

Heike Walz

## «DIE DRITTE-WELT-FRAU»?

### GESCHLECHTERDIFFERENZ IM SCHEINWERFER DER KRITIK POSTKOLONIALER DENKERINNEN

In internationalen feministischen Diskussionen werden seit den 1990er-Jahren Debatten ausgetragen, in denen die sozio-kulturellen Differenzen zwischen Frauen das Thema sind, denn nicht nur zwischen den Geschlechtern, sondern auch *innerhalb* der Geschlechter gibt es Ungerechtigkeiten und Verschiedenheiten. Postkoloniale Denkerinnen spielen hierbei eine wesentliche Rolle. Ihr Vorwurf richtet sich an einige «westliche»<sup>1</sup> Feministinnen, sie würden in Veröffentlichungen über Frauen des Südens «die Dritte-Welt-Frau» erfinden. In der Folge würden im feministischen Austausch koloniale Strukturen reproduziert, das Selbst (die westliche Feministin) und die Fremde (die Dritte-Welt-Frau) konstruiert, was – wie wir sehen werden – auch mit Konstruktionen des eigenen und fremden, männlichen Geschlechts verknüpft ist. Um diese postkoloniale feministische Kritik geht es in diesem Beitrag.

Zunächst skizziere ich, wie sich postkolonialer Feminismus in die Debatten um postkoloniale Theorien einerseits und in feministische Theoriediskussionen über die Geschlechterdifferenz andererseits einzeichnet. Anschließend stelle ich exemplarisch Stimmen postkolonialer Denkerinnen vor: Welche Kritik äußern sie? Inwiefern sehen sie sich von «westlichen» Feministinnen als «neu erfunden» an? Die Selbst-, Fremd- und Geschlechterkonstruktionen versuche ich zu bündeln und antworte auf postkoloniales feministisches Denken meinerseits mit kritischen Rückfragen. Meine Auseinandersetzung mündet schließlich in die Frage nach dem Gemeinsamen unter Frauen angesichts von Differenzen.

#### *Postkolonialismus und Feminismus*

«Postkolonialismus» oder «Postkolonialität» bezeichnet kritische Reaktionen, die seit den späten 1970er-Jahren vor allem in den Literaturwissenschaften, aber auch in Philosophie, Geschichte, Ethnologie beziehungsweise Anthropologie und Theologie gegenüber dem Kolonialismus als einer noch nicht abgeschlossenen Phase entstanden sind und eine Emanzipation vom Kolonialerbe

1 Hiermit sind in der Regel Feministinnen aus Europa und USA gemeint. Zum Begriff des «Westens» siehe weiter unten.

anstreben. Das Wechselverhältnis von (ehemaligen) KolonisatorInnen und (ehemaligen) Kolonisierten wird in den Blick genommen, um den ideologischen Charakter des Kolonialismus und das ambivalente Kolonialerbe – die Verbreitung europäischer Sprachen, Denkweisen und Wissenssysteme – sowie die fortdauernde symbolische und politisch-ökonomische Macht «des Westens» zu kritisieren und subversiv zu unterlaufen. Zu den neokolonialen Zwängen in der jetzigen nachkolonialen Zeit zählt beispielsweise die weltwirtschaftliche und kulturelle Dominanz, die von den USA ausgeht. VertreterInnen postkolonialen Denkens sind häufig kosmopolitische RepräsentantInnen aus den Diasporas der Dritten Welt (Nünning 2001: 521).

Postkoloniales Denken ist in hohem Maße eklektisch und insofern ähnlich schwer zu definieren wie beispielsweise die Postmoderne<sup>2</sup>. Oft bezieht sich Postkolonialismus zugleich auf Kolonialismus und Imperialismus, obwohl beides unterschiedliche historische Phänomene sind.<sup>3</sup> Auch ist die interne Kritik am Begriff des Postkolonialismus nicht zu übersehen, beispielsweise, ob der Begriff «Neo-Kolonialismus» nicht besser wiedergibt, dass Kolonialismus in verdeckter Form weiter existiert (Quayson 1998: 578–579). Die so genannten *postcolonial studies* fördern die literarische Entkolonisierung mit Methoden des «rereading» und «rewriting». Anstöße dazu kamen vom französischen Poststrukturalismus und es bestehen Affinitäten zu postmodernem und dekonstruktivistischem Denken (Quayson 1998: 578; Nünning 2001: 519).

Zwischen feministischen und postkolonialen Theorien gab es zunächst wenig explizite Schnittflächen. Erst Mitte der 1980er-Jahre rückte stärker ins Bewusstsein, dass beide das Anliegen vertreten, marginalisierte Positionen ins Zentrum zu rücken. Die Rede von der «doppelten Kolonisierung» – in dem Sinne, dass Frauen durch patriarchale und imperiale Ideologien kolonisiert worden seien – wurde zu einer weit verbreiteten These (Ashcroft/Griffiths/Tiffin 1995: 249–250). Die Genderfrage leistet einen wichtigen Beitrag zur Ideologiekritik am Kolonialismus. Sie deckt auf, dass beispielsweise weiße Weiblichkeit als das «Herzstück» westlicher Zivilisierung dargestellt oder koloniale Landeroberungen sexuell konnotiert wurden (Williams/Chrisman 1994: 193–194).

- 2 Der Terminus «Postmoderne» ist in ähnlicher Weise gebildet wie «Postkolonialismus» und bezeichnet im historischen Sinne die Zeit nach der aufklärerischen Moderne und gleichzeitig die kritische Herausforderung des Denkens der Moderne. Der Begriff ist weit verbreitet (in akademischer Literatur bis hin zur Werbung) und verändert sich in seiner Bedeutung je nachdem, in welchem Kontext er angewandt wird (Deeds 1998: 587–590).
- 3 Der Begriff «Kolonialismus» wurde erst seit den 1950er-Jahren gebräuchlich für die Epoche der europäischen Expansion in Übersee seit dem 15. Jahrhundert bis ungefähr 1880 (Walls 1990: 363). Die anschließende Periode des Strebens nach Herrschaft über viele Völker in Übersee, von 1880 bis zum Ende des Ersten Weltkriegs, wird als (moderner) Imperialismus verstanden. Allerdings schillert der Begriff «Imperialismus» und wird inzwischen umgangssprachlich und polemisch für jedwede expansive Außenpolitik verwendet; auch unterscheidet der allgemeine Sprachgebrauch Kolonialismus und Imperialismus oft nicht (Bade 1987: 91; Walls 1990: 363).

