GENDER OPEN REPOSITORIUM

‚Gender'. Mythen – Masken – Subjektpositionen – und beyond

Popal, Mariam

2011

https://doi.org/10.25595/3805

Veröffentlichungsversion / published version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Popal, Mariam: *‚Gender'. Mythen – Masken – Subjektpositionen – und beyond*, in: FGS (Freiburger GeschlechterStudien), Jg. 17 (2011) Nr: 1, 47–64. DOI: https://doi.org/10.25595/3805.

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

FREIE UNIVERSITÄT BERLIN

HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

Mariam Popal

‚Gender'. Mythen – Masken – Subjektpositionen – und *beyond*.

Zum Ende dieses Texts bin ich auf eine Aussage Toni Morrisons gestoßen, die ich hier an den Anfang setzen möchte, gleichsam als Wegweiser und Erinnerung für meine Gedanken, während ich im Text weitergehe. Darin drückt sich für mich der Ausgangspunkt Schwarzer Kritik aus, der sie gleichzeitig erklärt und über sie hinaus geht, auf ein freies Wissensfeld in dem sie nicht mit einem Label versehen und gettoisiert wird:

> My own editor is not Black. I think what Black writers complain about when they don't want a white editor is the ignorance, not the color of their skin – an inability to grasp a cultural thought or experience – not the lack of intelligence. When an editor is able to do that, there are no complaints. (Morrison 2008, 7)

‚gender' – translations

In every possible sense, translation is necessary but impossible.
(Spivak 2000, 13)

Der kryptische Titel dieses Beitrags ist der Tatsache geschuldet, dass beim Betrachten der in diesem Band der *Freiburger GeschlechterStudien* aufgeworfenen Thematik „Migration, Mobilität, Geschlecht" eher ein Fragenknäuel in meinem Kopf erschien und erscheint, eine Kugel voller Fragen, denn ein geordneter Text, den ich schreiben könnte. Ich möchte, um mich dem Knäul anzunähern und die einzelnen Fäden und ihre Verläufe zu verfolgen, mich, wie entlang einer Mauer[1], an den Texten oder vielleicht besser Invokationen Gayatri Chakravorty Spivaks orientieren, wobei diese Mauer nicht Spivaks Texte repräsentieren kann, so dass mein Gang hier an ihren Texten entlang selbst ein Teil des Knäuels bleibt. Die Achse dieser Fragenfäden stellt sich für mich in der Frage der Übersetzbarkeit dar. Übersetzung meint nicht so sehr die wortwörtliche Übersetzung oder Transkodierung zwischen Sprachen und

Idiomen und noch weniger Kommunikation, welche eine egalitäre Situation zwischen Sprachen und Idiomen als gegeben voraussetzt. Spätestens seit dem *linguistic turn* werden Sprachen nicht mehr als Mittel zum Zweck der Kommunikation aufgefasst, sondern als ein Prozess der Bedeutungskonstruktion. Postkoloniale Ansätze betonen dabei die historischen, politischen Kontexte dieser Bedeutungskonstruktionen in bestimmten Machtgefügen. In diesen Prozessen nehmen Übersetzungen ein massives eigenständiges Leben ein (Spivak 1993, 179). Übersetzen meint hier daher das Über-setzen von unterschiedlichen Be-deutungen auf Grund der gewaltvollen Wege, die Bedeutungen durchziehen: das Bevor und das Zwischendurch ihrer Stationen, im eigenen Inneren, das Äußere davor und das Äußere danach. Den ganzen Prozess des *shuttling* an verschiedenen idiomatischen und kulturalistischen Fronten. Spivak benutzt in diesem Sinne Übersetzung (*translation*) als eine Katachresis, als ein Wort, das das Phänomen, das sie beschreiben will, nicht wirklich erfasst, und das auch nicht die wörtliche Bedeutung des Worts wiedergibt, die in der Sprache als korrekt angesehen würde, für das es aber kein anderes, besser vermittelndes Wort gibt (Spivak 2000, 14). In dieser Bedeutung von Übersetzung wird der Körper bereits von Anfang an selbst zum Skript – oder ein sich unaufhörlich einschreibendes Instrument, ein „ceaseless inscribing instrument" (ebd.). In dieser unaufhörlichen Bewegung des Verstehens in seinem elementarsten Sinne entsteht zugleich das prekäre Subjekt der Wiedergutmachung und der Verantwortlichkeit, „the precarious subject of reparation and responsibility" (13). Diese generelle Bedeutung von Übersetzung entzieht sich der Kontrolle des übersetzenden Subjekts. Vielmehr ist das menschliche Subjekt (*human subject*), welches entstanden sein wird (*will have happened*) „as this shuttling translation, from inside to outside, from violence to conscience: the production of the ethical subject". Auch eine enggefasste Bedeutung von Übersetzung zwischen zwei Sprachen verbindet Spivak mit einem ethischen Zug:

> When a translator translates from a constituted language, whose system of inscription, and permissible narratives are ‚her own', this secondary act, translation in the narrow sense, as it were, is also a peculiar act of reparation – toward the language of the inside, a language in which we are ‚responsible', the guilt of seeing it as one language among many. Translation in the narrow sense is thus a reparation. I translate from my mother tongue. This originary *Schuldigsein*– being-indebted in the Kleinian sense [gemeint ist die Psychoanalytikerin Melanie Klein, M.P.] – the guilt in seeing that one can treat one's mother tongue as one language among many – gives rise to a certain obligation for reparation. (ebd.)

Dieses behutsame dekonstruktive Verständnis von Übersetzung verweist auf viele ineinandergreifende Schichten und Prozesse von Transkodierung und Bedeutungsproduktionen: Ein generelles Verständnis, welches das mögliche Entstehen des Subjekts miterfasst, ein spezifisches Verständnis, das die semiotische Übersetzung in die Metasprache und idiomatische Transkodierung in die Hauptsprache, unterschiedliche Sprachen und nationale Sprachräume gewaltsam erfasst wie auch Transkodierungen „within the general violence of

culturing". In diesen Prozessen der Übersetzung sind Momente der Verantwortung (responsibility) und *Schuldigsein* (reparation) als Möglichkeiten des Übersetzens inhärent.

Die Frage, die sich mir stellt, ist: Wie gehen wir (und wer sind wir?) mit den Begriffen – „Migration, Mobilität, Geschlecht" – um, wer übersetzt hier was, in welchen Raum hinein? Der Titel meines Beitrags fasst vielleicht eine Richtung, eine Assoziation ein, die sich mir dabei aufgedrängt hat, oder sich aus mir heraus über-setzt hat. Beim Über-setzen geht es mir um Gleichzeitigkeit, die Gleichzeitigkeit von Aussagen, wie Edward Saids kontrapunktisches Lesen. Es geht weg von einer Tempos-konstruierten hierarchisierenden Unterscheidung in ‚Tradition' und ‚Moderne', oder ‚wir' und die ‚anderen', die das ‚abendländische' Denken kennzeichnen, dabei das *weiße*[2] Subjekt oben auf der Skala platzieren und als (intentionale?) Folge das Andere zum Verstummen bringen (wollen); eher geht es um die Gleichzeitigkeit von Aussagen, die gewaltsam Unterschiedliches nur über-setzen können, weil wir in der Textur der Welt, der Bedeutungen, verschieden eingeschrieben sind und um die Möglichkeit, wie wir mit dieser Gebundenheit im Hinblick auf-ein-ander verantwortlich heraus weisen können.

