

# ПО ТУ СТОРОНУ АНТАГОНИЗМА: ГИБРИД КАК МОДЕЛЬ ПОСТКОЛОНИАЛЬНОЙ КВИР-СУБЪЕКТНОСТИ

*Дмитрий Александрович Дорогов\**

Центрально-Европейский университет, Будапешт, Венгрия

Цитирование: Дорогов Д.А. (2017) По ту сторону антагонизма: гибрид как модель постколониальной квир-субъектности. *Журнал социологии и социальной антропологии*, 20(5): 39–58.

**Аннотация.** Цель этого текста, предлагающего локализованную попытку интердисциплинарного «мышления через гибридность», — иллюстрация до сих пор не исследованных в российском контексте аналитических возможностей критического диалога гендерных, постколониальных и транснациональных исследований. Первая часть эссе посвящена реконструкции парадигмальной для такого проекта постколониальной теории гибридности Хоми К. Бхабха. Деконструируя эссенциалистскую политическую онтологию постколониальной теории, Бхабха использует понятия гибридности и третьего пространства для постструктуралистского переопределения субъектностей колонизатора и субальтерна в духе отношений взаимной дополнителности. Грамматика колониальных дискурсов неизбежно стянута вокруг антагонистической дихотомии мы/они, в которой идентичность каждого элемента строится на девальвации фигуры противной стороны. В этой грамматике колонизатор и колонизируемый эссенциализируют свои субъектности как предшествующие колониальному взаимодействию, в то время как на деле именно событие колониального столкновения приводит в движение работу означивания, развертывая пространство, в котором открывается горизонт политики идентичности обеих сторон. Далее я рассмотрю смежные артикуляции гибридности в гендерных исследованиях, постструктуралистском феминизме и квир-теории. Представляя собой альтернативу феминистской концепции интерсекциональности, квир-теория гибридности позволяет деконструировать эффект самореферентности отношений «субъект-центр», в духе постколониальной теории Бхабха. При этом любая субъектность понимается как изначально гибридный эффект множественных отношений власти. Постколониальная и квир-теоретическая концепции гибридности позволяют выйти за пределы конвенциональной политической онтологии автономного (например, национального) субъекта, делая возможным более подробный генеалогический анализ технологий биополитического исключения. Через рассмотрение некоторых аспектов российской сексуальной биополитики последнего времени в контексте постколониальных дискуссий о глобальной позиционности России, заключительная часть эссе в самом общем виде очерчивает пространство для диалога теоретических проектов постколониальной и квир-теории гибридности.

**Ключевые слова:** гибридность, постколониальные исследования, квир-теория, субъектность, империя-субальтерн, биополитика

---

\* E-mail: dorogov\_dmitrii@phd.ceu.edu

## Введение

Термин «гибрид» заимствован в исследования культуры из наук о природе (см. «Hybrid», Oxford English Dictionary Online), где первоначально использовался для обозначения потомства домашней свиньи и дикого кабана. Этимологически слово восходит к латинскому *hybrida*, которым в Древнем Риме называли «рожденного от отца-римлянина и матери-чужестранки, или от свободного гражданина и рабыни», если верить словарю латинского. Этот этимологический след был возрожден с появлением термина в дискурсе этничности Нового времени в значении человека, имеющего одновременно две или более этнических идентичности. Однако эксплицитно негативные коннотации термина в полной мере проявились в контексте (пост)колониальных конфликтов: грамматика колониальных дискурсов неизбежно стянута вокруг антагонистической дихотомии «мы/они», в которой идентичность каждого элемента строится на девальвации фигуры противной стороны. В этой грамматике колонизатор и колонизируемый эссенциализируют свои субъектности как предшествующие колониальному взаимодействию, в то время как на деле именно событие колониального столкновения приводит в движение работу означивания, развертывая пространство, в котором открывается горизонт политики идентичности обеих сторон.

Эта логика, предложенная культуральным историком и теоретиком Хоми К. Бхабха (Bhabha 1994), дестабилизирует очевидности классического (пост)колониального анализа, направляя его в русло проблематизации структуралистской модели идентичности. Одно из теоретических и политических достоинств такой траектории состоит в ее критической рефлексии и стремлении выйти за пределы замкнутого круга антагонизма, в котором практически неизбежно оказывается критический проект, усложняющий агонистическую онтологию вниманием к явлениям смешения, трансгрессии и промежутка. В этом смысле неудивительно, что само творчество Бхабха стало мишенью жесткой критики, обличающей его как опасный и оскорбительный проект релятивизации оснований прогрессивной деколониальной политики (Meredith 1998: 2).

Цель этого текста, предлагающего фрагментарную и локализованную попытку «мышления через гибридность», — иллюстрация до сих пор мало исследованных на российском контексте аналитических возможностей междисциплинарного критического диалога гендерных, а также постколониальных и транснациональных исследований. Первая часть текста посвящена реконструкции парадигмальной для такого проекта теории гибридности Хоми Бхабха. Далее я рассмотрю смежные артикуляции гибридности в современных гендерных исследованиях, феминизме и квир-теории. Наконец, я попытаюсь в общем виде очертить пространство для диалога этих

двух теоретических проектов, рассмотрев через понятие гибридности некоторые аспекты российской политики сексуальности в контексте дискуссий о глобальной позициональности России.

### **Гибридность в постколониальных исследованиях и квир-теории**

В своем анализе ориентализма как западоцентричного режима производства колониального знания Эдвард Саид (Said 1979) продемонстрировал, что существующее за пределами Запада многообразие культурных, социальных и экономических форм оказывается реифицированным в единый, монолитный конструкт Другого. В соответствии с анализом Саида, дискурсы ориентализма работают через артикуляцию статичной границы между Европой и ее колониальным Другим. Эта граница организует опыт столкновения белого мужчины с не-Западом в таксономию эссенциальных различий, конституирующих его идентичность в иерархической соотнесенности со стереотипизированным внешним. Подчеркивая одну из ключевых идей постколониальной критики — относительный характер культурной идентичности, — Саид, тем не менее, обнаруживает символическую агентность исключительно на стороне колонизатора: в его анализе империализма знания дискурсивные потоки всегда однонаправленны — отчуждение, девальвация, стереотипизация субальтерна колонизатором, посредством которых последний очерчивает границы собственного «я».