Postkolonialer Feminismus hat innerhalb der feministischen Theoriediskussion Mitte der 1980er-Jahre vor allem die Debatten um Geschlechterdifferenz und sozio-kulturelle Differenzen beeinflusst (Knapp 2001: 63), die hier kurz skizziert werden sollen. In den USA und Europa waren die Diskussionen über Geschlechterdifferenz bis Ende der 1980er-Jahre durch die Kontroverse zwischen dem so genannten «Gleichheitsfeminismus»<sup>4</sup> und dem «Differenzfeminismus» geprägt (Maihofer 2001: 57–60). Die differenzfeministischen Ansätze, die vor allem in Frankreich (z. B. Luce Irigaray) und Italien (z. B. Philosophinnen des Mailänder Frauenbuchladens) entwickelt wurden, gehen von bestimmten «weiblichen» Merkmalen beziehungsweise Unterschieden im Vergleich zu Männern aus und zielen darauf ab, Bedingungen zu schaffen, in denen Frauen in Freiheit, jenseits von patriarchalen Zuschreibungen, ihre eigene Identität und Besonderheit entwickeln können.

Während der Gleichheitsfeminismus die fehlende gesellschaftliche Gleichstellung als Ursache der Entstehung von Geschlechterdifferenzen ansieht, werden im Differenzfeminismus die Geschlechterdifferenzen auf biologisch oder sozial entstandene Unterschiede zurückgeführt. Die gesellschaftliche Diskriminierung des weiblichen Geschlechts ist demnach eine Folge der Abwertung des Andersseins, der Differenz der Frauen, da die beiden Pole der Geschlechter hierarchisiert und der eine, «weibliche» Pol gesellschaftlich abgewertet wird. Ziel ist es nicht, die Differenz zwischen Männern und Frauen aufzuheben, sondern für Frauen in ihrer Differenz als Frauen – und nicht in ihrer Angleichung an Männer – Gleichberechtigung zu schaffen.<sup>5</sup>

Somit bezog sich der Begriff der Geschlechterdifferenz – vor allem in der deutschsprachigen Diskussion, aber auch in den USA – lange Zeit nur auf die soeben skizzierten Differenzen *zwischen* den Geschlechtern (Maihofer 2001: 59–60). Gleichwohl stellten die Italienerinnen seit Ende der 1980er-Jahre Differenzen *zwischen Frauen* ins Zentrum ihres Konzepts «*affidamento*»: Unterschiedliche Frauen sollen sich einander «anvertrauen», untereinander ihr Frauensein zum Sprechen bringen und sich in die Genealogie anderer Frauen stellen, gerade in ihren Differenzen wie Alter (Generationsdifferenz), Einzigartigkeit und unterschiedlichen Fähigkeiten (Libreria delle donne di Milano 1988). Wie es scheint, beeinflusste dieses Denken die internationale Debatte nicht wesentlich.

- 4 Der Gleichheitsfeminismus (z. B. Simone de Beauvoir) ging davon aus, dass Frauen die gleichen Fähigkeiten wie Männer besitzen und insofern Anspruch auf gleiche Rechte haben. Dennoch vorhandene Unterschiede zwischen den Geschlechtern wurden auf die Ungleichheit der Lebenssituation und der gesellschaftlichen Möglichkeiten von Frauen und Männern auf Grund fehlender Gleichstellung zurückgeführt. Kritik erfuhr dieses Denken insofern, als es die patriarchale Abwertung des Weiblichen reproduziert und eine Anpassung von Frauen an männliche Normen fördert (Maihofer 2001: 57–59).
- 5 Gegen die inhaltliche Füllung des Begriffs der Geschlechterdifferenz bei den Differenzfeministinnen wurde eingewandt, dass sie traditionelle Klischees von Weiblichkeit zu Wesensmerkmalen «essentialisieren» und damit suggerieren, Frauen seien wesenhaft gefühlsbetont, beziehungsorientiert etc. (Maihofer 2001: 60f.).

Im europäischen und nordamerikanischen Denken zur Geschlechterdifferenz fehlte weitgehend die Berücksichtigung der Differenzen zwischen Frauen auf sämtlichen Achsen gesellschaftlicher Diskriminierungsformen wie «Rasse», Klasse, sexuelle Orientierung, kulturelle Prägungen, Ökonomie und Religion etc.<sup>6</sup> Hier setzte die Kritik von schwarzen und farbigen Frauen (und später auch aus anderen Minoritätsgruppen) in den USA seit Ende der 1980er-Jahre ein, die sich gegen die Normierung von Weiblichkeit durch «die weiße, heterosexuelle Mittelschichtsfrau» wandte und westlichen Feministinnen insgesamt universalisierende Vorstellungen vom Subjekt «Frau» vorwarf, innerhalb derer die Lebenszusammenhänge von schwarzen und farbigen Frauen ausgeblendet werden (Maihofer 2001: 60).

Fast zeitgleich wurde im Zuge der Debatte um die so genannte Postmoderne, den Konstruktivismus und im Zusammenhang mit Trans- und Homosexualität in der «Sex-Gender-Debatte» die Kategorie «Geschlecht» dekonstruktivistischen Verfahren unterworfen und die Zweigeschlechtlichkeit generell in Frage gestellt.<sup>7</sup> Bis heute gehört die Konstruktion und Dekonstruktion von Geschlecht zu den wichtigsten Theorien in den USA und hat auch in Europa Wellen geschlagen (Knapp 2001: 81–93).<sup>8</sup>

Die Kritik postkolonialer Feministinnen, um die es in diesem Beitrag geht, siedelt sich innerhalb der beiden zuletzt genannten Strömungen, dem Schwarzen Feminismus und dem dekonstruktivistischen Feminismus, an. Analog zum Schwarzen Feminismus geht es dem postkolonialen Feminismus nicht nur darum, wie sich Frauen zu Männern in Bezug setzen (was im Gleichheits- und Differenzfeminismus diskutiert wurde) oder um individuelle und generationsbedingte Unterschiede zwischen Frauen (wie im italienischen Differenzfeminismus), sondern um sozio-kulturelle Differenzen, die von der Kolonialge-

6 Es gab durchaus einzelne Frauen in der feministischen Bewegung und Theoriebildung in den USA und Europa, die schon seit den Anfängen Rassismus, soziale Ungleichheit und lesbische Sexualität thematisierten. Die Erkenntnis, dass sozio-kulturelle Differenzen zwischen Frauen die zentrale Konfliktlinie des Geschlechts deutlich relativieren, setzte sich jedoch erst Ende der 1990er-Jahre durch (Knapp 2001: 103–104).

