GENDER
OPEN
REPOSITORIUM

Alte und neue Diasporas: Frauen in einer transnationalen Welt

Spivak, Gayatri Chakravorty

2009

https://doi.org/10.25595/3180

Veröffentlichungsversion / published version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Spivak, Gayatri Chakravorty: *Alte und neue Diasporas: Frauen in einer transnationalen Welt*, in: Femina politica : Zeitschrift für feministische Politik-Wissenschaft, Jg. 18 (2009) Nr: 2, 19–30. DOI: https://doi.org/10.25595/3180.

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

FREIE UNIVERSITÄT BERLIN

HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

Alte und neue Diasporas: Frauen in einer transnationalen Welt

GAYATRI CHAKRAVORTY SPIVAK

Was verstehe ich heute unter einer „transnationalen Welt“? Dass es für neue Staaten und Entwicklungsländer – also für die sich aktuell oder schon länger im Prozess der Dekolonisierung befindenden Nationen – unmöglich ist, den strikten Zwängen eines „neoliberalen“ Weltwirtschaftssystems zu entkommen, das im Namen von „Entwicklung“, neuerdings „nachhaltige Entwicklung“ – alle Barrieren zwischen sich und den fragilen Volkswirtschaften niederreißt und so jede Möglichkeit der sozialen Umverteilung ernsthaft einschränkt. Was verbinden wir vor dem Hintergrund dieser neuen Transnationalität mit der „neuen Diaspora“, mit dem neuerlichen Verstreuen von Samen der „sich entwickelnden“ Nationen, die so ihre Wurzeln in bereits entwickelten Boden treiben können? Eurozentrische Migration, Export männlicher und weiblicher Arbeitskraft, Grenzüberschreitungen, politisches Asyl und die erschütternde Vor-Ort-Entwurzelung der euphemistisch *comfort women* genannten Zwangsprostituierten in Asien und Afrika. Wie sahen dagegen die alten Diasporas aus, vor der umfassenden Transnationalisierung der Welt? Sie waren das Ergebnis von religiöser Unterdrückung und Krieg, Sklaverei und Arbeitsverpflichtungen, Handel und Eroberung sowie einer innereuropäischen Arbeitsmigration, die sich während des neunzehnten Jahrhunderts allmählich in Richtung der Vereinigten Staaten verlagerte. Jedes dieser komplexen Phänomene hat seine ganz eigene Geschichte. Die Beziehung, die zwischen jedem einzelnen dieser Phänomene und Frauen besteht, verläuft quer zur allgemeinen Geschichte, ja buchstäblich exorbitant zu ihr.

Es ist wahr, dass sich die Linien in der Transnationalität meistens, wenn auch nicht immer, in den Räumen der Ersten Welt kreuzen, wo sie auch zu enden scheinen. Doch obwohl Arbeitsmigration immer mehr zum Gegenstand von Forschung und Oral History wird, sind einige Aspekte zum Thema „Frauen in der transnationalen Welt“ bisher kaum erfasst worden. Ich liste sie hier auf: 1) Heimarbeit, 2) Bevölkerungskontrolle, 3) Gruppen, die keine Diaspora bilden können und 4) indigene Frauen außerhalb Amerikas.

Heimarbeit betrifft Frauen, die innerhalb der globalen Arbeitsteilung von zu Hause – in Produktionsweisen, die von vorkapitalistisch bis postfordistisch reichen und sämtliche Klassenprozesse umfassen – ohne jegliche Kontrolle der Löhne Akkordarbeit leisten. Sie neutralisieren die Kosten für Krankenversicherung, Kinderbetreuung, Sicherheit am Arbeitsplatz, Instandhaltung und Betriebsführung, gestützt durch die Auffassung, weibliche Moral sei gleichbedeutend mit unbezahlter Hausarbeit („Sorge“), die manipulativ in den trügerischen Glauben überführt wurde, bezahlte Hausarbeit sei per se lukrativ oder feministisch (was im Einzelfall durchaus zutreffen mag). Das Konzept eines diasporischen Multikulturalismus ist hier irrelevant.

Die Frauen bleiben zu Hause und sind oft nicht organisierbar, da für sie die Internalisierung von Geschlechterrollen zur Überlebensstrategie geworden ist. Sie sind ein Teil (aber nur ein Teil) der Gruppe, die von der implizierten Leserschaft dieses Essays notwendigerweise ausgeschlossen ist.
Bevölkerungskontrolle ist der Name für eine Politik, die den ärmsten Frauen, oft gekoppelt an sogenannte „Hilfspakete", von Internationalen Organisationen aufgezwungen wird. Arbeiterinnen wie Malini Karkal, Farida Akhter und viele andere haben gezeigt, dass es sich bei dieser Politik um nichts anderes als um Gynozid und Krieg gegen Frauen handelt (Akhter 1992; Karkal 1989).[1] Sie dient nicht nur dazu, Überkonsum zu kaschieren; sie steht auch feministischer Theorie im Weg, weil sie Frauen ausschließlich über ihren Reproduktionsapparat identifiziert und ihnen keinen davon unabhängigen Subjektstatus zuerkennt.
Für den Punkt „Gruppen, die keine Diaspora bilden können greife ich auf die Originaldefinition von „Subalternität" zurück, wie sie von Gramsci kommend transplantiert wurde:

> (...) die demografische Differenz zwischen der Gesamtbevölkerung (eines Kolonialstaates) und all denen, die als ‚Elite' bezeichnet werden können. Einige dieser Klassen und Gruppen, so wie der niedrige Landadel, verarmte Grundbesitzer, reiche und wohlhabende Bauern (sowie heute Teile der Arbeitnehmer und der Angestellten sowie ihre Frauen) die ‚von Natur aus' zu den ‚Subalternen' gehören, (können) unter gewissen Umständen als ‚Elite' auftreten. Diese Ambiguität gilt es für Feministinnen sorgfältig zu studieren und auf ihr Potential hin zu prüfen (Guha 1982, 8).

