


LOST - AND GAINED - IN TRANSLATION

Kulturel oversættelse som transformativt rum

DENISE GIMPEL OG KIRSTEN THISTED

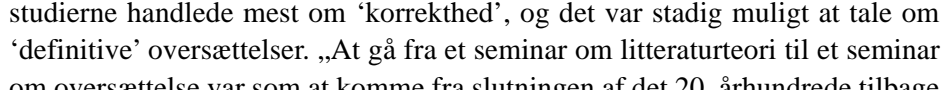
Begrebet 'kulturmøde' er populært, men også omdiskuteret. Populært fordi det umiddelbart giver mening, og alle mener at vide, hvad der tales om – omdiskuteret fordi det leder til firkantede modstillinger og får kulturer til at fremstå som statiske, afsluttede enheder, frem for dynamiske, uafsluttede processer. Der er også det ved ordet 'kulturmøde', at det signalerer én ting, men reelt betyder noget andet, især på dansk, hvor ordet 'møde' har konnotationer af ligeværdighed, gensidighed og fredsommelighed, altså noget entydigt positivt, som man pr. definition bør slutte op om, mens det engelske *encounter* bedre inkluderer det element af sammenstød, der ofte reelt er tale om. Det er nok også derfor, det danske 'kulturmøde' er en gløse, som med forkærlighed bruges af majoriteten, samtidig med at ordet, sin positive fremtoning til trods, er ladet med negative konnotationer. Sig kulturmøde, og tonen er slået an for konflikt, splittelse og problemer. Sagen er, at begrebet 'kulturmøde' oftest bruges om situationer, hvor magtforholdet er stærkt asymmetrisk. Om mere ligeværdige magtforhold bruges hellere gløser som interaktion, udveksling etc. I begrebet 'kulturmøde' er der således indlejret bestemte, forudfattede magtstrukturer, som gør det mindre anvendeligt for fremstillinger, der har som mål at bryde med disse. Ikke mindst inden for postkoloniale studier er begrebet 'oversættelse' derfor sat i spil som en term, der bedre formår at åbne op for minoritetspositioner samt at sætte fokus på kreativitet, forhandling og forvandling snarere end på integration og assimilation. Dermed være ikke sagt, at begrebet 'kulturmøde' skal forsøges undgået; det er formentlig lige så umuligt som at udrydde begrebet 'kultur', der jo på tilsvarende vis er omdiskuteret. 'Kulturmøde' bringes også løbende i anvendelse i denne artikel – men forsøgt nuanceret gennem oversættelsesmetaforen.

Som det vil fremgå, spænder fortolkningen af 'kulturel oversættelse' vidt, således at nogle teoretikere sætter fokus på oversættelse som en voldshandling, *an act of violence*, mens andre lægger mere vægt på at se oversættelse som et




overskridende og fornyende rum, et *transformativt rum* eller *tredje sted*. Artiklen vil forsøge at demonstrere det panorama af fortolkningsmuligheder, som ligger i begrebet 'kulturel oversættelse' samt illustrere bredden i anvendelsesmuligheder af en række dermed forbundne analytiske termer. Artiklernes eksempler bringer os om ad Kina og Grønland. Mod artiklens slutning inddrages også Orhan Pamuks roman *Sne*, der sætter det drama af magtkamp og modsatrettede følelser, som enhver kulturel oversættelsesproces næsten pr. definition aktiverer, på spidsen ved at koble det med temaet terrorisme.

Hvad er kulturel oversættelse?



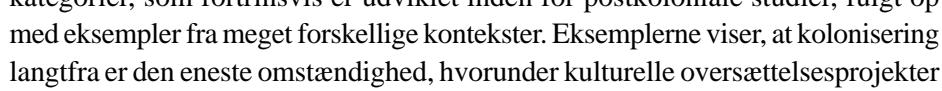
Termen 'kulturel oversættelse' er opstået i et krydsfelt mellem kulturstudier og litteraturvidenskab, som i dag inkluderer både den såkaldte tekstualisering af antropologien og „antropologisering“ af tekststudier, men som i udgangspunktet fremstod som et resultat af det, Susan Bassnett og André Lefevere har kaldt „the cultural turn in translation studies“ (Bassnett & Lefevere 1990). I 1970'erne udgjorde oversættelse et lille hjørne af anvendt lingvistik, et endnu mindre hjørne af litteraturstudierne og havde slet ingen plads i kulturstudier. Oversættelsesstudierne handlede mest om 'korrekthed', og det var stadig muligt at tale om 'definitive' oversættelser. „At gå fra et seminar om litteraturteori til et seminar om oversættelse var som at komme fra slutningen af det 20. århundrede tilbage til 1930'erne“, skriver Susan Bassnett (Bassnett 1998:124; min oversættelse, KT).