7 Ursprünglich sollte die seit den 1980er-Jahren gängige Unterscheidung von «sex» als biologischem und «gender» als sozialem Geschlecht den kausalen Zusammenhang zwischen beiden außer Kraft setzen, indem Geschlecht (gender) als sozio-kulturelle Konstruktion gedacht wurde. Der dekonstruktive Feminismus (Judith Butler 1995) kritisiert nun auch die Behauptung eines rein biologischen Geschlechts («sex») und stellt die Selbstverständlichkeit der Zweigeschlechtlichkeit in Frage, da sie die gegenwärtigen Machtverhältnisse zwischen Hetero- und Homosexualität beziehungsweise Transsexualität legitimiere. Die im Zusammenhang von Formen der Trans- und Homosexualität entwickelte «Verwirrung der Geschlechter», das Spiel mit geschlechtlichen Attributen (cross gender), zielt darauf ab, eine Kultur jenseits der Zweigeschlechtlichkeit zu schaffen.

8 Auch wenn für viele feministische Theoretikerinnen die dekonstruktivistische Wende ein Schritt war, hinter den die Geschlechterdebatte nicht mehr zurückfallen sollte, wird der Einwand laut, der Dekonstruktivismus konzentriere sich meist auf die Prozesse der Herstellung von Geschlecht in sozialen Situationen und blende die Frage aus, «was diese Prozesse *in* den Individuen *bewirken*» (Maihofer 2001: 65). Frauen und Männer müssen laut Maihofer eine geschlechtliche Identität herausbilden und reproduzieren, was sich in Denk-, Gefühls- und Handlungsweisen und Körperpraxen niederschlägt (Maihofer 2001: 64–65). Insofern reproduzieren sich Geschlechterverhältnisse auch in Individuen, und Geschlecht sollte auch als «ständig gelebte Existenzweise» begriffen werden (Maihofer 2001: 68).

schichte und gegenwärtigen neokolonialen Mechanismen mitbedingt sind; thematisiert werden diese Differenzen hauptsächlich in Bezug auf Frauen, jedoch auch auf das Geschlechterverhältnis, wie wir im Folgenden noch sehen werden. Das dekonstruktivistische Denken wird von einigen postkolonialen Feministinnen rezipiert, um die «Erfindung» der Dritte-Welt-Frau zu widerlegen. Dabei lassen sich beide Diskussionszusammenhänge, der Differenzansatz von Minoritätsgruppen und die dekonstruktivistische Analyse, nicht völlig voneinander trennen. Das dekonstruktivistische Denken fragt, auf welchen Voraussetzungen, Ausschlüssen und Verwerfungen die Konstruktion von Geschlechtsidentität beruht und ob es überhaupt Erfahrungen, Probleme oder Potentiale gibt, die Frauen über sozio-kulturelle Unterschiede hinweg verbinden. Sowohl die substantielle Bestimmung von Differenzen zwischen den Geschlechtern als auch Gemeinsamkeiten innerhalb der Genus-Gruppen – zum Beispiel zwischen Frauen, dem Hauptthema postkolonialer Feministinnen – stehen dann zur Disposition (Knapp 2001: 63–65).

*Die Erfindung «der Dritte-Welt-Frau» – kritische Stimmen postkolonialer Denkerinnen*

Unter den postkolonialen feministischen Denkerinnen fällt meine Auswahl auf *Gayatri Chakravorty Spivak* und *Chandra Talpade Mohanty*, da ihre Publikationen postkoloniale Theorien in Bezug auf Genderfragen entscheidend geprägt haben und sie die Kritik an der Erfindung der Dritte-Welt-Frau aufgebracht haben (Spivak 1988, 1999; Mohanty 1991).<sup>9</sup> Mit *Biko Agozino* (Agozino 2000) und *Ania Loomba* (Loomba 1991) kommen zwei Vertreterinnen zu Wort, die sich gegenüber Spivak beziehungsweise Mohanty kritisch äußern. Sie stehen exemplarisch für die kontroversen Debatten innerhalb des postkolonialen Feminismus. Erhellend finde ich außerdem die erst kürzlich erschienenen Beiträge von *Laura E. Donaldson*, *Kwok Pui-lan*, *Meyda Yeğenoğlu* und *Musa W. Dube*<sup>10</sup> (Donaldson/Kwok 2002), da sie die Kritik der «Klassikerinnen» Spivak und Mohanty gedanklich weiterführen.<sup>11</sup> Im Folgenden geht es darum, Argumentationslinien dieser postkolonialen Denkerinnen herauszukristallisieren.<sup>12</sup>

9 Ihre Texte zählen quasi zu den «Klassikern» bei Ashroft/Griffiths/Tiffin 1995 und Williams/Chrisman 1994.

10 Ich beschränke mich auf diejenigen Veröffentlichungen von Spivak, Mohanty, Donaldson, Kwok und Dube, die das Thema «Konstruktion der Dritte-Welt-Frau» durch westliche Feministinnen explizit behandeln, unter Absehung des jeweiligen Gesamtwerks dieser Autorinnen.

11 Sie nehmen auch Religion beziehungsweise christliche Mission mit in den Blick.

12 Der Übersicht halber seien die kritisierten Texte von weißen feministischen Autorinnen hier aufgelistet: Spivaks Beitrag richtet sich grundsätzlich an westliche und postkoloniale WissenschaftlerInnen, sie erwähnt Mary Daly lediglich (Spivak 1988: 93), ebenso Dube (Dube 2002: 106). Kwok setzt sich ausführlich mit Mary Daly (1978): *Gyn/Ecology. The Metaethics of Radical Feminism*, Boston auseinander (Kwok 2002: 63; 69–79). Donaldson kritisiert Catherine Keller (1996): *Apocalypse Now and Then. A Feminist Guide to the End of the World*, Boston. Mohanty analysiert fünf Beiträge: Fran Hosken (1981): *Female Genital Mutilation*

