

ISSN 1560-6325 ISBN 978-3901989-52-0 € 20,-

polylog 53₂₀₂₅

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN



Murat Ates, Amalia Barboza, Christoph Hubatschke und Ruth Sonderegger (Hg.)

Dekolonisierung, Kunst, Wissen

Mit Beiträgen von Gaëlle Shrot, Ruben Hordijk, Luana Goulart de Castro Alves, Muhamad Abdelmageed, claudia* sandoval romero, Dominik Reisinger und anderen

SONDERDRUCK

Dekolonisierung, Kunst, Wissen

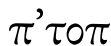
herausgegeben von Murat Ates, Amalia Barboza, Christoph Hubatschke und Ruth Sonderegger



- 3 MURAT ATES
Dekolonisierung. Zwischen oberflächlichen Vermarktungen und politisch-epistemischen Ansprüchen
Einleitung
- 9 GAËLLE SHROT
A world »Made in Europe«: German-speaking museums in the decolonising process
- 21 RUBEN HORDIJK
Erzählung als feministische Epistemologie und Ethik der Ver-Antwort-lichkeit
- 33 LUANA GOULART DE CASTRO ALVES
Politics and art: the aesthetic regime of Jacques Rancière and the anti-colonialism of Zanele Muholi's photography
- 43 MUHAMAD ABDELMAGEED
Demaskierung einer »kolonialen Machtmatrix« in der zeitgenössischen Erforschung arabisch-islamischer Philosophien
- 55 CLAUDIA* SANDOVAL ROMERO
Strategien der Sichtbarkeit. Eine De(s)koloniale Herangehensweise an die Kontaktzonen zwischen Peripherie und Zentrum am Beispiel der mumok Ausstellungen von 1998 bis 2018



- 77 DOMINIK REISINGER
Die Architektur des Tees. Eine Fallstudie einer zeitgenössischen Interpretation japanischer Raumauffassung mit Ursprung in traditioneller Teehausarchitektur



- 90 BERICHTE, BÜCHER & MEDIEN
- 107 POLYTOP – STIMMEN, BLICKE, NETZWERKE
- 110 IMPRESSUM
- 111 BESTELLEN



RUBEN HORDIJK

Erzählung als feministische Epistemologie und Ethik der Ver-Antwort-lichkeit

Übersetzungshilfe und Übersetzung der Zitate aus dem Englischen: *Alina Achenbach*

ABSTRACT

Storytelling as feminist praxis and epistemology reconsiders knowledge as »spectral inheritance«, emphasizing response-ability to/through the past and the creative reconfiguration of relations with previous generations. Inheritance is not a property or identity, but an open-ended communal process of affirming the relationship between the living and the dead. This epistemology and ethic of response-ability is explored through the works of Trĩnh T. Minh-hà, Gloria Anzaldúa, Fumi Okiji and María Lugones, within the context of a decolonial politics of language.

KEYWORDS

Storytelling;
inheritance;
spectrality;
response-ability;
feminist epistemology;
politics of language

RUBEN HORDIJK

(er/they) ist Philosoph und Gender-Studies-Forscher an der Linköping University und Radboud University.

in: polylog 53/2025:
Dekolonisierung, Kunst, Wissen
Seite 21 – 31

EINFÜHRUNG

In ihrem Werk *Potential History: Unlearning Imperialism* stellt Ariella Aïsha Azoulay die »Jagd nach Neuem«¹ in der wissenschaftlichen Forschung infrage, welche Akademiker:innen in die Expertenrolle versetzt. In dieser Rolle agieren Wissenschaftler:innen innerhalb eines imperialistischen Zeitmodus, d. h. einer modernen Zeitlichkeit, die auf der hermetischen Abgeschlossenheit der Vergangenheit basiert. Azoulay warnt auch vor jenen Formen der kritischen Theorie, die behaupten, dass sie »jenseits« von Progressivismus handeln, und dabei ebenjene Chrono-Linearität reproduzieren, indem Progressivismus selbst als altmodisch und vergangen betrachtet wird. Azoulay plädiert stattdessen für ein

»Verlernen [*unlearning*] mit [toten und lebendigen] Gefährt:innen als Abkehr von jener Jagd nach Neuem, die die akademischen Disziplinen antreibt [...] Verlernen heißt nicht, diejenigen Stimmen, die der Vergangenheit angehören, als »Originalquellen« zu nutzen, sondern als potentielle Gefährt:innen anzuerkennen.«²

In »Decolonising Critique« entwirft Sara C. Motta die Figur des Erzählers als »eine Metapher, die die Kolonialität des »wissenden Subjekts« übersteigt,« welche die Rolle der Gemeinschaft unterstreicht und die Praxis des Zuhören voraussetzt. Hier möchte ich diesen Gedanken mit anderen dekolonialen und postkolonialen feministischen Autor:innen verknüpfen, um die Hauptmetapher der Epistemologie und ihre Chrono-linearität umzuwandeln: indem wir, anstatt von der »Produktion« von Wissen (*knowledge-production*), zu sprechen, den Nexus von Gedächtnis und Erkenntnis im Blick behalten. Die Erzähler:in *produziert* keine neuen Erkenntnisse, sondern ist ein:e verantwortliche Empfänger:in innerhalb eines kollektiven Ereignisses.

Erzählen als dekoloniale, feministische Praxis zielt auf die ästhetische Verwandlung eines akademischen Schreibens, das »vielfältiges Geschichtenerzählen« ermöglicht, »in dem Geschichte und Leben verschmelzen«³ und das auf kollektiver Ver-Antwort-lichkeit (*response-ability*) basiert. Diese Verknüpfung von Zuhören-als-Empfangen und Erzählen-als-Durchgeben versucht Wissen als eine kollektive und kritische Praxis des »gespenstischen Erbens« (*spectral inheritance*)⁴ zu verstehen – eine Praxis, die das Dasein unserer Vorfahren anerkennt, welche uns das »Antworten« in unserer Ver-Antwort-lichkeit für unser Leben, Wissen und Erinnern ermöglichen. Diese Ethik der Ver-Antwort-lichkeit ist eine Art von Erben, operiert aber außerhalb der (binären) Gegenüberstellung von Moderne/Tradition; das Erben ist kein Besitz (Objekt) einer Person (Subjekt), sondern eine Praxis der Bejahung ebenjener Relationalität, durch die wir die Verbindungen mit lebendigen und toten Gefährt:innen kreativ wiederherstellen – in einem offenen Projekt pluriversellen Weltbaus.