Эти основополагающие черты концепции Саида становятся стартовой точкой критического проекта Бхабха. Признавая реляционный характер (пост)колониальных идентичностей, он смещает фокус с дискурса колонизатора как основной (у Саида) инстанции символической агентности на горизонт столкновения. В отличие от Саида, проект которого основан на археологической методологии Мишеля Фуко, в существенной степени остающейся на орбите структуралистской мысли, Бхабха обращается к инструментам деконструкции Жака Деррида с ее радикальной критикой структурализма. На основе работы Михаила Бахтина, использовавшего понятие гибридности для описания поливокальной прозы (Easthope 1998: 342), Бхабха выстраивает критику монолитной модели субъекта европейского модерна как суверенной инстанции последовательной речи и аутентичного голоса, за которым стоит кантианское трансцендентальное *ego*. Эта критическая работа следует траектории дерридианской критики метафизики присутствия, лежащей в основе картезианской модели субъектности. Согласно Деррида (Derrida 1978), присутствие конституируется эффектом непосредственного размещения во времени и пространстве: оно всегда локализовано и тождественно самому себе. Однако эффект присутствия уязвим для релятивизации и дестабилизации через прослеживание различия, из которого он возникает и на которое опирается (Easthope 1998). Таким образом,

если концепция идентичности Бхабха зеркально отражает дерридианское присутствие, теоретическая логика гибридности является постколониальной адаптацией краеугольного камня деконструкции — *différance*.

Деррида определяет *différance* исключительно негативно: «он управляет ничем, властвует над ничем, и нигде не наделен властью [...] не существует господства *différance*, любое господство *différance* ниспровергает» (цит. по Easthope 1998: 343). Положительное значение *différance*, если оно существует, может быть схвачено в контексте критики Деррида структурализма и его дуалистической онтологии, в которой все отношения между знаками могут быть в пределе редуцированы к бинарным структурам, развернутым вокруг маркированного атрибута, обеспечивающего возможность различения между двумя членами дихотомии. В этом контексте *différance* регистрируется как Иное различия, скорее процесс, нежели отношение или атрибут, «систематического производства различий» (Derrida 1981: 21). Следовательно, *différance* ведет не к устранению и примирению оппозиций, но к их одновременному сосуществованию внутри нелинейного процесса дифференциации. В понятии *différance* Деррида пытался заключить «имманентную вариативность» знака по отношению к самому себе: внутри себя самого знак содержит множество неидентичных инстанций или событий значения. Оставляя следы множественных столкновений с другими знаками, отражающимися друг в друге в игре *différance*, эти инстанции устраняют понятие центра или абсолютного значения.

Адаптированная к постколониальному дискурсу, концепция *différance* учреждает своеобразную культурную «онтологию», в которой присутствие гегемонного значения, произведенного и привитого доминантной культурой, может быть дестабилизировано и поставлено под сомнение через обращение к гибридности, из которой оно возникает. Бхабха указывает на пространство «в промежутке идентитарных артикуляций, [...] лиминальную зону между фиксированными идентификациями, которая открывает возможность культурной гибридности, отдающей должное различию без предполагаемой или предписанной иерархии» (Bhabha 1994: 4). В этом пространстве акты ориентализации неизбежно проваливаются, так как колониальный субъект оказывается эффектом «репертуара конфликтных позиций», сходящихся в «точке одновременно фиксированности и фантазии» (Bhabha 1983: 204), в процессе, который не может не быть неравным, расщепленным и неполным. Гибридность, таким образом, «онтологически» предшествует любой бинарной конструкции, предстающей в виде статичной оппозиции относительных, но кажущихся автономными идентичностей, которые (в духе диалектики) выступают необходимыми предпосылками любого взаимодействия, трансформирующего и переносящего их на новый уровень бытования. В модели Бхабха эта логика присутствия оказывается

перевернутой: как и у Деррида, присутствие предстает лишь структурным эффектом игры *différance*, из которой конденсируются унитарные идентичности.

Это «бегство от присутствия» приводит нас в «третье пространство» (*third space*) по ту сторону социокультурных дуализмов. В этом пространстве идентичность «разрывает рамку образа, избегает взгляда, эвакуирует «я» как локус идентичности и автономии и — что наиболее важно — оставляет избегающий след, тень субъекта, знак сопротивления» (Bhabha 1994: 49). Таким образом, агентность перестает трактоваться как единоличная прерогатива доминантной субъектности — последняя слишком поглощена нормализующим надзором за артикуляциями собственной идентичности, чтобы допустить качественный разрыв со статус-кво: именно поэтому перемены сверху всегда ограничены в размахе и эффекте. Подобно Батлер (Butler 1990: 147), Бхабха обнаруживает потенциал агентности в любом акте субверсии, который нарушает логику повторения и открывает пространство гибридности.

Для примера субверсивного эффекта гибридности, Бхабха (1994: 145-174) обращается к рассказу XIX века Амунда Мессеха, одного из первых катехистов Индии, о встрече с группой индийцев, читающих и обсуждающих Библию. Предполагая, что Писание они получили из рук европейцев, он спросил, не считают ли они, что Книга учит их ни чему иному, как «религии европейских господ». Выяснилось, что аборигены совершенно убеждены: слово Господа не может исходить из «грязных ртов» тех, кто ест плоть. Веря в то, что получили Библию напрямую от бога, индусы «сопротивлялись чудесной эквивалентности Бога и англичан» (1994: 168). Они принимали — как минимум, поверхностно — универсальность христианских ценностей, но отказывались признать свою собственную партикулярность в универсуме европейской культуры. Таким образом, религиозная санкция в основе европейского доминирования обесценивалась: получение Библии напрямую от бога «означает право интерпретировать ее в соответствии с их собственными культурными predispositionами — как, например, вегетарианство» (Morozov 2015: 29).