I slutningen af 1970'erne skete der imidlertid inden for oversættelsesstudier et brud, som meget mindede om, hvad der nogenlunde parallelt gik for sig inden for *cultural studies*. Man begyndte at inddrage oversættelsernes historiografi og kontekst, man inddrog andre genrer end de finlitterære og dekonstruerede det traditionelle skel mellem finkultur og populærkultur, og man studerede sammenhængen mellem tekstproduktion og magt. Den præmis, at oversættelse altid handler om meget mere end sprog, blev bygget ind i oversættelsesstudierne. Man begyndte at spørge til, hvorfor bestemte tekster udvælges til oversættelse, hvorfor der oversættes mere fra nogle sprog end fra andre, hvorfor oversættelsesstrømme ofte kun går den ene vej, således at der oversættes meget mere fra det ene sprog end den anden vej rundt, hvorfor oversættelsesaktivitet har været særlig intens i bestemte perioder, hvilken rolle oversætteren spiller i udvælgelsen af tekster, hvilke faktorer der bestemmer oversætterens valg af oversættelsesstrategi, hvilke muligheder og begrænsninger der lægges på en oversætter i bestemte perioder og situationer, hvorfor nogle oversættelser forsvinder ud i glemsel, mens andre i den grad glider ind i målsprogets litteraturhistorie, at man rent glemmer, at der er tale om en oversættelse osv. osv. Det blev pludselig muligt at tale om, hvordan en



oversættelse aktivt kunne *tilføre* noget til en original, ved at tolke den ind i enten en ny tid eller en ny kultur. Hvor det at en oversættelse omplantede en tekst fra én tradition til en anden tidligere havde været anskuet som rent og skært falskneri, påviste nye studier, at en eller anden form for omplantning snarere var reglen end undtagelsen.

Af en eller anden grund varede det noget, inden *cultural studies* og *translation studies* fandt hinanden. Egentlig er det måske først sket via postkolonialismen, hvor spørgsmålet om oversættelse bruges såvel i konkret som i overført betydning. Konkret fordi kolonialisme i høj grad har handlet om kamp mellem og udslettelse af sprog; overført fordi mennesker og kulturer er blevet underlagt andres definitioner og omfortolket, 'oversat', ind i helt nye roller som kolonimagtens undergivne. Ikke mindst har de bølger af folkeforflytninger og migration, som koloniseringen udløste, karakteriseret ved forskellige grader af frivillighed og tvang, skabt sådanne situationer af lingvistisk og kulturel dobbelthed og kamp. Det er naturligvis ingenlunde underordnet, hvorvidt det er tekster eller mennesker, der rejser. Men under alle omstændigheder krydses der grænser. Heraf den nære forbindelse mellem *transition*, *translation* og *transnation*.




I det følgende vil der først blive introduceret en række centrale begreber og kategorier, som fortrinsvis er udviklet inden for postkoloniale studier, fulgt op med eksempler fra meget forskellige kontekster. Eksemplerne viser, at kolonisering langt fra er den eneste omstændighed, hvorunder kulturelle oversættelsesprojekter har fundet sted, men at analytiske redskaber udviklet i forbindelse med postkoloniale studier kan hjælpe til med at kaste lys over, hvordan billeder, ideer og tekster flyttes og omsættes.