Einige der hier genannten Vertreterinnen definieren ihr Verständnis von «Kolonialismus», «Westen» und «Postkolonialismus» nicht näher. Anders Chandra Talpade Mohanty<sup>13</sup>: Sie verwendet eine «diskursive Definition» von Kolonialisierung im Sinne einer Form der Aneignung und Kodifizierung von Wissenschaft und Wissen über Frauen der Dritten Welt durch bestimmte analytische Kategorien, die in Texten westlicher Feministinnen aus USA und Europa verwendet werden. Bei aller Unschärfe des Begriffs «Kolonialisierung» bezeichnet er ihr zufolge eine Beziehung von struktureller Herrschaft und einer oft gewaltsamen Unterdrückung der Heterogenität der Subjekte, um die es geht. Mohanty nennt solche feministische Autorinnen, die Andere als «nicht-westlich» kategorisieren (und sich selber damit implizit als westlich), «westlich» und findet in ihren Texten sich ähnelnde Konstruktionen der «Dritte-Welt-Frau». Sie räumt jedoch ein, der «westliche» feministische Diskurs sei ebenfalls nicht homogen. Afrikanische oder asiatische (Mittelklasse-) Akademikerinnen, die ihre Situation zur Norm erheben, seien auch nicht vor Pauschalisierungen gefeit (Mohanty 1991: 51–52). Musa W. Dube<sup>14</sup> geht von einem historischen Verständnis von Kolonialismus (in Form des modernen Imperialismus vom 18. bis 20. Jahrhundert) aus und definiert ihn als einen Prozess, der alle Institutionen der Kolonisierten betrifft und durchdringt und gegenwärtig als Globalisierung in Erscheinung tritt (Dube 2002: 100–103). Postkolonialismus ist für alle Vertreterinnen – im oben skizzierten Sinne – eine kritische Theorie, die dieser kolonialen Machtausübung zu widerstehen sucht.

### Subalterne Frauen und die Möglichkeit, selber für sich zu sprechen

Die zentrale Anfrage des postkolonialen feministischen Denkens lautet: Gibt es eine Möglichkeit für die «subalterne» Frau, selber für sich zu sprechen? Wie ist sie im westlichen Diskurs repräsentiert? Diese Frage hat Gayatri Chakravorty Spivak<sup>15</sup> (1988: 78) in prominenter Weise aufgeworfen, indem sie fragt, ob Postkolonialismus selber ein privilegierter, männlicher, akademischer, Erste-Welt Diskurs sei, der an den «Orient» denselben Maßstab anlege, mit dem er eigent-

and Human Rights, in: *Feminist Issues* 1, No. 3; Beverly Lindsay (1983): *Comparative Perspectives of Third World Women. The Impact of Race, Sex and Class*, New York; Maria Rosa Cutrufelli (1983): *Women of Africa. Roots of Oppression*, London; Mina Modares (1981): *Women and Shi'ism in Iran*, in: *m/f* 5 and 6, S. 61–82; Perdita Huston (1979): *Third World Women Speak Out*, New York. Yeğenoğlu bezieht sich auf: Ruth Frances Woodsmal (1983): *Women in the Changing Islamic System*, Delhi; Juliet Minces (1980): *The House of Obedience*, London; Nicki Keddi/Lois Beck (1978): *Women in the Muslim World*, Cambridge, Massachusetts.

- 13 Mohanty ist Assistentenprofessorin für Women's Studies am Hamilton College in Clinton/ New York.
- 14 Dube stammt aus Botswana und ist Lehrbeauftragte für Neues Testament im Fach Theologie und Religionswissenschaften an der Universität Botswana (Donaldson/Kwok 2002: 214).
- 15 Spivak ist Literaturtheoretikerin, stammt ursprünglich aus Indien und lehrt als Professorin für «Humanities» an der Columbia Universität in New York. Sie verbindet Dekonstruktion, Marxismus und Feminismus miteinander (Nünning 2001: 592).

lich die koloniale Dominanz entlarven wolle. Innerhalb des «subalternen Subjektes» werde die Geschlechterdifferenz doppelt zum Verschwinden gebracht, das heißt: «If, in the context of colonial production, the subaltern has no history and cannot speak, the subaltern as female is even more deeply in shadow.» (Spivak 1988: 82–83) Sie spricht von «epistemischer Gewalt» des Imperialismus und der internationalen Arbeitsteilung (Spivak 1988: 84), die vernachlässigt werde, wenn man davon ausgehe, auch die Anderen, d. h. die nicht akademische Bevölkerung, insbesondere Frauen, könnten in den Diskurs eintreten (Spivak 1988: 78). Dagegen ist Spivak der Auffassung, dass über die subalterne Frau geschrieben, diskutiert wurde, aber sie selber in dem Sinne nicht sprechen konnte, da sie keinen Zugang zu symbolischer und politischer Macht habe (Spivak 1988: 104).

Dieser pessimistischen Position wurde entgegengehalten, dass sie die subalterne Frau für immer als schweigendes Objekt stilisiere. Stattdessen habe sie gesprochen, aber nicht in einer Art und Weise, die postkoloniale AkademikerInnen verstehen würden (Kwok 2002: 68). Als Reaktion darauf revidierte Spivak ihre Position. Nicht ob die subalterne Frau gesprochen habe, sei die Frage, sondern unter welchen Bedingungen sie gehört werde (Spivak 1999: 308–11).

Interessanterweise musste sich Spivak von Biko Agozino eine ähnliche Frage stellen lassen: Gibt es eine Möglichkeit, dass auf schwarze oder asiatische postkoloniale DenkerInnen gehört wird, die gesprochen haben? Agozino wirft Spivak «brown racism against black people» (Agozino 2000: 7) bis hin zu «Afrophobia» vor, da ihre Gewährsleute allesamt europäische, weiße, männliche Denker (Michel Foucault, Jacques Derrida etc.) seien, die zudem die Problematik des Imperialismus in ihren Theorien nicht mitbedacht hätten, während afrikanische Vordenker im Kampf für Unabhängigkeit und gegen den Kolonialismus, wie Frantz Fanon, Kwame Nkrumah und andere, nicht erwähnt würden (Agozino 2000: 1–2). Anstoß nimmt Agozino auch daran, dass Spivak ihr Buch als allgemeine Geschichte postkolonialer Theorie wertet, aber kaum TheoretikerInnen aus Asien rezipiert, insbesondere, wenn sie nicht in den Kolonialsprachen Englisch und Französisch publizieren (Agozino 2000: 2). Musa W. Dube stellt die Frage danach, wer spricht, in Form einer Suche nach «postkolonialen feministischen Räumen»<sup>16</sup>. Die Antworten, die sie bei Spivak und Mohanty antrifft, bleiben allerdings recht ungenau, sie hinterlassen den Eindruck einer «theoretischen Opazität»: Mohanty plädiert dafür, dass postkoloniale Frauen für sich selber sprechen, Spivak dagegen meint, subalterne Frauen müssten von intellektuellen Frauen repräsentiert werden, und Ania Loomba aus Indien (Loomba 1991) hält beides, die Romantisierung und das zum Schweigen Bringen subalternen Frauen, für eine zu einfache Pauschalisierung, bietet aber auch keine Alternative an. Dubes Fazit: Es ist schwierig, derzeit postkoloniale feministische Räume zu finden, die subalternen Frauen ermöglichen, für sich zu sprechen (Dube 2002: 107).