Схожая постколониальная модель гибридности как небинарной альтернативы дихомическим иерархиям была разработана в дискурсах феминистской и квир-теории. Вероятно, первый пример целенаправленной и сложной работы с этим понятием можно найти в работе Глории Е. Ансальдуа (Anzaldúa 1987). Она прибегает к «мышлению через гибридность» для дестабилизации сложных социальных локаций и наборов иерархических гендерных и сексуальных дефиниций и запретов, которые, пересекаясь, структурируют многомерные дисциплинарные пространства современности. Сам текст работы функционирует как многоголосый интертекстуальный гибрид,

интегрирующий множество различных жанровых и нарративных техник (теория, поэзия, проза и т.д.), что отражает множественность идентичностей, артикулируемых через метафору метиски (*mestiza*). Суть этой метафоры — «новое пограничное сознание», расшатывающее дуализмы, через которые стигматизируются пересекающие американо-мексиканскую границу женщины. Метиска изобретает себя через повествование собственной истории из множественных позиций: «воплощая одновременно женское и мужское, она провозглашает себя квир; смешение английского и испанского порождает язык чикано; смешение рас рождает метиску» (Fotopoulou 2012: 28).

В доминирующем направлении последующей квир-теории концепт гибридности долгое время использовался для обозначения множественных социальных позиций внутри сложных и пересекающихся систем власти, позволяя избежать методологических и политических побочных эффектов его более общеупотребимой альтернативы — теории интерсекциональности, представляющей собой «опасную новую инвестицию в субъектность» (Puar 2012: 55). В этой перспективе, маргинализированный субъект интерсекциональности — ни что иное, как продукт «постструктуралистского сигнификаторного закрепощения» (Chow 2006), характеризующегося тем, что при декларации инклюзии, на самом деле до неопределенного предела умножает исключения. Постструктуралистская этика уважения к специфичности Другого, таким образом, оборачивается собственной противоположностью — утверждением самореферентности универсального субъекта «центра» несмотря на декларативный анти-эссенциализм (*ibid*).

Как альтернатива интерсекциональности, гибридность позволяет учитывать различие без его инструментализации в конструировании границ и реификации индивидов и групп, отвечающих дисциплинарным целям современной либеральной правительности (*governmentality*) с ее логикой фрагментирующей объективации (часто скрывающейся за «стратегическим эссенциализмом» критической теории прогрессивных движений). Например, Мария Амелиа Витери (Viteri 2008) использует «гибридность» для тематизации множественных и сложных сборок расы, этничности, гендера, сексуальности и гражданства в транснациональном контексте. Позиционируя себя в качестве субъекта, диалогически сконструированного внутри и через посредство собственного академического нарратива, она артикулирует гибридные идентичности, осциллирующие между «латино» и «квир». Аристеа Фотопулу развивает этот мотив рефлексивности исследователя, артикулируя гибридность как «методологический подход, ориентированный на понимание смещающихся текстуальных и материальных границ, и находящийся в отношениях взаимообогащающей комплиментарности с интерсекциональностью и квир-исследованиями» (Fotopoulou 2012: 28). Аналити-

ческий локус гибридности провозглашает критическую ответственность исследователя и проблематизирует «отношения власти, инвестированные в акт именования и повествования «другого» посредством социальной категоризации сверху вниз» (Ibid).

Как и в постколониальной теории Бхабха, для квир-исследователей гибридность также подразумевает агентность и потенциал для социальных изменений. Циммерман и Гайст-Мартин прочитывают гибридность как «смешение идентичностей, требующее новых способов их коммуникации» и, в пределе, глубинной трансформации культуры (Zimmerman, Geist-Martin 2009: 89). Квир-тело разрывает бинарность мужского и женского, создавая напряжение в пространстве промежутка, где разворачивается нелинейная темпоральность концепции Хоми Бхабха. В этом пространстве промежутка, тела избегают категоризации и фиксированности и подрывают применяемые к ним техники регулирования, производя квирность как локус невозможного, где протоколы означивания прерываются, искажаются и обращаются на самое себя. В этом случае, «не только репрезентация тела начинает осциллировать и путаться между природными и культурными атрибутами расы, но проблема агентности [как субверсивной реитерации] — женской или мужской, феминистской или не-феминистской — обретает новое, серьезное звучание» (Kanneh, цит. по Zimmermann, Geist-Martin 2009: 89; ср. с концепцией агентности у Батлер 1990: 147).

В согласии с ключевыми посылками квир-теории, логика гибридности не только открывает «третье пространство» как локус сигнификаторной агентности, но, что гораздо более важно, подчеркивает предшествование и первичность этого пространства — не альтернативы, а структурного прекурсора бинарно-иерархических режимов дисциплинарной власти. Такую деконструктивистскую инверсию, однако, неверно трактовать в терминах утверждения некоей альтернативной онтологии: начиная с основополагающих текстов Ив Сэдживик и Джудит Батлер, проект квир-теории развивался в орбите критического историзма Фуко и анти-онтологической деконструкции Деррида. Онтологии Деррида противопоставляет хонтологию (*hauntology* — «призракология») (Derrida 1994) — эффект задержавшегося взгляда, созерцающего след недавно находившегося в поле зрения, но уже растворившегося объекта.

Однако в последние годы гегемония этого конструкционистского дискурса была подорвана возникновением новой разновидности квир-теории, вдохновленной движением нового материализма и работой Жюль Делеза и Феликса Гваттари, и провозгласившей разворот от редукционизма дискурса к материалистической онтологии жизни (Nigianni 2009). В рамках этого тренда возник амбициозный проект возвращения к онтологии квир-гибридности — работе Ансальдуа (Tuhkanen 2009) — с целью прочтения

ее теоретизации множественности как онтологического состояния в контексте работы французских теоретиков постструктуралистского материализма.

Ансальдуа формулирует свою «онтологию взаимосвязей» на пересечении постколониальной и квир/феминистской перспектив. Однако если Бхабха понимает гибридность как «эффект колониальной власти» (Bhabha 1994: 112), для Ансальдуа она является в конечном счете онтологической данностью. Но в то время как одним из наиболее тревожных для квир-теоретиков консервативных эффектов онтологии является аффирмация бытия, «вместе с Делезом и Гваттари мы очевидным образом переходим от онтологии бытия к онтологии становления» (Nigiani 2009: 95). Как и в концепции Бхабха, метиска является локусом конститутивного пересечения между культурами, индивидуальными телами и их историями. В этом пересечении различные слои идентичности — гендер, этнос, сексуальность и язык — становятся прозрачными и сообщающимися элементами, стянутыми вокруг онтологически квинного тела. Ансальдуа обнаруживает квинное тело в разнородных культурных пространствах с дискретными историями, где оно функционирует как интерфейс, общая почва, оторгнутая от суверенных идентичностей, и все же остается одновременно внутри и вовне их, связывая и деконструируя их.

