ellentmondásmentesnek és egységesnek tapasztalja meg annak a tükrőfázisban alkotott fantáziaképnek az eredményeként, mely szerint ő „egységes” személy. A pszichoanalitikus gondolkodás szerint ez az „identitás” ellentmondásos eredete.

Így tehát az identitás bizonyos idő alatt végbemenő tudat alatti folyamatok során alakul ki, nem születik velünk a tudattal egy időben. Egysége mindig képzeletbeli, „imaginárius”. Sohasem lesz teljes, mindig „folyamatban van”, mindig „alakul”. A férfi én megtagadott nőies aspektusai például mindig a férfival maradnak, és felnőttkorban tudat alatti kifejeződések keresnek, melyek legtöbbször titokban maradnak. Ne mondjuk tehát, hogy az identitás lezárt dolog, nevezük inkább *identifikációnak*, és tekintsük folyamatnak. Az identitás nem abból a teljes identitásból származik, amellyel egyéneként már rendelkezünk, hanem a teljesség *hiányából* fakad, amelyet külső forrásokból kell feltöltenünk, ahhoz a képhez igazodva, amelyet szerintünk *mások* alakítottak ki rólunk. A pszichoanalitikus szemszögéből az, hogy állandóan az „identitásunkat” kutatjuk vagy hogy olyan önéletrajzokat írunk, melyek egységbe kötik össze megosztott énjünk különböző részeit, arra szolgál, hogy újra csapdába ejtsük a teljesség elképzelt élvezetét.

Freud és a Freudot így értelmező, Lacanhoz hasonló pszichoanalitikus gondolkodók munkáját sokan vitatták. A tudat alatti folyamatokat természetükénél fogva nem könnyű azonosítani vagy megvizsgálni. A rekonstrukció és az interpretáció pszichoanalitikus módszereivel kell következtetni rájuk, és nem egykönnyen „bizonyíthatóak”. Mégis igen nagy hatással voltak a modern gondolkodásra. Ma a szubjektív és a pszichikai életről alkotott elméletek nagy része annyiban „posztfreudianus”, hogy magától értetődőnek

veszi Freud munkáját a tudatalattiról, még akkor is, ha egyes feltevéseit elutasítja. Így már sejtethetjük, mekkora kárt okozott ez a gondolkodásmód a rögzített és stabil racionális szubjektum és identitás fogalmaiban.

A decentralizáció harmadik folyamata a strukturalista nyelvész, Ferdinand de Saussure nevéhez fűződik. Saussure szerint semmilyen értelemben sem vagyunk a nyelvben kifejezett állítások vagy jelentések „szerzői”. A nyelvet csak úgy tudjuk jelentések létrehozására használni, ha a nyelv szabályain és kultúránk jelentérendszerén belül helyezkedünk el. A nyelv társadalmi és nem egyéni rendszer. Létezésében megelőz minket. A nyelv használata nemcsak azt jelenti, hogy kifejezzük legbelsőbb, eredeti gondolatainkat, hanem azt is, hogy mozgósítjuk a jelentéseknek azt a hatalmas tárházát, amely már beágyazódott nyelvünkbe és kulturális rendszereinkbe.

Ezenfelül a szavak jelentései nem felelnek meg közvetlenül azok tárgyainak vagy a nyelven kívüli világ eseményeinek. A jelentés a hasonlóság és az eltérés viszonyaiban bukkan fel, amelyek az egyes szavakat kapcsolják össze a nyelvi kódon belül. Azért tudjuk, hogy mi az „éjszaka”, mert az *nem* „nappal”. Figyeljük itt meg a párhuzamot nyelv és identitás között. A „másikkal” (például az anyámmal) való viszonyomban tudom, hogy ki vagyok „én”. Ahogy Lacan mondaná, az identitás, csakúgy, mint a tudatalatti, „a nyelvhez hasonlóan strukturalódik”. A Saussure és a „nyelvészeti fordulat” által befolyásolt modern nyelvfilozófusok szerint – ilyen Jacques Derrida is – a beszélő egyén legnagyobb erőfeszítései ellenére sem tudja rögzíteni a jelentést – saját identitásának jelentését sem. A szavak „többszólamúak”. Mindig hordozzák más jelentések visszhangjait is, az ember minden arra irányuló erőfeszítése ellenére, hogy egy jelentést lezárjon. Állításainkat olyan álláspontok és premisszák támasztják alá, melyeknek nem vagyunk tudatában, de nyelvünk áramában továbbsodródhatnak. Mindennek, amit mondunk, van egy „előttje” és egy „utánja” – olyan „margója”, amelyre mások írhatnak. A jelentés mindig instabil: lezárulni törekszik (az identitás esetében), de újra meg újra felbomlik (a különbség következtében). Mindig elsiklik előlünk. Mindig vannak olyan járulékos jelentések, amelyek felett nincs uralmunk, amelyek előbukkannak és meghiúsítják a rögzült és stabil világok megalkotására tett kísérleteinket (Derrida 1981).

Az identitás és a szubjektum negyedik legjelentősebb decentralizációja a francia filozófus és történész, Michel Foucault munkásságához fűződik. Foucault egy sor tanulmányban dolgozta ki „a modern szubjektum genealógiáját”. A hatalom egy új fajtáját különíti el, amely a tizenkilencedik században fejlődött ki, és e század elején szilárdult meg: a „fegyelmező hatalmat”. A fegyelmező hatalom egyrészt az emberi fajt vagy teljes populációkat, másrészt az egyént és a testet szabályozza, felügyeli és irányítja. Lakóhelyei azok az új intézmények, amelyek a tizenkilencedik században a rend és a fegyelem fenntartására alakultak ki a modern közösségekben: műhelyek, laktanyák, iskolák, börtönök, kórházak, klinikák és így tovább (lásd például *Madness and Civilization* [1967], *The Birth of the Clinique* [1973], *Felügyelet és büntetés* [1990]).

A „fegyelmező hatalom” célja, hogy „az egyéni életet, halált, tevékenységeket, munkát, gondokat és örömeiket” csakúgy, mint az egyén erkölcsi és fizikai egészségét, szexuális gyakorlatát és családi életét szigorúbb felügyelet és ellenőrzés alá vonja, felhasználva az adminisztratív rezsimek hatalmát, a szakemberek tudását és a társa-

dalomtudományok által felkínált ismereteket. Fő törekvése, hogy kitermelje „azt az emberi lényt, akit »engedelmes testként« lehet kezelni” (Dreyfus–Rabinow 1982, 135. p.).

Különösen érdekes a modern szubjektum története szempontjából, hogy bár Foucault fegyelmező hatalma a késő modernitás tág hatókörű, szabályozó *kollektív* intézményeinek a terméke, módszerei olyan hatalmat és tudást alkalmaznak, amely tovább „individualizálja” a szubjektumot, teste használatát pedig még erőteljesebben szabályozza:

A fegyelmi rezsimben megerősödik az individualizáció. Az ellenőrzés és az állandó megfigyelés következtében az ellenőrzésnek alávetettek individualizálódnak... Ezúttal nemcsak arról van szó, hogy a hatalom bevonta az individualitást a megfigyelés területére, hanem hogy ezt az objektív individualitást rögzíti is az írás tartományában. A hatalmas, aprólékosan kidolgozott dokumentációs apparátus a hatalom növekedésének egyik legfontosabb eszköze lesz [a modern társadalmakban]. Az individuális dokumentáció bevonása egy szisztematikus rendbe „lehetővé teszi az általános jelenségek mérését, a csoportok leírását, a kollektív tények elemzését, az egyének közötti szakadékok kiszámítását és az egyének eloszlását egy adott populációban” (Dreyfus–Rabinow 1982: 159. p., Foucault-t idézve).

Nem kell feltétlenül elfogadnunk Foucault képét a modern adminisztratív hatalom „fegyelmező rezsimeinek” mindent átfogó jellegéről ahhoz, hogy megértsük azt az ellentmondást, miszerint minél kollektívebbek és szervezettebbek a késő modernitás intézményei, annál nagyobb az individuális szubjektum elszigeteltsége, ellenőrzöttsége és egyéniesedése.

A decentralizáció ötödik mozzanata a feminizmus mint elméleti kritika és társadalmi mozgalom. A feminizmus azokhoz az „új társadalmi mozgalmakhoz” tartozik, amelyek az 1960-as években bukkantak fel – a késő modernitás nagy vízváltásójában – a diáklázadásokkal, a háborúellenesség és az ellenkultúra ifjúsági mozgalmaival, az emberi jogi küzdelmekkel, a harmadik világ forradalmi megmozdulásaival, a békemozgalmakkal és a többi 1968-cal azonosított megmozdulással együtt. E történelmi pillanat jelentőségét az adja, hogy:

- E mozgalmak egyaránt szemben álltak a Nyugat szövetségi liberális és a Kelet sztálinista politikájával.
- Megerősítették a politika „szubjektív” és „objektív” dimenzióit.
- Gyanakvással fordultak a szervezés minden bürokratikus formája felé, és a spontaneitást, valamint a politikai akarattól fakadó cselekedeteket részesítették előnyben.
- Ahogy korábban említettük, e mozgalmak nagy hangsúlyt fektettek a *kulturális* aspektusokra és formákra. A forradalom „színházával” jegyezték el magukat.
- Tükrözték az osztálypolitika és a hozzá társuló tömegpolitikai szervezetek gyengülését vagy felbomlását, és ezek széttöredezését különböző és különálló társadalmi mozgalmakká.
- Minden mozgalom hatott támogatóinak társadalmi *identitására*. Így a feminizmus a nőkhoz, a szexuális politika a homoszexuálisokhoz, a faji küzdelmek a feketékhez, a

háborúellenes mozgalmak a békeharcosokhoz (*pacenikkek*) szóltak, és így tovább. Ez az *identitáspolitikaként* ismert jelenség – és a mozgalmakkal társuló identitás – születésének történelmi pillanata.