<sup>16</sup> «postcolonial feminist spaces» (Dube 2002: 103).

## Homogenisierung und Ausblendung von Differenzen

Der zweite Hauptkritikpunkt von Spivak lautet: Das «kolonisierte subalterne Subjekt» sei unwiderruflich heterogen (Spivak 1988: 79). Auch Mohantys Analyse ergibt: Westliche Feministinnen neigen zu einer «diskursiven Konstruktion der <Dritte-Welt-Frau>, mit der sie die materialen und historischen Heterogenitäten von Frauen in der Dritten Welt homogenisieren» (Mohanty 1991: 53).<sup>17</sup> Sie «produzieren» ein monolithisches Subjekt, «die Dritte-Welt-Frau», die kollektiv als kohärente Gruppe mit identischen Interessen erscheint (Mohanty 1991: 70). Diese angebliche Homogenität werde nicht mit biologischen Essenzen begründet, sondern auf der Basis von soziologischen und anthropologischen Universalitäten, hier einer postulierten Gleichheit der Unterdrückung (Mohanty 1991: 56). Stattdessen macht sie die Unterscheidung von Teresa de Lauretis stark: «die Frau» («Woman») stehe für die Repräsentation, die durch hegemoniale Diskurse produziert wird, und «Frauen» («women») stehen für reale geschichtliche Subjekte, wobei beide nicht deckungsgleich seien (Mohanty 1991: 53).

### Verschleierung der Mittäterschaft von weißen Frauen – «Kolonialer Feminismus»

Der dritte Kritikpunkt zielt auf die Verschleierung von Kollaboration und Mittäterschaft weißer Frauen im Kolonialismus ab. Am Beispiel von Mary Dalys Buch «Gyn/Ecology» (1978) verdeutlicht Spivak, dass das Denkmuster der «weißen Männer, die braune Frauen vor braunen Männern retten»<sup>18</sup> bei einer weißen Feministin weiterhin existiert. Spivak kritisiert, dass Männer (wie Frauen) unter dem Deckmantel der Frauenemanzipation Kolonialinteressen verschleiert und den Kolonialismus legitimiert hätten. Zum Beispiel setzten sich Männer für die Abschaffung von «sati», der Witwenverbrennung, in Indien während der britischen Kolonialzeit im Jahre 1829 ein. Je nach Interessenslage wandten sie sich aber nur selektiv gegen patriarchale Praktiken; beispielsweise tolerierten die Briten andere patriarchale Praktiken wie Mitgift, Polygamie und männliches Erbschaftsrecht (Spivak 1988: 93–104; Kwok 2002: 64–65).

Die Ideologie, Frauenemanzipation als Barometer der «Zivilisierung» und als Vorwand für Kolonialisierung und Mission zu verwenden, fasst Kwok Pui-lan<sup>19</sup> mit Leela Ghandi unter dem Stichwort «colonial feminism» zusammen (Kwok 2002: 63). Kolonialismus wurde als «soziale Mission» ausgewiesen und

17 Donaldson und Kwok nennen dies epistemologische Vorannahmen, mit denen westliche Feministinnen Frauen aus der Dritten Welt präsentieren (Donaldson 2002: 45; Kwok 2002: 64).

18 «white men saving brown women from brown men» (Spivak 1988: 93).

19 Kwok stammt ursprünglich aus Hong-Kong und ist Professorin für christliche Theologie und Spiritualität an der Episcopal Divinity School in Cambridge, Massachusetts (Donaldson/Kwok 2002: 214).

die Gewalt und Brutalität des Kolonialismus verschleiert (Spivak 1988: 97). Weiße Frauen hätten zwar unter Geschlechterungerechtigkeit gelitten, aber auch von Klassen- und «Rassen»privilegien profitiert und seien durch weiße Institutionen geschützt worden (Kwok 2002: 66). Laura E. Donaldson<sup>20</sup> bringt es auf den Punkt: Der «Mann» werde mit dem «Kolonisator» parallelisiert und die «Frau» mit den «Kolonisierten» (Donaldson 2002: 49).

Auch die Kritik der Muslimin Meyda Yeğenoğlu<sup>21</sup> zielt in diese Richtung: Frauen oder der Schleier als Pars pro Toto gelten häufig als Barometer des sozialen Wandels im Islam (Yeğenoğlu 2002: 85). «Der Orient» stellt dann den negativen Gegenpart zum Westen dar, was sie als «profoundly phallogocentric gesture» deutet, wobei Phallogocentrismus hier nicht nur Unterdrückung von Frauen durch Männer bedeutet, sondern verstanden wird als «*a particular structuring of discourse where the law of the one operates*» (Yeğenoğlu 2002: 89). Insofern ist der koloniale und phallogocentrische Charakter eines westlichen feministischen Diskurses keine Abweichung, sondern die strukturelle Notwendigkeit eines Diskurses, der Andersheit und Differenz als negativ ansieht. Die Logik des Einen ist hier am Werk (Yeğenoğlu 2002: 89).<sup>22</sup>

#### «Ethnozentrischer Universalismus» – ein Patriarchat quer durch alle Kulturen

Die Ursache für diese Erfindung der «fremden Frau» liegt für Mohanty im «ethnozentrischen Universalismus» (Mohanty 1991: 53, 55): Die Geschlechterdifferenz wird im Rahmen eines monolithischen, universalen Patriarchats und einer männlichen Dominanz analysiert, die quer durch alle Kulturen gleich sei. Damit wird ein ahistorischer «Dritte-Welt-Unterschied» konstruiert, der sämtliche Dritte-Welt-Frauen auf dieselbe Art und Weise unterdrücke (Mohanty 1991: 53–54). Der «Nachweis» solch einer Universalität werde außerdem auf unkritische Weise geführt (Mohanty 1991: 55–56). Letztlich komme hier der normative Anspruch auf die eigene, westliche Perspektive zum Ausdruck. Dube fordert, an Stelle «des» Patriarchats die Interaktion von zwei oder mehreren patriarchalen Strukturen – koloniale und indigene – zu berücksichtigen (Dube 2002: 115).