Große Bevölkerungsgruppen überleben in diesem Raum der Differenz innerhalb der Transnationalität, ohne in die Diaspora zu flüchten. Zu ihnen gehören sogar die meisten Gruppen von UreinwohnerInnen außerhalb „Euramerikas", was mich zum letzten Punkt der oben genannten Aufzählung strategischer Exklusionen bringt. Der Raum der Frau innerhalb dieser Gruppen kann nicht zielsicher eingezeichnet werden, wenn es um die Diaspora geht, sei sie alt oder neu. Nichtsdestotrotz sind Diasporas ein wichtiger Bestandteil der „transnationalen Welt".
Ich möchte hier einen Moment inne halten und die „Gruppen, die keine Diaspora bilden können" affirmativer als diejenigen beschreiben, die seit mehr als 30.000 Jahren am selben Ort geblieben sind. Ich bewerte das nicht an sich, muss es aber zur Kenntnis nehmen. Scheint hier eine alternative Vision des Humanen auf? Die Geschwindigkeit, in der wir von dieser unendlich langsamen Verzeitlichung lernen zu lernen, führt uns nicht nur von der Diaspora weg, sie verwehrt auch vorgefertigte Antworten und Schlussfolgerungen. Möge dies als Name für „das Andere" der Diasporafrage stehen. Diese Frage, die dieser Tage derart selbstverständlich als historisch notwendige Grundlage jeglichen Widerstands gesehen wird, zeigt das Vergessen des Namens an.
Wenn wir von Transnationalität im Allgemeinen sprechen, denken wir zumeist an globale Hybridität im Hinblick auf Populärkultur, an militärische Interventionen und an den Neokolonialismus multinationaler Konzerne. Wir denken nicht oft über

die Frage nach der Zivilgesellschaft nach. Versteckt und verwandelt im Foucaultschen Begriff der „Zivilität", taucht sie fast nie im transnationalen feministischen Diskurs auf. In einem idealen demokratischen (im Gegensatz zum theokratischen, absolutistischen oder faschistischen) Staat existieren nichtmilitärische systemische oder auf Wahlen basierende politische Strukturen, denen gegenüber das Individuum – wenn nötig als Gruppe organisiert – einen Anspruch auf Leistung und Entschädigung geltend machen kann. Hierbei handelt es sich um das abstrakte Individuum als Bürger, welches in der jeweiligen nationalen Erscheinungsform des Staates konkret zum Zeugen, zum Ursprung der Beglaubigung, oder, wie Marx es sagen würde, zum „Träger" der Nation wird. Privat ist diese „Person" weder im rechtlichen noch im psychologischen Sinne. Einige allgemeine Felder wie Erziehung, Gesundheit, Sozialversicherung und das Zivilrecht in Abgrenzung vom Strafrecht fallen in den Zuständigkeitsbereich der Zivilgesellschaft. Das Individuum, das sich auf diese Leistungen der Zivilgesellschaft – auf den öffentlichen Dienst des Staates – berufen kann, ist, im Idealfall, der Bürger. Wie groß die Kluft zwischen diesem Ideal und der Wirklichkeit ist – vor allem aus der Sicht von Schwulen, Frauen, indigenen oder verarmten Völkern, alten und neuen Diasporas – dürfte jedem hier klar sein. Dennoch ist es wichtig, im Auge zu behalten, dass in einer idealen Zivilgesellschaft der Staat per definitionem, sofern er ein Wohlfahrtsstaat ist, im Dienste der Bürger steht. Wird der Staat zunehmend privatisiert, wie es im Zuge der neuen Weltordnung geschieht, verschieben sich die Prioritäten der Zivilgesellschaft vom Dienst am Bürger hin zur Kapitalmaximierung. Unter solchen Umständen wird es zunehmend plausibel zu sagen, dass die einzige Quelle männlicher Würde die Erwerbsarbeit ist, die einzige Quelle weiblicher Würde dagegen die unbezahlte Hausarbeit.

Aushöhlung zivilgesellschaftlicher Strukturen

Ich bemerkte eingangs, dass die Möglichkeit zur Umverteilung in Entwicklungsländern durch die Transnationalität dramatisch eingeschränkt wurde. Analog dazu lässt sich hier sagen, dass die Transnationalität die Chancen der Entwicklungsländer auf eine funktionierende Zivilgesellschaft beschneidet. Die Geschichte dieser Nationen nach der Industriellen Revolution kann auf folgende Formeln zugespitzt werden: Kolonialismus, Imperialismus, Neokolonialismus, Transnationalität. Das wichtigste Unterfangen während des Übergangs vom Imperialismus zum Neokolonialismus in der Mitte des letzten Jahrhunderts, nämlich die Errichtung einer Zivilgesellschaft, schlug zunehmend fehl. Dies bezeichnen wir als das Scheitern der Dekolonisierung. In der Transnationalität werden die Möglichkeiten, dieses Versagen wiedergutzumachen, zunichte gemacht. Es kann wohl behauptet werden, dass die neue Diaspora zu einem Großteil durch das Scheitern einer Zivilgesellschaft in sich entwickelnden Staaten bedingt ist.