A feminizmusnak azonban sokkal közvetlenebb volt a viszonya a karteziánus és a szociológiai szubjektum fogalmi decentralizációjához, mivel:

- Megkérdőjelezte a „kint” és a „bent”, a „privát” és a „nyilvános” klasszikus megkülönböztetését. A feminizmus szlogenje „a személyes politikai” volt.
- Ezért a társadalmi élet új küzdőtereit nyitotta meg a politikai vita előtt – a családot, a szexualitást, a háztartást, a családi munkamegosztást, a gyermeke nevelést stb.
- Politikai és társadalmi kérdésnek tekintette azt is, hogyan formálódik és alakul ki a nemmel rendelkező szubjektum. Másként fogalmazva: politizálta a szubjektivitást, az identitást és az identifikáció folyamatát (férfiként/nőként, anyaként/apaként, lányként/fiúként).
- Ami eredetileg a nők társadalmi *helyzetét* megkérdőjelező mozgalom volt, az később már a szexuális és a nemi identitások *kialakítását* is meghatározta.
- A feminizmus megkérdőjelezte azt a felfogást, hogy a férfiak és a nők ugyanannak az identitásnak – az „Emberiségnek” – (*Mankind*) a részesei, és helyébe a *nemi különbség problémáját* állította.

A NEMZETI KULTÚRÁK MINT „ELKÉPZELT KÖZÖSSÉGEK”

Miután végigkísértük azokat a fogalmi eltolódásokat, amelyek nyomán megjelentek a szubjektum és az identitás késő vagy posztmodern koncepciói, most vizsgáljuk meg, milyen szerepet játszik ez a „széttöredezett szubjektum” *kulturális* identitásaival való összefüggésében. Az a sajátos kulturális identitás, melyet tárgyalni fogok, a *nemzeti* identitás (bár a történetben az identitás más aspektusai is megjelennek). Nézzük tehát, mi történik a kulturális identitással a késő modernitásban. Pontosabban, milyen hatással van a nemzeti kulturális identitásokra és hogyan tünteti el esetleg ezeket a globalizáció folyamata.

A modern világban azok a nemzeti kultúrák, melyekbe beleszületünk, a kulturális identitás legfontosabb forrásait jelentik. Definiálhatjuk magunkat angolként, walesiként, indiaiként vagy jamaicaiként. Ilyenkor természetesen metaforákban beszélünk. Ezek az identitások nincsenek ténylegesen „belenyomtatva” génjeinkbe. Mégis úgy gondolunk rájuk, mintha lényegi természetünk részét alkotnák. A konzervatív filozófus, Roger Scruton így ír erről:

Az ember helyzete a világban azt feltételezi, hogy az individuum csak azért létezhet és tevékenykedhet autonóm lényként, mert először valami tágabb dologgal tudja definiálni magát – egy társadalom, egy csoport, egy osztály, egy állam, egy nemzet vagy valamiféle olyan entitás tagjaként, melyhez nem tud nevet társítani, de amelyet ösztönösen otthonaként ismer fel (Scruton 1986: 156. p.).

Ennél liberálisabb szemszögből Ernest Gellner szintén azt vallja, hogy a nemzeti azonosulás érzete nélkül a modern szubjektum átható szubjektív veszteséget tapasztalna meg:

A nemzet nélküli ember gondolata, úgy tűnik, [nagy] feszültséget ébreszt a modern képzeletben. Ahogy orra és füle, az embernek nemzetiségre is szüksége van. Mindez magától értetődőnek tűnik, csak sajnos nem igaz. De az, hogy annyira nyilvánvalóan igaznak tűnik, a nacionalizmus problémájának egyik oldalát, ha ugyan nem az alapját jelenti. Az, hogy valaki egy nemzethez tartozik, emberi mivoltunknak nem inherens velejárója; csak manapság kezd annak tűnni (Gellner 1983: 6. p.).

Vizsgáljuk meg most azt az álláspontot, mely szerint a nemzeti identitások valójában nem velünk született adottságok, hanem a *reprezentáción* belül és azzal kapcsolatban alakulnak és változnak. Csak azért tudhatjuk, milyen „angolnak” lenni, mert az „angolságot” az angol nemzeti kultúra a jelentések egy készleteként reprezentálja. Ebből következik, hogy egy nemzet nemcsak politikai entitás, hanem olyasvalami, ami jelentéseket hoz létre – azaz a *kulturális reprezentáció rendszere*. Az emberek nem csak egy nemzet jogos polgárai; ezen felül részesülnek a nemzet *eszméjéből* is, úgy, ahogy azt a nemzeti kultúra reprezentálja. A nemzet szimbolikus közösség, és ez ad számot arról „a képességéről, hogy az azonosság és a hűség érzetét keltse” (Schwarz 1986: 106. p.).

A nemzeti kultúrák a modernitás sajátos jelenségei. Az az azonosulás és hűség, amelyet a premodern korban vagy a hagyományos társadalmakban a törzs, a nép, a vallás és a régió irányában tanúsítottak, a nyugati társadalmakban fokozatosan átvevődött a *nemzeti* kultúrára. A regionális és az etnikai különbségek Gellner szavaival a nemzetállam „politikai ernyője” alá kerültek, és így a jelentések igen fontos forrásaivá váltak a modern kulturális identitások számára.

A nemzeti kultúra kialakulása segített az egyetemes íráskultúra közös elveinek megalkotásában, létrehozott egy egységes nemzeti nyelvet mint a nemzet belüli kommunikáció fő médiumát, homogén kultúrát alakított ki, és fenntartotta az olyan nemzeti kulturális intézményeket, mint például a nemzeti oktatási rendszer. Ekképpen a nemzeti kultúra az iparosodás fő kísérő jelenségévé és a modernitás mozgatórugójává vált. Mindemellett léteznek a nemzeti kultúrának olyan aspektusai is, melyek más kérdéseket vetnek fel, és Homi Bhabha szavaival előtérbe állítják, „azt a sajátos ambivalenciát, amely a nemzet eszméjét kíséri” (Bhabha 1990: 1. p.). (...)

A NEMZET NARRATÍVÁI

A nemzeti kultúrák nemcsak kulturális intézményekből, hanem szimbólumokból és reprezentációkból is állnak. A nemzeti kultúra *diskurzus*, azaz mód arra, hogy jelentéseket hozzunk létre; ez a mód pedig befolyásolja és megszervezi mind tevékenységeinket, mind a magunkról alkotott fogalmunkat. A nemzeti kultúrák úgy alkotják meg az identitásokat, hogy „a nemzet” fogalmát jelentésekkel töltik fel, amellyel így *identifikálódhatunk*. Ezeket

a jelentéseket a nemzetről mesélt történetek, a nemzet jelenét a múltjával összekötő emlékek és azok a képek tartalmazzák, amelyeket ezek alapján konstruálunk. Benedict Anderson (1983) szavaival a nemzeti identitás egy „elképzelt közösség”-hez kötődik.

Anderson szerint a nemzetek közötti különbségek a róluk való elképzelések eltérő módjaiban rejlenek. Vagy ahogy a nagy angol patrióta, Enoch Powell fogalmazott: „a nemzetek, csakúgy, mint az emberek, életüket jobbra képzeletben élik meg” (Powell 1969: 245. p.). De vajon hogyan képzeljük el a modern nemzetet? Milyen reprezentációs stratégiákat sorakoztatunk fel, amikor kialakítjuk mindennapi nézeteinket a nemzeti hovatarozásról vagy identitásról? Milyen reprezentációi választódnak ki mondjuk „Angliának” és határozzák meg az „angol” emberek identitását? „A nemzetek – mondta Homi Bhabha – ugyanúgy, ahogy a narratívák, elveszítik eredetüket az idő mítoszaiban, és horizontjaikat csak a képzeletben ismerik fel” (Bhabha 1990: 1. p.). Hallgassuk meg, hogyan hangzik a nemzeti kultúra narratívája.

Egy alapos válasz számos lehetséges aspektusa közül öt elemet választottam ki.

1. Először is, létezik egy olyan *nemzeti narratíva*, amelyet a nemzeti történelemben, irodalomban, a médiában és a populáris kultúrában mesélnek el újra és újra. Ezek egy sor olyan történettel, képpel, tájjal, forgatókönyvvel, történelmi eseménnyel, nemzeti szimbólummal és rítussal szolgálnak, melyek a nemzetet jelentéssel felruházó közös tapasztalatokat, bánatokat, diadalokat és vészeket jelenítik meg vagy *reprezentálják*. Mint egy ilyen „elképzelt közösség” részesei, „gondolatban” részt veszünk ebben a narratívában. Ez jelentőséget és fontosságot kölcsönöz szürke, hétköznapi létünknek azáltal, hogy összeköti mindennapi életünket azzal a nemzeti sorssal, melynek létezése a miénket megelőzte, és túl is fogja élni. Anglia kedves, zöld földjétől, kellemes, dombos tájaitól, rózsákkal befuttatott kunyhóitól és vidéki házainak kertjeitől – Shakespeare „királyi szigetétől” – az olyan nyilvános ceremóniáig, mint az uralkodó születésnapján rendezett zászlós felvonulás (a *Trooping of the Colour*), vagy az első világháborús halottak emlékünnepe (a *Poppy Day*), az „angolság” diskurzusa azt reprezentálja, *mit jelent az, hogy „Anglia”*, jelentést ad az „angolnak lenni” identitásának, „Angliát” pedig, mint az azonosulás fókuszát, az angol (és az anglofil) szívekbe vési. Bill Schwarz megfigyelése szerint:

Ezek alkotják azokat a szálakat, melyek láthatatlanul a múlthoz kötnek minket. Ha megtagadnánk az angol nacionalizmust, ezzel megtagadnánk a zavaros és küzdelmes történelem tényét is. Ezzel szemben jelentőséget nyer a hagyomány és az örökség, mindenekelőtt pedig a *kontinuitás*, ennek segítségével pedig jelen politikai kultúránkat egy hosszú, organikus evolúció eredményeként fogjuk látni (Schwarz 1986: 155. p.).