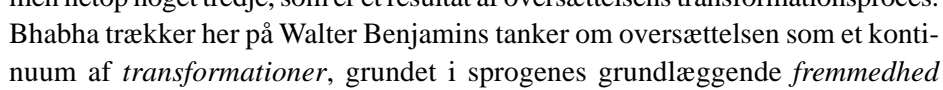
Oversættelsesbegrebet i postkolonial diskurs

Den gamle diskussion om forholdet mellem kopi og original, samt ikke mindst idealet om oversætteren som et så vidt muligt *passivt* redskab for den sproglige overførsel, fik en helt ny drejning med Salman Rushdies anvendelse af oversættelsesbegrebet som metafor for migranterne fra de tidligere kolonier. Hvor en forfatter som V.S. Naipaul tidligere havde talt om de koloniserede som '*mimic men*' fanget i rollen som kopier af de tidligere kolonisatorer, påstod Salman Rushdie, at folk i hans position snarere burde ses som 'oversatte':

Det engelske ord *translation* kommer af det latinske ord for 'at bære hen over' eller 'overføre'. Vi er blevet ført tværs over kloden, og vi er derfor oversatte mennesker. Det er en almindelig antagelse, at der altid går noget tabt ved oversættelser; jeg klynger mig stædigt til den tanke, at der undertiden også kan vindes noget (Rushdie 1992:17).



Det kan nok hænde, mener Rushdie, at migranten såvel sprogligt som kulturelt kan finde sig selv i noget, der ligner en kampzone, eller fanget mellem to stole. Samtidig er migranten imidlertid, qua sit dobbelte perspektiv eller *stereoscopic vision*, langt bedre rustet til at møde den postmoderne, globaliserede virkelighed.¹ Ikke blot er migranter nemlig i stand til at se flere kulturer på én gang indefra og udefra. Det at krydse grænser, lingvistiske såvel som kulturelle, giver dem også adgang til en helt anden erfaring, som hverken er hentet fra deres „egen“ kultur eller fra den kultur, de er flyttet ind i, men fra selve det at krydse grænsen. Migranterne trækker på et ganske bestemt erfaringsrum, der handler om det at migrere, om at leve sit liv *på grænsen* og som minoritet (Rushdie 1991:20). Det er sådanne tanker Homi Bhabha, en af de mest fremtrædende teoretikere inden for det postkoloniale felt, trækker på og videreudvikler, blandt andet i essayet *How Newness Enters the World* (1994:212-35),² hvor betegnelsen *third space* anvendes som metafor for den forhandling af kulturer og identiteter, som opstår i den kulturelle oversættelse.



At oversætte er ensbetydende med at begive sig ud i netop et sådant grænse-land eller *mellemrum* mellem indbyrdes uforenelige betydningssystemer, som migranten befinder sig i. Resultatet bliver aldrig helt det ene eller helt det andet, men netop noget tredje, som er et resultat af oversættelsens transformationsproces. Bhabha trækker her på Walter Benjamins tanker om oversættelsen som et kontinuum af *transformationer*, grundet i sprogenes grundlæggende *fremmedhed* for hinandens betydningssystemer (Benjamin 2002). Deraf den 'rest', som altid bliver tilbage, når man oversætter. Den er det element af modstand eller uoversættelighed, som gør, at den oversatte tekst aldrig bliver en helt tro kopi af originalen, men altid rummer et urovækkende element af noget tilsat/omskrevet/forandret. Med andre ord noget *nyt*. I teksternes verden skaber dette kreative element verdenslitteratur, idet en tekst løftes ud af sin egen sammenhæng og ind i stadigt nye rammer, i en endeløs kæde af nye fortolkninger, nye tider, nye steder. I migranternes verden er der tale om en helt elementær overlevelsesstrategi (*act of survival*). Migrantens overlevelse afhænger af denne evne til at forny eller genfortolke hele sin eksistens, herunder sin fortid og fremtid (Bhabha 1994:7). Ligesom for Salman Rushdie er netop det kreative, transformerende aspekt derfor centralt for Homi Bhabha, der tillader sig en såkaldt 'bastardiseret' læsning af V.S. Naipauls *The Mimic Men*, en læsning, hvor der ikke læses *med*, men snarere *mod* teksten. De koloniserede kan på ingen måde betragtes som blot og bart *efterlignende*. Naipaul lader ganske ude af betragtning hele den evne til omskabelse og fornyelse, som ikke mindst hans egen tekst er den bedste illustration af (Bhabha 2001:19).

