GENDER
OPEN
REPOSITORIUM

Postkoloniale (Selbst-)kritik: Geschlecht und Migration bei Gayatri Chakravorty Spivak

Nandi, Miriam

2011

https://doi.org/10.25595/3804

Veröffentlichungsversion / published version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Nandi, Miriam: *Postkoloniale (Selbst-)kritik: Geschlecht und Migration bei Gayatri Chakravorty Spivak*, in: FGS (Freiburger GeschlechterStudien), Jg. 17 (2011) Nr: 1, 35–45. DOI: https://doi.org/10.25595/3804.

GenderOpen – Repositorium für die Geschlechterforschung: www.genderopen.de

FREIE UNIVERSITÄT BERLIN

HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

Miriam Nandi

Postkoloniale (Selbst-)kritik: Geschlecht und Migration bei Gayatri Chakravorty Spivak

Das Werk der indischstämmigen Literaturwissenschaftlerin Gayatri Chakravorty Spivak gilt als theoretisch anspruchsvoll und ausgesprochen schwer zu lesen, wenn nicht sogar kryptisch (vgl. Eagleton 2003). Es scheint mir daher sinnvoll, eine Anekdote voranzustellen, anhand derer sich die ganz konkrete politische Brisanz von Spivaks Werk veranschaulichen lässt. Die Autorin dieser Zeilen kommt aus einer binationalen Familie. Mein Vater ist Inder, meine Mutter Deutsche. Ich bin jedoch in Deutschland, und, wie die Amerikaner sagen würden *white identified* aufgewachsen. Ich bin weder zweisprachig noch praktizierende Hinduistin. Ich kann einen Auszählreim auf Bengali sagen und habe mich erst in indische Philosophien und Religionen einlesen müssen (wie andere interessierte Deutsche auch). In den frühen 1990er Jahren fanden in Baden-Württemberg Landtagswahlen statt, und die rechtsradikalen Republikaner bekamen in der Kleinstadt Laupheim, in der ich damals wohnte, 18 Prozent, in den umliegenden Dörfern sogar über 20 Prozent. Ich ging also am Montag nach der Wahl auf dem Weg zur Schule durch die Stadt und dachte: Jeder fünfte, der mir über den Weg läuft, will uns hier nicht haben. An diesem Tag habe ich mich dann zum ersten Mal in meinem Leben als Ausländerin gefühlt.

Gleichzeitig gibt es jedoch noch eine ganz andere Geschichte, die unser Familiengedächtnis heimsucht. Eine der ersten Kindheitserinnerungen meines Vaters ist, wie Flüchtlinge aus dem heutigen Bangladesh, damals Ostbengalen, nach Kalkutta strömten. Ich weiß nicht, ob es Hindus waren, die aus muslimischen Gebieten flohen oder ob das Gangesdelta überflutet war; jedenfalls saßen diese Flüchtlinge vor dem Fenster meiner Großeltern und bettelten um Essen. Meine Familie war beim Abendbrot. Die Flüchtlinge konnten auf den Tisch sehen und starrten auf das Essen. Ich wollte wissen, wie meine Großfamilie reagierte. Mein Vater sagte daraufhin mit quälendem Schuldgefühl in der Stimme: „Wir haben einfach weitergegessen."

Wie kann man also damit umgehen, dass diejenigen, die zur Zielscheibe von westlichem Rassismus und Ausgrenzung werden, mitunter selbst ausgrenzen, ausbeuten und unterdrücken? Das Beispiel macht deutlich, dass Migration eben nicht nur Nord-Süd Migration ist, sondern häufig auch Süd-Süd-Migration. Die