Модель гибридности Ансальдуа, таким образом, производит тот же теоретический эффект, что и модель Бхабха — эффект проблематизации границ и категорий, но в то же время выходит за рамки этой модели, интегрируя множественные оси гибридных интеракций: не только относящиеся к (пост)колониальному доминированию, но также гендерным и сексуальным таксономиям и континууму человеческого-нечеловеческого-трансчеловеческого (подробнее об этом на русском языке: Жайворонок 2016). Для Ансальдуа, каждый индивид заключает в себе неопределенную материальную множественность, его/ее тело состоит из протезов, паразитов, симбионтов, проникающих в тело-носитель; ее радикально материалистическая онтология бросает вызов традиционной европейской субъектности с ее идеалами автономии и непроницаемых границ.

### **Империя-субальтерн: гибридный субъект России**

В этой части я попытаюсь вовлечь обсуждавшиеся выше подходы к понятию гибридности в диалог в рамках дискуссии о политике идентичности современной России. В то время как деконструктивистская перспектива Бхабха предлагает новый ракурс на промежуточную позициональность России, перспектива квир-теории позволяет проблематизировать связь между нарративами национальной идентичности и биополитическими технологиями регулирования сексуальности. В то же время, квир-материализм

листическая модель гибридности может обогатить теоретический аппарат для работы с темой биополитического расизма — режима, в котором сексуально маркированные тела становятся ключевой ареной дискурсивной борьбы за гегемонное определение национального субъекта.

Концепция гибридности Бхабха лежит в основе той постколониальной критики, в соответствии с которой Россия рассматривается не только как колонизатор, но и как государство-субальтерн (Mogozov 2013, 2015; Postanova 2008). Существование фигур империи и субальтерна в российский публичной политике проявляется в дискурсивной диалектике величия, имперского наследия и самостоятельности с одной стороны, и приглушенных артикуляций унижения, маргинализации и зависимости, наступивших в результате распада СССР, с другой. По мнению Вячеслава Морозова, Россия практически полностью зависит от Запада как в экономическом, так и в нормативном отношении, и «все сильнее пытается оправдать свою внешнюю политику путем обвинения Запада в неокOLONIALИЗМЕ, указывая на несправедливости, свойственные сложившемуся глобальному миропорядку» (Mogozov 2015: 9). В то же время, Москва придерживается жесткой имперской политики в «ближнем зарубежье», опираясь на советское наследие для сохранения и расширения сфер своего влияния. Таким образом, идентичность современной России «находится в критической зависимости от (пост)имперского образа самой себя как великой державы, в котором величие семантизируется через отсылку к советскому прошлому» (ibid).

Морозов рассматривает национальный субъект России через постколониальную теорию гибридности, объясняющую, как культурные идентичности опосредованно артикулируются через и относительно Другого, а также через теорию внутренней колонизации (Etkind 2011), в соответствии с которой Россия отличается от других империй невозможностью четкого культурного и географического разграничения метрополии и колонии. Колониальный субъект России, таким образом, располагается в пространстве гибридности, а пустое означающее его идентичности является эффектом реитерации и трансляции внутренним колонизатором — российской элитой. Говоря от имени субальтерна (отсутствие своего голоса и права на речь — ключевой критерий субальтерности от Грамши до Спивак (Caroer 2008: 21-59)), элита полностью инкорпорирована в глобальные структуры доминирования в качестве местного агента ядра. Каждое требование, артикулируемое ею от имени субальтерна, укрепляет авторитарные режим внутри России и, таким образом, усиливает имперский порядок: «Пока империя-субальтерн требует для себя равенства в глобальных державных играх, истинный субальтерн остается лишенным голоса и хранит молчание. [...] Единственный полновластный политический субъект, остающийся на гори-

зонте российской политики — Запад, в то время как российский народ [...] лишен права на речь и замалчивается говорящими от его лица евроцентричными элитами и западными интеллектуалами» (Morozov 2015: 9).

В результате такой субальтерной позициональности Россия, оппонируя Западу, в то же время артикулирует свои глобальные притязания на западном языке демократии, прав и равенства. Эти акты мимикрии, преследующие цель «догнать» Запад, демонстрируют нормативную зависимость от него и неспособность сформулировать собственную аутентичную платформу, которая могла бы занять место советского идеологического проекта. Позиция империи-субальтерна, таким образом, диктует парадоксальный, внутренне противоречивый политический арсенал: политическое действие выглядит легитимным только будучи направленным против Запада (или, по меньшей мере, при демонстрации независимости от Запада), в то же время оно с необходимостью соответствует «универсальной норме», определенной в пространстве западной гегемонии. Морозов обращается к известной метафоре Бхабха о столкновении Господина и Раба, в котором Раб прибегает к «колониальной мимикрии как эффекту гибридности — одновременно модусу апроприации и сопротивлению»: инструмент угнетения становится объектом желания (Bhabha 1994: 172). Не знающий выхода из ловушки ресентимента, Раб может мимикрировать, исказить или даже инвертировать доминантную норму; чего он не может так это установить собственный моральный авторитет, легитимность которого не будет зависеть от санкции Господина.

Важным моральным аспектом подобной концептуализации является понимание политических ставок, которые влечет за собой субальтернистский критический проект: в определенном сегменте деколониальной литературы, *туземность* (indigeneity) часто предстает как данное присутствие, ее отличие от разнообразно определяемых антагонистов (колонизатора, например) является эссенциальным и самоочевидным. Редуцируя в таком духе политическое значение субальтерности, можно поддаться соблазну артикулировать ее в нарративе противопоставления наделенного моральной правотой народа и репрессивного режима, однако такой нарратив был бы реификацией. Вместо поиска «чистого и благородного туземца, не зараженного имперским элементом российском идентичности, было бы гораздо продуктивнее взглянуть на российский народ как гибридизированный постколониальный субъект, угнетенный и жаждущий инвертировать отношения угнетения — убить Господина и занять его место» (Morozov 2015: 12). Характерно в этой связи то, что костяк российского имперского пространства всегда составляли группы-субальтерны, чье эссенциальное отличие от колонизаторов колебалось от неочевидного до нулевого: ядерная группа колонизированных, русское крестьянство, принадлежало к той же расовой,

языковой и религиозной группе, что и колонизаторы, и это лишает более дуалистические и антагонистические подходы постколониальной и деколониальной критики существенной доли эвристичности в приложении к России.