'Kulturel oversættelse' er altså i Bhabhas definition „den proces, hvorigennem kulturer tvinges til at revidere deres egne referencesystemer, normer og vurde-

ringer“, fordi man ved at forholde sig til ‘de andres’ forskellighed opdager, at alle referencesystemer er åbne for fortolkninger, derved også ens egne (Bhabha 2001:20; min oversættelse og parafrase, KT). Kulturel oversættelse undergraver kulturel hegemoni:


Kulturel oversættelse desakraliserer det kulturelle overherredømmes transparente forestillinger, hvilket samtidig udløser kravet om kontekstuel specificitet, om historisk differentiering inden for minoritetspositioner (Bhabha 1994:228; min oversættelse, KT).

‘Dialektale kosmopolitter’ (*vernacular cosmopolitans*) kalder Bhabha Rushdies *translated men*. ‘Folkesproget’, *the vernacular*, var kolonialmagtens (nedsættende) betegnelse for de lokale sprog. De postkoloniale migranter er således kosmopolitter på en ganske særlig måde, forankret i historisk ulighed. De repræsenterer erfaringer, som i dag befinder sig midt i hjertet af de gamle imperiemagters metropoler, der må indstille sig på ‘genoversættelse’, indefra.

Blandt spottere og kannibaler

Spørgsmålet om de koloniseredes mere eller mindre påtvungne overtagelse af kolonimagternes sprog har spillet en væsentlig rolle i den postkoloniale teori. En løsning ville naturligvis være simpelthen at *forkaste* kolonisatorernes sprog som led i afkoloniseringsprocessen. En sådan løsning møder imidlertid problemer. De lokale sprog er mange, og publikum bliver betragteligt mindre, hvis man vælger et af dem. De lokale sprog har ofte ikke noget særlig godt udviklet skriftsprog – og ikke mange læsere, selv om der måtte være mange brugere. Hertil kommer, at eliten er uddannet på kolonimagtens sprog. *Appropriering* forekommer derfor mere oplagt – man *overtager* simpelthen kolonimagtens sprog og anvender det til sine egne formål. Det ‘engelsk’, som anvendes i kolonierne, er fx ikke det samme som det, der tales og skrives i kolonimagtens centrum (jf. Ashcroft, Griffiths & Tiffin 1989). Flere metaforer er sat i søen til beskrivelse af denne særlige form for sprogbemægtigelse. Man kan se på det som en slags *kannibalisme* eller som en form for sproglig *mimicry*.

Kannibalisme som metafor er udviklet i Sydamerika (jf. Bassnett & Trivedi 1999, introduktionen; Vieira 1999). Som bekendt var kannibalisme for europæerne ensbetydende med den mest forrygende vederstyggelighed og tjente som en god forklaring på, hvorfor de vilde havde kolonisering og civilisering behov. Set fra det modsatte synspunkt har det muligvis været svært at forstå alt det postyr – herregud, de fremmede åd jo selv deres Gud i kirken hver søndag, ikke sandt? At tage kannibalismen – ironisk – på sig har således været en intellektuel oprørs-



strategi. Når nu engang tilbage i 1600-tallet medlemmerne af tupinambáfolket i det nuværende Brasilien fortærede en katolsk præst ved navn Sardinha, var det så virkelig udtryk for vildskab, eller var det i virkeligheden en ære? Man spiser kun de fjender, man virkelig værdsætter. At indoptage den Anden i sin egen krop er udtryk for respekt for den kraft, den Anden besidder, en kraft, man ønsker at indoptage i sit eget system. På samme måde indoptager og overtager kolonien kolonimagtens sprog – en strategi, der vender ganske op og ned på den hævdivundne antagelse, at det er kolonimagten, der overtager kolonien og gør den til en kopi af sig selv.