Streng genommen ist die Aushöhlung zivilgesellschaftlicher Strukturen ein weltweites Phänomen. Dennoch kann ein grundsätzlicher Unterschied festgehalten werden: Im Norden werden soziale Standards, die lange Zeit bestanden, abgebaut, wo-

runter die diasporische Unterschicht oft am meisten leidet. Im Süden können diese Standards aufgrund der Prioritäten transnationaler Akteure gar nicht erst entstehen. Hier sind die arme Landbevölkerung und das urbane Subproletariat am stärksten betroffen. In beiden Fällen sind insbesondere Frauen Objekte der Überbeherrschung und Überausbeutung, wenn auch nicht auf gleiche Weise. Und selbst innerhalb des Nordens gibt es Unterschiede zwischen den ehemals imperialistischen Ländern Europas und den USA oder Japan. Im Süden wiederum lässt sich die Situation Bangladeschs nicht mit der Indiens, die Südafrikas nicht mit der Zaires vergleichen. Politisches Asyl, das auf den ersten Blick etwas grundsätzlich verschiedenes von ökonomisch motivierter Migration ist, macht es letztendlich leichter, Kapitalismus als Demokratie zu rekodieren, und schreibt sich so in die große Erzählung der Manipulation zivilgesellschaftlicher Strukturen im Interesse der Monetarisierung des Globus ein.

An anderer Stelle habe ich vorgeschlagen, den Siegeszug der verschiedensten Spielarten von Theokratie, Faschismus und ethnischer Säuberung als die Kehrseite der Auflösung der Verbindung von Nation und Staat und der Aushöhlung zivilgesellschaftlicher Strukturen zu betrachten. Frauen waren bislang ebenso wenig wie andere entrechtete Gruppen vollwertige Subjekte und Akteure innerhalb der Zivilgesellschaft. Sie waren, in anderen Worten, nie Bürger erster Klasse. Obwohl die Mechanismen der Zivilgesellschaft nicht mit denen des Staates identisch sind, sind sie diesem doch eigentümlich. Und weil die Akte von Öffnung und Schließung in einer bestimmten Zivilgesellschaft niemals transnational sein können, erfordert die Transnationalisierung des globalen Kapitals zum gegenwärtigen Zeitpunkt ein poststaatliches Klassensystem. Der Gebrauch von Frauen, der bei dessen Aufbau gemacht wird, geschieht in Form der Ausrufung eines universellen Feminismus, zu dessen Instrument zunehmend die Vereinten Nationen werden. Im Zuge dieser Reterritorialisierung taucht für die kollaborierenden Nichtregierungsorganisationen immer häufiger die Bezeichnung „Internationale Zivilgesellschaft" auf, mit der Folge, dass die Rolle des Staates vollkommen marginalisiert wird. Saskia Sassen hat, ungeachtet ihres rätselhaften Vertrauens in die Mechanismen des Staates, eine mit Macht und Legitimation verbundene Wirtschaftsbürgerschaft (economic citizenship) innerhalb der Finanzmärkte ausgemacht (Sassen 1996). So reichen sich im Namen eines universellen Feminismus zur Elite gehörige Frauen (meist Bildungsaufsteigerinnen) aus den neuen Diasporas mit entsprechenden Frauen aus den sogenannten Entwicklungsländern die Hand, um eine neue globale öffentliche oder private „Kultur" zu feiern. Nicht selten geschieht dies im Namen der Unterschicht.[2]

Das Zusammenspiel von vorsätzlichem Vorenthalten der Staatsbürgerschaft und interner Kolonisierung wurde schon weitgehend erforscht. Michael Kearney zeigt anschaulich, wie der US-Grenzschutz dafür sorgt, dass die illegalen Einwanderer an der mexikanischen Grenze illegal bleiben, so dass der Staat einerseits ihre Arbeitskraft nutzen, sie aber andererseits von der Zivilgesellschaft fernhalten kann (Kearney 1991). Mit Marx gesprochen erweitert das Kapital den Modus der Ausbeutung,

aber nicht den der gesellschaftlichen Produktion. Bei Samir Amin würde es heißen, „die Peripherie muss feudalisiert bleiben“ (Amin 1976), und bei Walter Rodney „Unterentwicklung muss entwickelt werden“ (Rodney 1981).
Anders gefragt: Sind die neuen Diasporen wirklich so neu? Jeder Bruch ist gleichzeitig auch eine Wiederholung. Die einzig wesentliche Differenz ist der Gebrauch, der Missbrauch, die Partizipation und die Rolle der Frauen. In groben Zügen innerhalb der verzeitlichenden Thematik der Industriellen Revolution lassen Sie uns folgende These wagen: Ähnlich dem bolschewistischen Experiment haben auch die verschiedenen imperialen und nationalistischen Feminismen den abstrakten Pfad der kapitalistischen Analyse geebnet.
Frauen in der Diaspora und deren ambivalenter Einsatz von Kultur im Hinblick auf den Zugang zu nationalen Zivilgesellschaften bilden eine extrem komplexe Materie, an deren Oberfläche bislang nur gekratzt wurde, etwa in Fällen wie der Hijab-Debatte in Frankreich. In welchem Verhältnis steht die Frau zu kulturellen Deutungsmustern, die innerhalb ihres Herkunftslandes kursieren? Was ist „Kultur“ ohne die stützende Struktur des Staates? Darüber hinaus, und darauf habe ich schon an anderer Stelle beharrt, sieht die Sache anders aus, wenn Frauen im Kontext moderner Staatlichkeit nicht mehr wirklich eine Diaspora bilden.
Im Fall Martinez gegen Santa Clara Pueblo, bei dem der Mutter nach der Scheidung nach Stammesrecht das Sorgerecht verweigert wurde, weil ihr Mann einem anderen Stamm angehörte, und der Oberste Gerichtshof sich weigerte einzuschreiten, beruft sich Catharine MacKinnon unter anderem auf das urgeschichtliche matriarchale Recht (MacKinnon 1987, 63-69). Eine transnationale Perspektive hätte ihr ermöglicht, darin die typische Kolonisationstechnik aller Siedlerkolonien zu erkennen: Die Errichtung künstlicher Enklaven innerhalb einer Zivilgesellschaft, um aufkeimende patriarchale Regungen der Kolonisierten zu beschwichtigen. Schon vor vierzig Jahren wies die Frauencharta des ANC darauf hin, dass es gefährlich ist, sich in derartigen Zusammenhängen auf Kultur zu berufen (Suttner/Cronin 1986, 162f.).
Ich habe weiter oben die Ansicht vertreten, dass die Grenzen der Zivilgesellschaft auch die des Staates abstecken, aber dennoch national bestimmt sind. Des Weiteren habe ich behauptet, dass eine hyperreale klassengestützte Zivilgesellschaft errichtet wird, um die poststaatliche Konjunktur zu sichern, wobei religiöse Nationalismen und ethnische Konflikte als „rückschrittliche“ Verhandlungen der Transformation des Staates im Zuge kapitalistischer Postmodernisierung betrachtet werden können. Transnational denkende Feministinnen werden sich auch der Tatsache bewusst sein, dass die gleichen zivilgesellschaftlichen Strukturen, die sie hier für Geschlechtergerechtigkeit in Stellung bringen wollen, andernorts weiterhin Alibis für die große und maßgebliche Mission der Transnationalität, nämlich die Monetarisierung des Globus, liefern und somit der Verhinderung der Dekolonisierung dienen – dort die Errichtung und Konsolidierung einer Zivilgesellschaft, ohne die es nirgendwo eine effiziente und dauerhafte Strategie für weltweite Geschlechtergerechtigkeit geben kann.