Таким образом, в этой логике гибридности инаковость России не проистекает из туземного корпуса «до-модерных, докапиталистических воспоминаний», а «является продуктом логики неравномерного и комбинированного развития, внутренне присущей капиталистическому модерну» (Ibid: 27). Следовательно, понятие гибридности предстает крайне полезным теоретическим инструментом, позволяющим избежать проведения четко очерченной границы между внутренним и внешним. Вместо этого, оно позволяет интерпретировать постколониальные идентичности как промежуточные, возникшие в результате колониального столкновения, а не предшествующие ему. Для России, где подобная позиция на пересечении и в промежутке между множеством культурных и политических пространств является тривиальным жизненным фактом, теория Бхабха заключает в себе глубокий — и практически неисследованный — критический потенциал.

Вернемся, однако, к фигуре субальтерна. По утверждению Гаятри Спивак (Spivak 1999: 270, 283), «колонизированный субальтерн нередуцируемо гетерогенен», и поэтому его фигура-конструкт всегда неизбежно заглушает голос «другого субъекта». В то время как империя-субальтерн Кремля претендует на репрезентацию российского народа как целого, эффектом этих артикуляций является маргинализация и лишение голоса «через усугубление экономического неравенства и пропаганду в медиа» (Morozov 2015: 28). Эта ситуация последовательно усугубляется с 2012 года, когда власти взяли курс на конструирование широкого популистского фронта посредством алармистской риторики мобилизации перед лицом «внешней угрозы». В соответствии с известным замечанием Роберто Эспозито о том, что любая политика сегодня приняла либо примет биополитическую форму (Esposito 2013: 87), этот новый режим колониальной правительности в значительной мере инвестирует в то, что Мишель Фуко назвал *биополитическим государственным расизмом* — учреждением «границы между теми, кто должен жить и теми, кто должен умереть». (Foucault 1975: 254, 255).

Как парадигма современной правительности биополитика формирует дискурсивный ландшафт, в котором тела и идентичности становятся интеллигибельными внутри воображаемой экосистемы, требующей управления, баланса и защиты. Возникший в ответ на кризис легитимности политического режима в 2012 году, идеологический нарратив российской политики последних четырех лет в значительной степени выстроен вокруг пустого означающего традиционных ценностей (лишь негативно определяемых через оппозицию западному режиму «тотальной свободы»), в его рамках

официальная риторика оформилась в нормативный, морализаторский дискурс с особым вниманием к вопросам сексуальности, включая темы педофилии, гомосексуальности, усыновления, рождаемости и планирования семьи, которые необходимо защищать перед лицом «тлетворного влияния Запада» (подробнее об этом: Kondakov 2014). В этом контексте был принят ряд законов и норм, направленных на улучшение «демографической ситуации», поддержание общественной нравственности и, в конечном итоге, провозглашающих своего рода «сексуальный суверенитет России» (Makarychev, Medvedev 2015).

В биополитическом аспекте, официальный дискурс о сексуальности в современной России выполняет как минимум две важные функции: (1) устанавливает сексуально маркированную линию биополитического разделения между «чистым» («женским», девственным, нуждающимся в решительной маскулинной защите) телом российского общества и «заразным», «токсичным» (квирным, извращенным, уже-не-мужским) телом «западного мира», а также (2) оправдывает слабую или отсутствующую политику снижения вреда и предотвращения распространения ВИЧ/СПИДа и других инфекционных заболеваний, запрет на сексуальное образование в школах и фактическое вытеснение НКО, работавших в этих сферах. На пересечении этих двух проблематик возникла алармистская артикуляция гомосексуального субъекта, представляющего биополитической и культурной угрозой имунитету российского общества. В своем анализе биополитики СПИДа Кэтрин Уолдби (Waldby 1996) выделяет риторические констелляции, конституирующие артикуляцию квир-тел как биополитической угрозы: открытость, неподконтрольность, трансгрессивность, склонность к получению, развитию и передаче инфекции. Посредством конструирования маргинализованной телесности квир-граждан как биополитических гибридов в российском официальном дискурсе о сексуальности создаются новые границы национального тела.

В работе о литературных репрезентациях метиски в Маниле в 1950-х Дженнифер Дьюк (Duque 2014) задается вопросом “Могут ли квир-субальтерны говорить?”. По ее мнению, чтобы услышать голоса квир-субальтернов, официальный дискурс колониального спектакля необходимо «читать между строк». Пребывая в промежутке нормализованных артикуляций, квир-субальтерны «остранняют» (queer) сценарии, которые они должны цитировать, выстраивая солидарность с другими маргиналами общества, в то же время поддерживая амбивалентные отношения с дискурсом спектакля (Ibid: 114). Подобным образом, на фоне сложных пересечений различных дискурсивных ландшафтов и воображаемых географий, конституирующих постколониальный субъект России, квир-россияне возникают как уже заранее гибридные субъекты, артикулированные в третьем про-

странстве, где бесчисленные и постоянно сдвигающиеся оси отношений власти препятствуют кристаллизации суверенных нормативных субъектов. «Утверждая ни одно, ни другое, и то, и другое» (Zimmerman, Geist-Martin 2009), они являются объектом, но не субъектом, речи Кремля и западных политиков и активистов, в то время как их собственный голос часто оказывается приглушенным до неразличимости. Они одновременно включены и отторгнуты из российского «народного тела» (условием их включенности выступает вытеснение сексуальности «в чулан»), а также, следуя постколониальной логике дополнительности, одновременно включены и отторгнуты из универсума Запада (дискурсивные инстанции которого часто стратегически мобилизуют риторику прав человека в политической борьбе с Москвой). Они в значительной степени ассимилированы в западную мейнстримную ЛГБТ-культуру (при этом часто подвергаясь внутри нее расовому маркированию как Другие цивилизованного «гомонормативного» мира) и одновременно остаются внутри национального тела России, воспроизводя политические и культурные идентичности, конструируемые в ее пространстве. Их гибридные тела — открытые, трансгрессивные, неуправляемые и «заразные» — выскальзывают из-под воздействия иммунных механизмов дисциплины, становясь незащищенным интерфейсом, нарушающим герметичность безопасного пространства традиции, порядка и «самой жизни».