Noget tilsvarende forsøger Bhabha at udtrykke gennem sit efterhånden berømte *mimicry*-begreb. Bhabha har forklaret grundlaget for sit teoretiske virke som et ønske om ikke vedblivende at svælge i kolonialismens *skyld*, men skifte fokus til den *modstand*, man overalt møder hos de undertrykte, ikke kun udtrykt gennem voldelig opstand, men i en dobbelttydighed og tvetunget ironisk afstandtagen, som kommer til udtryk i sprog, kultur og hverdagslivets praksis. Mimicry er en del af den praksis for hverdagsmodstand, Bhabha benævner ‘snu høflighed’ (*sly civility*), hvormed den koloniserede så at sige på skrømt spiller sin rolle som koloniseret (Bhabha 1994:93ff.).³ Mimicry betegner den koloniseredes ‘efterligning’, som måske nok ‘ligner’, men dog langt fra er lig med. Begrebet bruges normalt om den form for beskyttelseslighed, som dyr og soldater betjener sig af, når de assimilerer sig med omgivelserne. Camouflagen er noget, man påfører sig, så det ikke er muligt at skille en ud, men det betyder naturligvis ikke, at man rent faktisk bliver til det, man klæder sig ud som. Den, som camouflerer sig, er stadig distinkt i sin anderledeshed. I mimicry indeholdes tillige et element af *spot*, som gør det svært for kolonisatoren at afgøre, hvorvidt den anden oprigtigt efterligner eller efterligner med en drejning, efteraber, så der tilføjes et element af *spot*. Samtidig med at de underlagte mimer autoritetens former, ‘afautoriserer’ de dem i en vis forstand ved at fratage dem deres monumentale magt. Den koloniserende autoritet kan under alle omstændigheder ikke gardere sig mod, at de koloniserede neden under den tilsyneladende loyale efterligning fylder rammerne ud med deres eget indhold – som når missionæren finder ud af, at de så flittigt efterspurgte bibler ender op som fiskeindpakningspapir!

En tilsvarende og fuldt berettiget utryghed kan således ramme kolonisatoren, når de koloniserede overtager kolonimagtens sprog og fylder det med deres egne gloser, ordstillinger og vendinger – til et punkt, hvor kolonisatoren ikke kan kende sit sprog igen og pludselig føler sig på udebane i sit eget sprog.

Oversættelse som voldshandling

Med de grænseoverskridende potentialer, der altså – i ganske bogstavelig forstand – ligger i enhver oversættelsespraksis, er det ikke så sært, at oversættelse ofte omgærdes med mistro og agtpågivenhed. Man var i 1800-tallet – også kaldet ‘nationalstaternes århundrede’ – slet ikke ubetinget begejstret for den internationalisering af litteraturen og kulturen, som Napoleonskrigene førte med sig. Ganske vist var der positive sider af sagen, som Goethe gør opmærksom på i forbindelse med sit berømte begreb ‘verdenslitteratur’:


Der har allerede i nogen tid været tale om en almen verdenslitteratur, og ikke med urette: for samtlige nationer, gennemrystet af de frygteligste krige og derpå igen ført tilbage på sig selv enkeltvis, måtte bemærke, at de var blevet opmærksomme på dette eller hint fremmede, de havde optaget det i sig, hist og her følt hidtil ukendte åndelige behov. Deraf opstod følelsen af naboskab, og i stedet for, at man havde lukket sig i, nåede ånden lidt efter lidt frem til at kræve også at blive inddraget i den mere eller mindre frie åndelige handelsudveksling (indledningen til den tyske oversættelse af Thomas Carlyles Schiller-biografi, 1830; her citeret efter Per Øhrgaard 2006:5).

Som man ser af metaforen ‘åndelig handelsudveksling’, var Goethe imidlertid opmærksom på den nye verdensorden, hvor litteratur var en vare, båret frem af den teknologiske udvikling, som ville forandre alt på sin vej. Den frembrusende verdenslitteratur blev beskrevet med metaforer som *uvejr* og *invasion*, og det gjaldt derfor om „at udvikle et begreb om verdenslitteratur, som fortjener sit navn, og ikke kun dækker over en enkelt litteraturs eller et enkelt sprogs dominans over alle andre“ (Øhrgaard 2006:4).