Ich komme auf die gesetzten Begriffe zurück und möchte zunächst mit dem letzten Wort dieser Reihe und meinem ersten Titelwort beginnen: ‚Gender'. In „Feminism and Critical Theory", einem ihrer bekanntesten Essays zum Feminismus, schreibt Spivak, dass sie nicht vom Feminismus generell sprechen kann. Hier schränkt Spivak den generell gebrauchten Begriff ‚Feminismus' ein auf das, was sie als ‚Frau' im Rahmen der Literaturwissenschaft (literary criticism) tut (what I do). Sie schreibt: „My own definition of a woman is very simple: it rests on the word ‚man' as used in the texts that provide the foundation for the corner of literary criticism establishment that I inhabit" (Spivak 1988, 77).

Und ich frage mich inwiefern wir hier von Geschlecht oder ‚Gender' allgemein sprechen können, in welchem Rahmen wir dies tun und was der Begriff sein mag, auf den ‚Gender' verweist? Ist ‚Gender' eine universale Kategorie? Auf welches andere Wort oder welche andere Aussage verweisen die Begriffe ‚Gender'/Geschlecht in ihrer Geschichtlichkeit? Wenn nach Spivak ‚woman' auf ‚man' beruht, dann verweist sie nicht nur auf ein anderes Wort, von dem es seine Bedeutung in der Differenzsetzung erhält, sondern auch auf das, was Wörter als Signifikanten von Kodesystemen auch sind, auf die zentral gesetzte und damit marginalisierende, andernde Platzierung des Worts ‚Mann'. ‚Man' steht als Signifikant für ein bestimmtes Machtgefüge das ‚woman' mit schreibt.

Welche Signifikanten ruft der Begriff ‚Gender' inzwischen selbst auf, und warum sprechen wir nicht von *queer*, das bisher eher als Unterabteilung aufzutauchen scheint?[3] Beschreibt das Wort tatsächlich Geschlecht, das ja selbst als Zeichen für so viele Zuweisungen fungiert? Bisher wird noch vorwiegend mit ‚Gender' als Metakonzept und Analysekategorie gearbeitet, ganz so, als würde der Begriff nicht einen Moment des Benennens ausmachen, einen Prozess, *eine Bewegung lediglich beschreiben*, sondern als wäre er eine fixe ‚Tatsache'. Abgesehen davon ist das Konzept von einer gesellschaftsphilosophischen Position aus gesprochen worden, die sich als *weiß* zu verstehen scheint (?) und daher selbst

‚Gender' aus einer tabuisierten und privilegierten Position heraus beschreibt, die es ihr erlaubt, unbenannt zu bleiben und Universalität zu implizieren. Gerade aber das unbenannte Subjekt schafft die Voraussetzung epistemischer Gewalt – immer wieder von Neuem. Interessanterweise sind gerade jene Texte Judith Butlers – angefangen bei ihrem Essay „Gender is Burning" zu „Bodies That Matter" und schließlich „Undoing Gender", in dem sie schließlich auf die Kategorie ‚human' verweist und sie neu setzt – weitaus weniger rezipiert (Wollrad 2005, 109).

In den interdisziplinären Zugängen zum Wissensverstehen und zur Wissensproduktion, die ich für mich erwählen konnte, ist ‚Gender' ein stark umkämpftes Wort. Da ist zum einen die Islamwissenschaft, eine (bereits interdisziplinär arbeitende, weltmachende) Disziplin der so genannten Regionalstudien (was wiederum die Frage nach der Konstruktion von Welt und Wissenserzeugung weiterhin und vielleicht wie nie zuvor aufwirft); hier würde ich ‚Gender' mit Fragen und Ausdrücken umschreiben wollen wie: ‚Wie ist die Frau im Islam?' und ‚Die Stellung der Frau im Islam' und implizit in ‚Islam und Sexualität'. So dass hier sowohl ‚muslimische Frau' als auch ‚Islam' wie auch übrigens ‚muslimischer Mann', – *queer* gibt es in diesem Zusammenhang interessanterweise nicht wenn wir von der deutschen Islamwissenschaft und den Mainstream Darstellungen über *den Islam* ausgehen, es sei denn eher disziplinübergreifend in negativen Repräsentationen über ‚den Islam' – Figuren signifizieren, die mit einer gewissen Wesenhaftigkeit verbunden bleiben. Dies ist ein Zugang, in dem die Beschreibenden wie selbstverständlich unsichtbar bleiben, wie auktoriale Erzählstimmen, und in der die vermeintlich Sichtbargemachten eingefroren, fixiert sind als, wie Spivak es ausdrückt „the object of the gaze ‚from above'" (Spivak 1988, 264). Wir erinnern uns: Sprechen entsteht vor dem Hintergrund historisch bedingter Machtgefüge. ‚Gender' ist hier längst angeeignet und in der Regel als weiteres Konzept zur Erschaffung des Selbst-Anderen-Binarimus gebraucht.

Zum anderen ist da die Postkoloniale Feministische Kritik, in der ich auch Spivak, vermutlich entgegen ihrer eigenen Aussage, verorten würde. Hier werden die Kategorien ‚Gender' und ‚Frau' aus einer anderen Perspektive gesehen, nämlich einerseits die historische, hegemoniale Bedeutung des Ausdrucks als etwas, das insbesondere *weiße* feministische Bedeutungen universalisierend umschrieben und damit auch oftmals halfen und helfen koloniale und neokoloniale Strategien durchzusetzen. Andererseits versucht die Postkoloniale Feministische Kritik sichtbare Aussageräume zu schaffen, auch um sich und die Begriffe herum.

Als einen dritten Strang, der ebenso interdisziplinär ist, möchte ich die *Black Feminist Studies*, Schwarze Feministische Studien nennen, die meines Erachtens untrennbar sind von *Postcolonial Feminist Studies*; beide beeinflussen sich gegenseitig und gehen ineinander über; vielleicht berühren sie andere Geschichtsmomente und weisen auf die Vielfalt und die Differenzen der Orte und Erfahrungen hin mit etwas wiederum, das sich aus historisch bedingten Momenten des Machtgefüges in Form von Bedeutungen heraus kristallisiert

hat und in uns eingeschrieben ist. Nach diesen Bedeutungen können ‚Gender' und ‚Frau' nicht für sich allein stehen, sondern müssen in Abhängigkeit von anderen Kategorien wie Klasse und ‚Rasse', vom Kontext und von der Subjektposition der erzählenden, über-setzenden Person, ihrem Text und ihrer Textur gesehen werden. Foucault unterscheidet zwischen Sprache und der Äußerung (*énonciation/statement*). Die Äußerung beinhaltet die Positionierung eines Subjekts, sie ist wie Spivak es ausdrückt, „the place of the ‚I'" (Spivak 1988, 242). Es ist nach Foucault ein determinierter und zugleich ein leerer Platz, der durch unterschiedliche Individuen gefüllt werden kann. Die Äußerung bringt die Position (in den unterschiedlichen Diskursformationen) zum Ausdruck, die dem Subjekt zugeschrieben werden kann (ebd.). Und jeder Text beinhaltet in der Zeichensetzung und Aussage mindestens eine Subjektposition. Diese unterscheiden sich, je nachdem im Rahmen welcher Diskursformationen Subjekte sich bewegen und sind nicht frei davon. Damit wird eine objektive Sicht oder die Behauptung, dass es eine solche gibt, selbst eine Äußerung im Rahmen bestimmter Diskurse, die das behaupten. Das wiederum ist der Beginn der Historisierung *weißer* und *weißistischer*[4] Stimmen und damit der *Provinzialisierung Europas*, das beansprucht (hat), ein Erdteil und mehr zu sein.