Bevölkerung der Elfenbeinküste besteht beispielsweise zu 25 Prozent aus Migrantinnen und Migranten (vgl. hierzu Conchiglia). Welche Sprache könnte es also geben, um frei von kolonialen Klischees zu artikulieren, dass die *Opfer* von Rassismus selbst zu *Tätern* werden? Gibt es einen Weg, eine Theorie, die uns hilft, Ausgrenzung innerhalb der postkolonialen Nation oder auch innerhalb von *migrant communities* zu beschreiben, ohne auf koloniale, rassistische Platitüden zurückzufallen? Wie kann man Unterdrückung von Frauen in Migrantengemeinden theoretisieren bzw. sich mit den Frauen solidarisieren *ohne* das rassistische Klischee des gewalttätigen frauenverachtenden Muslims zu perpetuieren? Gibt es für eine solche Solidarisierung einen Weg? Zu diesem Zweck sollen zunächst Schlüsselbegriffe des Postkolonialismus vorgestellt werden. Im Anschluss soll über Spivaks Weiterführung von und Kritik an postkolonialen Paradigmen reflektiert werden. Wesentlich ist es mir zu zeigen, dass Spivak sich klar vom postkolonialen Mainstream, hauptsächlich vertreten durch Homi Bhabha, abgrenzt und ihm eine *class*- und *gender*-sensitive Kulturwissenschaft entgegensetzt.

1 Postkoloniale Theorie

Thematisch betrachten die *postcolonial studies* die langfristigen kulturellen, politischen, sozialen und psychologischen Auswirkungen des Kolonialismus. Dabei werden sowohl die ehemaligen Kolonien als auch die ehemaligen imperialen Zentren in den Blick genommen. Untersucht werden u.a. die Verzahnungen zwischen kultureller Produktion und imperialer Herrschaft wie etwa bei Edward Said (1995 [1978]; 1993). Said war zwar nicht der erste, aber doch der theoretisch versierteste und systematischste Kritiker einer humanistischen Illusion, die die Geisteswissenschaften bis in die siebziger Jahre hinein geprägt hatte: der Illusion der neutralen und objektiven Orientalistik, die scheinbar unabhängig von politischen und kulturellen Kontexten funktionierte. Said kam zu den folgenden Thesen, die er anhand von umfassenden Literaturanalysen belegte: Die westliche Orientalistik, die geistes- und sozialwissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem kulturell Anderen kann nicht unabhängig von dem europäischen imperialen Projekt gesehen werden. Vielmehr handelt es sich hier um einen orientalistischen Diskurs (*orientalist discourse*) im Foucault'schen Sinne, um eine Verzahnung von Machtpraktiken und wissenschaftlicher Forschung, um eine systematische Kontrolle und Unterwerfung des als essentiell ‚anders' wahrgenommenen Kulturraumes. Der orientalistische Diskurs legitimiert das imperiale Projekt nicht nur ideologisch, indem er den Orient als dekadent, verkommen, infantil, grausam – sprich: anders und inferior – stigmatisiert; er produziert in gewisser Weise auch erst den Orient als ein Makrosubjekt. Der orientalistische Diskurs ist so etwas wie eine *self-fulfilling prophecy*, er schafft gewissermaßen Realitäten. Dabei operieren die „Orientalisten"[1] mit Binäroppositionen, die den Orient vom Okzident abgrenzen und ihn letztlich als minderwertig und degeneriert erscheinen lassen (Said 1995, 40-41; Said 1993, 300-01). Der Hinduismus ist hierarchisch (das Christentum egalitär), die Orientalen sind irrational (die

Europäer rational); der Islam ist grausam – islamische Migranten gewaltbereit (das Christentum aufgeklärt und milde); die Orientalen verhalten sich wie Kinder (die Europäer wie Erwachsene) usf. Dem Orient wird weder Vielschichtigkeit noch historischer Wandel zugestanden. Im orientalistischen Diskurs werden Alteritätsbilder also in Form eines „synchronischen Essentialismus" („synchronic essentialism", Said 1993, 240) festgeschrieben und in unzähligen Wiederholungen aufs Neue affirmiert, bis sie „diskursive Konsistenz" („discursive consistency", 230) erhalten (vgl. auch 231-34).

Das „post" in postkolonial ist also nicht nur zeitlich (nach dem Kolonialismus), sondern ganz besonders auch politisch gemeint. Die *postcolonial studies* betrachten zum einen jene Prozesse, die nach und im Zuge der Kolonialisierung stattfanden, zum anderen ergreifen sie jedoch auch ganz klar Partei für die Entrechteten, die „Verdammten der Erde" wie Frantz Fanon schreibt. Postkolonialismus ist also nicht nur eine neue Form, (Literatur-)Geschichte zu schreiben, sondern immer auch ein Versuch, die Perspektive zu wechseln, eurozentrische Denkmuster aufzubrechen, die globale Landkarte nach Süden und nach Osten auszudehnen.