Zu dieser Reflexion über Verlernen der epistemischen Subjektposition von Akademiker:innen und der »imperialistischen Zeitlinie« (*imperial timeline*)⁵ möchte ich einige Denkanstöße vorbringen, nämlich Fumi Okijis Deutung von Walter Benjamins Text »Der Erzähler« angesichts der Jazzmusik in Amerika⁶, Gloria Anzaldúas schamanistische Ästhetik⁷ und Trինh T. Minh-hàs Weitererzählen der Geschichte ihrer Großmutter⁸. Des weiteren möchte ich, mit Hilfe von Silvia Posocco, herausstellen, dass das Erbe kein geradliniges, eindeutiges oder lupenreines ist, d. h. es bringt die Erzähler:in in eine unmögliche und doch notwendige Position der Ver-Antwort-lichkeit. In der zweiten Hälfte des Aufsatzes wende ich mich der Frage der de/kolonialen Sprachpolitik mithilfe der Analysen

1 »pursuit of the new«, Azoulay: *Potential History*, 17.

2 »unlearning with [dead and alive] companions [as] a withdrawal from the quest for the new that drives academic disciplines [...] Unlearning means not engaging with those relegated to the »past« as »primary sources« but rather as potential companions«, Azoula: *Potential History*, 16).

3 Trինh: *Woman, Native, Other*, 144.

4 Hordijk: *Spectral Inheritance*.

5 Azoulay: *Potential History*.

6 Okiji: *Jazz as Critique*.

7 Anzaldúa: *Metaphors in the Tradition of the Shaman*.

8 Trինh: *Woman, Native, Other*.

von Arundhati Roy (*Azadi: Fascism, Fiction and Freedom in the Time of the Virus*), Karima Lazali (*Colonial Trauma a Study of the Psychic and Political Consequences of Colonial Oppression in Algeria*) und insbesondere María Lugones' Begriff der »komplexen Kommunikation«⁹ zu. Abschließend reflektiere ich über die Implikationen für die Bedeutung einer Konferenz über Dekolonisierung des Wissens in deutscher Sprache und mein eigenes Verhältnis zur Vielfalt und den (kolonialen, nationalen) Hierarchien des sprachlichen Erbes.

ERZÄHLUNG

DIE TEMPORALITÄT UND ETHIK DER ERZÄHLUNG

Okiji liest Jazz als Ästhetik der schwarzen radikalen Tradition in Amerika, zusammen mit Walter Benjamins Text »Der Erzähler«. Sie nennt die Erzählung ein »plurales Ereignis« ohne Anfang und stets mit einem offenen Horizont:

»Das Erzählen von Geschichten, wenn man es als untereinander geteiltes und sich stets wiederholendes Unterfangen (ein endloser, grenzenloser Probendurchgang) versteht, welches eine Gemeinschaft verschiedener Teilnehmer:innen einbezieht – sowohl die Lebenden als auch die Toten.«¹⁰

Dieses Wieder- und Weitererzählen enthält, wie Benjamin schreibt, »die Spur des Erzählenden wie die Spur der Töpferhand an der Tonschale«¹¹. Jede Wiedererzählung bedingt damit, dass die Erzähler:in sich situiert, aber so, dass die mannigfaltigen – d. h. mannigzeitlichen – Schichten der vorausgegangenen Erzählungen, die diese Wiedererzählung überhaupt erst ermöglichen, anerkannt werden.

In einem kurzen Text reflektiert Gloria Anzaldúa über den Entstehungsprozess ihres Werkes *La Frontera/Borderland*. Sie beschreibt diesen Prozess als das Annehmen eines schamanistischen Erbes: »Ich be-

merke, dass ich versucht hatte, den ältesten Ruf (Berufung/Anrufung – *calling*) der Welt zu folgen – Schamanismus – und dass ich ihn auf eine neue Art und Weise praktizierte«¹². Die Aufgabe der:des Schaman:in ist es, »zwischen dem kulturellen Erbe der Vergangenheit und dem Alltag der Gegenwart zu vermitteln. Im Nachhinein verstehe ich, dass indem ich *Borderlands/La Frontera* schrieb, dies eine unbewusste Absicht meinerseits war«.¹³ Anzaldúa verkörpert durch ihre Geschichte, Metaphern und Figuren diese schamanistische Praxis, die auf individuelle und kollektive Heilung abzielt. Diese schamanistische Zeitlichkeit – das Vermitteln zwischen einer kollektiven Vergangenheit und gegenwärtigen Problemen – verknüpft Erbe und kreative Erfindung: Man braucht die Vergangenheit, um zu handeln und zu heilen; aber die Vergangenheit existiert nur durch kreative Neuerfindung. Diese schamanistische Zeitlichkeit von Anzaldúas Schreib-tätigkeit ist ein Versammlungsort mannigfaltiger Zeitlichkeiten, die in ihrer Gleichzeitigkeit die Idee von Kritik als Fortschritt und Beschleunigung aushöhlen. Mithilfe von einfallsreichen Erfindungen verkörpert sie die Vergangenheit und gestaltet damit die Gegenwart. Schamanistische Ästhetik bringt die Heilkraft in der aktiven und selektiven Verkörperung mannigfaltiger/mannigzeitlicher Vergangenheiten unter.