Wenn ich hier von Weißsein, Schwarzsein bzw. *of Color* sein und ‚Rasse' spreche, so nicht um auf biologistische Unterscheidungen zwischen Menschen zu verweisen, die inzwischen, wenn sie in diesen Bedeutungen auch noch deutlich herumspuken, längst *ad absurdum* geführt sind. Worauf ich verweise, sind Rassifizierungen von Körpern und Menschen, die mit materiellen Folgen zu tun hatten und haben und Körpern und Politiken Bedeutungen und Aussagen entlang von Machtachsen einschreiben (Ha 2007, 31-41).[5] Ich möchte hier auch vorsichtig die These äußern, dass ‚Rasse', immer wieder auch als ‚Kultur', ‚Religion' und kartografisierender Kulturalismus gekleidet (der Westen), die wichtigste Säule und der zentrale Kodeschlüssel unseres neoliberalen, imperialen Systems bleibt, das immer noch bestimmt – diese Frage stellt sich Judith Butler (Asad/ Brown/ Butler/ Mahmood 2009) anlehnend an die Arbeiten Talal Asads – welche Leben und Körper als lebens- und beschützenswert gezählt werden und welche nicht (Butler 2009, 129-151).[6] Kultur und Ökonomie, Philosophie und Praxis können nicht getrennt voneinander gedacht werden.

‚gender' – masks

> *The most difficult thing here is to resist mere appropriation by the dominant.*
> (Spivak 2003, 11)

Es gibt inzwischen auch in Deutschland unterschiedliche Zugänge ‚Gender' zu definieren. Obwohl ein Strang, der ‚Gender', ähnlich wie schon ‚Frau', als universalisierende Metanorm versteht, noch recht stark ist, gibt es auch immer mehr Arbeiten, die auch andere Kategorien wie ‚Rasse', Klasse und Alter zu ‚Gender' dazu zählen. Gleichzeitig gibt es seit mindestens zwanzig Jahren Schwarze feministische Stimmen, die in der Forschungslandschaft merkwürdig

an den Rand gedrängt erscheinen, zumindest sind sie nicht deutlich sicht- und hörbar; solche Stimmen of Color spielen sich immer noch weitgehend, wenn nicht ganz, außerhalb des akademischen Mainstreams ab. Das ist ein großer Unterschied zu der Situation im anglophonen Raum, insbesondere den USA, wo Stimmen of Color längst Teil diskursiver, auch akademischer Räume sind. Daher auch der zu Recht warnende Hinweis Spivaks, aus diesem Raum heraus nicht in die Falle der Identitätspolitik zu fallen, dass, die so genannte ethnische Verortungen stets ein Normales, (*weißes*) Anderes erschafft, und ebenso metropolitane Migrant_innen zelebriert, die unweigerlich *ihr* Anderes dabei produzieren und gleichzeitig vergessen helfen. In gewisser Weise erscheint dies auch als eine Fortsetzung kolonialer Praktiken der Spaltung und Hierarchisierung postkolonialer Subjektivitäten, wo doch eine beständige Deplatzierung durch verantwortliches Handeln, Denken und Schreiben passieren sollte. Verantwortlich bedeutet nach Spivak „that responses can follow from both sides" (Spivak 2003, 55).

Im Rahmen der Tagung „Migration, Mobilität, Geschlecht" der Freiburger GeschlechterStudien bleibt mein Eindruck, dass Fragen und Antworten von einer Seite folgen und dass Schwarze Stimmen und Stimmen of Color aus dem deutschen Raum weitgehend fehlen. Zu der Situation in den USA schreibt Spivak:

> In the last five years, we have seen an explosion of marginality studies in college and university teaching in the United States. In one way or another, all the pieces included in this book [*Outside in the Teaching Machine*, M.P.] are part of this struggle. ‚In a Word', shows the shift in my work from a ‚strategic use of essentialism' to considerations of institutional agency that accompanied the explosion. (…) Such a caution emerges out from my conviction that, as the margin or ‚outside' enters an institution or teaching machine, what kind of teaching machine it enters will determine its contours. Therefore the struggle continues, in different ways, after the infiltration. (Spivak 1993, ix)

Die deutschen Universitäten sind von einer solchen Explosion und Infiltration marginalisierter Positionen und Wissensproduktionen, die mal tokenhaft auftreten mögen, weit entfernt. Postkoloniale und Schwarze Ansätze werden hier, wenn überhaupt von *weißen* Wissenschaftler_innen vertreten, was eine Dominanzbeziehung charakterisiert und für sich sprechen mag. Ein strategischer Gebrauch von Essentialismus ist hier für *uns*, die, in welcher Subjektposition auch immer, diese reflektieren und verschieben wollen, daher noch unabdingbar.

Das von der Schwarzen Feministin Kimberle Cranshaw 1989 eingebrachte und inzwischen auch in *weißen* feministischen Diskursen breit rezipierte Konzept der Intersektionalität verschiedener Kategorien, wie ‚Rasse', Klasse und Geschlecht kann nur verschiedene Momente ‚verschiedene Kontexte bedeuten. Gefährlich an dem Konzept ist, wenn Intersektionalität in der Rezeption mit Addition und der Beziehung konstruierter Kategorien verwechselt wird, denn dadurch mögen Differenzen anerkannt werden, aber die ihnen inhärenten

Gewaltverhältnisse bleiben verschleiert, wie feministische Forschungen über Blackness längst feststellten (Wollrad 2005, 106-108).[7] Rassismen geben nicht nur die unterschiedlichsten Erfahrungen von *women, men* und *queer of Color* wieder, sondern durchziehen ebenso *weiße* Subjektposition und machen sie möglich. Alle Subjektpositionen unterliegen Rassifizierungsprozessen, auch wenn Weißsein so normalisiert ist, dass es unsichtbar wirkt.[8]

Vielleicht ist das Wort, auf das ‚Gender' verweist und das es zugleich versteckt, daher *Geschichte*, auch die präsente, Verhältnisse und Erzählungen, die von Machtverhältnissen gekennzeichnet sind, auch unter ‚Frauen' und ‚Queer'. Metasprachlich würde sich danach ‚Gender' mit ‚Mann' auf einer Ebene treffen, nicht nur wenn die Kategorie ‚Gender' als alleinige oder zentrale, scheinbar unabhängige Analysekategorie herangezogen wird, sondern auch, wenn sie in Additionen zu ‚Rasse' und Klasse erscheint.