Postkolonialismus bleibt jedoch nicht bei Kritik, bzw. bei bloßer Negativität stehen. Seit den späten 1980er Jahren werden verstärkt auch Gegenkonzepte entwickelt. Damit ist kein schwarzer ‚Gegenrassismus' gemeint wie man das teilweise in den 1960er Jahren noch bei Fanon beobachten kann. Vielmehr wird mit und gegen den kolonialen Diskurs gearbeitet. Das australische Autor-Innentrio Bill Ashcroft, Gareth Griffith und Helen Tiffin fasst dies unter den Begriffen „appropriation" und „abrogation", wobei unter Ersterem die subversive Aneignung (*appropriation*) der Sprache und Kultur des kolonialen Herrschers zu verstehen ist, und unter letzterem die kritische Umkodierung derselben, die Ablehnung (*abrogation*) des kolonialen Überlegenheitsdenkens (Ashcroft et al. 1989, 38-41). Auf diese Weise kann mit Hilfe des kolonialen Diskurses gegen ihn angeschrieben werden. Die Studie, auf die ich mich beziehe, trägt den Titel *The Empire Writes Back*. Um zu verdeutlichen, was mit *appropriation* und *abrogation* gemeint sein könnte, möchte ich zunächst aus dem Gedicht „An Introduction" der kürzlich verstorbenen indischen Schriftstellerin Kamala Das zitieren:

(…)

I speak three languages, write in
Two, dream in one.
Don't write in English, they said, English is
Not your mother-tongue. Why not leave
Me alone, critics, friends, visiting cousins,
Every one of you? Why not let me speak in
Any language I like? The language I speak
Becomes mine, its distortions, its queernesses
All mine, mine alone.
(…) (Das 1965)

Die Sprecherin des Gedichts verwendet die englische Sprache, sie lässt sich jedoch davon nicht in irgendeiner Form kolonial vereinnahmen. Vielmehr verhält es sich hier umgekehrt. Der selbstbewusste Satz „The language I speak / Becomes mine" spricht für sich. Es geht in diesem „Writing Back" also nicht darum, zu einem wie auch immer gearteten vor-kolonialen Ursprung zurückzukehren. In Das' Gedicht wäre diese Haltung durch die Familienmitglieder symbolisiert, die die Sprecherin davon abhalten wollen, in englischer Sprache zu dichten. Vielmehr wird angestrebt, sich das Koloniale zu eigen zu machen und gerade dadurch seinen Überlegenheitsstatus in Frage zu stellen. Konsequenterweise sprechen sich auch Ashcroft, Tiffin und Griffith für eine Vermischung oder Hybridisierung von einheimischen und kolonialen Elementen aus, wodurch der Reinheitsmythos des kolonialen Diskurses endgültig als das entlarvt werden könne, was er ist: als pure Fiktion (Ashcroft et al. 1989, 33-34).

Die Konzepte der Aneignung und Ablehnung könnten gerade in der heutigen Zeit als Antwort auf die so genannte Integrationsdebatte herangezogen werden. Anstatt MigrantInnen als „gute oder schlechte Subjekte", die sich eben „gut" oder „schlecht" integrieren, zu betrachten, müsste der Blickwinkel geändert werden. Die Aneignung der (deutschen) Sprache und Kultur sollte auch von migrantischer Seite gedacht werden. Im Ergebnis würde das bedeuten, dass MigrantInnen sich deutsche Sprache und als deutsch kodierte Kultur aneignen, wie es in der so genannten Integrationsdebatte immer gefordert wird. Der Blickwinkel wäre jedoch eine völlig anderer.