2. Másodsor, hangsúlyt kap az *eredet*, a *kontinuitás*, a *hagyomány* és az *időtlenség*. A nemzeti identitás valami ősiként reprezentálódik – ami „ott van a dolgok természetében”, néha elszunnyad, de mindig kész arra, hogy „felébresszék” „hosszú, mély és titokzatos álmából”, hogy visszanyerje sértetlen létezését (Gellner 1983: 48. p.). A nemzeti karakter lényegi jellemzői változatlanok maradnak a történelem hányattatásai során. Születésétől fogva jelen van, egységesen és folyamatosan, „változatlan” marad minden külső változás

ellenére. A falklandi háború idején Mrs. Thatcher megjegyezte: „vannak néhányan, akik azt gondolták, már nem tudjuk véghezvinni azokat a nagy dolgokat, melyekre egykor képesek voltunk... hogy Anglia többé már nem az a nemzet, amely felépített egy birodalmat, és a világ egynegyede felett uralkodott. Nos, tévedtek... Anglia nem változott” (idézi Barnett 1982: 63. p.).

3. A harmadik diszkurzív stratégia az, amelyet Hobsbawm és Ranger *a hagyomány feltalálásának* nevezett: „Azok a tradíciók, melyek réginek tűnnek – vagy ezt állítják róluk –, gyakran egészen új keletűek, néha pedig kitaláltak... A „feltalált hagyomány” rituális vagy szimbolikus gyakorlatoknak olyan készlete, amely az ismétlés által vési be a viselkedés bizonyos értékeit és normáit, ez pedig automatikusan a kontinuitás érzetét kelti egy megfelelő történelmi múlttal” (Hobsbawm–Ranger 1983: 1. p.). Például „mi sem tűnik ősibbnek és az ősi múlthoz közelebbinek, mint az a parasztság, amely körbeveszi a brit monarchiát és annak megnyilatkozásait a hivatalos ceremóniákon. Ez a parasztság azonban, modern formájában, a késő tizenkilencedik és a huszadik század terméke” (Hobsbawm–Ranger 1983: 1. p.).

4. A nemzeti kultúra narratívájának negyedik példája az *alapítás mítosza*, amely a nemzet, a nép és a nemzeti karakter eredetét olyan távolra helyezi, hogy azok elvesznek – nem a „valódi”, hanem a „mitikus” idő ködeiben. (Erre példa az angol parlament definíciója, amely „szabadon született” az angolszász parlament folyamányaként.) A feltalált hagyományok felfoghatóvá teszik a történelem zűrzavarait és katasztrófáit, az összevisszaságot „közösséggé” formálják át (erre jó példa a *Blitz* vagy az evakuáció a második világháborúban), a katasztrófákat pedig diadallá (például Dunkerque esetében). Az eredetmítoszok emellett segítik a jogaiktól megfosztott népeket abban, hogy „mindenki számára érthető fogalmakban értsék meg és fejezzék ki sérelmeiket és elégedettségüket” (Hobsbawm–Ranger 1983: 1. p.). Olyan narratívák, melyek segítségével „megírható” egy alternatív történelem vagy ellennarratíva, amely megelőzi a gyarmatosítás által okozott töréseket (erre szolgál például a rastafarianizmus a jamaicai Kingston nincstelen szegényei számára; lásd Hall 1985). Ezekre a mítoszokra azután új nemzetek alapíthatók. (Azért használom a „mítosz” szót, mert a dekolonializáció után megalakult afrikai állam jelentős része a gyarmatosítást megelőzően nem „egy nemzetet, egy népet” alkotott, hanem sok különböző törzsi kultúrából és társadalomból állt.)

5. A nemzeti identitást gyakran alapozzák szimbolikusan a *tiszta, eredeti „nép”* eszméjére. A valóságban azonban a nemzet fejlődésekor igen ritka, hogy ez az őseredeti nép tartja fenn vagy gyakorolja a hatalmat. Ahogy Gellner fanyarul megjegyzi, „amikor Bergengócia lákói népviseletbe bújtak, átszekereztek a dombokon, és az erdei tisztásokon verseket faragtak, az nem szerepelt álmaikban, hogy egy napon majd hatalmas bürokráták, nagykövetek vagy miniszterek lesznek” (Crellner 1983: 61. p.).

A nemzeti kultúra diskurzusa tehát nem olyan modern, amilyennek tűnik. Olyan identitásokat hoz létre, melyek bizonytalanul, a múlt és a jövő között helyezkednek el. Enged a csábításnak, és visszafordul a korábbi dicsőségekhez, ugyanakkor készletét érez arra, hogy még mélyebben hatoljon előre a modernítésben. A nemzeti kultúrák néha hajlanak arra, hogy visszaállítsák az órát, és visszahátráljanak abba az „elveszett időbe”, amikor a nemzet „hatalmas” volt, kísértést éreznek, hogy visszaállítsák a múltbeli identitásokat.

Ez a nemzeti kultúráról szóló történet regresszív, anakronisztikus oldala. Gyakran azonban pontosan ez a múlthoz való visszatérés fedi el „az emberek” mozgósítására irányuló törekvést, hogy tisztítsák meg soraikat, úzzék el „a többieket”, akik identitásukat veszélyeztetik, és gyürkőzzenek neki egy újabb hosszú menetelésnek. Az 1980-as években a thatcherizmus retorikája néha – Tom Nairn szavaival – a nacionalizmus „Janus-arcának” mindkét oldalát mutatta (Nairn 1977): azaz egyszerre tekintett vissza a múlt birodalmi dicsőségeire és a „viktoriánus értékekre”, és kezdett ezalatt egyfajta modernizációba azáltal, hogy a kapitalizmus világméretű versenyének új szakaszára készülődött. Valami hasonló történhet most Kelet-Európában. A volt Szovjetuniótól elszakadó területek újra megerősítik lényegi etnikai identitásukat, és nemzeti létet követelnek, melyet a mitikus eredet, a vallási ortodoxia és a faji tisztaság (néha igencsak kétséges) történeteivel támogatnak meg. Ugyanakkor a nemzetet olyan formaként is használhatják, amelyben lehetővé válik a verseny más etnikus „nemzetekkel”, és megnyílik az út a Nyugat gazdagjainak „klubjába”. Ahogy Immanuel Wallerstein többször megfigyelte, „a modern világ nacionalizmusai... az egyetemeshez való asszimilálódás... és ugyanakkor... a különöshöz való ragaszkodás, a különbségek újrafeltalálása utáni vágy bizonytalan kifejeződései. Valóban, ez egyfajta különösség általi egyetemesség, és az egyetemes általi különözés” (Wallerstein 1984: 166–167. p.).

A 'NEMZETI KULTÚRA' DEKONSTRUKCIÓJA

Az előző rész azzal foglalkozott, hogyan működik a nemzeti kultúra mint kulturális jelentések forrása, az azonosulás középpontja és a reprezentáció rendszere. Ez a rész azt a kérdést vizsgálja, vajon tényleg *egységesek*-e a nemzeti kultúrák és az általuk megalkotott nemzeti identitások. A tárgyról szóló híres esszéjében Ernest Renan azt írja, hogy három dolog alkotja a nemzet egységének spirituális elvét: „emlékek gazdag örökségének közös birtoklása... vágy arra, hogy közösen éljünk, annak szándéka, hogy a továbbiakban is kamatoztassuk az osztatlanul kapott örökséget” (Renan 1995: 185. p.). Jegyezzük meg ezt a három visszatérő fogalmat azzal kapcsolatban, hogy mi alkotja a nemzeti kultúrát mint 'elképzelt közösséget': a múlt *emlékezete*, a *vágy*, hogy együtt éljenek, az *örökség* folytatása.

Timothy Brennan felhívja a figyelmet rá, hogy a *nemzet* szó egyszerre jelenti „a modern nemzetállamot és valami sokkal ősibbet és ködösebbet annál – a *natiót* – helyi közösséget, lakóhelyet, családot, az odatartozás feltételeit” (Brennan 1990: 45. p.). A nemzeti identitások éppen azt jelenítik meg, ami a nemzeti egyenlet e két felének összehozásával létrejött – egyszerre nyújtottak tagságot a politikai nemzetállamban és azonosulást a nemzeti kultúrával: „hogy a kultúrát és a politikát közelítsék egymáshoz”, és hogy „a viszonylag homogén kultúrákat politikailag tető alá hozzák”. (Gellner 1983: 43. p.) Gellner világosan megállapítja a nemzeti kultúrák *egységesítési* hajlamát:

most... a kultúra a szükséges közvetítő, a társadalom vére, illetve inkább a minimális közös légkör, amely nélkülözhetetlen ahhoz, hogy a társadalom tagjai lélegezhessenek, élhessenek és termelhessenek. Egy adott közösségben kell hogy legyen egy

közös légkör, amelyben mindannyian lélegezni, beszélni és termelni tudnak; *közös* kultúrával kell tehát bírniuk” (Gellner 1983: 37–38. p.).