»Genaueres Zuhören bedeutet Bewahren. Doch Bewahren heißt Verbrennen, denn Verstehen meint Schöpfen«.¹⁴ Trĩnh T. Minh-hà denkt darüber nach, was es bedeutet, den Erzählungen ihrer Großmutter zu lauschen und sie somit zu erben. Es ist eine generationenübergreifende – das heißt, generationendurchziehende – Überlieferung, die den Unterschied zwi-

12 Anzaldúa: *Borderlands/La Frontera*, 121.

13 »I realize that I was trying to practice the oldest ›calling‹ in the world—shamanism—and that i was practicing it in a new way). [...] to mediate between the cultural heritage of the past and the present everyday situations people find themselves in. in retrospect I see this was an unconscious intention on my part in writing *Borderlands/La Frontera*« (Anzaldúa: *Borderlands/La Frontera*, 121).

14 »To listen carefully is to preserve. But to preserve is to burn, for understanding means creating« (Trĩnh: *Woman, Native, Other*, 121).

9 Lugones: *On Complex Communication*.

10 »Storytelling, understood as a shared, reiterative undertaking (an endless, boundless rehearsal) involving a collective of disparate participants, both living and deceased« (Okij: *Jazz as Critique*, 68).

11 Benjamin: *Der Erzähler*, 447.



schen modern und traditionell beiseitelässt, ebenso wie eine Substanzmetaphysik, wo ein Subjekt (*someone*) ein Objekt (*something*) als Besitz durch die heterofamiliale Vererbung erbt und daraus seine Identität oder seinen Status bezieht. Das Zuhören situiert Trinh als eine *Empfängerin*, *Adressatin* und *Zeugin* zugleich. Die Erzählung *gehört* ihr nicht, aber spricht zu und von ihr, ohne dass sie etwas davon besitzt. Das Zuhören bringt *Freude* und – buchstäblich – Ver-Antwort-lichkeit: Das Zuhören und Empfangen ermöglicht ihr, zu antworten und für ihre eigene persönliche und generationelle Situation Ver-Antwort-lichkeit zu tragen.

»Die Geschichte ist ›ichselbst,‹ aber weder ich noch mein. Sie gehört mir nicht wirklich, und obwohl ich mich auf größte Weise verantwortlich für sie fühle, genieße ich die Verantwortungslosigkeit der Freude, die ich durch den Akt des Durchgebens gewann. [...] Meine Geschichte ist ohne Zweifel ›ichselbst‹, aber ebenso zweifellos älter als ich [...] Sie entzieht sich allen Arten von Vermenschlichungsversuchen.«¹⁵

Diese alternative und vielschichtige Zeitlichkeit des Zuhörens und Empfangens ist ein ästhetisches Erbe, das nicht die Vergangenheit als das Allzeit-Gleiche wiederholt, sondern ihre ermöglichende Differenz durch das Weitererzählen und Durchgeben beibehält: »Die Geschichte so weiterzuerzählen, wie sie denkt, dass sie weitererzählt werden sollte; anders gesagt: indem der Unterschied, der das Weiterleben ihrer Wahrheit versichert, zugelassen wird.«¹⁶ Trinh beschreibt das Paradox von Treue bzw. Untreue gegenüber einem Erbe: Um ver-Antwort-lich gegenüber dieser Erzählung zu werden, ändert man die Erzählung in das Antworten. Anstatt eines identitären Subjekts, das spricht,

15 »The story is me, neither me nor mine. It does not really belong to me, and while I feel greatly responsible for it, I also enjoy the irresponsibility of the pleasure obtained through the process of transferring. [...] My story, no doubt, is me, but it is also, no doubt, older than me [...] it exceeds all attempts at humanizing« (Trinh: *Woman, Native, Other*, 122–123).

16 »To (re)tell the story as she thinks it should be told; in other words, to maintain the difference that allows (her) truth to live on« (Trinh: *Woman, Native, Other*, 150).

verkörpert sie eine relationale Subjektivität, die sich durch ein ermöglichendes ›*Älteres-als-ich*‹ kreativ situiert. Diesem Erbe treu zu bleiben heißt also, es eben zu verändern um sich dabei selbst treu zu bleiben – der eigenen Situation und Erfahrung. Die Autorität der Erzählung ist kein väterliches Gesetz von Oben, sondern etwas, das es ihr ermöglicht, ihren eigenen Erfahrungen, Urteilen, Gedanken und ihrer Kreativität zu vertrauen und sie zu bejahen.

VER-ANTWORTLICH ZUHÖREN: DAS OHR DES ANDEREN

Die Erzählung als ›plurales Ereignis‹ hebt die Beziehung zwischen Erkenntnis und Gedächtnis hervor: Bevor man geben kann, gibt es das Empfangen; bevor man sprechen kann, gibt es das Zuhören. Die Beziehung zwischen Sprechen und Zuhören ist auch der Leitgedanke in Silvia Posocco's Text »*Decolonizing the Ear of the Other: Subjectivity, Ethics and Politics in Question*«. Posocco liest Silvia Rivera Cusicanqui zusammen mit Jacques Derrida, um nach der Möglichkeit einer queeren dekolonialen Ethik und Politik innerhalb neoliberaler und geopolitischer Strukturen von Extrakтивismus und Besitzergreifung (Aneignung) zu fragen. Posocco beginnt mit Cusicanqui's Kritik des Aneignungsapparates dekolonialer Elitehochschulprofessor:innen, die die Dekolonisierung in eine allgemeine epistemologische Theorie umwandeln, und die behaupten, dass sie die epistemologischen Strukturen radikal angehen, ohne die politische Ökonomie ihrer Position innerhalb der mächtigen Institutionen des globalen Nordens zu hinterfragen. Oft gibt es zahlreiche Lippenbekenntnisse zur Befreiung der marginalisierten indigenen Stimmen, allein um ihre eigenen Theorien zu untermauern; und so reproduzieren sie die extraktivistischen Strukturen: »Wenn ›dekoloniale Theorie‹ ein ganzes Spektrum situierter dekolonialer Praxis neutralisiert, wie kann dann eine (queere) dekoloniale Analyse fortfahren, die, unter anderem, wirklich auf die kritische Auseinandersetzung mit den Wirkungen von Siedlerkolonialismus abgestimmt

ist?»¹⁷. Posocco versucht eine Antwort zu finden mithilfe von Derridas Konzept ›Otobiografie‹: ein Wortspiel, das das Präfix ›Auto-‹ aus ›Autobiografie‹ in ›Oto-‹ umformt, was im Lateinischen Ohr bedeutet. Derrida suggeriert, dass in jeder Selbstvorstellung erst das Ohr des Anderen erreicht werden muss. Nicht die Schriftsteller:in unterschreibt ihren Text, sondern »es ist das Ohr des Anderen, das unterschreibt« (Posocco 2016, 254). Dies erlaubt Posocco, die kritische Frage zu stellen:

»Welche Art von Zuhören war nötig um Rivera Cusicanquis Beiträge in einer Weise zu hören, die ihre Ideen ganz verknotet wiedergibt [...] Wie hat der Andere Rivera Cusicanquis Text unterschrieben, und wie hat er den Text konstruiert? Wie unterschreiben wir den Text innerhalb der Kolonialität? [...] Auf welche Art ist die testamentarische Struktur der Unterschrift von Kolonialität gezeichnet?«¹⁸

Das Gefüge von Erzähler:in/Empfänger:in anstatt Gelehrten stellt *uns* die Frage *wie wir zuhören*: Als Erzähler:innen müssen wir lernen, zuzuhören, um Ver-Antwort-lichkeit für das Unterschreiben der Texte der Anderen zu übernehmen; sogar – oder notwendigerweise – unter modern-kolonialen Bedingungen und Erkenntnisstrukturen, die die Ver-Antwort-lichkeit leugnen und uns als Subjekte auf Basis von fragmentierter Identität und Besitz anrufen.

Die Ver-Antwort-lichkeit für das Unterschreiben gebührt der Adressat:in, Empfänger:in, Zuhörer:in, (Weiter-)Erzähler:in. Aber die Position, von der aus wir sprechen, ist immer eine Einschränkung der Ver-Antwort-lichkeit. Doch dies beinhaltet auch eine Lehre über die Unmöglichkeit eines ›reinen‹ dekolonialen Projektes. Dekolonisierung entspricht einer unreinen

Ver-Antwort-lichkeit, die nie *erreicht* werden kann, die aber trotzdem überliefert wird. Dafür müssen wir als Empfänger:innen und Erzähler:innen ver-Antwort-lich zuhören und kreativ und unserer eigenen Situation gemäß das Gegebene weitergeben. Eine Art von Aneignung gehört dazu, aber als eine Praxis, in der wir unsere Disidentifikation gegenüber Besitz und Identität üben, um ver-antwort-liche Gefäße eines geisterhaften Erbes zu werden, um das zu werden, was wir immer schon sind. In unserer ver-antwort-lichen Aneignung, in Dankbarkeit für jenes, was vor uns gekommen ist, schenken wir anderen die Möglichkeit der (un)treuen Aneignung, sodass unsere Geschichte empfangen, er-innert (re-membered) und vergessen werden kann, als Beitrag zu jenem Pluriversum, das uns nie gehört, aber zu welchem wir trotzdem gehören.

SPRACHE: WAS IST DIE SPRACHE DER GESCHICHTE?

DE/KOLONIALE SPRACHPOLITIK

Dekoloniale Kritik hat die Wichtigkeit der Sprache im kolonial-zivilisatorischen Projekt, beispielsweise als Technik der Unterwerfung, Entfremdung und Inferiorität hervorgehoben¹⁹. Frantz Fanon eröffnet seine berühmte Studie über die Entfremdung von weißen und schwarzen Menschen in einer kolonialen Situation mit der Frage der Sprache: »Alle kolonisierten Menschen – in anderen Worten, Menschen in denen ein Minderwertigkeitskomplex Wurzel geschlagen hat – positionieren sich selbst in Bezug auf die zivilisierende Sprache, d. i. die Kultur der Metropole«²⁰. Die Beherrschung der Sprache des Kolonialherren zeigt die Nähe zur Zivilisation als Weißsein (*whiteness*) an und dient als Beweis, dass man »dem Busch entflohen« ist. (ibid.). Kolonisierung produziert Scham für Herkunft durch soziale Techniken der Abtrennung und Isolation (von Gemeinschaft, Land, Sprache),

¹⁷ Posocco: (*Decolonizing*) *the Ear of the Other*, 252.

¹⁸ »what kind of listening did it take for Rivera Cusicanqui's contributions to be heard in a way that returned her ideas all knotted up [...] How did the other sign Rivera Cusicanqui's text, and how did they construct the text? How are we signing their texts in coloniality? [...] How is the testamentary structure of the signature marked by coloniality?« (Posocco: ebd., 256)

¹⁹ Fanon: *Black Skin, White Masks*; Thiong'o: *Decolonising the Mind*; Anzaldúa: *Borderlands/La Frontera*

²⁰ Fanon: *Black Skin, White Masks*, 2.

und errichtet das universelle Ideal und den Standard (weißer) Zivilisation.

Eine solche soziale Technik der Scham ist das koloniale Schulsystem.²¹ In *Dekolonisierung des Denkens* berichtet Ngũgĩ wa Thiong'o von der Sprachpolitik der Kolonialschule, die die Gemeinschaft und Identität fragmentiert: »In Kenia wurde Englisch zu mehr als bloß einer Sprache. Es war die Sprache, und alle anderen mussten ihr sich beugen. Daher war eine der bloßstellendsten Erfahrungen, dabei erwischt zu werden wie man Gikuyu' sprach«²². Die Konsequenzen waren entweder körperliche Bestrafung oder das Tragen eines Schildes um den Hals mit der Aufschrift »ICH BIN DUMM« oder »ICH BIN EIN ESEL«. So wurde Englisch zum »Maße von Intelligenz und Fähigkeit [...] Englisch wurde zum bestimmenden Erfolgsfaktor eines Kindes auf seinem Bildungsweg«²³. Außerdem wurden die Kinder angespornt, einander wegen solcher »Übertretungen« zu verraten, um so der Bildung von Gemeinschaft und Solidarität zuvorzukommen. Daher ist es kein Wunder, dass sich Aufrufe zur Dekolonisierung des Denkens, der Erkenntnis, der Lehrpläne, usw. auf die Wiedererstarkung bzw. -belebung von ausradierten oder als minderwertig angesehenen Sprachen konzentriert, wie im Falle von Thiong'os Aufruf, afrikanische Literatur in afrikanischen Sprachen zu verfassen.