Ein ähnlich subversives Potential in der Aneignung von westlichen Sprachen und Denkmodellen postuliert auch Homi Bhabha in seinem Konzept der Hybridität. Für Bhabha entsteht Hybridität zunächst in der kolonialen, später jedoch auch in der durch Globalisierung hervorgerufenen Begegnung zwischen Ost und West bzw. Nord und Süd. Dabei ist Hybridität nicht eine harmonische Mischung oder gar Verschmelzung von verschiedenen Kulturen. Bhabha vergleicht hybride Kultur nicht mit einem Schmelztiegel („melting pot"), sondern mit einem dicken Eintopf („menudo chowder"), in dem ein paar sture Klumpen („stubborn chunks"), die einfach nicht schmelzen wollen, „gezwungen sind herumzutreiben" (Bhabha 2004, 313). Hybridität ist also nicht hippe globale Kultur wie etwa die fröhliche Weltmusikfolklore à la Manu Chau, sondern verweist immer auch auf Inkommensurabilität, auf innere Zerissenheit. Hybridität ist, so wie ich Bhabha verstehe, immer schräg. Die verschiedenen Bestandteile verschmelzen nicht friedlich ineinander, stattdessen bleibt immer etwas zurück, das stört, eine Reibung, ein innerer oder auch ein äußerer Konflikt.

2 Postkoloniale (Selbst-)kritik

Nach dem Boom in den 1980er und 1990er Jahren hat sich inzwischen ein apokalyptischer Ton in die postkoloniale Debatte eingeschlichen. Der Postkolonialismus wird „in Frage gestellt" (Mukherjee 1998, Trivedi 1996), „neu verortet" (Goldberg 2002), oder gar für „beendet" (Agnani et al. 2007) erklärt. Die wichtigsten Kritikpunkte lassen sich folgendermaßen (freilich etwas zugespitzt) zusammenfassen.

- Postkolonialismus ist eurozentrisch. Die postkoloniale Theorie postuliert, dass das wichtigste Thema kultureller Produktion Widerstand gegen den ehemaligen Kolonialherren ist. Dadurch bleibt dieser jedoch ganz zentral.
- Postkolonialismus verallgemeinert auf unzulässige Weise: Als postkolonial dürften so unterschiedliche Staaten wie die USA (die ja global betrachtet eher neokolonial sind), Kuba, Bangladesh, Singapur usf. gelten. Damit werden globale Ausbeutungszusammenhänge verharmlost.
- Postkolonialismus ist in der Vergangenheit verhaftet. Wir brauchen eine Theorie für die postkoloniale Gegenwart.
- Postkolonialismus ist neokolonial. Er wurde von Intellektuellen geprägt, die an amerikanischen Ivy League Universitäten lehren und von dort aus in den Rest der Welt exportiert. In Indien und Afrika wird postkoloniale Theorie sehr kritisch rezipiert, da Postkolonialismus nicht als Theorie des Südens wahrgenommen wird. Zudem können sich die meisten Bibliotheken in Indien und Afrika die zahlreichen postkolonialen Journals und Monografien leisten. Eine indische Professorin schrieb auf ihrer Facebook Seite: „The greatest irony of postcolonialism is that we cannot read our own texts."
- Postkolonialismus verharmlost Ausgrenzung innerhalb der Länder des Südens. Das Problem bei Bhabha und Ashcroft et al. ist, dass sie der postkolonialen kulturellen Produktion irgendwie einen widerständigen Status zuschreiben und gewissermaßen en passant davon ausgehen, dass die postkoloniale Gesellschaft als Ganzes damit beschrieben wird, so dass man nicht mehr über Hierarchien, Ausgrenzung und Unterdrückung innerhalb der postkolonialen Nation oder innerhalb von Migrantengemeinden spricht.

Damit bin ich bei den Fragen angelangt, die ich eingangs gestellt habe, und die auch gleichzeitig die Grundfragen sind, die wir bei Gayatri Chakravorty Spivak finden.