Hogy durván fogalmazzunk, bármennyire különbözzenek is a tagok az osztály, a nem vagy a faj tekintetében, a nemzeti kultúra megpróbálja őket úgy megjeleníteni, mint akik ugyanahhoz a nagy nemzeti családhoz tartoznak. De vajon valóban olyan egyesítő identitás-e a nemzeti identitás, amely eltörli vagy alárendeli a kulturális különbségeket?

Ezt több okból is kétségbe vonhatjuk. A nemzeti kultúra sohasem egyszerűen hűség, kötődés és szimbolikus azonosulás dolga volt, hanem mindig a kulturális hatalom struktúrája is. Fontoljuk meg a következőket:

1. A legtöbb modern nemzet olyan különböző kultúrákból áll, amelyeket csak az erőszakos hódítás hosszú folyamata egyesített – azaz a kulturális különbözőség erőszakos elnyomása. A „brit nép” ilyen hódítások sorozatának eredménye – kelták, rómaiak, szászok, vikingek és normannok alkotják. A történet egész Európában *ad nauseam* ismétlődik. Minden hódítás alávetette a meghódított népeket és kultúrájukat, szokásait, nyelvüket és hagyományait, és egy sokkal egységesebb kulturális egyeduralmat akart rájuk erőltetni. Ahogy Ernest Renan megjegyezte, először el kell felejtetni a modern nemzetek eredeténél álló erőszakot, és csak aztán kezdődhet el az egységesebb, homogén nemzeti identitáshoz való hűség kialakítása. A „brit” kultúra még mindig nem az Egyesült Királyságot alkotó kultúrák egyenlő kapcsolatát jelenti, hanem valójában az 'angolnak', egy déli kultúrának az egyeduralmát, amely a skót, a walesi, az ír és más regionális kultúrák felett álló lényegi brit kultúrának állítja be magát. Matthew Arnold, aki az angol nép lényegi karakterét irodalma alapján próbálta meghatározni, a keltákról azt írta, hogy „az ilyen provinciális nacionalizmusokat politikai szinten le kell nyelni, és úgy kell őket számot tartani, mint akik kulturálisan hozzájárultak az angol kultúrához” (Dodd 1986: 12. p.).

2. Másodszor, a nemzetek mindig különböző társadalmi osztályokból, nemi és etnikai csoportokból állnak. A modern brit nacionalizmus egy nagyon is összehangolt törekvés eredménye volt a késő viktoriánus időkben és az imperializmus fénykorában, amíg az osztályokat azáltal próbálta összefogni, hogy egy másik lehetőséget adott nekik az azonosulásra – közös tagságot 'a nemzet családjában'. Ugyanezt mondhatjuk el a nemekről. A nemzeti identitást erősen meghatározza a nem. Az „angolság” jelentésének és értékeinek erős maszkulin asszociációi vannak. A nők mint a szív, a család és a rokonság őrzői és mint a nemzet 'fiainak' 'édesanyái' másodlagos szerepet játszanak.

3. Harmadszor, a modern nyugati nemzetek birodalmak vagy neoimperialis befolyási övezetek központjai is voltak, kulturális egyeduralmat gyakorolva a gyarmatosított kultúrája felett. Néhány történész ma amellet érvel, hogy az angol identitás sok megkülönböztető vonását ekkor, az angolság erényeinek és más kultúrák negatív vonásainak összehasonlításának folyamatában határozták meg először (C. Hall: 1992).

Ahelyett, hogy a nemzeti kultúrákat egységesnek tartanánk, úgy kell gondolnunk rájuk, mint amelyek a különbséget egységként vagy azonosságként bemutató diskurzus eszközeit alkotják. E kultúrákat mély belső megosztottságok és különbségek szabdalják fel, és

csak a kulturális hatalom különböző formáinak alkalmazása 'egyesítette' őket. Mégis – mint a „teljes” énről szóló fantáziákban, amelyről a lacani pszichoanalízis beszél – a nemzeti identitásokat továbbra is *egységessként* reprezentálják.

Az egységesítés egyik módja az, hogy 'egy nép' mélyben rejlő kultúrájának a kifejeződéseit keressük. Etnicitásnak nevezzük azokat a kulturális vonásokat – nyelvet, vallást, szokásokat, hagyományt, helyhez való kötődést –, amelyek egy nép tagjaiban közösek. Nagy tehát a kísértés, hogy az etnicitást ilyen „fundamentalista” módon értelmezzük. De ez a hit a modern világban mítosznek bizonyul. Nyugat-Európának nincs olyan nemzete, amely csak egyetlen népből, kultúrából vagy etnikumból állna. *Valamennyi modern nemzet kulturális hibrid.*

Még nehezebb a nemzeti identitást a rassz fogalma körül egységesíteni. Először azért, mert – a széles körben elterjedt hittel ellentétben – a rassz nem tudományosan érvényes biológiai vagy genetikai kategória. Vannak különböző genetikai vonások és készletek, de ezek ugyanúgy szét vannak szórva a rasszokon belül, mint a rasszok között. A genetikai különbség – a rasszista ideológiák utolsó menedéke – nem használható arra, hogy egyik népet a másiktól megkülönböztessük. A rassz *diszkurzív* kategória, nem pedig biológiai, azaz azoknak a beszédmódoknak, reprezentációs rendszereknek és társadalmi gyakorlatoknak (diskurzusok) a szervező kategóriája, amelyek a fizikai vonások laza, gyakran meghatározatlan különbségeit – bőrszín, a haj állaga, fizikai és testi tulajdonságok... stb. – *szimbolikus jelölökként* használják, hogy két csoportot társadalmilag megkülönböztessenek egymástól.

Persze a 'rassz' kategóriájának tudománytalan volta nem akadályozza meg „a rassz logikájának és a rassz referenciahálóinak kifejtését és alkalmazását, sem azt, ami ebből következik” (Donald–Rattansi 1992: 1. p.). Az utóbbi években a rasszok biológiai eszméjét (ez az eszme korábban nacionalista ideológiák és diskurzusok szélsőséges formáit alapozta meg: a viktoránus fajnemesítést, az európai fajelméleteket, a fasizmust) a rassz kulturális meghatározásai váltották fel, ami lehetővé teszi, hogy a rassz jelentős szerepet játsszon a nemzetről és a nemzeti identitásról szóló diskurzusokban. Paul Gilroy a következőket mondja a 'kulturális rasszizmus' és a 'rassz, a nemzet, nemzetiség és nemzeti kötődés fogalmai' közti kapcsolatról:

Egyre inkább egy olyan rasszizmussal kell szembenéznünk, amely kibújik az alól, hogy így azonosítsák, mert a „rasszt” összekötheti a nemzettel, a patriotizmussal és a nacionalizmussal. Ez a rasszizmus, amely szükségképpen távol tartja magát a biológiai alsóbbrendűség és felsőbbrendűség durva eszméitől, most arra törekszik, hogy a nemzetnek olyan képzelte definícióját adja, amely szerint az egységes *kulturális* közösség. A nemzeti kultúrának olyan képét alkotja meg és védelmezi, amely szerint az egységesen fehér, de ingatag és mindig sebezhető a belső és a külső ellenség támadásaival szemben. Olyan rasszizmus ez, amely a társadalmi és politikai válságra, zűrzavarra és válságkezelésre a nemzeti nagyság képzeletbeli újjáélesztésével válaszol. Etnikailag tiszta uralkodói szigetünk álmának megalkotása különös kényelemérzetet biztosít a nemzeti hanyatlás rémképeivel szemben (Gilroy 1992: 87. p.).

De még ha a fajt ebben a szélesebb, diszkurzív értelemben használják, a modern nacionalizmus akkor is makacsul ellenáll az abban való feloldódásnak. Ahogy Renan megjegyzi, „éppen a legnemesebb országokban... a legkevertebb a népesség vére”: „Franciaország kelta, ibér és germán; Németország germán, kelta és szláv. Nincs olyan ország, melynek vizsgálatakor az etnográfia olyan zavarba kerülne, mint Itália: gallok, etruszkok, pelaszgok, görögök kereszteződnek itt, szétoldhatatlan elegyben, nem is szólva a többi elemről. A brit szigeteken kelta és germán vér keveredik, s e kettő arányát igencsak bajos megállapítani” (Renan 1995: 179. p.). És ezek viszonylag egyszerű keverékek ahhoz képest, amit Közép- és Kelet-Európában találhatunk.

Ez a rövid vizsgálódás aláássa a nemzet mint egységes kulturális identitás eszméjét. A nemzeti identitások nem rendelik maguk alá a különbözőség minden más formáját, és nem mentesek a hatalom játéktól, a belső tagoltságtól és ellentmondásoktól, egymást keresztező elköteleződésektől és különbségektől. Ha tehát azt kérdezzük, diszlokálódnak-e a nemzeti identitások, akkor nem szabad elfelejtenünk, hogy a nemzeti kultúrák hogyan segítenek 'bevarrni' a különbségeket egy identitásba.

A GLOBALIZÁCIÓ

Az előző alfejezetekben azt a gondolatot boncolgattuk, hogy a nemzeti identitások mindig annyira voltak egységesek vagy homogének, amennyire annak mutatták őket. Mindemellett a „modernitást” a nemzeti kultúrák uralták, a nemzeti identitások pedig gyakran győzedelmeskedtek a kulturális azonosulás más, partikulárisabb forrásai felett.