Aber (politische) Realität erweist sich immer komplizierter als eindeutige Dichotomien wie Kolonisator/Kolonisierte, »the West vs. the Rest«, usw. Im Zuge der politischen Dekolonisierung haben viele Länder versucht eine einzige Nationalsprache zu schaffen, eine Entwicklung, die den Nationalbewegungen in den europäischen Metropolen des 19. und 20. Jahrhunderts nicht unähnlich ist. Wie Karima Lazali im

Fall des algerischen Nationalismus argumentiert, sei solch ein Nationalismus eine Wiederholung der totalisierenden Ideologie des Kolonialismus. Lazali deutet die Schriften von Jean El Mouhoub Amrouche, in denen er angesichts des kolonialen Traumas versucht, eine Nationalidentität zu formulieren, als eine reaktive »Illusion der Genesung«. Amrouche beschreibt die Gewalt des Kolonialismus als einen Verlust der ontologischen Grundfeste.

»Das kolonisierte Kind hat keine Eltern, es hat keine Ahnen, das Land, wo es geboren wurde, hat keine Geschichte [...] Es gewöhnt sich an seinen fragmentierten Zustand und weiß nicht mehr, wer es ist [...] Kein Wesen der Welt kann ohne einen rechtmäßigen Namen auskommen.«²⁴

Amrouche versucht das Projekt der Wiederherstellung einer »starken ontologischen Grundlage« und der Schaffung einer nationalen Identität mit der Einführung einer einzigen Nationalsprache zu begründen:

»Wir müssen zu allererst garantieren, dass dieser Mensch [...] eine starke ontologische Grundlage hat, sodass er [sic] durch die Sprache ein Recht und direkten Zugang zu seiner Herkunft hat [...] Die Worte dieser Sprache müssen für ihn auf jeder Ebene mitklingen [...] die semantische Tiefe dieser Sprache muss von ihm in der Tiefe seines Wesens gefühlt werden. [...] Dies sollte die nationale Sprache sein.«²⁵

Lazali stimmt Amrouches Versuch und Absicht, die koloniale traumatische Entwurzelung der Identität

21 Im afrikanischen Kontext war der Zugang zur Schulbildung paradoxerweise ein Privileg für wenige Afrikaner (trotz der Behauptungen der Kolonialherren, die Bildung nach Afrika gebracht zu haben), aber auch ein zusätzliches Instrument der Unterwerfung und Entwurzelung (Rodney: *How Europe Underdeveloped Africa*, 290–320).

22 Thiong': *Decolonising the Mind*, 11.

23 Ebd., 12.

24 »The colonized child has no parents, he has no ancestors, the country where he was born has no history [...] he no longer knows who he is as he becomes accustomed to his fragmented state [...] no being in the world can do without a legitimate name« (Amrouche in: Lazali: *Colonial Trauma*, 95).

25 »We must first of all guarantee that this man [sic] [...] has a strong ontological foundation [so] that he has a right and a direct path to his heritage via the possession of a language [...] The words of this language must resonate for him on every level [...] the semantic depths of this language must be felt by him in the depths of his being. [...] This is what should be the national language« (ebd., 96).

zu reparieren, zwar tendenziell zu. Aber »der Wahn des Besitzens und ›Habens‹ befeuert die Fantasie, Herr der Sprache zu sein, als vielmehr ihr Erzeugnis. Die richtige Intuition wandelt sich zu einer totalitären Ideologie«²⁶.

Die erzwungene Trennung vom algerischen Erbe – der Verlust von Namen und Symbolen – erzeugt den Wunsch nach Beherrschung des eigenen Erbes als maskulinistisch-nationalistisches Projekt, das von Grund auf aufgebaut werden kann.

Die »Fantasie, Herr der Sprache zu sein« (anstatt ein Teil ihres Beziehungsgeflechts), verdrängt den Pluralismus der Sprachen und Erbschaften, die beschnitten und vereinheitlicht werden müssen, um eine reine nationale Identität und eine solide ontologische Grundlage schaffen zu können (z.B. verschiedene Dialekte des Arabischen sowie die strukturelle Unterdrückung der Tamazightsprachen). Die totalisierende Logik der ontologischen Grundfeste versucht die pluralen, vielschichtigen, und »unreinen« (*impure*) Erbschaften zu beherrschen, obwohl letztere immer über die Grenzen des maskulinistisch-nationalistischen Projekts hinausgehen und sich der Beherrschung entziehen. Auf diese Weise wiederholen (manche) dekoloniale Nationalismen eine ähnliche Intoleranz gegenüber Multiplizität und Unterschieden, wie die Kolonialherren. Paradoxerweise kann die Kolonialsprache auch demokratisierende Wirkungen haben²⁷. Arundhati Roy berichtet von der Komplexität der indischen Sprachpolitik, wo mehr als 780 Sprachen koexistieren, jede mit »ihrer eigenen Geschichte des Kolonisierens oder kolonisiert-Werdens«²⁸.

Obwohl es oft die Funktion einer ausgrenzenden Sprache des Privilegs beibehalte, zeichnet sich Englisch für viele Dalit Aktivisten als die Sprache aus, die ihnen mehr Gleichbehandlung sowie die Emanzipation von ihrer Unterprivilegierung im Kastensystem

ermöglicht, im starken Gegensatz zum hindunationalistischen Projekt, dessen Ziel es ist, Hindi als alleinige Nationalsprache zu etablieren. Wie Roy betont, könne das hindunationalistische Projekt von »einer Nation, einer Religion, einer Sprache« (*one nation, one religion, one language*) nur als gewaltsame Durchsetzung einer solchen (Religions-, Sprach- und Kasten-)politik weitergeführt werden.