3 Postkoloniale Selbstkritik bei Gayatri Spivak

Spivak war eine der ersten postkolonialen Intellektuellen, die vor allem den letztgenannten Kritikpunkt immer wieder stark gemacht haben. Spivak hat den Postkolonialismus von Anfang an mit geprägt, jedoch stets auch kritisch begleitet. Am meisten stößt sie sich daran, dass dem postkolonialen Subjekt *per se* ein subalterner, d.h. ein deprivierter, potentiell auch widerständiger Status zugeschrieben wird. Für Spivak können die Opfer von kolonialer Ausbeutung jedoch auch ganz schnell zu Tätern werden, sobald sie selbst eine Machtposition erlangen. Dementsprechend merkt sie bereits 1993 an: „in our enthusiasm for migrant hybridity, first world marginality, third world urban radicalism, the subaltern is once again silent for us" (Spivak 1993a, 67). Damit meint sie jedoch nicht, dass es falsch sei, auf hybride Identitäten oder Widerstandsbewegungen im Süden zu fokussieren. Vielmehr zeigt sie, dass dies nicht ausreicht, dass der Postkolonialismus ergänzungswürdig ist. Ihr Forschungsprogramm lässt sich am ehesten als eine Suche nach dem charakterisieren, „was fehlt": was fehlt in der postkolonialen Diskussion (eine Fokussierung auf Unterdrückung und Widerstand im Süden), was fehlt im westlichen Feminismus (ein Verständnis für *race* und *class*), was fehlt in der marxistischen Theorie (eine Theorie der Vergeschlechtlichung des arbeitenden Körpers). Eine Figur, die man bei Spivak häufig findet, ist die unterdrückte Arbeiterin im Süden, die sie in Anlehnung an Gramsci auch als „subaltern" bezeichnet. Diese Frauen, so Spivak, kommen in keiner der aktuellen Debatten der *academic community* vor. Um so wichtiger ist es, so Spivak, Postkolonialismus, Gender Studies und Marxismus dahingehend zu ergänzen, dass die Super-Ausbeutung („super-exploitation", Spivak 2003) dieser Frauen verstehbar und kritisierbar wird.

Wie aktuell Spivaks *gender*- und *race*-sensitiver Marxismus ist, zeigt sich beispielsweise daran, dass Fabriken in Malaysia, Japan oder Hong Kong gezielt Frauen rekrutieren, um die Lohnkosten möglichst niedrig zu halten (vgl. hierzu Dannecker 2008). In malayischen Fabriken arbeiten Frauen aus Bangladesh an sechs Tagen in der Woche. Sie dürfen einmal in der Woche in Begleitung einer Aufpasserin auf dem Markt einkaufen, ihre Aufenthaltserlaubnis ist dazu lediglich befristet (ebd., 93). Meist schicken die Frauen den Großteil ihres Gehalts nach Hause an ihre Familien (im Jahr insgesamt etwa 3,8 Milliarden über offizielle Kanäle, wahrscheinlich noch einmal so viel über inoffizielle). Dennoch haftet ihnen, wenn sie in ihr Land zurückkehren, ein schlechtes Image an. Sie gelten trotz ihrer enormen ökonomischen Produktivität als „ehrlos". Vielfach haben die Ehemänner erneut geheiratet, bzw. es finden sich für jüngere Rückkehrerinnen keine zukünftigen Ehemänner. Das sind Phänomene, über die wir laut Spivak unbedingt sprechen müssen. Gleichzeitig ist dies jedoch ausgesprochen schwierig, da wir dabei ganz schnell auf koloniale Bilder zurückfallen.

Ganz entscheidend ist bei Spivak die Einsicht, dass wir in die Phänomene, die wir kritisieren, immer auch eingelassen sind. Sie nennt das „complicity" (Spivak 1999, ix), was sich lose mit „Komplizenschaft" oder „Mittäterschaft" übersetzten lässt. Das „Täter"-Sein, d.h. auch das konkrete Übernehmen von Verantwortung, ist bei Spivak wichtig. Sie hat wenig Geduld mit Selbstvikti-