Der Titel meines Vortrags ist außerdem angelehnt an eine Anthologie, eine erste Essaysammlung zu kritischer Weißseinsforschung im deutschen Kontext. Das Buch heißt *Mythen, Masken, Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland* (Eggers/ Grada/ Peggy/ Arnd 2005). Das Buch bezieht selbstkritisch Position und reflektiert Subjektpositionierungen, wie es auch Selbstpositionierungen zu Weißsein fordert. Ich verstehe die Kritische Weißseinsforschung als eine Perspektiverweiterung der Postkolonialen Studien und Kritik, die das *weiße* Subjekt, *weiße* und weißistische Subjektpostionen, die die mehrheitliche, dominante Hegemonialsemiotik kennzeichnen, ins Zentrum der wissenschaftlichen Forschung rückt und die Logiken und Sinnbildung der Textur von hegemonialen Machtsymboliken dekonstruktivistisch aufzubrechen und zu verschieben versucht. Hier ergänzen sich Schwarze Perspektiven, Perspektiven of Color mit kritischen *weißen*. Hegemoniale Signifikationen und Zuordnungen werden nicht nur durch komplexe und miteinander verwobene intersektionale Faktoren getragen, sondern können auch durch *assemblage* Zusammensetzungen mehrerer Bedeutungsträger wie *race*, *class* und Sexualität, bewirkt werden.[9]

Unter ‚*assemblagen* Zusammensetzungen' verstehe ich in erster Linie die Verstärkung herrschaftsbestimmender Sinnerzeugung über mehrere Kategorien wie Feminismus, ‚*queer*ness', Klassismus und nationale/ euro-amerikanische Identitätskonstruktionen in der postkolonialen und kolonialisierenden globalen Verteilung (etwa um Herrschafts- und Kriegslegitimität gegenüber einem als rückständig, *queer*-feindlich, frauenfeindlich, freiheitsfeindlich begriffenen ‚Islam' herzustellen). Für diese ist eine Machtasymmetrie charakteristisch, welche fortwährend liberale Vorstellungen von binären Bedeutungen und Zuweisungen produziert.

Im Rahmen dieses globalen Gefüges steht als zentraler Kern nach wie vor die Herstellung des kolonialen (und in der Regel unsichtbaren) Selbst und des kolonisierten Anderen, auf sämtlichen strukturellen und diskursiven Ebenen. Ich weiß nicht ob der *turn* zu Affekt-Theorien zu Gunsten einer, wie ich finde auch im Poststrukturalismus vorhandenen, Politik des Wohlwollens und damit der Inkorporation des Anderen, nicht gerade repressive Mechanismen widerbelebt und nicht als *backlash* gelesen werden kann. Inwiefern können – und konnten

je – Affekte außerhalb/ getrennt von Sprache, Diskursen und Macht betrachtet und vorausgesetzt werden?

Bezeichnen ist unabdingbar um Sprechen zu können. Bezogen auf ihre Definition von ‚woman' sagt daher Spivak, dass nichts in abgeschlossener Form definiert werden kann. Und dass die Opposition zwischen den Zeichen ‚Mann' und ‚Frau' schließlich zeige, dass es eine binäre Opposition ist, die sich selbst verschiebt. Und weiter: „Therefore ‚as a deconstructivist,' I cannot recommend that kind of dichotomy at all". Da Definitionen aber nach Spivak unabdingbar sind, „in keeping us going, to allow us to take a stand," benutzt sie diese auf provisorische Art:

> I construct my definition as a woman not in the sense of a woman's putative essence, but in terms of words currently in use. ‚Man' is such a word in common usage. (…) I therefore fix my glance upon this word even as I question the enterprise of redefining the premises of any theory. (Spivak 1988, 77)

Angelehnt an diese Aussage erscheint es mir wichtig zu fragen, wie ‚Gender' in unserer vom Markt und neoliberalen Denken bestimmten Sinnerzeugung benutzt wird, statt ‚Gender' selbst als schablonenhafte Analysekategorie zu benutzen. Wie funktioniert der Begriff ‚Gender' etwa im Duktus von so genannter Entwicklungshilfe (civilizing mission), Krieg und Wissensproduktion von imaginierten Anderen? Und wer überhaupt wirft diesen Blick mit welchem Selbstanspruch? Und wäre es ein gleiches Resultat, wenn ‚Gender' als Analysekategorie von ‚Anderungen', von *othering* begriffen würde?

In welchem Zusammenhang würde hier dann Migration und Mobilität zu ‚Gender' stehen?

‚gender' – dis/mobile dis/migrität

One question is who is responsible? Another is can you read?
(Morrison 2008, 3)

Migration – Mobilität. Die Begriffe erscheinen mir mystifizierend. Barthes schreibt zum Mythos:

> Die Funktion des Mythos besteht darin, das Reale zu entleeren, er ist buchstäblich ein unablässiges Ausschließen, ein Ausbluten, oder wenn man lieber will, ein Verflüchtigen, also eine spürbare Abwesenheit (…) Der Mythos ist eine entpolitisierte Aussage. (Barthes 1997, 131)[10]

‚Migration' und ‚Mobilität' machen nach meinem Lesen ihr Gegenteil, von dem wir eher ausgehen sollten, abwesend. ‚Migration' und ‚Mobilität' werden zu Titeln und Themen wissenschaftlicher Forschung, die auch nicht frei ist von den Mechanismen des Handels. Die Begriffe ersetzen und besetzen damit poli-

tische Strukturen, die Flucht und Migration gerade herstellen und außerdem behindern, Mobilität verunmöglichen und Leid und Tod bedeuten. Das passiert nicht von ungefähr, sondern scheint mir daran zu liegen, dass *wir* diese Titel benennen, die wir migrieren *können* und *mobil sind* (Privilegien machen arm). Eine gewisse neoliberale Flexibilität, Hippheit, schwingt in den Wörtern an, die sexy wirkt. Von der anderen Seite, die zumeist keinen Einlass in die Universität findet und für die Migration vor allem Verluste bedeutet (wobei Verluste immer auch Reichtümer bergen und/ oder nach sich ziehen können) würde der Titel vielleicht ‚Gefangenschaft' heißen, oder auf das in Afghanistan gesprochene Dari ‚kujā?' (wohin) oder ‚panā' (Schutzraum) verweisen – man bedenke parallel dazu auch, dass die Hauptschulen in Deutschland voller Kinder mit so genanntem Migrationshintergrund (vielleicht besser Migrationsvordergrund) sind, obwohl sie in der Regel mehrere Sprachen sprechen können. Deutschland wird damit als *weißer* Raum konstruiert, der dafür unablässig seine Arbeiterschaft und Anderes produzieren muss. Wie viele Generationen lang sind Menschen Migrant_innen? Und wie lange bleiben sie es, selbst auf demselben Fleck? „Der Mythos leugnet nicht die Dinge," so Barthes weiter, „seine Funktion besteht im Gegenteil darin, von ihnen zu sprechen. (…) Er gibt ihnen Klarheit, die nicht die der Erklärung ist, sondern die der Feststellung" (Barthes 1997, 131).

Doch auch eine Erklärung kann wie eine Feststellung mythologisieren. Und es ist nicht der Mythos, der Naturalisierungen schafft, er wird vielmehr von Machtgefügen dazu benutzt. Das Machtgefüge, welches unsere Zeit auszeichnet, ist das eines euro-amerikanischen Neoliberalismus bis hin in sämtliche Bedeutungsebenen hinein. Und Kritik ist nach Foucault bekanntlich die Kunst sich nicht dermaßen beherrschen zu lassen. Doch scheint Poststrukturalismus inzwischen selbst lediglich eine Modeerscheinung geworden zu sein. Ein Mythos des akademischen Alltags.