Die sorgfältige Kultivierung einer solch widersprüchlichen, ja aporetischen praktischen Erkenntnis ist die Grundlage für jede geistige Dekolonisierung. Die entrechtete Frau der alten oder neuen Diaspora kann sich dieser Aporie jedoch nicht aussetzen. Sie muss ihre ganze Energie darauf verwenden, sich in den neuen Staat zu verpflanzen oder einzufügen – oft im Namen einer alten Nation innerhalb der neuen. In ihr wird die öffentliche Kultur der Welt privatisiert: Sie ist das geeignete Subjekt des wahren migrantischen Aktivismus. Möglicherweise ist sie auch das Opfer eines erbitterten und gewalttätigen Patriarchats im Zeichen der alten Nation – das traurige Simulakrum der Frau im Nationalismus. Melanie Klein erlaubt uns, diese männliche Gewalt eher als Ausdruck von verdrängtem Neid auf die Angloamerikaner und ihre Klone zu verstehen, und nicht so sehr als Beweis für eine stärkere patriarchale Prägung der Ursprungskultur (Klein 1957).

Die entrechtete Frau der alten oder neuen Diaspora kann sich also nicht an den kritischen Aktivitäten der Zivilgesellschaft – Staatsbürgerschaft im stärksten Sinne – beteiligen, um den Verwüstungen der „globalen Wirtschaftsbürgerschaft" entgegenzutreten. Das sage ich nicht, um sie zum Schweigen zu bringen, sondern um Schuldzuweisungen zu vermeiden. Denn ihr Kampf ist der um den Subjektstatus in der Zivilgesellschaft ihres neuen Staates, der Kampf um grundlegende Bürgerrechte. Auf der Flucht vor den Folgen der gescheiterten Dekolonisierung zu Hause und in der Welt ist sie noch nicht so gefestigt in dem Staat, in den sie der Zufall oder eine verzweifelte Entscheidung getrieben hat, als dass sie auch nur in Erwägung ziehen könnte, ihren Geist von der Last der Transnationalität zu befreien. Doch ihre Töchter oder Enkelinnen – oder welche Generation auch immer die Schwelle zur Hochschulbildung erreicht – werden dies vielleicht können. Die zur Intervention entschlossene Akademikerin täte besser daran, sie auf diesem Weg zu unterstützen, anstatt sie in einen unhinterfragten Kulturalismus hinein zu indoktrinieren. Diese Gruppe vergeschlechtlichter Außenseiter im Inneren sind als Mitarbeiterinnen und Kollaborateurinnen transnationaler Organisationen der Globalisierung sehr gefragt. Insofern ist es nicht völlig abwegig, von ihnen zu erwarten, sich nicht als ein Kollektiv von Opfern zu begreifen, sondern als Handelnde, die den Folgen der Globalisierung trotzen und die kulturelle Verunsicherung der Migration ausgleichen.

Die sogenannte unmittelbare Erfahrung der Migration stimmt nicht zwangsläufig mit transnationaler Literalität überein, so wie das individuelle Leid des einzelnen Arbeiters sich auch nicht zwangsläufig mit dem Impetus vergesellschaftlichten Widerstands deckt. Um tatsächlich einen transnational literalen Widerstand entstehen zu lassen, könnten akademische Interventionen erforderlich sein; wir sollten aber darauf achten, diese beiden nicht miteinander in eins fallen zu lassen. Auch wenn wir nur innerhalb der Wissenschaft intervenieren, bestehen systemische Probleme, die ich keinesfalls kleinreden möchte. Um mich aufs Wesentliche zu beschränken, erinnere ich jetzt aber nur an die methodologischen Probleme. Das erste besteht darin, dass die Wissenschaft immer noch an ihrer Version der *Trickle-Down*-Theorie festhält, deren kaum je ernsthaft in Frage gestellte Prämisse lautet, dass Wissen sei-