Akkor hát mi az, ami olyan erőteljesen mozdtítja ki a nemzeti kulturális identitásokat eredeti helyükből most, a huszadik század végén? Erre így válaszolhatunk: a változás folyamatainak és erőinek egy olyan halmaza, amelyet az egyszerűség kedvéért a „globalizáció” kifejezéssel foglalhatunk össze. Anthony McGrew fejtegetése szerint a „globalizáció” kifejezés azokra az egész világra kiterjedő folyamatokra utal, amelyek áthatolnak a nemzeti határokon, új tér-idő kombinációkba integrálják és kötik össze a közösségeket és az egyéb szerveződéseket, és így a világot a valóságban és a tapasztalatban is összefüggőbbé teszik. A globalizáció egyszersmind eltávolodást jelent a „társadalom” klasszikus szociológiai elképzelésétől, azaz egyfajta stabil, rögzített rendszertől, és ezt azzal a nézettel váltja fel, amely „az időben és térben elrendeződő társadalmi életre” összpontosít (Giddens 1990: 64. p.). Ezek az új tér- és időbeli jellemzők, melyek a távolságok és az időskálák összesűrűsödését eredményezik, a kulturális identitásokat befolyásoló globalizáció legfontosabb aspektusai.

Ne felejtjük, hogy a globalizáció nem új keletű jelenség: „a modernitás eredendően globalizáló hatású” (Giddens 1990: 63. p.). David Held szerint a nemzetállamok soha nem voltak olyan önállóak és szuverének, ahogy azt állították. Wallerstein pedig arra emlékeztet, hogy a kapitalizmus „kezdetől fogva nem a nemzetállamok, hanem a világgazdaság kérdése volt. A tőke soha nem engedte, hogy törekvéseit a nemzeti határok szabják meg” (Wallerstein 1979: 19. p.). A nemzeti autonómia és a globalizáció irányát mutató jelenségek mélyen a modernitásban gyökereznek (Wallerstein 1991: 98. p.).

Ne felejtjük el a globalizáció e két egymásnak ellentmondó tendenciáját. Azt azonban meg kell jegyeznünk, és ebben a kérdésben általános az egyetértés, hogy az 1970-es évek óta a globális integrációnak mind hatóköre, mind léptéke megnövekedett, és felgyorsította a nemzetek közötti folyamatokat és a kapcsolatok szövődését. Ebben és a következő alfejezetben megkísérlem nyomon követni a globalizáció ezen oldalainak a kulturális identitásokra tett hatásait, részletesebben *háromat* vizsgálva ezek közül:

1. A nemzeti identitások *szétmállanak* a kulturális homogenizáció növekedése és a „globális posztmodern” következtében.
2. A nemzeti és más „helyi” vagy partikuláris identitások *megerősödnek* a globalizációval való szembenállás hatásaként.
3. A nemzeti identitások gyengülnek, de *új, hibrid* identitások veszik át a helyüket.

AZ IDŐ-TÉR SŰRŰSÖDÉSE ÉS AZ IDENTITÁS

Vajon milyen hatást tett a globalizáció legutóbbi szakasza a nemzeti identitásokra? Egy korábbi fejezetből emlékezhetünk rá, hogy ennek egyik fő jellemzője az „idő és a tér összesűrűsödése” – a globális folyamatok felgyorsulása; a világot kisebbnek, a távolságokat rövidebbnek érezzük, az események azonnal éreztetik hatásukat igen nagy távolságban lévő emberekre és helyekre. David Harvey szavaival:

Mivel a tér a telekommunikáció „világfalujává”, a föld pedig gazdasági és ökológiai összefüggések műholdas fényképévé látszik összezsugorodni – hogy két ismerős, mindennapi képpel éljünk –, és az időhorizontok a jelenig rövidülnek, meg kell tanulnunk megbirkózni tér- és időbeli világunk összesűrűsödésének mindent átható érzésével (Harvey 1989: 240. p.).

Számunkra az a fontos a globalizáció identitásra tett hatása szempontjából, hogy az idő és a tér alkotja a *reprezentáció* összes rendszerének az alapkoordinátáit. A reprezentáció minden médiuma – az írás, a rajz, a festés, a fényképezés, a formázás vagy a telekommunikációs rendszerek – tér- és időbeli dimenziókba kell hogy lefordítsa tárgyát. Így a narratíva az eseményeket egy kezdet–közép–vég időszekvenciába rendezi; a reprezentáció vizuális rendszerei pedig a háromdimenziós tárgyakat két dimenzióba „fordítják” le. A különböző kulturális korszakok eltérő módon társítják egymással ezeket a tér-idő koordinátákat. Harvey szembeállítja a felvilágosodás racionális tér-idő elrendezését (annak szabályos rend-, szimmetria- és egyensúly-érzékelésével) a tizenkilencedik század végi és huszadik század eleji modernista mozgalmak széttöredezett és szakadozott tér-idő koordinátaival. Az idő és a tér új viszonyait a változás olyan eltérő megnyilatkozásai keltik életre, mint Einstein relativitáselmélete, Picasso és Braque kubista képei, a szürrealisták és a dadaisták munkái, az idővel és a narratívával való kísérletezések Marcel Proust és James Joyce regényeiben, vagy a montázs technika Vertov és Eisenstein korai filmművészetében.

Korábban azt állítottam, hogy az identitást erősen meghatározza a reprezentáció. A reprezentáció különböző rendszereiben az idő-tér viszonyok megformálása és újjáalakítása lényegesen befolyásolja azt, hogy hová helyeződnek és hogyan jelennek meg bizonyos identitások. Annak a férfi szubjektumnak, aki a tizenharmadik századi festményeken vagyonát szemléli, egy György korabeli félhold alakú házat (Bath) vagy egy angol vidéki rezidenciát (Blenheim Palace), vagy aki a Természetben – egy szabályos Capability Brown díszkertben vagy mesterséges ligetben – látja megpihenni önmagát, *igencsak eltér* a kulturális identitása attól a szubjektumtól, aki azokban a darabos, töredékes arcokban látja tükörképét, melyek Picasso kubista vásznának szaggatott síkjából és felszíneiből néznek ránk. Minden identitás szimbolikus térben és időben helyezkedik el. Mind rendelkezik azzal, amit Edward Said „imaginárius földrajz”-nak nevezett el (Said 1990): vannak jellemző „tájai”, „helyei”, „otthonai”, van *házaja* – de ugyanígy időbeli helyei is – a feltalált hagyományokban, melyek összekötik a múltat és a jelent, az eredet mítoszokban, melyek visszavetítik a jelent a múltba, és a nemzetnek azokban a narratíváiban, melyek az egyént a nagyobb, jelentősebb nemzeti történelmi eseményekhez kapcsolják.

E kérdést másképpen is megragadhatjuk: ha arra a jelenségre gondolunk, amelyet Giddens (1990) a tér és a hely elválásának nevez. A „hely” sajátos, konkrét, ismert, ismerős, kötött: azoknak a sajátos társadalmi gyakorlatoknak a színhelye, amelyek alakítottak és formáltak minket, és amelyekkel identitásunk szoros kapcsolatban áll.

A premodern társadalmakban a tér és a hely nagyrészt egybeesik, mivel a társadalmi élet térbeli dimenzióit a lakosság többsége számára... a „jelenlét”, a helyhez kötött cselekvés uralja... A modernitás egyre inkább elszakítja a teret a helytől, mivel kapcsolatokat létesít a „hiányzó” többiekkel, akikkel szemtől szemben sosem érintkezünk. A modernitás körülményei között... a helyszíneket tőlük egészen távol lévő társadalmi hatások befolyásolják és formálják. Nemcsak egyszerűen az strukturálja a helyszínt, ami éppen a színen van; a helyszín „látható formája” elrejtje azokat a távoli viszonyokat, melyek meghatározzák a természetét (Giddens 1990: 18. p.).

A helyek rögzítettek maradnak ott, ahol a „gyökereink” vannak. A teret azonban egy szempillantás alatt „át lehet szelni” – sugárhajtású repülőgéppel, telefaxszal vagy műholddal. Így „semmisíti meg az idő a teret” – mondja Harvey (1989: 205. p.).

ÚTBAN A GLOBÁLIS POSZTMODERN FELÉ?

Egyesek szerint e globalizáló folyamatok eredményeként általában gyengülnek vagy aláaknázódnak a kulturális identitás nemzeti formái. Szerintük a nemzetállam szintje „föltött” és „alatt” lazul a nemzeti kultúrával való azonosulás, és erősödnek az egyéb kulturális kötelekek. A nemzeti identitásokat életben tartják a törvényes és állampolgári jogok, de a helyi, a regionális és a közösségi identitások ennél nagyobb jelentőségre tesznek szert. Ugyanakkor a nemzeti kultúra szintje fölötti „globális” azonosulások is elkezdtek felváltani és néha kiszorítani a nemzetieket.