Эта промежуточная позиция квир-россиян, маркируемых как идентичное изобретение Запада, культурные и биополитические чужаки, структурно сближает их с фигурой, постоянно возникающей на горизонте российской истории. Эткинд (2011) определяет эту фигуру как архетип *бритого русского*, обустроившегося в вестернизированном дискурсивном пространстве. В попытке убежать от «русского бунта, бессмысленного и беспощадного», он поворачивается к Европе, где его позиция не менее промежуточная и во многом структурно аналогичная позиции *благородного дикаря* европейского колониализма. Размышляя над фигурой бритого русского в своем анализе современного российского кино, Нэнси Конди (Condee 2009) обращается к одному из важных мотивов русской культуры — «путешествию в глушь как путешествию домой, путешествию в детство». Это путешествие совершается вестернизированным русским, зажатым в промежутке между европейским ядром и колониальной периферией:

«*Русский свежевыбритый*, продукт петровского поворота, уже вошедший в великую игру Европы, повествует сельскую жизнь и фигуру *бородатого русского* так, как если бы он сам всегда был безбородым. Встретившись лицом к лицу со своей инаковостью по отношению к европейцу и затем перенеся категорию инаковости с самого себя на *бородатого*, это только что европеизированное «я» — не случайно охваченное драйвом все возрастающего контроля над экономикой культурной репрезентации — создало

новый образ *бородатого*, ретроспективно перенеся инаковость на ту самую социальную страту, которая лишена культурного ресурса для того, чтобы оспорить этот жест» (Ibid: 34).

Артикулируемый на абсолютно европоцентричном языке, российский (мейнстримный) ЛГБТ-дискурс подобным образом включен в отношения взаимного отчуждения с фигурой *бородатого русского* как с своего рода «туземной» инстанцией «бесмысленной и беспощадной» русскости. Как отмечает Морозов (2015: 92), позиция *бритого русского* (в нашем случае структурно аналогичная русскому квир-субъекту) не слишком отличается от позиции вестернизированных постколониальных индийцев, которых Санкаран Кришна (Krishna 2013: 132) изображает как «раненных, колеблющихся между домом и миром, национальным и интернациональным, безрезультатно ждущих момента, когда смогут перейти по ту сторону зеркала и наконец воссоединиться с расщепленным «я», которое смотрит на них».

### Аффирмативная биополитика

Постколониальная и квир-теоретическая концепции гибридности позволяют выйти за пределы конвенциональной политической онтологии автономного (национального и сексуального) субъекта, делая возможным более нюансированный генеалогический анализ технологий биополитического расизма в транснациональной перспективе. При анализе практик политического исключения в рамках либеральной юридико-суверенной концепции власти, макроструктурный контекст национальной дискурсивной политики часто попадает в слепое пятно, а тотальная атрибуция этих практик к «автономной» агентности суверенных институциональных субъектов («Кремль», «власть», «политический режим» и т.п.) скрывает постколониальную дискурсивную цепь, внутри которой эти субъекты реитерируются и опредмечиваются. В частности по этой причине либеральный анализ российского «популизма» как технологии переопределения границ национального тела через поиск внутреннего врага не может ответить на вопрос, почему сексуальная биополитика приобрела в современной России парадигмальное значение, кроме как через обращение к постколониальному мифу о «ретроградных массах», артикулирующих спрос на традиционные ценности снизу (развернутую критику этого мифа см. в Будрайтскис 2017; Напреенко 2017). Более удовлетворительный ответ на этот вопрос требует рассмотрения дискурса о сексуальности и сексуальном гражданстве в контексте глобальной сексуальной политики последнего десятилетия, его роли и места в международных отношениях, а также понимания сложной и конфликтной позициональности России как гибридной империи-субальтерна. Вместо реитерации антагонистической парадигмы «столкновения цивилизаций» или универалистской веры в прогресс либерального сексуального

национализма, подобное исследование должно предложить способы понимания постколониальной ситуации через анализ *третьего пространства* дискурсивного взаимодействия между Россией и ее конститутивным Внешним.

Гибридность не является ни результатом смешения изначально автономных элементов, ни локальной и временной субверсией идентитарной логики. Она, согласно Бхабха, представляет собой универсальное состояние постколонии, охватывающее миросистему как глобализированное и гибридизированное целое. Призывая в этой перспективе к аффирмативной биополитике, Эспозито (Esposito 2013) настаивает, что жизнь должна из объекта биополитики превратиться в субъект, заменив иммунную парадигму негативной (национальной, сексуальной и пр.) идентичности идеалом инклюзивного сообщества и открытости. Схожим образом, Бхабха (Bhabha 1994) полагает, что проблема сообщества должна формулироваться «на языке лиминальности» из промежуточного пространства гибридности, где игра *différance* растворяет присутствие и сопротивляется фиксации. Признание Другого, или, вернее, множества других, внутри нас самих и множественности, которая структурирует наши субъектности и тела, может показаться очевидным шагом для прогрессивной сексуальной политики, но на деле требует глубокой переработки политического словаря, с помощью которого эта политика формулируется.

### Литература

Будрайтскис И. (2017) Миф о простом человеке (Интервью с В. Морозовым). *INRUSSIA*. [<http://syg.ma/@inrussia/mif-o-prostom-chieloviekie>] (дата обращения 11.07.2017).

Жайворонок Д. (2016) «Солидарность со всеми убийцами дрессировщиков!»: десубъективация и деиндивидуализация политического в зоо-освободительном движении. *Журнал исследований социальной политики*, 14(3): 393–408.