nem Wesen nach Wissen über Wissen ist, und dass das richtige Wissen den Geist verändert und dadurch gute Taten bewirkt. Ich weiß, wie viel Kraft es kostet, die Bestandteile akademischen Wissens auszutauschen. Das kann aber kein Grund sein, in eine rein deskriptive, ideologiekritische – zuweilen „Dekonstruktion" genannte – Analyse zu verfallen, und seinesgleichen in einem individualistischen Wettbewerb im Namen des Transnationalismus zu reproduzieren. Wir müssen uns daran erinnern, dass Denken und Wissen nur Vorstufen sind, deren Wert sich erst erweist, wenn sie ins Werk gesetzt werden. Vielleicht kann das unseren Avantgardismus erschüttern, die Idee, dass Wissen erworben wird, um angewandt zu werden. Ich habe versucht, darauf hinzuweisen, dass, wenn innerhalb der zivilgesellschaftlichen Strukturen der USA Denken im Interesse innerstaatlicher Gerechtigkeit ins Werk gesetzt wird, dies nicht gleichzeitig eine gerechte Intervention auf der Ebene der Transnationalität darstellt. Wir sehen uns also vor einer ebenso unmöglich zu erfüllenden wie notwendigen Agenda.

Globale feministische Theorie: Interventionen innerhalb der Hochschule

Ich möchte jetzt im Geiste dieser Spekulation ein paar Gedanken über Interventionen innerhalb der Hochschule anschließen. Im Herbst 1993 versuchte ich ein Seminar über globale feministische Theorie zu halten. Ich will einige der Lektionen, die ich dort gelernt habe, mit Ihnen teilen. Mein vorheriges Beispiel mit Catharine MacKinnon stammt ebenfalls aus diesem Seminar.

Was ich sage, scheint einfach, aber theoretische Einsichten praktisch auf sich selbst anzuwenden ist schwierig, zumindest schwieriger, als eine anregende politische Plauderei im Namen der Transnationalität zu führen, die stillschweigend intakte zivilgesellschaftliche Strukturen voraussetzt. Als wir zu Beginn „Männliche Töchter, weibliche Ehemänner" von Ifi Amadiume lasen, stießen wir auf das erste Problem: die Internalisierung einer europäisch geprägten Hochschulbildung (Amadiume 1987, 9). Alle Studierenden bis auf eine Ausnahme waren gegen Eurozentrismus. Trotzdem ging ihnen Widerspruchsfreiheit über alles. (Teilnehmende meines Poststrukturalismus-Seminars können dazu gebracht werden, diesen Anspruch zu lockern. Aber globaler Feminismus ist schon eine härtere Aufgabe. Außerdem gab es aufgrund der Arbeitsteilung innerhalb meines Instituts zu dieser Zeit und aufgrund des Rufs des English Department keine Schwarzen Studierenden.) Gemessen an diesem Maßstab, zu dem aus Sicht der Studierenden die einzige Alternative ein aggressiver, romantisierender Kulturrelativismus war, schnitt Amadiume, eine nigerianische diasporische Schriftstellerin aus London, nicht gerade gut ab. Was EuropäerInnen widersprüchlich erscheint, muss AfrikanerInnen, NigerianerInnen, Ibos nicht gleichermaßen erscheinen? Ich bin keine Afrikanistin und wurde dafür kritisiert, dass ich in einem allgemeinen Seminar Afrikanischen Feminismus studieren wollte. Aber selbst auf mich wirkten diese relativistischen Positionen beleidigend. Diese mit relativistischem Wohlwollen verbrämte Mischung aus Ungeduld und Unlogik ist zu einem Markenzeichen des feministischen Universalismus à la UN geraten.[3]

Aber lassen Sie mich zur Frage zurückkehren, um die es hier im Kern geht: Wer ist innerhalb welcher Institution der Adressat? Am besten kam im Seminar die Arbeit Niara Sudarkasas (Gloria A. Marshall) vom Anthropologischen Institut der University of Michigan an. Zugleich Spross einer alten US-amerikanischen Diaspora und Produkt einer renommierten US-amerikanischen Universität, nahm sie einen Namen aus ihrer Ursprungskultur an, deren Grundlagen sie nun anderen, nachwachsenden US-amerikanischen AkademikerInnen vermittelt. All das soll kein Einwand gegen ihre zweifelsohne hervorragende Arbeit sein. Es soll nur verdeutlichen, dass die Quelle unserer Zustimmung das Behagen an einer lieb gewonnenen Konvention des kulturellen Übersetzens ist; an einer domestizierten, für AkademikerInnen aufbereiteten kulturellen Differenz. Wir müssen lernen, das – für sich genommen durchaus ehrenhafte – Ansinnen, nationale bzw. ursprünglich nationale Kulturen innerhalb der Gegebenheiten einer fremden und repressiven, Kultur instrumentalisierenden Zivilgesellschaft zu musealisieren, von dem Versuch zu unterscheiden, eine vergeschlechtlichte Zivilstruktur zu schaffen. In letzterem Fall darf die Gefahr der ökonomischen Transnationalisierung, deren euphemistische Beschreibung „Entwicklung" lautet, und der Beseitigung aller Barrieren zwischen internationalem Kapital und noch jungen Volkswirtschaften, euphemistisch als „Liberalisierung" bezeichnet, nicht in Vergessenheit geraten.

So sehr es auch gegen unsere Intuition gehen mag: Frauen aus Diasporas der Ersten Welt stehen aus Prinzip nicht auf der gleichen Seite wie Frauen des Südens, und solange wir dafür kein Gefühl entwickeln, werden wir nicht in der Lage sein, Transnationalität in ihrer ganzen Reichweite zu denken, geschweige denn, auf sie einzuwirken.