#### Abwertung und Viktimisierung des Dritte-Welt-Seins

Das Resultat dieser Fremdhermeneutik ist dann eine Repräsentation «der Dritte-Welt-Frau», die auf der Basis ihres weiblichen Geschlechts beruht, das als sexuell eingeschränkt betrachtet wird. Zweitens fußt sie auf dem «Dritte-

20 Donaldson hat schottisch-irische und Cherokee-Vorfahren und ist Professorin für Englisch an der Cornell Universität in Ithaca New York (Donaldson/Kwok 2002: 213).

21 Yeğenoğlu ist Assistenzprofessorin für Soziologie an der Middle East Technical University in Ankara (Donaldson/Kwok 2002: 214).

22 Vgl. auch Annemarie Piepers Beitrag im vorliegenden Band.

Welt-Sein», das mit Unwissen, Armut, Traditionsgebundenheit, Familienorientierung, Opferstatus usw. konnotiert wird. In Kontrast hierzu steht dann die Selbstrepräsentation westlicher Frauen als gebildet und modern, als Frauen, die ihre Körper und Sexualitäten kontrollieren können und die Freiheit haben, selber ihre Entscheidungen zu treffen. Westliche Frauen bilden in dieser binären Logik die Norm, an der alles gemessen wird (Mohanty 1991: 56). In engem Zusammenhang damit steht die Viktimisierung des Dritte-Welt-Seins. Mohantys Analyse deckt auf, dass die scheinbar homogene Gruppe von Dritte-Welt-Frauen als machtlose Gruppe dargestellt wird. Sie sind entweder Opfer männlicher Gewalt oder der Kolonialisierung oder des arabischen Familiensystems oder der ökonomischen Entwicklung oder «des islamischen Codes»<sup>23</sup> (Mohanty 1991: 57).

### *Selbst-, Fremd- und Geschlechterkonstruktionen «westlicher» Feministinnen*

Die postkoloniale feministische Kritik führt zu interessanten Erkenntnissen, die ich hier in Bezug auf die Frage nach Konstruktionen von Fremdheit und Geschlecht bündeln möchte: Die Erfindung der Dritte-Welt-Frau als «Anderer» geht einher mit der Selbstkonstruktion der westlichen Frau. Die Fremdkonstruktionen westlicher Feministinnen beziehen sich aber auch auf Männer. Der kolonisierte Mann ist als Nichtemanzipierter das Feindbild. Die Fremdkonstruktion des kolonialen Mannes dagegen bleibt ambivalent; einerseits wird er als «Kolonisator» zum Feindbild, andererseits als «Retter einheimischer Frauen» in Schutz genommen und quasi legitimiert. Um diese einseitigen Bilder zurechtzurücken, plädieren postkoloniale Denkerinnen dafür, sämtliche Interaktionen – zwischen indigenen Frauen und indigenen Männern, zwischen weißen Frauen und weißen Männern, zwischen indigenen Frauen und weißen Männern und zwischen indigenen Männern und weißen Frauen, zwischen indigenen Frauen und weißen Frauen, zwischen indigenen Männern und weißen Männern – zu berücksichtigen (Kwok 2002: 64–65). Der Zündstoff des postkolonialen Feminismus für die feministische Theoriediskussion liegt darin, dass sozio-kulturelle Differenzen in den Interaktionen zwischen Menschen desselben und des fremden Geschlechts betrachtet werden. Mit diesem differenzierten Blick werden Selbst-, Fremd- und Geschlechterkonstruktionen kritisch hinterfragt.

### *Rückfragen an postkoloniale Denkerinnen*

Meine Auseinandersetzung mit postkolonialem feministischem Denken in diesem Beitrag war davon geleitet, ihre Kritik zu verstehen. Als «westliche Fe-

23 Implizit enthalten ist damit auch eine Abwertung nicht christlicher, fremder Religionen, in diesem Fall des Islam.

ministin» hat mich die Kritik herausgefordert, aber auch kritische Rückfragen ausgelöst. Bei der Lektüre empfand ich ein Dilemma. Einerseits halte ich die Kritik für berechtigt und die Problematik der fortschreitenden Kolonisierung für keinesfalls gelöst. Andererseits kommt mir die Kritik in manchen Punkten nicht gänzlich neu vor. Geht sie über das hinaus, was Christina Thürmer-Rohr schon 1983 mit ihrer Theorie der «Mittäterschaft» formulierte, nämlich dass Frauen «am Erfolg materieller und ideologischer Macht des Patriarchats» beteiligt sind (Thürmer-Rohr 1999a: 50)? In der Theologie hat Elisabeth Schüssler Fiorenza in den USA schon seit Beginn der 1980er-Jahre das Patriarchat als ein System ineinander greifender Unterdrückungsstrukturen wie Sexismus, Rassismus, Kolonialismus, Imperialismus, Naturbeherrschung etc. begriffen und in ihren späteren Veröffentlichungen mit dem Begriff «Kyriarchat» versehen (Schüssler Fiorenza 1992).<sup>24</sup>

Diese theoretischen Erkenntnisse haben sich vermutlich nicht nachhaltig auf die feministische Praxis und Theoriebildung ausgewirkt, das könnte eine Erklärung sein. So stößt Thürmer-Rohr 1999 in ihrem Rückblick auf die Entwicklung der deutschen Frauenbewegung auf «Egozentrismus und Ethnozentrismus»; «Selbstbestimmung» als das Leitziel von Frauen in einer dominanten Kultur könne eben auch Überlegenheitsnormen und kolonialisatorische Tendenzen mittransportieren (Thürmer-Rohr 1999b: 171).

Sicherlich macht es auch hier einen großen Unterschied, wer spricht, d. h. ob die betroffenen Frauen ihre eigenen Theorien artikulieren. Oder vermag das postkoloniale Denken eben mehr als die Mittäterschaft von Frauen aufzudecken? Mit Hilfe des Begriffs des Kolonialismus werden gegenwärtige (neokoloniale) Ursachen für sozio-kulturelle Differenzen historisch verortet. «Kolonialismus» fungiert dabei – gerade in seiner Diffusität – als «Sammelbecken», das sämtliche Formen der Machtausübung, ökonomische, politische, kulturelle, rassistische etc. und eben auch geschlechtsspezifische, fassen kann und eine umfassende Kritik möglich macht.