Напреенко Г. (2017) «Если поскребешь отечественного либерала, обнаружишь образованного консерватора» (интервью с Г. Юдиным). *Разногласия*, 13: 11–31. [[http://www.colta.ru/storage/rubric/79/raznoglasiya\\_link\\_1.pdf](http://www.colta.ru/storage/rubric/79/raznoglasiya_link_1.pdf)] (дата обращения 11.07.2017).

Anzaldúa G. (1987) *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.

Bhabha H. (1986) Difference, Discrimination and the Discourse of Colonialism. *Literature, Politics and Theory. Papers from the Essex Conference*. London: Methuen, 1986.

Bhabha H. (1994) *The Location of Culture*. London: Routledge, 1994.

Butler J. (1990) *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. London: Routledge.

Chow R. (2006) *The Age of the World Target*. Durham: Duke University Press.

Condee N. (2009) *Imperial Trace: Recent Russian Cinema*. NY.: Oxford University Press.

Derrida J. (1978) *Writing and Difference*. Trans. by A. Bass. London: Routledge & Kegan Paul.

Derrida J. (1981) Semiology and Grammatology. In: Bass A. (ed., trans.) *Positions*. Chicago: University of Chicago Press: 15–36.

Derrida J. (1994) *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*. London: Routledge.

Duque J. (2014) Can the Queer Subaltern Speak? *Criterion: A Journal of Literary Criticism*, 7(1): Article 11.

Easthope A. (1998) Bhabha, Hybridity and Identity. *Textual Practice*, 12(2): 341–348.

Esposito R. (2013) Community, Immunity, Biopolitics. *Angelaki*, 18(3): 83–90.

Etkind A. (2011) *Internal Colonization: Russia's Imperial Experience*. Cambridge: Polity.

Fotopoulou A. (2012) Intersectionality Queer Studies and Hybridity: Methodological Frameworks for Social Research. *Journal of International Women's Studies*, 13(2): 19–32.

Foucault M. (2003) *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975–76*. NY.: Picador.

Kapoor I. (2008) *The Postcolonial Politics of Development*. London: Routledge.

Kondakov A. (2014) The Silenced Citizens of Russia: Exclusion of Non-heterosexual Subjects from Rights-Based Citizenship. *Social & Legal Studies*, 23(2): 151–174.

Krishna S. (2013) IR and the Postcolonial Novel: Nation and Subjectivity in India. In: Seth S. (ed.) *Postcolonial Theory and International Relations: A Critical Introduction*. London: Routledge: 124–143.

Makarychev A., Medvedev S. (2015) Biopolitics and Power in Putin's Russia. *Problems of Post-Communism*, 62(1): 45–54.

Meredith P. (1998) Hybridity in the Third Space: Rethinking Bi-cultural Politics in Aotearoa/New Zealand. *Te Oru Rangahau Maori Research and Development Conference*, 7–9 July.

Morozov V. (2013) Subaltern Empire? *Problems of Post-Communism*, 60(6): 16–28.

Morozov V. (2015) *Russia's Postcolonial Identity: A Subaltern Empire in a Eurocentric World*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Nigianni C., Storr M. (eds.) (2009) *Deleuze and Queer Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Puar J. (2012) 'I Would Rather Be a Cyborg Than a Goddess': Becoming-Intersectional of Assemblage Theory. *PhiloSOPHIA: A Journal of Feminist Philosophy*, 2(1): 49–66.

Said E. (1979) *Orientalism*. NY.: Vintage.

Spivak G. (1999) *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge: Harvard University Press.

Tlostanova M. (2008) The Janus-Faced Empire Distorting Orientalist Discourses: Gender, Race, and Religion in the Russian/(Post)Soviet Constructions of the 'Orient'. *Worlds and Knowledges Otherwise*, 11(2): 1–11.

Viteri M. (2008) 'Latino' and 'Queer' as Sites of Translation: Intersections of 'Race', Ethnicity and Sexuality. *Graduate Journal of Social Science*, 5(2): 63–87.

Waldby C. (1996) *AIDS and the Body Politic: Biomedicine and Sexual Difference*. London: Routledge.

Zimmerman A., Geist-Martin P. (2009) The Hybrid Identities of Gender Queer: Claiming Neither/Nor, Both/And. In: Samovar L.A., Porter R.E., McDaniel E.R. (eds.) *Intercultural Communication: A Reader*. Boston: Wadsworth Cengage Learning: 87–92.

## BEYOND ANTAGONISM: THE HYBRID AS A MODEL OF POSTCOLONIAL QUEER SUBJECTIVITY

Dmitri Dorogov\*

Central European University, Budapest, Hungary

**Citation:** Dorogov D.A. (2017) Po tu storonu antagonizma: Gibrid kak model' postkolonial'noy kvir-sub"yektnosti [Beyond Antagonism: the Hybrid as a Model of Postcolonial Queer Subjectivity]. *Zhurnal sotsiologii i sotsialnoy antropologii* [The Journal of Sociology and Social Anthropology], 20(5): 39–58 (in Russian).

**Abstract:** The objective of this text is to make a localized attempt at 'thinking through hybridity' to illustrate the analytical potential of an interdisciplinary dialogue between gender studies, postcolonial criticism and transnational studies that have yet to be applied to and proved out against the Russian context. The first part of the essay is devoted to the reconstruction of the postcolonial theory of hybridity put forward by Homi K. Bhabha. Deconstructing the essentialist political ontology of postcolonial theory, Bhabha uses the concepts of hybridity and the third space for a poststructuralist redefinition of the subjectivities of the colonizer and the subaltern in the logic of mutual supplementarity. The grammar of colonial discourses is inevitably build around an antagonistic dichotomy of us/them, in which the identity of each element is contingent upon the devaluation of the opposite figure. In this grammar, the colonizer and the colonized essentialize their subjectivities as if they preceded the colonial encounter, whereas it is in fact the encounter event that sets signification to work, deploying a space that opens the horizon for the both sides' identity politics. Next, I will consider adjacent articulations of hybridity in gender studies, poststructuralist feminism and queer theory. Representing an alternative to the feminist concept of intersectionality, the queer theory of hybridity allows for a deconstruction of the self-referential master-subject, in the spirit of Bhabha's post-colonial theory understanding any subjectivity as an always already hybrid effect of multiple power relations. The postcolonial and queer-theoretical concepts of hybridity allow moving beyond the conventional political ontology of the autonomous (national) subject, paving way for a more nuanced genealogical analysis of biopolitical exclusion technologies. By a consideration of some aspects of the recent Russian sexual biopolitics in the context of postcolonial discussions on Russia's global positionality, the final part of the essay in a most general form conjures a space for a dialogue between the theoretical projects of postcolonial and queer theories of hybridity.