Ich habe wiederholt darauf hingewiesen, dass der Begriff „Entwicklung" den wirtschaftlichen und epistemischen Kern der Transnationalität verhüllt – „Women in Development" kann als ihr größter Betrug gelten. Nirgends tritt das so klar zutage wie in Südostasien. Im Seminar merkten wir deshalb, wie wichtig es ist, genau die imperialen Konstellationen zu untersuchen, wenn wir über Frauen in einer bestimmten Region nachdenken. Denn nur im Spannungsfeld zwischen imperialer Subjektformation, indigenem bzw. Gewohnheitsrecht und den regulativen Psychobiografien (deren Geschichte uns ohne eine gründliche Kenntnis der jeweiligen lokalen Sprache verschlossen bleibt) können wir der gewundenen Spur der Frauen durch die Vorgeschichte unserer transnationalen Gegenwart folgen.

Im Falle Südostasiens etwa müssen wir den Sonderfall des US-Imperialismus nachzeichnen. Wir müssen die Kultur der eigentlichen Entwicklung studieren – die Exporthandelszonen und das internationale Subunternehmertum sowie den Postfordismus und die damit erfolgende Rekonstitution der Frau. Dass die gängige Erzählung über den Kolonialismus und das Patriarchat uns hierbei nicht weiterhilft, haben wir durch Aihwa Ong gelernt (Ong 1987, 140-221). Der aufschlussreichste Teil ihrer Arbeit beschäftigt sich mit mehreren Fällen angeblicher Massenhysterie von Frauen am Arbeitsplatz. Ihr analytisches Werkzeug ist die Foucaultsche Theorie. Obwohl

Ong, was den politischen Rahmen ihrer intellektuellen Produktion betrifft, über jeden Zweifel erhaben ist, kann sie sich in der momentanen Konjunktur der Zustimmung eines US-amerikanischen Publikums, das in transnationaler Literalität geschult ist, genauso wenig sicher sein wie wir. Die Gewohnheit der Differánce zwischen „hochtheoretischen" Erörterungen über das Leid der Unterdrückten auf der einen, und einem selbstgerechten, unreflektierten Empirismus oder „Experienzialismus" auf der anderen Seite bedingt die Schwierigkeit, Theorie als Theorie zu erkennen, wenn sie nicht in die richtigen Worte gekleidet ist. Foucault beherrscht diese Kleiderordnung *par excellence*, und es erleichterte uns die Bewältigung des Stoffes, dass eine Autorin aus der US-amerikanischen Diaspora sich seines Denkens bediente, zumal die Planstelle der zuständigen Lehrperson von einem vergleichbaren Subjekt namens Gayatri Spivak besetzt war. Außerhalb dessen bleibt für den US-amerikanischen Zusammenhang nur der Weg in eine vermeintlich ganz und gar antitheoretische Position, der genügt, was regierungsunabhängige AktivistInnen und ihre Anhängerschaft zu bieten haben, ganz zu schweigen von den AutorInnen, die dann mit einer scheinbar widrigen Mischung aus Statistik und unterdrücktem Pathos über sie schreiben. Ich will dazu nur sagen, dass, nachdem wir all die guten und faktenreichen Bücher über Südostasien gelesen hatten und dann am Ende von Noeleen Heyzers Buch „Working Women in Southeast Asia" – einer akribischen Materialsammlung aus dem Bereich der Aktivismus-Forschung – auf die Worte stießen, die ich gleich zitieren werde, hätten wir beinahe die Theorie darin übersehen – und zwar nur, weil die „Sorge" hier nicht in der Begrifflichkeit Heideggers und die „Verantwortung" nicht in derjenigen Derridas aufgeführt wurde.

> Die Verantwortung der Frauen ist kulturell auf den privaten Bereich beschränkt, insbesondere den der Familie. Es ist (...) der öffentliche Bereich, in dem soziale Bande mit Gleichgesinnten geknüpft werden und Solidarität entsteht. Und doch herrscht in vielen Kulturen der Glaube, man müsse die Frauen davor schützen. (Dagegen) müssen wir eine Ethik der Fürsorge und der Anteilnahme setzen. Diese Anteilnahme schließt eine alternative Konzeption oder Vision davon ein, was in der menschlichen Gesellschaft möglich ist (...) eine Vision, in der auf jeden Einzelnen eingegangen wird (Heyzer 1986, 131f.).

Widmen wir uns noch einen Moment dem Versuch, den Gegensatz zwischen Diaspora und Globalität im Namen der Frau neu zu denken, jetzt wo es uns allen gelungen ist, in einem aktivistischen feministischen Text Theorie aufzuspüren (immerhin hat das Haus der Theorie immer noch eine gläserne Decke). In „Selbst im Kontext" bemüht sich Seyla Benhabib spürbar um ein robustes Denken, das die maskulinistische Tradition der politischen Philosophie, in deren Zentrum gesellschaftliche Bedürfnisse und Rechte stehen, um die Dimension der Verantwortung erweitert. Allerdings gelingt es ihr dabei nicht, den Süden als einen möglichen Ort der Kritik zu begreifen. Ihre MitstreiterInnen sind sämtlich im Norden zu verorten:

> Kommunitaristische Kritiker des Neoliberalismus wie Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Charles Taylor und Michael Walzer (…). Feministische Denkerinnen wie Carol Gilligan, Carole Pateman, Susan Moller Okin, Virginia Held, Iris Young, Nancy Fraser oder

> Drucilla Cornell (...). Die Vertreter der Postmoderne (…) Michel Foucault, Jacques Derrida und Jean-Francois Lyotard (…) (Benhabib 1995, 9).