misierung und Selbstmarginalisierung. So räumt sie auch klar ein, dass sie nicht das ist, über das sie schreibt – kein marginalisiertes subalternes Subjekt, sondern eine erfolgreiche Intellektuelle. In Indien steht sie ganz oben in der sozialen Hierarchie, worauf sie auch in zahlreichen Interviews hinweist (vgl. Spivak 1990). Für Spivak sind wir als postkoloniale Feministinnen in gewisser Hinsicht Täterinnen, allein aufgrund der Tatsache, dass wir an der ökonomischen und ökologischen Ausbeutung der Dritten Welt in unserem Alltagshandeln beteiligt sind, ob wir dies nun wollen oder nicht. Beinahe jede postkoloniale Intellektuelle hat schon einmal einen nicht fair gehandelten Kaffee getrunken, der unter Aufwand von Schadstoffen, unter ausbeuterischen Bedingungen, möglicherweise auch noch unter Einsatz von halbwüchsigen Arbeitskräften, hergestellt wurde. In ihrem Hauptwerk *Critique of Postcolonial Reason* schreibt Spivak ganz konkret von dem „hässlichen French connection Pulli" („ugly French Connection sweater"), den sie an einem New Yorker Wintervormittag trägt (415). Jeder wisse, so Spivak, dass die großen westlichen Textilkonzerne Arbeiterinnen in der Dritten Welt zu menschenunwürdigen Bedingungen beschäftigen, dass dort Löhne gezahlt werden, die so lächerlich gering seien, dass die Pullover auch für eine schlecht bezahlte Arbeiterin im Westen erschwinglich sind. Unser angenehmer Lebensstil in den postindustriellen Nationen basiert laut Spivak zu einem nicht kleinen Teil auf der Ausbeutung von Arbeiterinnen im Süden, bzw. in Osteuropa. Aufgabe der postkolonialen Intellektuellen ist es für Spivak also, diese Mittäterschaft einzuräumen und mitzudenken. Aus diesen Gründen hält Spivak kritische Intellektuelle immer auch für ausgesprochen verwundbar und das ist etwas, das wir einfach akzeptieren müssen; sie spricht von „radical acceptance of our vulnerability" (18). Gemäß Spivak sind wir** verwundbar, weil wir Teil der Strukturen sind, die wir kritisieren. Sie schreibt immer wieder Variationen des folgenden Satzes: „Deconstruction can only speak in the language of the thing it criticises. So, as Derrida says, it falls prey to its own critique, in a certain way. That makes it very different from ideology critique (…)" (130). Entsprechend skeptisch beurteilt sie Versuche, nicht-weiße, nicht-eurozentrische, nicht-androzentrische Theoriegebäude zu entwickeln, wie es etwa die afro-amerikanische Dichterin und Theoretikerin Audre Lourde vorschlägt. Bei Spivak gibt es kein unkompliziertes ‚back to the roots'. Derrida folgend geht sie davon aus, dass wir stets in die Denkhorizonte eingelassen sind, die wir doch hartnäckig kritisieren müssen. Entsprechend lehnt sie auch den Postkolonialismus, bei aller Kritik nicht ab. Sie hält die postkoloniale Theorie vielmehr für unvollständig, und erweitert sie, ergänzt sie durch ihre Beiträge. Eine wichtige Ergänzung ist Spivaks Fokussierung auf die unterdrückte Frau im Süden, die weder in der postkolonialen Theorie noch in den Gender Studies noch im marxistischen Mainstream eine Stimme findet. Eine weitere wichtige Ergänzung ist ihr Konzept der Übersetzung, das ich im folgenden Absatz vorstellen möchte.

4 Über-setzungen aus anderen Welten: Geschlecht und Migration

Das Konzept der Übersetzung („translation") wurde im letzten Jahrzehnt nicht zuletzt auf Anregung von Spivak verstärkt in der postkolonialen Theorie diskutiert (vgl. u.a. Trivedi, Venuti, Tymomozco). Spivak ist selbst Übersetzerin von Jacques Derridas *De La Grammatologie,* die sie ins Englische übertrug. Außerdem hat sie zahlreiche Kurzgeschichten der bengalischen Autorin und Menschenrechtsaktivistin Mahasweta Devi ins Englische übersetzt.[2]