Néhány teoretikus szerint az erőteljes globalizáció az összes erős kulturális identitás összeomlásához vezet, eredménye pedig az lesz, hogy a kulturális kódok összetöredeznék, a stílusválasztás lehetőségei megsokszorozódnak, és előtérbe kerül az átmenetiség, a pillanatnyiség, a mulandóság, a különbség és a kulturális pluralizmus. Ez a jelenség a *globális posztmodern*. A nemzetek közötti kulturális áramlatok és a globális fogyasztás megteremti a „megosztott identitások” lehetőségét – ugyanazoknak a termékeknek a „vásárlóit”, ugyanazoknak a szolgáltatásoknak az igénybe vevőit, ugyanazoknak az üzeneteknek és képeknek a „közönségét” fogja össze – azoknak az embereknek a körében, akik időben és térben messzire kerültek egymástól. Mivel a nemzeti kultúrák egyre kiszolgáltatottabbak a külső hatásokkal szemben, nehéz megőrizni kulturális identitásuk érintetlenségét, vagy megvédeni őket attól, hogy más kultúrák „bombázzák” és meggyengítsék őket.

A harmadik világbeli kis, távoli falvakban élő emberek otthonuk magányában a tévén vagy a tranzistoros rádión foghatják a Nyugat gazdag fogyasztói kultúráinak üzeneteit és képeit, amelyek beleszövik őket az új kommunikációs hálózatok „világfalujába”. A farmer-nadrág és a szabadidő-ruha – a nyugati ifjúsági kultúra uniformisa – legalább annyira jelen vannak Délkelet-Ázsiában vagy Európában, mint az Egyesült Államokban, nemcsak azért, mert a fiatal fogyasztó imázsának a piaca világszerte egyre nő, hanem mert gyakran valóban Tajvanon, Hongkongban vagy Dél-Koreában állítják elő őket a New York-i, Los Angeles-i, londoni vagy római belvárosi üzletek számára. Nehéz elképzelni, hogy az „indiai konyha” kizárólag az ázsiai szubkontinens etnikai hagyományaira jellemző, amikor Nagy-Britannia minden városközpontjában van indiai étterem.

Minél inkább a stílusok, helyek, képek és kommunikációs rendszerek globális piaca közvetíti a társadalmi életet, annál inkább leválnak – kiszakadnak – az *identitások* az egyes időkbeli, helyekbeli, történelmekből és hagyományokból, és úgy tűnik, mintha szabadon lebegnének. Egész sor bennünket megszólító különböző identitással vagy inkább saját magunk különböző részeivel kerülünk szembe, melyek között lehetségesnek tűnik a választás. Ehhez a „kulturális nagyáruház”-hatáshoz a fogyasztói társadalom valóságos vagy vágyott terjedése járult hozzá. A globális fogyasztás diskurzusán belül azok a különbségek és a kulturális megkülönböztetések, melyek addig meghatározták az *identitást*, egyfajta nemzetközi *lingua francává* vagy globális fizetőeszközzé válnak, melyre minden sajátos hagyomány és identitás lefordítható. Ezt a jelenséget „kulturális homogenizáció”-ként ismerjük.

A vita tárgya tulajdonképpen az a feszültség, amely a „globális” és a „lokális” között áll fenn az identitások változásakor. Ahogy láttuk, a nemzeti identitások az egyes helyekhez, eseményekhez, szimbólumokhoz, történetekhez való kötődést reprezentálják. Azt mutatják, amit néha a kötődés vagy valamihez való tartozás *egyedi* formájának is neveznek. Mindig is volt feszültség ezek és más, *egyetemesebb* azonosulások – például az „emberiséggel” való azonosulás és az „angolság” – között. Ez a feszültség a modernitásban mindvégig érezhető volt: a nemzetállamok növekedése, a nemzetgazdaságok és a nemzeti kultúrák az elsőre utalnak, a világpiac és a modernitás mint globális rendszer terjeszkedése pedig a másodikra.

A GLOBÁLIS, A HELYI ÉS AZ ETNICITÁS VISSZATÉRÉSE

Homogenizálódtak-e a nemzeti identitások? Akik meg vannak győződve arról, hogy a globalizáció a nemzeti identitások és a nemzeti kultúrák 'egységének' aláásával fenyeget, szenvedélyesen elítélik a kulturális homogenizációt. Mindazonáltal ez a nézet ebben a formájában leegyszerűsítő, túlzó és egyoldalú képet ad az identitások jövőjéről a posztmodern világban.

Legalább három ellenkező irányba tartó áramlatot vagy módosító tényezőt tudunk felmutatni. Az első Kevin Robinnak abból az érvéből és megfigyeléséből ered, hogy a globális homogenizáció tendenciái mellett jelen van a különbözőség kultusza, az etnicitás és a 'mátság' hirdetése is. A 'globális' hatásával együtt érdeklődés mutatkozik a 'lokális' iránt. A globalizáció (a rugalmas szakosodás és a 'niche'-marketing formájában) tulajdonképpen hasznosítja a helyi különbségeket. Ahelyett tehát, hogy úgy gondolnánk, hogy a globális *helyettesíteni* fogja a helyit, sokkal pontosabb lenne azt mondani, hogy új munkamegosztás jön létre a globális és a helyi között. A 'helyit' persze nem kell összekeverni a régebbi identitásokkal, amelyek szilárdan gyökereznek jól behatárolt vidékekben. Mindez inkább a globalizáció logikáján belül működik. Mindazonáltal valószínűtlennek tűnik, hogy a globalizáció egyszerűen lerombolja a nemzeti identitásokat. Sokkal valószínűbb, hogy *új* 'globális' és *új* 'helyi' azonosulásokat fog párhuzamosan létrehozni.

Másodszor, a globális homogenizációval kapcsolatos érvet módosítja az is, hogy a globalizáció nagyon egyenlőtlenül oszlik el a világban, a régiók és az egyes régiókon *belül* a népszerűség különböző rétegei között. Ez az, amit Doreen Massey a globalizáció 'hatalmi geometriájának' nevez.

A kulturális homogenizáció bírálatának harmadik kérdése az, hogy mire hat a leginkább. Minthogy a folyamat érintettjei nem ugyanabból az irányból érkezve kapcsolódnak bele az áramlatba, és minthogy a kulturális hatalom még mindig egyenlőtlenül oszlik meg a 'Nyugat' és a 'maradék' között, a globalizáció – bár meghatározása szerint olyasmi, ami az egész földre hatással van – lényegileg nyugati jelenségnek tűnhet.

Kevin Robins szerint:

Bár történelem és nemzetek felettinek mutatja magát, a modernizáció és a modernitás transzcendens és univerzalizáló erejeként, a globális kapitalizmus valójában a nyugatosodás körül forog – a nyugati javak, értékek, prioritások, életmódok exportja. Az egyenlőtlen kulturális találkozás folyamatában az 'idegen' népek arra kényszerültek, hogy a nyugati birodalmak alattvalói és alárendeltjei legyenek, míg a Nyugat, nem kevésbé jelentős módon, szembekerült a 'másik' 'idegen' és 'egzotikus' kultúrájával. A globalizáció, amennyiben feloldja a távolság korlátait, közvetlenebbé és intenzívebbé teszi a gyarmatosító központ és a gyarmatosított periféria találkozását (Robins 1991: 25. p.).

A globalizáció legutóbbi formájában még mindig a nyugati modernitásnak a nyugati társadalmak (Japán is ideértve) kulturális ipara által előállított képei, alkotásai és identitásai uralják a globális hálózatokat. A választható identitások elszaporodása sokkal inkább jellemző a globális rendszer 'központjában', mint a perifériákon. Az egyenlőtlen kulturális

csere formái, melyek a globalizáció korábbi szakaszaiból ismerősek, a késő modernitásig megmaradnak. Ha egy helyen akarjuk megkóstolni az egzotikus konyhákat, jobban járunk, ha Manhattanben, Párizsban vagy Londonban eszünk, mint ha Kalkuttában vagy Delhiben.

Másrészt a periféria társadalmi *mindig is* nyitottak voltak a nyugati kulturális befolyásra, és ma még inkább azok. Az elgondolás, amely szerint ezek 'zárt' helyek – etnikailag tiszták, kulturális szempontból hagyományosak, a modernitás rombolásától mostanáig érintetlenek –, nyugati fantázia a 'másságról': 'gyarmati fantázia', melyet az a Nyugat táplált a perifériáról, amely hajlamos arra, hogy bennszülötteit 'tisztának', egzotikus helyeit 'érintetlennek' szeresse. Mindazonáltal a bizonyítékok azt mutatják, hogy a globalizáció mindenhol hat, a Nyugatot is beleértve, és hogy a periféria is tapasztalja pluralizáló hatását, ha lassúbb és egyenetlenebb mértékben is.

A 'MARADÉK' 'NYUGATON'

Az előző oldalakon a globalizáció három lehetséges következménye közül az elsőt, azaz a globális identitások homogenizációját módosító három tényezőt mutattuk be. Ezek a következők:

(a) A globalizáció kéz a kézben járhat a helyi identitások megerősödésével, bár mindez az idő és a tér összesűrűsödésének logikáján belül megy végbe;

(b) A globalizáció egyenlőtlen folyamat, és megvan a maga 'hatalmi geometriája';

(c) A globalizáció megtartja a globális nyugati uralom bizonyos oldalait, de az idő és a tér összesűrűsödésének hatására a kulturális identitások mindenütt relativizálódnak.