Roy versucht innerhalb »ihres« Englisch die Mannigfaltigkeit der Sprachen zu bewahren – ein Englisch »durchdrungen von vielen Sprachen, auch von verschiedenen ›Englischen‹ (*infused with many languages including (...) many ›Englishes‹*) um so eine ›Gefährtenschaft der Sprachen‹ (*companionship of languages*) zu schaffen«²⁹. Obwohl ihr Roman *The Ministry of Utmost Happiness* auf Englisch verfasst wurde, argumentiert Roy, dass schon dieses Schreiben selbst eine Übersetzung aus dem alltäglichen »Ozean der Sprachen« (*ocean of languages*) ist, »die keine andere Wahl haben als nebeneinander zu bestehen, zu überleben, und zu versuchen einander zu verstehen«, mithilfe der alltäglichen Tätigkeit des Übersetzens³⁰.

Sprache, aufgefasst als Übersetzung innerhalb der Mannigfaltigkeit eines »Ozean der Sprachen«, gehört keiner abgegrenzten Gruppe mit einer vereinheitlichten Identität (*root identity*), die wiederum einer anderen identitären Gruppe mit ihrer eigenen Sprache gegenübersteht. Sie stellt stattdessen eine alltägliche und immanente Übersetzungsarbeit innerhalb eines »Ozean der Sprachen« dar – eine relationale koexistierende Vielfalt von Sprachen. Dies legt eine Ethik und Politik nahe, die ohne eindeutige moralische Position auskommt, welche den binären Unterschied zwischen *guter* oder *reiner* Sprache und *schlechter* oder *kontaminierter* Sprache (die beseitigt, unterdrückt, oder exorziert werden muss), reproduziert.

26 »the craze for possessing and ›having‹ fuels the fantasy of being a master of language rather than a product of it. The right intuition [is] transformed into a totalitarian ideology« (ebd., 96)

27 Roy: *Fascism, Fiction and Freedom*.

28 Ebd., 10.

29 Ebd., 15.

30 Ebd., 14.



»KOMPLEXE KOMMUNIKATION« UND KOALITION

Um die Fäden der feministischen Erzähler:innenfigur und de/kolonialer Sprachpolitik zusammenzubringen, wende ich mich noch einmal kurz zu Gloria Anzaldúa und María Lugones' Konzept der »komplexen Kommunikation«³¹. Hier versucht Lugones die nötigen Veränderungen herauszuarbeiten, um die koloniale (und liberale) monologische Sprachpolitik zu vermeiden und stattdessen einen interkulturellen Dialog möglich zu machen und so Kommunikation als Koalition zu kultivieren.

Anzaldúa zeigt den »sprachlichen Terrorismus« (*linguistic terrorism*) des kolonialen Wertensystems in Beziehung zu ihrem Chicana Spanisch und Englisch auf, welche als bastardisierte oder unreine Versionen des Spanischen und Englischen gelten: »In unserer Kindheit wird uns gesagt, das unsere Sprache falsch sei. Wiederholte Angriffe auf unsere Muttersprache vermindern unser Selbstgefühl«³². In *Borderlands/La Frontera* bricht Anzaldúa ihr durch sprachlichen Terrorismus erzwungenes Schweigen durch die von ihr geforderte und letztlich erfundene hybride Sprache der »neuen Mestiza«: »Ich werde mich nicht mehr für mein Dasein beschämen lassen. Ich werde meine eigene Stimme haben: Indigen, Spanisch, weiß. Ich werde meine Schlangenzüge haben [...] Ich werde die Tradition des Schweigens brechen«³³.

Laut Lugones ermögliche diese »interkulturelle Polyglossie/Mehrzüngigkeit« (*intercultural polyglossia*) »den kolonialen »Monologismus« zu stören«³⁴. Die Wiedererlangung und Bejahung der eigenen Zunge und der eigenen Geschichte sei ein notwendiger Schritt zur Koalition. Sie bringe Erinnerungen zurück, die vormals verleugnet oder beschämt wurden – Erinnerungen, die gleichzeitig persönlich und kollektiv sind. Die Rückgewinnung der eigenen Geschichte ak-

tiviere so ein kollektives Unbewusstes und teile es mit dem offenen Ohr der Zuhörer:in:

»Die besondere Offenheit drückt sich in der Bereitschaft dazu aus, seine kollektiven Erinnerungen gegenseitig zu durchqueren, damit sie somit nicht gänzlich voneinander getrennt sind. Und sie enthält das Material, das [die neue Mestiza] in ihre eigene Neugestaltung miteinbeziehen kann. Die neue Mestiza ist eine Sammlerin kollektiver Erinnerungen, Erinnerungen, die sie nicht als völlig untrennbar von ihren eigenen betrachtet. Mir scheint dies ein sehr wichtiger Bestandteil von Anzaldúas Geschichte zu sein. Es ist die verbindende [*coalitional*] Geste; sie beginnt, ein Verständnis für komplexe Kommunikation zu vermitteln.«³⁵

Lugones' Nachdruck auf eine Relationalität zwischen kollektiven Erinnerungen, die »nicht gänzlich voneinander getrennt« sind, deutet auf eine Form von Gemeinsamkeit hin, aber sie ist gleichzeitig sorgsam darauf bedacht, dies von einer Vorstellung der vollständigen Transparenz des Anderen zu unterscheiden. Im Gegenteil, die verbindende (*coalitional*) Geste der komplexen Kommunikation bewahrt die Opazität des Anderen. Lugones kontrastiert dies mit dem liberalen Dialog, der, ausgehend von der Transparenz der Sprache und der Identität, monologisch bleibe:

»Liberaler Dialog gedeiht durch Transparenz und wird somit zum Monolog. Komplexe Kommunikation gedeiht durch die Anerkennung und das Lesen von Opazität, nicht durch eine Anpassung des Textes des Anderen an den unsrigen. Sie erfolgt vielmehr durch die Veränderung des eigenen Vokabulars, des Selbstverständnisses, der

31 Lugones: *On Complex Communication*.

32 Anzaldúa: *Borderlands/La Frontera*, 80.

33 Ebd., 81.

34 Lugones: *On Complex Communication*, 83.

35 »The particular openness is expressed as a willingness to traverse each other's collective memories as not quite separate from each other and as containing the stuff that she may incorporate into her own recreation. The new mestiza is a scavenger of collective memories, memories that she does not see as completely discontinuous with her own. This to me is a very important ingredient of Anzaldúa's story. It is the coalitional gesture; it begins to provide an understanding of complex communication« (ebd., 80–81, kursiv durch den Autor).