Übersetzertätigkeit ist bei Spivak nicht nur ein linguistisches Phänomen, sondern immer auch eine Form *kultureller* Übersetzung. Darüber hinaus spricht Spivak auch ganz explizit von einer Politik des Übersetzens. Für sie läuft eine Übersetzerin stets Gefahr, tradierte Bilder und Klischees der anderen Kultur zu reproduzieren und dadurch die ohnehin vorhandenen Machtdifferenzen zwischen westlichen und nicht-westlichen Kulturen zu perpetuieren (vgl. Spivak 1993, 181).[3] Das geht über das Phänomen, das man auch mit „traduttore traditore" bezeichnet, ein ganzes Stück hinaus. Für Spivak ist Übersetzen ein Akt, der besonders viel „Intimität" („intimacy", 191) erfordert zu der Kultur, aus der der Text stammt (191). Übersetzen ist für Spivak ein fragloses sich-Ausliefern an den Text, eine besonders intime und, man könnte schon sagen, erotische Form des Lesens. Dabei ist am Ende nicht mehr klar, ob das Original in eine neue Fassung übersetzt wird, oder vielleicht umgekehrt die Sprache, in die das Original übersetzt werden soll, verändert und ‚über-setzt', verschoben und hybridisiert wird. Das zeigt sich gerade auch in Spivaks eigenen Übersetzungen. Spivak verdreht und hybridisiert die englische Sprache so sehr, dass sie für einen englischen Muttersprachler mitunter beinahe so fremd ist wie Bengali. Mahasweta Devi ist darüber sehr glücklich, wie sie in einem Interview sagt (vgl. hierzu Collu 1998). Ihr gefallen Spivaks Übersetzungen besser als die ihrer anderen Übersetzer, da sie ganz offensichtlich möchte, dass ihre Texte befremden und verstören. Sie sollen sich nicht leicht lesen lassen.

Interessant am Konzept der kulturellen Übersetzung ist darüber hinaus, dass Übersetzung immer in verschiedene Richtungen möglich ist: nicht nur von Süden nach Norden, sondern auch umgekehrt. Das macht das Konzept offener und weniger eurozentrisch als das Konzept des „Writing-Back" oder der „Aneignung", wie es bei Ashcroft, Griffith und Tiffin vorgeschlagen wird. Es ist auch zu überlegen, ob wir Migration selbst als Über-Setzungsprozess begreifen können (vgl. hierzu auch Young 2003). Migrantinnen sind immer auch Menschen, die sich selbst über-setzen müssen, die gleichzeitig jedoch auch die Gesellschaft und die Kultur, in die sie migrieren, über-setzen. Diese Idee scheint mir deutlich weniger eurozentrisch und rassistisch als das Konzept der Integration.

Insgesamt ist Spivaks Schaffen selbst möglicherweise ein Über-setzungs-, Verschiebungs- und Migrationsprozess. Sie verschiebt den Feminismus weiter nach Süden und nach Osten. Sie übersetzt den Marxismus in eine feministischere, kulturell sensitivere Sprache. Sie lässt die Dekonstruktion in Gegenden migrieren, die ihr selbst nicht ganz behagen.

Spivak gibt damit keine einfachen Antworten auf die Frage, wie wir damit umgehen können, dass diejenigen, die zur Zielscheibe von westlichem Rassis-

mus werden, mitunter selbst ausbeuten und unterdrücken. Noch entwickelt sie Konzepte, aus denen sich eine Politik oder irgendeine Form von Aktivismus ableiten ließe, den Migrantinnen für sich nutzbar machen könnten. Sie war jedoch lange Zeit die einzige, die diese Frage überhaupt aufkommen ließ. Ihre Fokussierung auf theoretische Lücken und blinde Flecken innerhalb der Gender Studies und des Postkolonialismus, hat den beiden Disziplinen nicht etwa geschadet, sondern sie vielmehr bereichert. Die Ausbeutung von Arbeiterinnen im Süden und die prekäre Situation von Frauen innerhalb von *migrant communities* hat sich dadurch freilich nicht geändert, aber sie rückt durch Spivaks Einwände immerhin stärker in den Blickpunkt von akademischen Diskursen. Ihr Vorschlag, sich selbst in der Begegnung mit dem Anderen in einen kulturellen Übersetzungsprozess zu begeben, ist letztlich metaphorisch und bleibt damit vage. Möglicherweise ist es jetzt an uns, Spivaks Theorie in ein anderes, politisch handhabbares Idiom zu übersetzen. In einer solchen Übersetzung ginge sicher etwas verloren. Es könnte aber auch viel gewonnen werden.