A harmadik pont talán legmegdöbbentőbb példája a migráció jelensége. A második világháború után, a gyarmati rendszer felbomlásakor az európai hatalmak úgy képzelték, hogy visszavonulhatnak gyarmati befolyásövezeteikből, az imperializmus következményeit maguk mögött hagyva. De a globális összefüggések ma mindkét irányban hatnak. A nyugati stílusok, imázsok, javak és fogyasztói identitások kifelé áramlásával az emberek jelentős befelé – a perifériáktól a központ felé – irányuló áramlása jár együtt; a 'nem megtervezett' migráció egyik legnagyobb és legtávolabbi tartó szakasza ez a mai történelemben. Nyomortól, szomjúságtól, éhségtől, gazdasági elmaradottságtól, terméketlenségtől, polgárháborúktól és politikai nyugtalanságtól, regionális konfliktusoktól és a politikai rendszer kiszámíthatatlan változásaitól hajtva, és mivel kormányaik egyre inkább elköteleződnek a nyugati bankoknak, a föld szegényebb népeiből sokan készpénznek vették a globális 'fogyasztás' üzenetét, és azok felé a helyek felé indultak, ahonnan a 'javak' érkeztek, és ahol jobbak a túlélés esélyei. A globális kommunikáció korában a Nyugat egy olyan utazás célja, amelyre az emberek csak oda szóló repülőjegyet igyekeznek váltani.

Az etnikai kisebbségek 'enklávéinak' kialakulása a nyugati nemzetállamokon belül a nemzeti kultúrák és a nemzeti identitások pluralizációjához vezet.

AZ IDENTITÁSOK DIALEKTIKÁJA

Hogyan írhatók le az identitás fogalmaival a jelenség határai Angliában? Az első következmény az volt, hogy megkérdőjeleződtek a nemzeti identitás szilárd körvonalai, s így ez az identitás védtelenné vált a különbséggel, a „mássággal” és a kulturális sokféleséggel szemben. Más-más fokon ez történik minden nyugati nemzeti kultúrában; az eredmény pedig az, hogy megkérdőjeleződik a nemzeti identitás, valamint a „Nyugat” központi kulturális helyzete.

A brit identitás régi bizonyosságai és hierarchiái megkérdőjeleződtek a felbomló határok és a megszakadó folytonosságok világában. Egy olyan országban, amely ma afrikai és ázsiai kultúrák gyűjtőmedencéje, annak az érzésnek, hogy mit jelent britnek lenni, már nincs meg a régi biztonsága és megbízhatósága. Az identitás más forrásai nem kevésbé törekenyek. Mit jelent például európainak lenni azon a kontinensen, amelyet nemcsak a korábbi gyarmatok kultúrái, hanem amerikai, sőt japán kultúrák is színeznék? Nem lehet, hogy maga az identitás kategóriája problematikus? Lehetséges egyáltalán, most, hogy ilyen „globális időköt élünk”, visszanyerni az identitás régi, koherens és összefüggő érzését? Az identitás folyamatosságát és historicitását megkérdőjelezi a globális kulturális összeütközések közvetlensége és hevesége. A tradíció kényelmét alapvetően megrengeti az a késztetés, hogy olyan új önértelmezéssel álljunk elő, amely a kultúrák közötti fordítás felelősségén alapszik (Robins 1991: 41. p.).

A második következmény az, hogy az identitások tartománya elkezdett kiszélesedni, és megsokszorozódtak az identitás új pozíciói, miközben bizonyos mértékű polarizálódás is megfigyelhető közöttük. Ezek a változások alkotják a globalizáció második és harmadik következményét, melyekre már utaltam korábban: azt a lehetőséget, hogy a globalizáció a helyi identitások *erősödéséhez* vagy *új identitások* megjelenéséhez vezethet.

A helyi identitások megerősödését a domináns etnikai csoportok azon tagjainak erős védekező reakcióiban lehet megfigyelni, akik fenyegetve érzik magukat más kultúrák jelenléte miatt. Az Egyesült Királyságban például ez a védekező magatartás egyfajta „felfrissített” angolságot eredményezett, agresszív kis anglofóbiát, és visszatérést az etnikai abszolutizmushoz, mivel arra törekszik, hogy „aládúcolja” a nemzetet, és újjáépítse azt „az identitást, amely összetart, egységes, és kiszűri a társadalmi tapasztalat fenyegető elemeit” (Sennett 1971: 15. p.). Ez azon a „kulturális rasszizmuson” alapszik, amely ma már mind a bal-, mind a jobboldal legitím politikai pártaiban megnyilvánul, ugyanúgy, ahogy Nyugat-Európa szélsőségeiben politikai mozgalmakban is.

A kulturális rasszizmus a kisebbségi közösségekben néha a defenzívabb identitásokhoz való stratégiai visszavonulással párosul, válaszul a kulturális rasszizmus és a kizártság tapasztalatára. E stratégiák között szerepel az ismételt azonosulás az eredeti kultúrával (például a Karib-szigeteken, Indiában, Bangladesben, Pakisztánban); az erős ellenetnicitások létrehozása – mint például a második generációs afrokaribi fiatalok szimbolikus identifikációja afrikai eredetükkel és örökségükkel a rastafarianizmus szimbólumain és motívumain keresztül –; vagy ide sorolhatjuk a kulturális tradicionalizmus, a vallási

ortodoxia és a politikai szeparatizmus újjáéledését a muzulmán közösség egyes szegmenseiben.

A globalizáció harmadik lehetséges következményére, vagyis az új identitások létrehozására jó példával szolgálunk azok az 1970-es években felbukkant új identitások, melyek a „fekete” jelző köré csoportosultak. Ezek angol kontextusban mind az afrokaribi, mind az ázsiai közösségek számára az identifikáció új fókuszát kínálták. Ezekben a közösségekben a hasonlóságot az jelenti, amit a „fekete” identitás felvételén keresztül megmutatnak, vagyis nem az, hogy kulturálisan, etnikailag, nyelvi vagy akár fizikailag ugyanolyanok lennének, hanem hogy a domináns kultúra „egyformákként” (vagyis nem fehérként, „másként”) látja őket, és úgy is bánik velük. Kizártságuk teremt meg azt, amit Laclau és Mouffe ezen új identitás közös „egyenlőség-tengelyének” nevez. Mégis, annak ellenére, hogy megpróbálnak egyetlen vagy egységes tartalmat adni a „fekete” identitásnak, az továbbra is más különbségek széles skáláját foglalja magába. Az afrokaribiak és az indiaiak továbbra is eltérő kulturális hagyományokat őriznek. Így a „fekete” nemcsak az új identitások politikai jellegét példázza – azaz helyzeti és konjunkturális jellegüket (azt, hogy sajátos időkben és helyeken, sajátos idők és helyek számára jönnek létre) –, hanem azt a módot is, ahogy az azonoság és a különbség elválaszthatatlanul jelenik meg és szövődik össze a különböző identitásokban, úgy, hogy az egyik sohasem semmisíti meg a másikat.

Csábító következtetésnek tűnik ezek után, hogy a globalizáció következtében megkérdőjeleződnek és elmozdulnak a nemzeti kultúra egyetlen központtal rendelkező és „zárt” identitásai. Az identitásokra pluralizáló hatást gyakorol, és így az azonosulás lehetőségeinek és új helyzeteinek sokaságát kínálja, az identitásokat pedig helyzettől függőbbé, politizáltabbá, plurálisabbá és sokfélebbé, kevésbé rögzültté, kevésbé egységessé és történelmileg kevésbé tartóssá teszi. Általános hatása azonban mégis ellentmondásos marad. Egyes identitások afelé sodródnak, amit Robins „tradíció”-nak nevez, és megpróbálják visszaállítani korábbi tisztaságukat, valamint visszanyerni azt az egységet és bizonyosságot, melyet elvesztek éreznék. Mások elfogadják, hogy az identitás a történelem, a politika, a reprezentáció és a különbözőzés játékszere, és így nem valószínű, hogy valaha is megint egyedi és „tisztá” lesz. Ezt a megközelítést nevezi Robins (Homi Bhabhá követve) „fordítás”-nak.

FUNDAMENTALIZMUS, DIASZPÓRA ÉS HIBRIDITÁS

Ahol az identitásokról van szó, ott a Tradíció és a Fordítás közötti ingadozás (amelyet fent röviden megvizsgáltunk Nagy-Britannia vonatkozásában) sokkal nyilvánvalóbbá válik a globális váznon. Mindenhol feltűnnek kulturális identitások, amelyek nem rögzítettek, hanem egyensúlyban, átmenetben vannak különböző állapotok között; amelyek egyszerre merítenek különböző kulturális hagyományokból; és amelyek azoknak a bonyolult kereszteződéseknek és kulturális keveredéseknek az eredményei, amelyek egyre gyakoribbak a globalizált világban. Nagy a kísértés azt gondolni, hogy az identitás végzet a „gyökerekhez” való visszatérés vagy az asszimiláció és homogenizáció általi eltűnés közötti dilemma. De lehet, hogy ez hamis dilemma.