Indem sie die Euro-US-amerikanische Geschichte der Trennung von männlicher Öffentlichkeit und weiblicher Privatsphäre fortschreibt, folgt sie ihrer persönlichen Prophetin Carol Gilligan. Verantwortung kann sie ausschließlich im privaten Bereich der Familie entdecken und, mit Einschränkungen, in modernen Formen der Freundschaft (wobei nicht ganz ersichtlich ist, was das spezifisch moderne daran ist).
Natürlich übersieht sie dabei die Existenz eines wesentlich umfassenderen Verantwortungsbegriffs im von ihr sogenannten „Postmodernismus" (vgl. Keenan 1996). Aber weder der Postmodernismus noch Benhabib nimmt Notiz von der alltäglichen Gewalt, die Frauen aufgrund bestimmter Konzeptionen von Verantwortung als Normalzustand erleben.[4] Frauen wie Heyzer bleibt die Einsicht überlassen, dass Verantwortung – die unmögliche Vision von der „Sorge um alle" – genau dann die größte Chance hat, das Ethische im öffentlichen Raum von Frauen in der Entwicklung zum Leben zu erwecken, wenn sie zum Synonym für Überausbeutung wird, quasi als feindliche, überaus zweckmäßige Definition weiblicher Verantwortung im öffentlichen Raum.[5]

Schlussbetrachtungen

Ich möchte mit einer Warnung schließen. Für die hemmungslose Monetarisierung des Globus, die gleichbedeutend mit der neuen Weltordnung ist, erweisen sich Frauen, die durch ihre Herkunft aus Entwicklungsländern markiert und zugleich in die zivilen Strukturen der USA oder der EU integriert – bzw. in der Integration begriffen – sind, als eine nützliche Sache. Gramsci hat aus seiner Gefängniszelle heraus bereits düster vorhergesagt, dass die USA ihre Minderheiten in genau dieser Weise instrumentalisieren würden.[6] Und erinnern Sie sich an Clarice Lispectors Geschichte „Die kleinste Frau der Welt", in der die schwangere Pygmäin vom weißen Anthropologen als authentisches Objekt verehrt wird (Lispector 1972, 88-95)? Es ist, als sollten sich diese beiden Zutaten vermischen. Ein Beispiel:
Vor gut einem Jahrzehnt schrieb ich ein pathetisches Stück mit dem Titel „Can the Subaltern Speak?". Die zugrunde liegende Geschichte war die einer siebzehnjährigen Frau, die sich erhängt hatte, um nicht töten zu müssen, nicht einmal im bewaffneten Kampf gegen den Imperialismus. Im Akt des Selbstmordes hatte sie versucht, mit ihrem Körper eine feministische Erklärung zu schreiben. Sie hatte die Schrift ihrer Menstruation benutzt, um an die öffentliche Sphäre eine Forderung zu stellen, die diese nie als etwas, das man einen „Sprechakt" nennen könnte, erreichte. Und so klagte ich über dieses singuläre (Un-)Geschehnis: „Die Subalterne kann nicht sprechen." Ihr Name war Bhubaneswari Bhaduri.
Die älteste Tochter der ältesten Tochter der ältesten Tochter von Bhubaneswaris älterer Schwester lebt heute als Einwanderin erster Generation in den Vereinigten Staaten und wurde soeben in die leitende Position einer von den USA aus operie-

renden transnationalen Organisation befördert. Auch dadurch werden die Subalternen, historisch gesehen, zum Schweigen gebracht. Als die Neuigkeit unter allgemeinem Jubel in der Familie verkündet wurde, konnte ich mir nicht verkneifen, zum ältesten noch lebenden weiblichen Familienmitglied zu sagen: „Bhubaneswari" – ihr Spitzname war Talu – „hat sich umsonst erhängt". Allerdings sagte ich es nicht zu laut. Ist es verwunderlich, dass diese junge Frau eine glühende Anhängerin des Multikulturalismus ist, ausschließlich Baumwolle trägt und an die natürliche Geburt glaubt?

Mindestens zwei Probleme entstehen bei der Bestimmung der Diaspora: Erstens vergessen wir, dass die postnationalistische (NGO) Rede die Schwächung des Staates als Medium der Umverteilung und Absicherung verdeckt. Transnationalität als Arbeitsmigration zu denken anstatt sie als die aktuellste Form der Erscheinung postnationalen Kapitals zu entziffern, arbeitet jedoch im ideologischen Interesse der Monetarisierung des Globus. Zweitens vergessen wir, ausgehend von einer Logik der Hybridität, die unmögliche andere (nicht „reine", aber vielleicht gerechte) Vision einer Zivilisation.

Meaghan Morris soll gegenüber Dipesh Chakrabarty bemerkt haben, dass die meisten Verrisse von „Can the Subaltern Speak?" („Kann die Subalterne sprechen?") den Titel als „Can the Subaltern Talk?" („Kann die Subalterne reden?") gelesen haben. Ich möchte gar nicht erst versuchen, diesen guten Ausspruch zu verbessern. Ich möchte Meaghan Morris einfach nur für ihre gewitzte Unterstützung danken, ebenso wie Abena Busia, Wahneema Lubiano, Geraldine Heng, Cassandra Kavanaugh, Ellen Rooney, Rey Chow und Jean Franco; außerdem gilt mein Dank den Teilnehmenden meines Seminars an der Columbia im Herbst 1993 und an der University of California-Riverside im Frühling 1994, die mich gelehrt haben, mit welcher Verantwortung wir – Frauen in einer transnationalen Welt – uns dem Thema „Alte und neue Diasporas" widmen müssen.