Anmerkungen

1 Wie von Wolfgang Essbach (1996) vorgeschlagen, verwende ich abwechselnd die männliche und weibliche Form.
2 Mahasweta Devi ist eine ausgesprochen radikale sozialkritische Autorin, in deren Texten es sich fast immer um Ausgrenzung, Unterdrückung und Gewalt dreht. Sie schreibt nicht die charmante, aber auch exotistische indische Prosa, die im Westen große Erfolge feiert.
3 So hat Tewasjini Niranjana in ihrer eindrucksvollen Studie *Siting Translation* (1992) dargelegt, wie Übersetzungen von klassischen Sanskrit-Texten während der Kolonialzeit gezielt dazu eingesetzt wurden, ein bestimmtes entwertendes Bild vom hinduistischen Glauben zu schaffen.

Literatur

Agani, Sunil/ Fernando Coronil/ Gaurav Desai/ Mamadou Diouf/ Simon Gikandi/ Susie Tharu/ Jennifel Wenzel (2007) „Editor's Column: The End of Postcolonial Theory? A Roundtable with Sunil Agani, Fernando Coronial, Gaurav Desai, Mamadou Diouf, Simon Gikandi, Susie Tharu, and Jennifer Wenzel." *PMLA* 122, 3/2007: 633-650.

Ashcroft, Bill/ Gareth Griffith/ Helen Tiffin (1989) *The Empire Writes Back*. London/New York: Routledge.

Bassnet, Susan (1999) Hg. *Translation in the Postcolonial Context*. London: Routledge.

Bhabha, Homi (2004) *The Location of Culture* [1994]. New York: Routledge Classics.

Collu, Gabrielle (1998) „Speaking with Mahasweta Devi. Mahasweta Devi Interviewed by Gabrielle Collu." *Journal of Commonwealth Literature* 32/2/1998: 43-148.

Conchigila, Augusta (2008) „Wer Ivorer sein darf." *Immer der Arbeit nach. Sonderheft Le monde diplomatique* 4/2008: 64-67.

Dannecker, Petra (2008) „Der Aufbruch der Frauen." *Immer der Arbeit nach. Sonderheft Le monde diplomatique* 4/ 2008: 92-99.

Das, Kamala (1965) *Summer in Calcutta,* o.S.

Eagleton, Terry (2003) „In the Gaudy Supermarket." *Figures of Dissent*, 16.

Essbach, Wolfgang (1996) *Schlüsselbegriffe der Soziologie*. München: UTB.

Goldberg, David Theo (2002) *Relocating Postcolonialism*. Oxford: Blackwell.

Mukherjee, Arun (1998) „Interrogating Postcolonialism." *Postcolonialism*. My Living. Toronto: TSAR, 16-23.

Niranjana, Tewasjini (1992) *Siting Translation*. Berkeley: University of California Press.

Said, Edward (1995) *Orientalism: Western Conceptions of the Orient* [1978]. Hardmondsworth: Penguin.

Said, Edward (1993) *Culture and Imperialism*. Hardmondsworth: Penguin.

Spivak, Gayatri (1990) *The Postcolonial Critic*. New York: Routledge

Spivak, Gayatri (1993a) *Outside in the Teaching Machine*. New York: Routledge.

Spivak, Gayatri (1993b) „The Politics of Cultural Translation." Dies. *Outside in the Teaching Machine*. New York: Routledge, 179-200.

Spivak, Gayatri (1999) *A Critique of Postcolonial Reason*. Cambridge/Mass.: Harvard University Press.

Trivedi, Harish (1996) *Interrogating Postcolonialism*. Shimla: Institute of Advanced Study.

Tymoczko, Maria (1999) *Translation in a Postcolonial Context*. Manchester: St. Jerome.

Young, Robert (2003) *Postcolonialism*. Oxford: Oxford University Press.