Hiszen van egy másik lehetőség is: a 'Fordítás'. Ez azokat az identitáskonstrukciókat írja le, amelyek keresztülvágják és átmetszik a természetes határokat, és amelyek olyan emberekre vonatkoznak, akik örökre szétszóródtak a szülőföldjükről. Az ilyen emberek szorosan kötődnek ugyan a szülőföldjükhöz s a hagyományokhoz, de hiányzik belőlük a múltba való visszatérés illúziója. Kénytelenek megtalálni a hangot az új kultúrákkal, amelyekben laknak, anélkül hogy asszimilálnának és teljesen elveszítenék korábbi azonosságukat. Magukon hordják azoknak a sajátos kultúráknak, hagyományoknak, nyelveknek és történelmeknek a nyomait, amelyek alakították őket. A különbség az, hogy nem egységesek a régi értelemben, és soha nem is lesznek azok, mert visszavonhatatlanul több történelem és kultúra összefonódásának az eredményei, ugyanabban az időben több 'otthonhoz' (és egyetlen különös 'otthonhoz' sem) tartoznak. A hibriditás ilyen kultúrához tartozó embereknek fel kell adniuk az 'elveszett' kulturális tisztaság vagy etnikai abszolutizmus visszaállításának álmát vagy ambícióját. Visszavonhatatlanul le vannak fordítva. Az angol 'fordítás' szó (*translation*), ahogy Salman Rushdie megjegyzi, „etimológiailag a latin 'átvitel'-ből jön”. A hozzá hasonló emigráns írókat, akik egyszerre két világhoz tartoznak, „átvittek a világon... lefordított emberek” (Rushdie 1991). Az új diaszpórák eredményei ők, amelyeket a gyarmatosítás utáni migráció hozott létre. Meg kell tanulniuk egyszerre legalább két identitást lakni, két kulturális nyelvet beszélni, fordítani és közvetíteni közöttük. A hibriditás kultúrái az identitás megkülönböztetetten új fajtáinak egyikét jelentik, amelyek a késő modernitás korában jöttek létre, és amelyeknek egyre több példája vár felfedezésre.

Néhányan úgy érvelnek, hogy a 'hibriditás' és a szinkretizmus – a különböző kulturális hagyományok összeolvadása – fontos forrása a kreatitásnak, amely új formákat fog kialakítani, s ezek sokkal inkább megfelelnek a késő modernitásnak, mint a múlt erődítményszerű nemzeti identitásai. Mások azonban úgy gondolják, hogy a hibriditásnak a határozatlansággal, a 'kettős tudattal' és a relativizmussal együtt, amelyekhez vezet, megvan az ára, és megvannak a veszélyei is. A *Sátáni versek*, Salman Rushdie regénye a migrációról, az iszlámról, Mohamed prófétáról, amely komolyan elmélyed az iszlám kultúrában, és ugyanakkor a száműzött 'lefordított ember' szekuláris tudata jellemzi, annyira megsértette az iszlám fundamentalistákat, hogy Rushdie-ra halálos ítéletet mondtak ki blaszfémiaért. A könyv sok brit muzulmánt is felháborított. Regényének védelmében Rushdie komolyan és meggyőzően védelmezte a 'hibriditás'-t.

„A regény középpontjában szereplők olyan csoportja áll, akik közül a legtöbb brit muzulmán, vagy nem különösebben vallásos személy muzulmán háttérrel, akik éppen azokkal a súlyos problémákkal küzdenek, amelyek a könyv körül felmerültek – a hibridizáció és a gettosodás problémáival, az új és a régi összeegyeztetésével. Azok, akik ma a leghangosabban támadják a regényt, azon a nézeten vannak, hogy a más kultúrákkal való összefonódás szükségképpen gyengíti és lerombolja a sajátjukat. Én ennek az ellenkezőjét gondolom. A *Sátáni versek* ünnepli azt a hibriditást, tisztátalanságot, keveredést és átalakulást, amely az emberi lények, kultúrák, eszmék, politikák, filmek, dalok új és váratlan kombinációjának eredménye. Örül a keveredésnek, és retteg a tisztaság abszolutizmusától. A keverék, a kotyvalék, az »egy kicsit ebből, egy kicsit abból« az, ahogyan az új a világra jön. Ez az a nagy lehetőség, amelyet a tömeges migráció nyújt a világnak, és ezt próbáltam megragadni. A *Sátáni versek* ezért a változásért szól – amelyet

az egyesítés, az összekapcsolás hozhat. Szerelmes vers kevert fajú önmagunkhoz” (Rushdie 1991: 394. p.).

A *Sátáni versek* azonban könnyen csapdába kerülhet a Tradíció és a Fordítás kibékíthetetlen erői között. Ezt a nézetet fejti ki a Rushdie-val rokonszenvező, öt ugyanakkor bíráló Bhiku Parekh.

Másrészt ugyanilyen erősen próbálkoznak a megtisztított identitások újjáalkotásával is, hogy visszaállítsák az összefüggéseket, a 'zártsgot' és a Tradíciót, a hibriditással és a különféleséggel szemben. Jó példa a kelet-európai nacionalizmus újjáéledése és a fundamentalizmus előretörése.

A partikularista nacionalizmus és az etnikai és vallási abszolutizmus továbbélésének jelentős formája a 'fundamentalizmus' jelensége. Ez mindenütt nyilvánvaló (például az újjáéledt kis-Anglia-kultuszban, amire korábban utaltunk), bár legmegdöbbentőbb példáit a Közel-Kelet egyes iszlám államaiban találjuk. Az iráni forradalommal kezdődően fundamentalista iszlám mozgalmak jelentek meg sok, eddig világi iszlám társadalomban, s ezek olyan vallási államokat akarnak teremteni, melyekben a politika szervezői összhangban vannak a Korán vallási tanaival és törvényeivel. Ezt a trendet igazából nehéz értelmezni. Néhány elemző válasznak tekinti a nyugati modernizáció 'erőltetett' jellegére; valóban, az iráni fundamentalizmus közvetlen válasz volt a sah 70-es évekbeli törekvéseire, a nyugati modellek és kulturális értékek nagyban átvételére. Mások arra a felismerésre való válaszként értelmezik, hogy kihagyták őket a 'globalizációból'. A kulturális gyökerek megerősítése és az ortodoxiához való visszatérés régóta egyike az ellenazonosulás legerősebb forrásainak a harmadik világban és a gyarmati uralom alól felszabadult társadalmakban és régiókban (itt arra kell gondolnunk, hogy a nacionalizmus és a nemzeti kultúra milyen szerepet játszott az indiai, afrikai és ázsiai függetlenségi mozgalmakban). Megint mások abban látják az iszlám fundamentalizmus gyökereit, hogy az iszlám államok nem tudtak sikeres és hatásosan 'modernizáló' vezetést vagy világi, modern pártokat kiállítani. Az elterjedt nyomor és a viszonylagos gazdasági elmaradottság körülményei között (a fundamentalizmus erősebb a szegényebb iszlám államokban és területeken) az iszlám hit visszaállítása hatalmas ideológiai és politikai mozgató- és kötőerő, különösen ahol a demokratikus hagyományok gyengék.

A 'globális homogenizáció' felé mutató fejlődést tehát az 'etnicitás' erős újjáéledése kíséri, néha ennek hibridebb vagy szimbolikusabb változatáé, de gyakran a fent említett kizárólagos vagy 'esszencialista' formáké. Bauman azt gondolja, hogy az etnicitás feltámadása az egyik fő oka annak, hogy az arról szóló elméletek szélsőségesebb, nyersebb vagy határozatlanabb változatai, hogy mi történik ma az identitással a 'globális posztmodern' hatása alatt, komoly módosításokra szorulnak.

„Az 'etnicitás feltámadása' az etnikai lojalitás nem sejtett virágzását állítja előtérbe a nemzeti kisebbségek között. Rádásul árnyékba kerül az, ami a jelenség tulajdonképpeni okának látszik: hogy a politikai közösségekben való tagság és az etnikai tagság (vagy, általánosabban, kulturális kötődések) között növekszik az elkülönülés, ami sokat elvesz a kulturális asszimiláció programjának eredeti vonzerejéből... Az etnicitás egy a sok jel, kategória vagy törzsi totem közül, amelyek körül rugalmas és nem szankcionált közösségek formálódnak, és amelyekre hivatkozva az egyéni identitásokat megalkotják és fenntartják. Most tehát sokkal kevesebb az olyan centrifugális erő, amely valaha gyengítette az

etnikai integritást. Ehelyett erős az igény a kinyilvánított, bár inkább szimbolikus, mint intézményesített etnikai különbözősége” (Bauman a kötetben).

A nacionalizmus újjáéledése és a partikularizmus más formái a huszadik század végén, a globalizáció mellett és ahhoz szorosan kötődve persze figyelemre méltó irányváltást, az események nem várt fordulatát jelentik. A felvilágosodás modernizáló irányzatai vagy a Nyugat ideológiai közül egyik sem látta ezt előre – sem a liberalizmus, sőt még a marxizmus sem, amely a liberalizmussal való minden szembenállása mellett is a 'modernitás' öntudatlan ügynökének látta a kapitalizmust.

Noha egymástól különböző módon, de a liberalizmus és a marxizmus is egyaránt azt hangsúlyozta, hogy a helyi és a partikuláris iránti kötöttség fokozatosan átadja majd a helyét sokkal inkább univerzalista és kozmopolita vagy nemzetközi értékeknek és identitásoknak; hogy a nacionalizmus és az etnicitás a kötődés archaikus formái voltak – olyasmik, amiket a modernitás forradalmasító ereje el fog törölni. A modernitás ezen 'metanarratívái' szerint ezeket a helyi és partikuláris, a hagyomány és a gyökerek, a nemzeti mítoszok és az 'elképzelt közösségek' iránti irracionális kötődéseket sokkal racionálisabb és univerzalistább identitások fogják fokozatosan felváltani. Úgy látszik azonban, hogy a globalizáció nem hozza sem egyszerűen a 'globális' diadalát, sem a 'helyi' régi nacionalista formában való fennmaradását. A globalizáció diszlokációi és zavarai sokkal változatosabbnak és ellentmondásosabbnak bizonyultak, mint akár hívei, akár ellenfelei gondolták volna. Ez azonban azt is jelentheti, hogy kiderülhet: a globalizáció, bár sok szempontból a Nyugat irányítja, része annak a lassú és egyenetlen, de állandó folyamatnak, amelyben a Nyugat kezdi elveszíteni a központ szerepét.