‚Die Universität' lebt (*wir* leben), wenn auch in unterschiedlichen Nuancierungen und Machtgefügen, weiterhin den Mythos von der Suche nach Wahrheit und dem Bemühen um Objektivität, das Wort ist immer noch recht modern. Akademische Institutionen kontrollieren, und es obliegt ihnen die Differenz zu setzen zwischen der wie Barthes es ausdrückt, ‚Objektivität des Gelehrten' und der ‚Subjektivität des Schriftstellers' – oder den angeblich ungebildeten, nativen Dritt-Welt-Analphabet_innen. Sie schaffen nicht nur dichotome Differenzen, sondern auch eine Hierarchie der Aussagen und der Aussagemöglichkeiten. Mittels des Mythos wird die „Komplexität der menschlichen Handlungen durch die Einfachheit der Essenzen ersetzt" (131). Das hat den Effekt, dass ‚die Dinge' von alleine zu bedeuten scheinen. Der Mythos schafft eine unschuldig normalisierende, unschuldig machende Metasprache.

Für mich hat der Mythos eine Rückseite, welche das Tabu darstellt, die andere Seite derselben Münze. Barthes schreibt: „Was dem Leser ermöglicht, den Mythos unschuldig zu konsumieren, ist, daß er in ihm kein semiologisches, sondern ein induktives System sieht. Dort, wo nur eine Äquivalenz besteht, sieht er einen kausalen Vorgang" (115). Durch diese Schreibweise personifiziert Barthes den Mythos und verschleiert dadurch die Semiologie seiner eigenen

ideologisierten Sprache. In diesem Verstecken des Subjekts hinter dem Text scheint in poststrukturalistischen Narrationen das Cartesianische Subjekt, hier als eine *weiße* Subjektposition, weiter zu leben. Hier wirkt die tabuisierte Seite der Metasprache, die Rückseite des Mythos, wie eine Maske.

Tabus maskieren. Masken verdecken. Es gibt unterschiedliche Masken. Zum Beispiel wenn wissenschaftliches Schreiben als desinteressiertes, faktisches Schreiben, als angeblich objektives Schreiben verpackt wird, und dabei nur bestimmten Schreibgepflogenheiten folgt, die als wissenschaftlich gelten (Spivak (1988, 103) nennt das „the usual disinterested academic style"), dann verdeckt dieses Ideal hegemonialer Wissenschaftlichkeit die Macht und Sprechposition der Sprechenden. So ist diese Maske in dem Glauben an bemühte Objektivität mystifiziert worden. Maskieren hat etwas mit Sprechmacht, mit Kontrolle der Aussagen zu tun. In ihrem Essay „No Masks" (2005) thematisiert Grada Kilomba dekonstruktiv den Begriff der ‚Maske' in einem Doppelstrang: zum Einen die tatsächliche Funktion einer Maske im Kolonialismus, die in der transatlantischen Versklavung darin bestand, Versklavten durch das Aufsetzen einer Maske über den Mund das Sprechen und den Widerstand zu verwehren, und zum Anderen die symbolische Bedeutung von Masken in ihrer Funktion, andere Stimmen durch Exklusion, *Othering* und Marginalisierung – und ihr Beispiel sind deutsche universitäre Institutionen und *weiße* Wissenschaftler_innen – zum Schweigen zu bringen, und *weiße* Wissenschaftler_innen als „disembodied theorists" (84) zentral zu setzen. Dabei folgen Wörter keiner friedlichen Koexistenz, wie Jacques Derrida feststellt, sondern einer gewalttätigen Hierarchie (83). Das Bildungssystem kann so auch als eine Maskenproduktion gelesen werden, die darin unterscheidet, wessen Worte es wert sind gehört und gelesen zu werden. Und dabei gilt der größte Teil der Erdbevölkerung als ungebildet, obwohl er spricht. Die Möglichkeiten des Zugangs zu den Sprechressourcen werden beschränkt und Menschen ihrer Sprache beraubt, entmündigt, weil sie als nicht über-setzbar gelten, bzw. als Strategie der Herrschaftssicherung der Übersetzung nicht für wert gehalten werden, es sei denn vielleicht in einem wohlmeinenden Sinne von philoethnischer Darstellung, was nicht dasselbe ist wie Sprechen, sondern Aneignung und Tokenismus entspricht.

> These [Black/ of Color, M.P.] discourses, however, are not accidentally at the margin, they are placed there by dominant regimes which regulate what *true* scholarship is (…). The fact that such discourses are absent at the center reminds me that we are dealing with a cartography in which *race* defines place. Within this cartography *whiteness* signifies mobility, while Blackness incarceration. Here, *whiteness* has the ability to move, and this ability to move results in the unmarking of the *white* body. (…) In contrast, Blackness is captive at the periphery, and this captivity results from its embodiment. (…) This injurious constellation between race and place, naturally, leads to the frightening but realistic question: which bodies can indeed enter the university? Furthermore, if race and place are so interlocked and define who can enter the academic rooms, then we also have to ask: who has indeed the *permission* to produce knowledge? (85) [Hervorh. im Original, M.P.]

Während unmarkierte Körper gleichzeitig mit dem Privileg versehen werden, sprechen und wandern zu können, sind ihnen entgegengesetzte, markierte uneigentliche Körper (improper bodies) „out of place and marked as (…) speechless and immobile. They can not travel or circulate" (Kilomba 2005, 86). Interessanterweise werden diese Körper (mit Vordergrund) als *Migrant_innen* markiert, Mythos und Tabu signifizieren und verdecken im gleichen Schritt. „Die Körper mit Haut [oder auch Religion, M.P.]" wie Sara Ahmed es ausdrückt (ebd.), werden in räumliche Grenzsetzungen über-setzt. Die Markierung durch Haut oder Religion, die Andersheit (wovon?), bedeutet gleichzeitig eine Grenzsetzung. „It is a border which keeps the *white* subject inside, and the ‚Other' outside, as improper" (ebd.), so dass Markierungen des Anderen deren enge Platzzuweisung im Koordinatensystem von Weißsein, Liberalität, Mobilität und Sprechen beinhalten können. Umso wichtiger ist es, Weißsein/ Weißismus mitzubenennen.

Nicht nur sollten daher (die eigenen) Subjektpositionen beständig aufgedeckt werden müssen, sondern auch zugleich der hierarchisierende Binarismus zwischen Gebildet und Wissend und Ungebildet und Unwissend, in „unterschiedliches Wissend aufgrund bestimmter Machtasymmetrien" eingetauscht werden, um auch an den Universitäten das Vertikale in ein Horizontales umzuwandeln. Feldforschung würde dann ihre Objekte verlieren und gänzlich in ein Sprechen übergehen müssen, in dem der uneigentliche Andere bereits als Teil des Selbst noch vor dem Sprechen anwesend ist und das ebenso das Erkennen der engen Grenzen des „eigenen" Wissens, das immer (eigene) Ignoranz einschließt. Über diese Einsicht vielleicht kann Zuhören – ohne späteren Vermittlungswillen über die_den Andere_n – erreicht werden, wenn die hegemoniale Funktion von Repräsentation, die Selbstbilder kreiert und Ausbeutung und Marginalisierung rechtfertigt, immer wieder von neuem dekonstruiert wird.