**Keywords:** Hybridity, Postcolonial studies, Queer theory, subjectivity, subaltern empire, biopolitics

### References

Anzaldúa G. (1987) *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.

---

\* E-mail: dorogov\_dmitrii@phd.ceu.edu

- Bhabha H. (1986) *Difference, Discrimination and the Discourse of Colonialism. Literature, Politics and Theory. Papers from the Essex Conference*. London: Methuen, 1986.
- Bhabha H. (1994) *The Location of Culture*. London: Routledge, 1994.
- Budraitskis I. (2017) Mif o prostom cheloveke (Interv'yu s V. Morozovym) [Myth about the simple man (Interview with V. Morozov)]. *INRUSSIA* [<http://syg.ma/@inrussia/mif-o-prostom-chieloviekie>] (available at 11.07.2017) (in Russian).
- Butler J. (1990) *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. London: Routledge.
- Chow R. (2006) *The Age of the World Target*. Durham: Duke University Press.
- Condee N. (2009) *Imperial Trace: Recent Russian Cinema*. NY.: Oxford University Press.
- Derrida J. (1978) *Writing and Difference*. Trans. by A. Bass. London: Routledge & Kegan Paul.
- Derrida J. (1981) Semiology and Grammatology. In: Bass A. (ed., trans.) *Positions*. Chicago: University of Chicago Press: 15–36.
- Derrida J. (1994) *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*. London: Routledge.
- Duque J. (2014) Can the Queer Subaltern Speak? *Criterion: A Journal of Literary Criticism*, 7(1): Article 11.
- Easthope A. (1998) Bhabha, Hybridity and Identity. *Textual Practice*, 12(2): 341–348.
- Esposito R. (2013) Community, Immunity, Biopolitics. *Angelaki*, 18(3): 83–90.
- Etkind A. (2011) *Internal Colonization: Russia's Imperial Experience*. Cambridge: Polity.
- Fotopoulou A. (2012) Intersectionality Queer Studies and Hybridity: Methodological Frameworks for Social Research. *Journal of International Women's Studies*, 13(2): 19–32.
- Foucault M. (2003) *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975–76*. NY.: Picador.
- Kapoor I. (2008) *The Postcolonial Politics of Development*. London: Routledge.
- Kondakov A. (2014) The Silenced Citizens of Russia: Exclusion of Non-heterosexual Subjects from Rights-Based Citizenship. *Social & Legal Studies*, 23(2): 151–174.
- Krishna S. (2013) IR and the Postcolonial Novel: Nation and Subjectivity in India. In: Seth S. (ed.) *Postcolonial Theory and International Relations: A Critical Introduction*. London: Routledge: 124–143.
- Makarychev A., Medvedev S. (2015) Biopolitics and Power in Putin's Russia. *Problems of Post-Communism*, 62(1): 45–54.
- Meredith P. (1998) Hybridity in the Third Space: Rethinking Bi-cultural Politics in Aotearoa/ New Zealand. *Te Oru Rangahau Maori Research and Development Conference*, 7–9 July.
- Morozov V. (2013) Subaltern Empire? *Problems of Post-Communism*, 60(6): 16–28.
- Morozov V. (2015) *Russia's Postcolonial Identity: A Subaltern Empire in a Eurocentric World*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Napreenko G. (2017) “Yesli poskrebesh' otechestvennogo liberala, obnaruzhish' obrazovannogo konservatora” (interv'yu s G. Yudinym) [“If you scrub the domestic liberal, you will find an educated conservative” (interview with G. Yudin)]. *Raznoglasiya* [Disagreements], 13: 11–31 [[http://www.colta.ru/storage/rubric/79/raznoglasiya\\_link\\_1.pdf](http://www.colta.ru/storage/rubric/79/raznoglasiya_link_1.pdf)] (available at 11.07.2017) (in Russian).
- Nigianni C., Storr M. (eds.) (2009) *Deleuze and Queer Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Puar J. (2012) ‘I Would Rather Be a Cyborg Than a Goddess’: Becoming-Intersectional of Assemblage Theory. *PhiloSOPHIA: A Journal of Feminist Philosophy*, 2(1): 49–66.

Said E. (1979) *Orientalism*. NY.: Vintage.

Spivak G. (1999) *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge: Harvard University Press.

Tlostanova M. (2008) The Janus-Faced Empire Distorting Orientalist Discourses: Gender, Race, and Religion in the Russian/(Post)Soviet Constructions of the 'Orient'. *Worlds and Knowledges Otherwise*, 11(2): 1–11.

Viteri M. (2008) 'Latino' and 'Queer' as Sites of Translation: Intersections of 'Race', Ethnicity and Sexuality. *Graduate Journal of Social Science*, 5(2): 63–87.

Waldby C. (1996) *AIDS and the Body Politic: Biomedicine and Sexual Difference*. London: Routledge.

Zhaivoronok D. (2016) "Solidarnost' so vsemi ubiytsami dressirovshchikov!": desub'ektivatsiya i deindividualizatsiya politicheskogo v zoo-osvoboditel'nom dvizhenii ["Solidarity with all the Trainer-Killers!": De-individualization and De-subjectivation of Politics within the Animal Liberation Movement]. *Zhurnal issledovaniy sotsial'noy politiki* [Journal of Social Policy Studies], 14 (3): 393–408 (in Russian).

Zimmerman A., Geist-Martin P. (2009) The Hybrid Identities of Gender Queer: Claiming Neither/Nor, Both/And. In: Samovar L.A., Porter R.E., McDaniel E.R. (eds.) *Intercultural Communication: A Reader*. Boston: Wadsworth Cengage Learning: 87–92.