Lebensweise, durch die Erweiterung der eigenen kollektiven Erinnerung, durch die Entwicklung von Kommunikationsformen, die die vom Unterdrücker angestrebten Verkürzungen stören und verhindern. Komplexe Kommunikation ist kreativ. In komplexer Kommunikation schaffen und festigen wir relationale Identitäten, Sinn, der nicht vor der Begegnung da war, Lebensweisen, die über Nationalismen, einheitliche Identitäten [*root identities*] und andere Vereinfachungen unserer Vorstellungskraft hinausgehen.«³⁶

Roy, Anzaldúa und Lugones betonen auf unterschiedliche Art und Weise, dass es keine reine dekoloniale Sprache gibt/geben kann, sondern nur eine kritische und kreative Umarbeitung und Übersetzung der Vielfalt des sprachlichen und kulturellen Erbes. Diese Umarbeitung, wie Posocco zeigt, kann sich nur auf der verworrenen Ebene der Machtverhältnisse entfalten. Dies macht eine ›reine‹ dekoloniale Ethik unmöglich, aber eine Arbeit, die auf Koalition und Polyglossie/Mehrsprachigkeit abzielt, um so dringlicher.

2021 KONFERENZ ZUR DEKOLONISIERUNG DES WISSENS

Die Konferenz über die Dekolonisierung des Wissens 2021 in Wien – mit Vorträgen hauptsächlich auf Deutsch, Englisch und Spanisch – war ein solcher unperfekter Versuch von interkultureller Polyglossie/Mehrsprachigkeit und Koalitionsbildung, der seine eigenen Frage- und Problemstellungen bezüglich der globalen (*glocal*) Sprachpolitik mit sich bringt: Was

bedeutet die Frage nach der Dekolonisierung des Wissens auf Deutsch, in Wien, das seine eigenen imperialen Geschichten und Vermächtnisse hat? Wie sehen die öffentlichen Diskurse über diese Geschichte aus, wer kann daran teilnehmen, in welcher Sprache, und wie ist sie mit der aktuellen Außen- und Migrationspolitik verbunden? Wessen Geschichten können gehört werden und wessen Geschichten werden fehlinterpretiert oder ausgeblendet? Wenn die akademische Sprache der Dekolonisierung und Dekolonialität vom Englischen oder vom Spanischen aus entwickelt wird, wird dann das Englische oder das Spanische zur universellen, auferlegten Sprache, auf Kosten von Pluralität und Lokalität? Oder ist es das Deutsche, das selbst wiederum eine problematische Form der Ausgrenzung schafft, die das Zuhören und den Dialog über diasporische und kulturelle Unterschiede hinweg ausschließt? Was bedeutet es, eine Begegnung zwischen verschiedenen ›kolonisierenden Sprachen‹ zu inszenieren? Was bewirken diese Sprachen, welche Hierarchien werden durch sie hergestellt oder unterlaufen? Wie lässt sich die liberal-universalistische Trope einer neutralen, gemeinsamen Sprache der Transparenz verhindern, die im Stillen ihr Werk der Ausgrenzung, der Hierarchie, der Zugehörigkeit und der Nicht-Zugehörigkeit verrichtet? Wie kann man sie zu einer Pluralität von verschiedenen Arten von Englisch, Deutsch, Spanisch (und hoffentlich auch anderer Sprachen) machen, die auf interkulturelle Polyglossie/Mehrsprachigkeit und tiefgehende Koalitionen³⁷ hinarbeiten?

EINE KURZE ERZÄHLUNG

Diese Frage nach der dekolonialen Sprachpolitik hat mich dazu veranlasst, meinen Vortrag und diesen darauf aufbauenden Text, mithilfe der geduldigen und liebevollen Unterstützung von Alina Achenbach, ins Deutsche zu übersetzen, um so dem Schein vom Englischen als liberal-universeller Sprache der Transparenz entgegenzuwirken, und ein anderes Resonanzspektrum zu erzeugen. Dies bringt noch eine

36 »Liberal conversation thrives on transparency and because of that it is monologized. Complex communication thrives on recognition of opacity and on reading opacity, not through assimilating the text of others to our own. Rather, it is enacted through a change in one's own vocabulary, one's sense of self, one's way of living, in the extension of one's collective memory, through developing forms of communication that signal disruption of the reduction attempted by the oppressor. Complex communication is creative. In complex communication we create and cement relational identities, meanings that did not precede the encounter, ways of life that transcend nationalisms, root identities, and other simplifications of our imaginations« (ebd., 84).