Migration und Mobilität machen die brutale Realität von Flucht nicht nur unsichtbar, sie maskieren und verschweigen ebenfalls *unsere* Subjektpositionen und Affektmechanismen aus dem Norden und machen sie unschuldig, denn bezogen auf den gesamten Planeten werden die meisten Menschen nachgerade daran gehindert mobil zu sein, können eben nicht migrieren (und würden Menschen migrieren, wenn sie nicht strukturell dazu gezwungen wären?). Wir sind daran beteiligt Menschen zu Ausgesetzten, ohne jeglichen Zugang zu jeglicher Mobilität zu machen. Das kartografische, weltschaffende Antonympaar Nord und Süd bedeutet nicht nur die Produktion von Rassifizierungen und ist nicht nur in Affekten eingeschrieben, sie geht ihnen historisch-diskursiv voraus. Migration und Mobilität gehören als Wörter vielleicht vielmehr in die Kategorie von Tourismus und müssten mit diesem Begriff und Phänomen zusammen analysiert werden. Was sie beschreiben sollen, entspricht vielmehr einer Situation zwischen unterschiedlichen Formen von Überleben und Sterben. Und sie bauen auf Strukturen und Denkmuster auf, die genau das in Kauf nehmen. Vielleicht wären Dis-Migration und Dis-Mobilität so die zutreffenden Ausdrücke, die eher eine neoliberale akademische Vermarktung der Effekte struktureller Gewalt und Ungleichheit verhindern können. Eine Möglichkeit dies zu tun, wäre ‚Gender' nicht als universale Analysekategorie vorauszusetzen, sondern bezogen auf die Subjektposition der Fragenden, den Kontext (die Welthaltigkeit im Sinne

von Edward W. Said) der Fragestellung und das Erkenntnisinteresse zu hinterfragen.

beyond. ‚gender'

> No speech is speech if it is not heard. It is this act of hearing-to-respond that may be called the imperative to translate.
>
> We often mistake this for helping people in trouble, or pressing people to pass good laws, even to insist on behalf of the other that the law be implemented. But the founding translation between people is a listening with care and patience, in the normality of the other, enough to notice that the other has already silently made that effort. This reveals the irreducible importance of idiom, which a standard language, however native, cannot annul. (Spivak 2000, 22)

Der Krieg in Afghanistan, und das hat gewissermaßen eine koloniale Tradition, wurde mit einer gegenderten Argumentation in Euro-Amerika legitimiert und begonnen. Dazu wurden afghanische Frauenstimmen instrumentalisiert. „‚Gender' exceptionalism works as a missionary discourse to rescue Muslim women from their oppressive male counterparts, (…) [p]ositioning the American feminist as the feminist subject par excellence", wie Jasbir Puar anmerkt (2007, 5). Eine dieser Stimmen gehört der Frauenorganisation *RAWA* (*Revolutionary Association of the Women of Afghanistan*), die unter der Taliban insbesondere im Bereich der Bildung aktiv geblieben ist. *RAWA* fordert inzwischen den sofortigen Abzug der USA und macht auf die katastrophale Lebenssituation der Gesamtheit der Menschen in Afghanistan, nicht nur der ‚Frauen' aufmerksam. *RAWA* wird seit Jahren nicht mehr in den euro-amerikanischen Medien als Sprachrohr Afghanistans präsentiert. Stattdessen haben sich *weiße* feministische Organisationen auf die afghanischen ‚Frauen' eingeschworen. In einem Schreiben vom 20. April 2002 wehrt sich *RAWA* etwa gegen die Ausradierung ihrer Aktivitäten und Stimmen durch die US-Organisation *Feminist Majority Foundation*, die sich die Befreiung der afghanischen ‚Frau' gut- und zuschreibt. *RAWA* bezeichnet diese Organisation nicht nur als hegemonial, US-zentrisch, selbstbezogen und als Firmen-Feminismus (corporate feminism), sondern beklagt auch, dass eklatante Rechtsverletzungen und -verbrechen an ‚Frauen' der einstigen Nordallianz von der feministischen Organisation verschwiegen werden. „The Feminist Majority, in their push for U.S. political and economic power, are being careful not to anger the political power in the U.S." (6). In einem Interview spricht die afghanische Bürgerrechtlerin Malalay Joya, die vor einigen Jahren nach diesem kolonialen Muster einige mediale Beachtung fand, vom ‚afghanischen *folks* (mardom)'[11] und den ‚Afghan_innen'. Obwohl sie zumeist in der euro-amerikanischen Presse als Frauenrechtlerin dargestellt wird, bezieht sich Joya selbst auf Menschen, sie unterscheidet zwischen Demokrat_innen und regressiven Kräften, wobei sie auch die USA und die NATO zu den letztgenannten zählt. Ich zitiere hier einige Aussagen Joyas aus einem Interview:

> *Afghan lives* have been getting worse since 2001. The current situation of *Afghanistan* is a disaster and is getting worse.
>
> *People* suffer from such extreme insecurity that many have stopped sending their children to school, especially girls, fearing that they might be kidnapped or raped.(…)
>
> [Poverty in Afghanistan] is so extreme that *people* sell their children for as low as $10 for a piece of bread! (…).
>
> Women's conditions in some cities have slightly improved since the Taliban regime. But if we compare it with the era before the rule of the fundamentalists in Afghanistan, it has not changed much. Afghan women had more rights in the 1960s to 1980s than today. (…) Women commit self-immolation to escape their miseries, and the rate of self-immolations is climbing in many of the provinces. Afghanistan still faces a women's rights catastrophe.

Und hier taucht wieder die Frage von Übersetzung und ‚Gender'-Training im NGO-Format auf. ‚Woman' oder ‚Frau' wird verstanden als Konzept-Metapher im kolonialen Diskurs. ‚Woman' beinhaltet hier auch das Wort ‚man' und ‚wo_man'. Und ‚woman' verdeckt in diesem Fall. Ich frage mich ob bei dem hohen Drogen- und Opiumverbrauch (auch bei sehr jungen) ‚Männern' nicht auch hier von Selbstverbrennung geredet werden sollte; übrigens werden auch ‚Männer' zwangsverheiratet. Joya weiter:

> (…) The root cause of this ongoing catastrophe in Afghanistan is that the government is controlled by fundamentalists of both brands (Jihadis and Taliban) who are constantly nourished by the United States and its allies. (Mercille 2009) [Hervorh. von mir, M. P.]

Es war eine ‚Gender'-Rhetorik mit der der Krieg in Afghanistan erneut begonnen wurde, die Unterscheidung in gute, hilflose ‚Frauen', die sich nicht selbst helfen können und böse bärtige Männer, die durchweg frauenfeindlich sind, ein gegendertes Bild zur Kriegslegitimation, mit andauernden, unendlich schrecklichen Folgen. Wenn Mobilität darin besteht, jederzeit getötet und vertrieben werden zu können, ins Landesinnere als so genannte Binnenflüchtlinge, *panā* bedeutet dann eine Plastikplane in undichten Zelten, was kann es da bedeuten, wenn wir von unseren Idiomen ausgehen, um die Dinge zu beschreiben, wie sie sich für uns darstellen (Kandiyoti 2011)?

Der Begriff ‚Gender' versteckt auch die Überlebensweisen von ‚Männern'. Darin habe ich mich selbst ertappt als ich hier Stimmen von ‚Women of Color' in diesem meinem privilegierten Text einer ‚Muslim[12] Woman of Color aus dem Norden' einbauen wollte. Es ist kein Zufall, dass ich als ‚Afghanin paschtunischer Herkunft' im Norden sitze; das zeitigt die Affiliation meines Status mit post-kolonialen Machtkonfigurationen, die von *whiteness*-Vorstellungen genährt

sind und mir abermals das Sprechen – auf Deutsch, einer, wenn nicht *der*, imperialen Sprache (schlechthin)[13] – ermöglichen.