Meine zweite Reaktion auf die Lektüre war: Meine Erwartungen, «konkretes» methodisches Handwerkszeug an die Hand zu bekommen, um nicht mehr in die «Falle» falscher Fremdzuschreibungen und Kolonisierungen zu treten, wurden enttäuscht. Die Lektüre ließ mich fragen: Ist es für Europäerinnen oder Euroamerikanerinnen möglich, eine nicht koloniale feministische Sicht zu entwerfen?<sup>25</sup> Wahrscheinlich lässt sich dieses Dilemma gerade nicht auflösen, vielmehr geht es postkolonialen Denkerinnen darum, dass ich kontinuierlich selbstkritisch prüfe (in ähnlicher Weise wie bei der Antijudaismuskritik, Rassismuskritik etc.), inwiefern sich kolonisierende Tendenzen ins Denken und Handeln einschleichen. Anzumerken wäre allerdings, dass die meisten

24 Ein detaillierter Vergleich zwischen Thürmer-Rohrs Mittäterschaftstheorie, Schüssler Fiorenzas Kyriarchatstheorie und postkolonialen feministischen Theorien wäre hier vonnöten.

25 Als einziges positives Beispiel wurden in den von mir untersuchten Texten die Forschungen von Maria Mies genannt. Ob es männlichen Rezipienten feministischer Theorien manchmal ähnlich ergeht? Kommt ihnen als «Angeklagte» patriarchaler Strukturen die Kritik längst bekannt vor, und spüren sie dennoch, dass die Problematik nicht von der Hand zu weisen ist?

kritisierten Bücher westlicher Feministinnen aus den 1980er-Jahren stammen. Häufig widmen sie sich einem (zu) weit gefassten Thema («Die Frau in der Islamischen Welt» u. Ä.), so dass der Mangel an Kontextualisierung und Differenzierung auch damit zusammenhängen könnte.

Meine dritte Frage lautet: Ist es widersprüchlich, wie Agozino anmerkt, dass postkoloniale Denkerinnen ihre Kritik mit «westlichen» Theorien begründen?<sup>26</sup> Oder zeigt sich hier, dass die pauschale Gegenüberstellung zwischen «dem Westen» beziehungsweise ehemals KolonisatorInnen und Kolonisierten überholt ist<sup>27</sup> und kritische Theorien längst von einer intellektuellen Elite entwickelt werden, die global vernetzt ist und im intellektuellen Austausch steht?

Dekonstruktivistisches Denken in Bezug auf Geschlecht und Fremdheit muss sich auch rückfragen lassen, was jeweils in wessen Interesse neu konstruiert wird. Auch das postkoloniale Denken steht in der Gefahr einer Konstruktion der Anderen unter umgekehrten Vorzeichen, beispielsweise des Westens oder der westlichen Feministin, auch wenn dies nicht intendiert ist. Susanne Schröter (2001) kommt in ihrer Untersuchung zu Selbst- und Fremdkonstruktionen bezüglich der Zweigeschlechtlichkeit zu dem Schluss, dass gerade im Kontext von Dekonstruktivismus und postkolonialer Kritik ein «exotistischer» Rückgriff auf «die Anderen» geschehen kann. In den frühen 1990er-Jahren seien vermehrt ethnologische Studien publiziert worden, die nachweisen wollten, dass die «Zweigeschlechtlichkeit» weder eine biologische Konstante noch kulturell universal sei, sondern stattdessen «eine recht neue Erfindung des Westens, die in kolonialer Manier auf alle anderen Gesellschaften projiziert werde» (Schröter 2001: 88). Die Konstruktion eines außereuropäischen, nicht binär konstruierten Geschlechts lässt sich ihr zufolge nicht nachweisen, stattdessen werde hier eine Differenz zwischen «westlichen» und außerwestlichen Gesellschaften festgestellt, die sich bei näherem Hinsehen als Konstruktion entpuppe. Ihr Fazit lautet: «Paradoxerweise müssen dem Dekonstruktivismus gerade seine abenteuerlichen Konstruktionen der Wirklichkeit vorgeworfen werden.» (Schröter 2001: 90)

### *Gemeinsames im Angesicht von Differenzen*

In Anbetracht postkolonialer feministischer Kritik stellt sich unweigerlich die Frage, inwiefern unter Frauen noch etwas Gemeinsames möglich ist. Für Kwok bezieht sich Gemeinsames nicht auf eine «Essenz» der Frauen, sondern Frauen sind durch Patriarchat *und* Kolonialismus untereinander verbunden.

26 Kwok und Donaldson rezipieren beispielsweise Spivak, die selber auf der Basis von Derridas Dekonstruktivismus und des Marxismus arbeitet. Yeğenoğlu bezieht sich auf Michel Foucault und poststrukturalistische feministische Theoretikerinnen.

27 Gerade der Dualismus zwischen KolonisatorInnen und Kolonisierten ist von postkolonialen Theoretikern (z. B. Homi Bhabha) kritisiert und durch die so genannte Hybriditätstheorie (als einer wechselseitigen Durchdringung beider) neu gefasst worden. Wie es scheint, hat sich dies jedoch nicht in den untersuchten Texten postkolonialer Feministinnen niedergeschlagen.

Gemeinsames muss sich auf die konkrete Kolonialgeschichte, die das «common memory» geprägt hat, beziehen, denn KolonisorInnen und Kolonisierte haben sich wechselseitig geprägt, «ineinander eingeschrieben» (Kwok 2002: 78). Mohanty hält strategische Koalitionen zwischen Frauen quer zu Klasse, «Rasse» und nationaler Grenzen für politisch notwendig. Falls westliche Feministinnen mit ihren Konstruktionen der Dritte-Welt-Frau fortfahren würden, seien diese jedoch ernsthaft gefährdet (Mohanty 1991: 52–53). Musa W. Dube fordert angesichts gegenwärtiger Formen der Kolonisierung wie der Globalisierung<sup>28</sup> zu dem ethischen Engagement auf, «dekolonisierende Feministinnen» zu werden (Dube 2002: 102, 104). Dazu würde gehören, «auf beiden Feldern zu ernten», auf den Feldern der Kolonisierten und der KolonisorInnen, um sich das zu Nutze zu machen, was lebensförderlich ist (Dube 2002: 115–116). Daran wäre in Zukunft gemeinsam weiter zu arbeiten.