Aus dem Amerikanischen von Jens Friebe und Jeanette Ehrmann

Anmerkungen

1 Da dieser Schauplatz derzeit stark vom Eurozentrismus verfinstert ist, muss ich direkt hinzufügen, dass es hier nicht darum geht, den sogenannten „Lebensschützern" das Wort zu reden, sondern darum, das Vorgehen des Westens (des Norden) abzulehnen, der seine partikularen Probleme im Namen der Frauen für universell erklärt (vgl. auch Spivak 1995, 2f.).

2 Die These über den von den Vereinten Nationen propagierten feministischen Universalismus beginnt diesen Essay im momentanen Stadium seiner Überarbeitung zu invaginieren. Ich bin mittlerweile davon überzeugt, dass die Rekodierung der Transnationalität (ein wirtschaftliches Phänomen) als Menschen, die Grenzen überqueren, Teil der um sich greifenden Rekodierung von Kapital als Kapitalismus ist. Ich habe an anderer Stelle darauf hingewiesen, dass die U.N.-Initiativen im Namen der Frauen feministische Apparatschiks produzieren, deren Aktivismus darauf abzielt, die ärmsten Frauen in den Entwicklungsländern ganz nebenbei nach ihrem eigenen Bilde zu organisieren (sie im „Frau-Sein zu unterrichten", um es in Christine Nicholls' so bitteren wie treffenden Worten zu sagen), und zwar vorrangig, um neues Futter für die Forschung zu generieren, ganz im Sinne der alten Prämisse: „Das Wesen des Wissens ist Wissen über Wissen". Als Teil dieses Unterfangens stellen einige große US-Organisationen Gelder für

kleinere NGOs zur Verfügung, um ihre eigenen Datenbanken zu bereichern oder um die Energien der letzteren in eine Richtung zu lenken, welche den ersteren genehm ist: Ideologische Manipulation der simpelsten Art, vergleichbar mit Stimmenkauf (im Interesse einer Wirtschaftsbürgerschaft). Ich habe in letzter Zeit zwei verschiedene Personen derartige Aktivitäten als „Kooperation mit NGOs" bezeichnen hören. Auch hier ist es für die Wissenschaftlerin, die einer Diaspora oder einer Minderheit angehört, unerlässlich, beim Denken von Transnationalität die Literalität zu besitzen, um zu fragen: cui bono, arbeiten für wen, in wessen Interesse?

3 Eine Diskussion über die unmögliche Situation der Textilindustrie in Bangladesch – gefangen zwischen gewerkschaftsfeindlichem Druck seitens der Weltbank und Sozialdumping im Fahrwasser des GATT – endete in einer von völligem Unverständnis für die Lage subalterner Kinder in den Städten Bangladeschs geprägten Fetischisierung von Kinderarbeit und animierte einen meiner Kollegen – einen üppig mit Forschungsmitteln bestückten „feministischen" Soziologen und Fachmann für sozialen Raubbau in New York – zu der Bemerkung, es dürfe natürlich die kulturelle Differenz nicht vergessen werden! Es war diesem Intellektuellen offenbar entgangen, dass ich von der Ausbeutung durch den Norden gesprochen hatte, und nicht von einer in Bangladesch kulturell verankerten Vorliebe dafür, Kinder zum Arbeiten zu zwingen! Mit Wissenschaftlerinnen aus dem Süden ist es auch nicht viel besser. Eine ähnliche Diskussion in Sri Lanka entlockte einer Studentin höheren Semesters tatsächlich die Frage: „Ist Gayatri Spivak für Kinderarbeit?"

4 Frigga Haugs herausragendes Buch „Beyond Female Masochism: Memory Work and Politics" (1992), unerlässlich für die Bewusstseinsbildung, rechtfertigt die europäische Geschichte der Kompromittierung von gegenderter Verantwortung (responsibility-in-gender) durch eine bloße Umkehrung. Um hier den Nutzen für verantwortungsbasierte Systeme herauszukitzeln, bedarf es eines anderen Sinnes für die eigene Positionierung („Textualität"), einer anderen Agenda.

5 Ich stütze mich hier auf ein bedeutsames Motiv, das ich im Zusammenhang mit dem Gedanken der Différance zwischen Sozialismus und Kapitalismus lediglich gestreift habe (vgl. Spivak 1994, 118f.).

6 Siehe die zitierte Passage in Devi 1995, 212-213.

Literatur

Akhter, Farida, 1992: Depopulating Bangladesh. Dhaka.

Amadiume, Ifi, 1987: Male Daughters, Female Husbands: Gender and Sex in African Society. London.

Amin, Samir, 1976: Unequal Development: An Essay on the Social Formations of Peripheral Capitalism. New York.

Benhabib, Seyla, 1995: Selbst im Kontext. Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne. Frankfurt/M.

Devi, Mahasweta, 1995: Imaginary Maps. Übersetzt von Gayatri Chakravorty Spivak. New York.

Guha, Ranajit, 1982: "On Some Aspects of the Historiography of Colonial India". In: Ders. (Hg.): Subaltern Studies: Writings on South Asian History and Society. Delhi.

Hassan, Merwan, 1995: "Articulation and Coercion: The Language Crisis in Canada". Border/Lines 36 (April 1995), 28-35.

Haug, Frigga, 1992: Beyond Female Masochism: Memory Work and Politics. London.

Heyzer, Noeleen, 1986: Working Women in South East Asia: Development, Subordination, and Emancipation. Philadelphia.

Karkal, Malmi, 1989: Can Family Planning Solve Population Problem? Bombay.

Kearney, Michael, 1991: "Borders and Boundaries: State and Self at the End of Empire". Journal of Historical Sociology. Vol. 4 Issue 1, 52-74.

Keenan, Thomas W., 1996: Fables of Responsibility: Between Literature and Politics. Stanford.

Klein, Melanie, 1957: Envy and Gratitude. London.

Lispector, Clarice, 1972: Family Ties. Austin.