In seinen Werken, wie in der Erzählung *Dasht-e Laili* (Die Laili-Wüste), thematisiert der afghanische Schriftsteller Mohammad Hossein Mohammadi das auch von Talal Asad aufgegriffene Phänomen des Ausgesetztseins, was ein Ausgesetztwerden ist, die Legitimation des Tötens oder auch den *homo sacer*. In einer schlicht-epischen Erzählweise beschreibt Mohammadi, der aus dem Norden Afghanistans stammt und im iranischen Exil selbst iranisch-nationalkonstruktivistischen Rassismen ausgesetzt war und bleibt, die Fahrt eines in U.S.- bzw. Alliiertengefangenschaft geratenen so genannten Talibs in einem Lastwagen voller Halbtoter und einer während der Fahrt immer mehr anwachsender Zahl an Leichen zu einem Massengrab. Dort schließlich spürt er, noch lebendig und nach Luft ringend, wie Sand sein Gesicht zuschüttet. Der letzte Satz der Erzählung lautet:

„Ich öffne den Mund um die Luft voller Staub und Sand in meine Lungen zu lassen, aber mein Mund wird voll von Sand, und meine Augen, die offen sind, kann ich nicht schließen, und Sand, und Sand, Sand, Sand, Sand…" (Mohammadi 2004, 122). Im *Dasht-i Laili* wurde ein Massengrab mit den Leichen von Taliban gefunden. Es wird auf den befreienden Einsatz der US-Truppen zurückgeführt. Deutschland ist ein alliiertes Land.

Das Schreiben Mohammadis kommt für mich dem nahe, was Spivak als die Verantwortlichkeit des Selbst zum Anderen hin, auf den anderen zu, beschreibt. Die Anrufung des Anderen und die eigene Antwort auf diese Anrufung als ein ethisches Moment.

Vielleicht heißt das für unsere Forschung und Lehre, von Dis-migration und Dis-mobilität auszugehen und zu untersuchen, wie Geschlecht und akademisches Wissen überhaupt zum Handlanger neokolonialer philosophischer Praxen wird und wie wir, indem wir einen Schritt zurück gehen und unseren akademischen Gewissheiten und Marktorientiertheiten entkommen lernen, die Plätze anderer unserer selbst nicht besetzen, wenn wir Verantwortung beziehen:

To be human is to be intended toward the other
(Spivak 2003, 73)

Anmerkungen

1 Um Missverständnissen vorzubeugen, möchte ich anmerken, dass Mauern, an deren Wänden ich entlang gegangen bin, meinen Schulweg in Kabul kennzeichneten, unterbrochen nur durch wenige Straßen, die quer liefen und einer hölzernen Brücke, während die Stadt im Hintergrund schlummerte, am Morgen, oder am Mittag schlief. Sie waren – aus der Retrospektive, wenn es das geben kann – meine heilsame Orientierung zur Schule, ein ungewisses Pflaster.

2 Um die Konstruiertheit der Begriffe ‚weiß' und ‚Schwarz' deutlich zu machen, wird weiß im Folgenden klein und kursiv geschrieben und Schwarz groß. Diese Unterscheidung in der Schreibweise soll das Widerstandspotential und die andere (unabgeschlossene) Historizität des Begriffs Schwarz, um den es Schwarzen/People of Color geht, erkennbar machen. Es geht damit nicht um eine ahistorische binäre und polare Aufrechterhaltung der Bedeutungen, sondern um ihre jeweiligen historischen Entstehungskontexte und Bedeutungen, auch wenn sie unterschiedlich und in einem nach wie vor unabgeschlossenen Prozess aufeinander verweisen.

3 Diskutiert wird die potentiell offene Bedeutsamkeit des Begriffs *queer* im Sinne von *queering* von Judith Butler (1995, 295-319) angelehnt an die kritischen Diskurse, weg von ‚*race*' hin zu Rassisierung. Butler geht dabei aber ebenfalls von ihrer Subjektposition aus und gesteht dem Begriff *queering* eine zentrale (wenn auch vorübergehende, unabgeschlossene) Bedeutung bei. Warum aber knüpft sie nicht gleich an den Begriff Rassisierung als einen solchen offenen Begriff an, anstatt ihn als einen parallelen Diskurs zu situieren (von dem ‚wir' viel lernen können)? Inwiefern und auf welche Weisen spielen hier Geschichte, Weißismus (ein Konzept, das Weißsein unterliegt, welches ich in meinem Artikel zu Objektivität – „Objektivität – Desiring Subjects." erläutere, Popal 2011) und Subjektposition eine Rolle? Denn dass sie eine Rolle spielen, scheint mir offensichtlich zu sein.

4 Mit Weißismus ist ein Koordinatensystem an Wertmaßstäben, Argumentationslinien und Bildern gemeint, welches als epistemologischer Maßstab ‚europäischer' Hegemonie *weiße* Normen legitimiert und naturalisiert, an dem aber auch People of Color auf unterschiedliche Weisen beteiligt sind und beteiligt sein können (vgl. zum Begriff Popal 2011, 476-479).

5 Als solidaritätsstiftender Ausdruck bezieht sich der Begriff People of Color „auf alle rassifizierten Menschen, die in unterschiedlichen Anteilen über afrikanische, asiatische, lateinamerikanische, arabische, jüdische, indigene oder pazifische Herkünfte und Hintergründe verfügen. Er verbindet diejenigen, die durch die *weiße* Dominanzkultur marginalisiert sowie durch die Gewalt kolonialer Tradierungen und Präsenzen kollektiv abgewertet werden" (37). Neben der Anthologie *Mythen – Masken Subjekte* (2005), die erstmalig Weißsein im deutschen Kontext kritisch reflektiert und zu einer Selbstpositionierung zu Weißsein auffordert, bleibt *re/visionen* (2007) für die Postkoloniale Kritik von besonderer Bedeutung über den deutschen Raum hinaus. Hier artikulieren ausnahmslos People of Color unterschiedliche Perspektiven und eröffnen einen diskursiven Raum, in dem Weißsein, das als normgebendes Tabu wirkt, und seine Effekte sichtbar werden und durch ihre Thematisierungen auf Utopien eines anderen Verstehens verweisen, das Rassisierungen in all ihren Nuancen, Schattierungen und Verschleierungen dekonstruieren will, so dass ein diskursiver Raum *beyond-race* überhaupt ersichtlich werden kann. Es

bleibt sehr zu hoffen, dass dieses Projekt weitergetragen wird.

6 In „Is Critique Secular? – Blasphemy, Injury and Free Speech" (2009), verharrt Butler paradoxerweise in einer ‚westlich' zu verstehenden philosophischen Selbstverortung, die sie offenbar essentialistisch benutzt, statt auf den historisch-diskursiven Kontext zu verweisen. Sie setzt diese geradezu *a priori,* anstatt die Gewalt und die Konstruktivität, die ihre implizite Verortung kennzeichnen, weiter zu beachten. Daher verfällt aus meiner Sicht ihre Stellungnahme (zu Talal Asad und Saba Mahmood) tendenziell in Eurozentrismen und weißistische (philosophische) Positionierungen, die sie in ihrer Kritik an den beiden Autor_innen nicht mitreflektiert, während sie beständig auch die beiden Kritiker_innen in – ‚muslimische' – Positionen hineinzwängen will, so dass ihre Kritik Plätze zuweisen will und einer signifizierenden Logik zu folgen scheint. Kritik scheint nach diesem Text tatsächlich nicht nur säkular (Kode: westlich) sein zu sollen, sondern auch ‚europäischer' Herkunft und in ihrer Obhut. Ob das der Anfang einer Infragestellung dieses Mythos ist oder seine Fortsetzung bleibt?