### *Literatur*

- Agozino, Biko (2000): «Z is for Zero and N is for Nigger». Postcolonial Theory or Theory of Recolonization?, in: *West Africa Review* Vol. 2, No. 1., S. 1–16.
- Ashcroft, Bill/Griffiths, Gareth/Tiffin, Helen (eds.) (1995): *The Post-colonial Studies Reader*, London, New York.
- Bade, Klaus J. (1987): Art. Imperialismus, in: *TRE*, Bd. XVI, Berlin, New York, S. 91–97.
- Butler, Judith (1995): *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt am Main (englisch: 1990).
- Deeds Ermarth, Elizabeth (1998): Art. «Postmodernism», in: Craig, Edward (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London/New York, S. 587–590.
- Donaldson, Laura (2002): *The Breasts of Columbus. A Political Anatomy of Postcolonialism and Feminist Religious Discourse*, in: Donaldson, Laura/Kwok, Pui-lan (eds.): *Postcolonialism, Feminism and Religious Discourse*, New York, S. 41–61.
- Donaldson, Laura/Kwok, Pui-lan (eds.) (2002): *Postcolonialism, Feminism and Religious Discourse*, New York.
- Dube, Musa W. (2002): *Postcoloniality, Feminist Spaces, and Religion*, in: Donaldson, Laura/Kwok, Pui-lan (eds.): *Postcolonialism, Feminism and Religious Discourse*, New York, S. 100–122.
- Knapp, Gudrun-Axeli (2001): *Konstruktion und Dekonstruktion von Geschlecht*, in: Becker-Schmidt, Regina/Knapp, Gudrun-Axeli: *Feministische Theorien zur Einführung*, Hamburg (2. Auflage), S. 63–102.
- Knapp, Gudrun-Axeli (2001): *Achsen der Differenzen – Strukturen der Ungleichheit*, in: Becker-Schmidt, Regina/Knapp, Gudrun-Axeli: *Feministische Theorien zur Einführung*, Hamburg (2. Auflage), S. 103–123.
- Kwok, Pui-lan (2002): *Unbinding Our Feet. Saving Brown Women and Feminist Religious Discourse*, in: Donaldson, Laura/Kwok, Pui-lan (eds.): *Postcolonialism, Feminism and Religious Discourse*, New York, S. 62–81.

<sup>28</sup> Globalisierung als zunehmende weltweite Verflechtung ökonomischer, politischer, sozialer und kultureller Systeme ist ein gegenwärtiges «neokoloniales» Phänomen, bei dem die geschlechtsspezifische Komponente auf der Hand liegt, indem Frauen weltweit gesehen eher zu den Verliererinnen zählen, insbesondere Frauen im Süden.

- Libreria delle donne di Milano (1988) (Hg.): *Wie weibliche Freiheit entsteht. Eine politische Praxis*, Berlin.
- Loomba, Ania (1991): *Overworlding the Third World*, in: Williams, Patrick/Chrisman, Laura (eds.) (1994): *Colonial Discourse and Post-colonial Theory. A Reader*, New York et al., S. 305–323.
- Maihofer, Andrea (2001): *Geschlechterdifferenz – eine obsoletere Kategorie?*, in: Uerlings, Herbert et al. (Hg.), *Das Subjekt und die Anderen. Interkulturalität und Geschlechterdifferenz vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, Berlin, S. 55–72.
- Mohanty, Chandra Talpade (1991): *Under Western Eyes. Feminist Scholarship and Colonial Discourses*, in: Mohanty, Chandra Talpade/Russo, Ann/Torres, Lourdes (eds.): *Third World Women and the Politics of Feminism*, Bloomington, Indianapolis, S. 51–80 (überarbeitete Fassung der Erstveröffentlichung von 1984).
- Nünning, Ansgar (Hg.) (2001): *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe*, Stuttgart/Weimar (2. überarb. und erw. Auflage).
- Quayson, Ato (1998): *Art. «Postcolonialism»*, in: Craig, Edward (ed.): *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London/New York, S. 578–583.
- Rösener, Christiane (2001): *Vom Brot, das mehr wird durch Teilen. Feministische Theologien aus Nord und Süd im Dialog*, Frankfurt am Main.
- Schröter, Susanne (2001): *Zwei Geschlechter oder mehr? Fremd- und Selbstkonstruktionen*, in: Uerlings, Herbert et al. (Hg.) (2001): *Das Subjekt und die Anderen. Interkulturalität und Geschlechterdifferenz vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, Berlin, S. 73–94.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth (1992): *But She Said. Feminist Practices of Biblical Interpretation*, Boston.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1988): *Can the Subaltern Speak?*, in: Williams, Patrick/Chrisman, Laura (eds.) (1994): *Colonial Discourse and Post-colonial Theory. A Reader*, New York et al., S. 66–111.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1999): *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge, Massachusetts.
- Thürmer-Rohr, Christina (1999a): *Aus der Täuschung in die Ent-Täuschung. Zur Mittertumschaft von Frauen*, Frankfurt am Main, S. 45–67 (Ersterscheinung 1983).
- Thürmer-Rohr, Christina (1999b): *Egozentrismus und Ethnozentrismus in der westlichen Frauenbewegung – ein Rückblick*, in: Studienreformprojekt «Eurozentrismus in der Lehre», Basu, Sanchita/Höhme-Serke, Evelyne/Macher, Maria (Hg.): *Eurozentrismus: ¿Was gut ist, setzt sich durch? Beiträge zur Kritik einer die Welt beherrschenden Denk- und Handlungsweise*, Frankfurt am Main, S. 167–176.
- Uerlings, Herbert et al. (Hg.) (2001): *Das Subjekt und die Anderen. Interkulturalität und Geschlechterdifferenz vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, Berlin.
- Walls, Andrew F. (1990): *Art. Kolonialismus*, in: TRE, Bd. XIX, Berlin, New York, S. 363–369.
- Williams, Patrick/Chrisman, Laura (eds.) (1994): *Colonial Discourse and Post-colonial Theory. A Reader*, New York et al.
- Yeğenoğlu, Meyda (2002): *Sartorial Fabrications. Enlightenment and Western Feminism*, in: Donaldson, Laura/Kwok, Pui-lan (eds.), *Postcolonialism, Feminism and Religious Discourse*, New York, S. 82–99.