37 »deep coalitions«, Lugones: *Pilgrimages/Peregrinajes*; Tlostanov: *Border Thinking/Being/Perception*.



weitere Frage mit sich, nämlich, meine eigene Beziehung zum Deutschen und die persönlichen/kollektiven Geschichten der Hierarchien der (nationalen, kolonialen) Sprache in meinem eigenen (transgenerationellen) Erbe. Obwohl ich einsprachig (auf Niederländisch) erzogen worden bin, habe ich mich als Jugendlicher stark zum Englischen hin orientiert, bis zu dem Punkt, dass ich niederländische Gedanken und Träume zensierte – die Illusion eine provinzielle Sprache für eine ›universellere‹ einzutauschen. Was ich nicht bemerkte war, dass ich mit dieser Abtrennung von sprachlichem und kulturellem Erbe unbewusst eine intergenerationelle Geschichte wiederholte: Mein Großvater mütterlicherseits, der in einem Grenzgebiet zu Deutschland aufwuchs, sprach den lokalen Dialekt (und auch fließend Deutsch), entschied sich aber dafür, mit seinen Kindern strikt keinen Dialekt zu sprechen und nur die offizielle Landessprache, ›ABN—Algemeen Beschaafd Nederlands‹ (›allgemeines zivilisiertes Niederländisch‹) zu sprechen. Meine (biologische) Großmutter mütterlicherseits, eine Migrantin, deren Muttersprache Polnisch war, war erleichtert, einen Niederländer zu heiraten und so ihren polnischen Familiennamen – ein Zeichen ihres Andersseins und damit eine Quelle der Diskriminierung – loszuwerden. Mein Großvater wollte nicht, dass sie zu Hause Polnisch sprach (eine Sprache, die er nicht verstand und auch nie versucht hatte, zu lernen).

So war die erste Sprache, die die Kinder lernten, weder eine der Muttersprachen ihrer Eltern, noch eine vielschichtige Übersetzung dazwischen, sondern die Sprache der nationalen Zugehörigkeit und der ›zivilisierten‹ Subjektivität, unbefleckt von Lokalität, Klas-

senhintergrund, Tradition und Migration, die tausend Zeichen der potenziellen Nicht-Zugehörigkeit und Minderwertigkeit am Wegesrand zurücklassend. Die gewaltsam errichtete Nationalsprache wurde freiwillig übernommen und weitergegeben, um der nächsten Generation die Möglichkeit zu geben, die Chancen der in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts aufstrebenden niederländischen weißen bürgerlichen Subjekte auszuschöpfen. Was sind die gespenstischen Überbleibsel der vielfältigen Erbschaften dieser un-/freiwilligen Entscheidung oder Auferlegung? Obwohl es für mich keine ›ursprüngliche Identität‹ oder Sprache gibt, zu der ich zurückkehren müsste, hoffe ich, diese Geschichte in der vielschichtigen Sprache der Übersetzung neu erzählen zu können. Eine Geschichte die eine Vielfalt, die mein Erbe (das aber nicht mein Besitz ist) reaktiviert und neu bearbeitet, indem ich auf ein vielschichtiges, verbindendes Erzählen und Zuhören von unterschiedlichen, aber miteinander verbundenen Geschichten hinarbeite. Die Geschichte hält den Bezug zur pluralen Vergangenheit aufrecht und ordnet ihn neu, auch zu den Teilen, die abgetrennt oder verloren wurden.

Das erneute Erzählen der Geschichte in verschiedenen Sprachen versucht, der Lücke, der Abwesenheit und den unbekannten gespenstischen Effekten der vergessenen Sprachen, die Teil der Geschichte sind, einen Platz zu geben. Mit pluriverseller Gerechtigkeit zum Ziel, versuchen wir die Frage, ›was ist die Sprache der Geschichte‹, mithilfe von Arundhati Roy und María Lugones, zu beantworten: Die Geschichte wird erneut erzählt, in »der Sprache der Übersetzung« als Übung in »komplexer Kommunikation« und Koalitionsbildung.

BIBLIOGRAPHIE

- Anzaldúa, Gloria: *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: aunt lute books, 2012.
- Anzaldúa, Gloria: »Metaphors in the Tradition of the Shaman«. In: Ana-Louise Keating (Hg.): *The Gloria Anzaldúa Reade*, Durham/London, Duke University Press, 2009.
- Azoulay, Ariella A.: *Potential History: Unlearning Imperialism*. London: Verso, 2019.
- Benjamin, Walter: »Der Erzähler«. In: Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser (Hg.): *Gesammelte Schriften II*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991.
- Fanon, Frantz: *Black Skin, White Masks*. Übersetzung: Richard Philcox. New York: Grove Press, 2008.
- Hordijk, Ruben: »Spectral Inheritance: Decolonial Response-ability to the Plural Past«. <https://interferejournal.org/2021/06/04/spectral-inheritance-decolonial-response-ability/> (4 juni 2021).
- Lazali, Karima: *Colonial Trauma a Study of the Psychic and Political Consequences of Colonial Oppression in Algeria*. Übersetzung: Matthew Smith. Cambridge: Polity, 2021.
- Lugones, María: »On Complex Communication«. *Hypatia* 21.3 (2006): 75–85.
- Lugones, María: *Pilgrimages/Peregrinajes: Theorizing coalition against multiple oppressions*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2003.
- Motta, Sara C.: »Decolonising Critique: From Prophetic Negation to Prefigurative Affirmation«. In: Ana C. Dinerstein (ed.): *Social Sciences for an Other Politics: Women Theorizing Without Parachutes*, Cham, Palgrave Macmillan, 2016.
- Okiji, Fumi: *Jazz as Critique: Adorno and Black Expression Revisited*. Stanford, California: Stanford University Press, 2018.
- Posocco, Silvia: »(Decolonizing) the Ear of the Other: Subjectivity, Ethics and Politics in Question«. In: Sandeep Bakshi / Suhraiya Jivraj / Silvia Posocco (eds.): *Decolonizing Sexualities: Transnational Perspectives, Critical Interventions*, Oxford: Counterpress, 2016.
- Rodney, Walter: *How Europe Underdeveloped Africa*. London: Verso, 2018.
- Roy, Arundhati: *Azadi: Fascism, Fiction and Freedom in the Time of the Virus*. London: Penguin Books, 2022.
- Thiong'o, Ngũgĩ wa: *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature*. London/Nairobi/Portsmouth: Heinemann, 1991.
- Tlostanova, Madina: »Border Thinking/Being/Perception: Toward a »Deep Coalition« across the Atlantic«. In: Pedro J. DiPietro / Jennifer McWeeny / Shireen Roshanravan (eds.): *Speaking Face to Face: The Visionary Philosophy of María Lugones*, Albany, Suny Press, 2019.
- Trinh, Minh-Ha T.: *Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism*. Bloomington: Indiana University Press, 1989.