7 Vgl. kritisch hierzu auch Walgenbach/ Dietze/ Hornscheidt/ Palm 2007; hier wird Gender selbst als interdependente Kategorie gefasst und (auch institutionell) weitergedacht, jedoch weiterhin zentral gesetzt. Es ist aber nicht die Interdependenz der Kategorien, von der ausgegangen werden sollte; vielmehr geht es um die Gleichzeitigkeit ihrer Effekte.

8 Zuweilen verfällt Judith Butler selbst in ein additives Verständnis von Intersektionalität, wenn sie etwa von der stärkeren Betroffenheit von „communities of color" spricht, wobei sie die unerwähnten *weißen* als Norm konstituiert, und die Gewalt, die von einer solchen weißistischen Aufzählung ausgeht, zu übersehen scheint. Da Butler als eine Ikone gilt, die die Gender Studies auch in Deutschland stark geprägt hat, scheint hier ihr Zugang zu den *weißen* akademischen Diskursen um ‚Gender' und *queer* mit ausschlaggebend gewesen und (willig?) übernommen worden zu sein (vgl. etwa Butler 2004, 6).

9 Jasbir Puar theoretisiert den Begriff (*queer*) *assemblages* in Zusammenhang mit dem *war on terror*, indem sie untersucht, welche neuen Verwobenheiten zwischen diskursiven Praktiken im Zusammenhang mit Körpern und Affekten hergestellt werden, um imperiale Praktiken zu initiieren und zu legitimieren (vgl. Puar 2007, 204-205). Wichtig wäre hier weiter zu verfolgen, welche Formen *assamblager* Widerstände neue Beziehungen ebenfalls bewirken mögen.

10 Hier gerät Barthes selbst in die Falle seiner imperialen Metasprache, die mit degradierenden Benennungen und Konzepten zur Umschreibung des Anderen und damit zur Aufwertung des weißen Selbst arbeitet. Roland Barthes bleibt selbst in seinen Schriften unbenannt, was ihm erlaubt, ein einseitig zur Abwertung des Anderen gebrauchtes Konzept zur Rassifizierung des Anderen, das N-Wort, zu benutzen. Dadurch erscheint er selbst als Subjekt wie eine universale Aussage und er vergisst, das Wort wie auch sein Beispiel aufgrund der Normalisierungen seiner Metasprache zu markieren.

11 Das Wort *mardom* ist von der Bedeutung her dem eher egalitär und uneigentlich insbesondere in Schwarzen Rhetoriken gebrauchten englischen Wort *folks* näher als dem deutschen Wort ‚Volk', das einen stark völkisch-nationalen Klang und Geschichte erhalten hat.

12 ‚Muslim' ist hier in Anlehnung an Schwarzsein und parallel dazu, als eine widerständige Selbstbezeichnung zu verstehen, in der die kolonialen und kolonisierenden fixierenden *weißen* und weißistischen Bedeutungszuweisungen

zurückgewiesen werden. ‚Muslim' ist vielmehr als eine Rekonzeption und Wiederaneignung in einem uneingeschränkten und unendlichen Sinne von Freie/r Mensch und Menschgestaltung zu verstehen.

13 Deutsch ist die Sprache der europäischen (*weißen*) Philosophie, in der imperiale Episteme und die Grammatik des weißistischen imperialen Denkens feste Verankerung finden konnten, sich verbreiteten und bis heute Gültigkeit besitzen (vgl. dazu Spivak 1999, 8). Und das ist meines Erachtens noch ein relativ unberührtes Forschungsfeld, was sicher auch seine Gründe haben wird.

Literatur

Asad, Talal/ Wendy Brown/ Judith Butler/ Saba Mahmood (2009) *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury and Free Speech*. Berkely/ Los Angeles/ London: University of California Press. 5. April 2011 <http://escholarship.org/uc/item/84q9c6ft%3Fquery%3Dsecularism;via-ignore%3Drss>.

Barthes, Roland (1997) *Mythen des Alltags* [1964]. Übersetzt aus dem Französischen von Helmut Scheffel. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Butler, Judith (1995) *Körper von Gewicht: Die diskursiven Grenzen des Geschlechts* [1993]. Übersetzt von Karin Wördemann. Berlin: Berlin Verlag.

Butler, Judith (2009) *Raster des Krieges – Warum wir nicht jedes Leid beklagen*. Übersetzt aus dem Englischen von Reiner Ansén. Frankfurt/M./ New York: Campus-Verlag.

Ha, Kien Nghi (2007) „People of Color – Koloniale Ambivalenzen und historische Kämpfe." *re/visionen – Postkoloniale Perspektiven von People of Color auf Rassismus, Kulturpolitik und Widerstand in Deutschland*. Hg. Kien Nghi Ha/ Nicola Lauré al-Samarai/ Sheila Myrosekar. Münster: Unrast-Verlag, 31-41.

Kandiyoti, Deniz (2011) *Islam and the Politics of Gender: Reflections on Afghanistan*. Carl Heinrich Becker Lecture of the Fritz Thyssen Stiftung. Berlin: Wissenschaftskolleg zu Berlin.

Kilomba, Grada (2005) „No Masks." *Mythen – Masken – Subjekte: Kritische Weißseinsforschung in Deutschland*. Hg. Maureen Maisha Eggers/ Grada Kilomba/ Peggy Piesche/ Susan Arndt. Münster: Unrast-Verlag, 80-88.

Mercille, Julien (2009) „Interview with Malalai Joya." *Foreign Policy In Focus – October 16th 2009*. 11. Feb. 2011 <http://www.fpif.org/articles/interview_with_malalai_joya>.

Mohammadi, Mohamad Hossain (2004) „Dasht-e Laili". Ders. *majmu'a-ye āthār – anjirhā-ye sorkh-e mazār* [2003]. Teheran: chashma.

Morrison, Toni (2008) *A Mercy: a novel*. New York: Vintage Books.

Morrison, Toni (2008) *Conversations*. Hg. Carolyn C. Denard. *Literary Conversations Series*. Jackson: University Press Mississippi.

Popal, Mariam (2011) „Objektivität – Desiring Subjects." *Wie Rassismus aus Wörtern spricht – (K-)Erben des Kolonialismus im Wissensarchiv deutsche Sprache – Ein kritisches Nachschlagewerk*. Hg. Susan Arndt/ Nadja Ofuatey-Alazard. Münster: Unrast-Verlag, 463-483.

Puar, Jasbir (2007) *Terrorist Assemblages – Homonationalism in Queer Times*. Durham: Duke University Press.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1999) *A Critique of Postcolonial Reason – Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge/ London: Harvard University Press.

Spivak, Gayatri Chakravorty (2003) *Death of a Disipline*. New York: Columbia University Press.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1988) *In other Worlds – Essays in Cultural Politics*. New York/ London: Routledge.

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

Spivak, Gayatri Chakravorty (2000) „Translation as Culture". *parallax* 6, 1/2000: 13-24.

Walgenbach, Katharina/Gabriele Dietze/ Antje Hornscheidt/Kerstin Palm (2007) *Gender als interdependente Kategorie: Neue Perspektiven auf Intersektionalität, Diversität, Heterogenität*. Opladen/ Farmington Hills: Barbara Budrich Verlag.

Wollrad, Eske (2005) *Weißsein im Widerspruch – Feministische Perspektiven auf Rassismus, Kultur und Religion*. Königstein/T.: Ulrike Helmer Verlag.