Også Victor Hugo var klar over den dobbelthed, der ligger i oversættelse. Med oversættelse af fiktion indføres nye karakterer, nye situationer og nye udtryk på voldsom (*sauvage*) vis til den nationale arv. Det kan godt være, en sådan nyskabelse på sigt er en begrebs- og bevidsthedsudvidelse, men den opfattes umiddelbart som et overgreb:

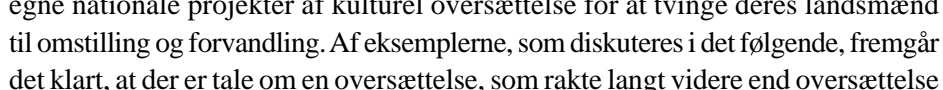
En oversættelse regnes næsten altid straks af det folk, som modtager den, for en voldshandling udført imod dem. Den borgerlige smag modsætter sig den universelle ånd. At oversætte en fremmed forfatter er at tilføje til den nationale litteratur – hvilket mishager dem som det gavner. Sådan er det i hvert fald i begyndelsen. Den første reaktion er oprør [...]. Hvem i alverden ville drømme om at blande substansen af et andet folk ind i sit eget blod?⁴ (Hugo 1985 [1865]:454; vores oversættelse, DG & KT).

Man var således også i Europa aldeles udmærket klar over sammenhængen mellem oversættelse og dominans – ikke mindst fordi man udøvede en sådan domi-



nans gennemført og planlagt i forhold til kolonierne og de ikke-vestlige lande, der siden slutningen af det 19. århundrede måtte indse, at deres basale livsformer, litteratur, filosofi, historiografi (historier om den nationale fortid og fremtid), kort sagt alle traditionelle måder at danne identitet på, skulle oversættes til noget, som mest muligt lignede den vestlige verden, fordi vestlige lande blev forstået som stærke og fremadskridende og som afgørende i den verdenspolitiske beslutningsproces. Her drejer det sig ikke kun om den vold, som udspringer direkte af koloniseringsbølger, men også om de aktiviteter, der udføres af indfødte intellektuelle som overbringere og fortolkere af det nye. Ikke mindst dette forhold betinger den *ambivalens*, som står som så centralt et begreb i de postkoloniale studier.


Hvordan *newness* kom til Kina, og Kina blev del af verden



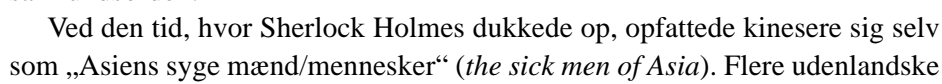
Newness kom til Kina på en ekstremt voldelig facon fra sidste del af det 19. århundrede. Det skete imidlertid ikke som konsekvens af kolonialisme eller direkte undertrykkelse ved fremmede magter, men beroede på den kinesiske elites opfattelse og fortolkning/oversættelse af fremmed styrke. Det vil sige, at de mennesker, som besad den kulturelle og politiske autoritet i Kina, startede deres egne nationale projekter af kulturel oversættelse for at tvinge deres landsmænd til omstilling og forvandling. Af eksemplerne, som diskuteres i det følgende, fremgår det klart, at der er tale om en oversættelse, som rakte langt videre end oversættelse af tekster eller mimicry af sprog. Det sene 1800-tals kulturmøde mellem Kina og verden foranstaltede et enormt produktivt og kreativt transformativt rum, hvor projektet var at tilføje nye dimensioner til kinesisk tænkning, handling og skrivning og at åbne Kina mod omverdenen. Eller sagt med andre ord: Fremmede fænomener, som kinesiske intellektuelle anså for at være af universel værdi, skulle lægges til den nationale kultur. For det første skulle nye heltetyper oversættes og indlemmes i det kinesiske repertoire af litteratur og især læsning og adfærd. For det andet skulle fremmede ideer introduceres for at gøre Kina til en global medspiller.

Sherlock Holmes i Kina

Et eksempel på en sådan 'voldsom' erstatning af nationale kulturelle symboler finder sted i oversættelsen af detektivfortællinger i slutningen af det 19. århundrede og begyndelsen af det 20. århundrede. Man kunne godt argumentere for detektivfortællinger (og deres tidligere former som heltemyter) som præcise tegn på kulturelle værdier. De helte, som opretholder de herskende moralforestillinger og sørger for, at den kosmiske orden ikke sættes på spil, viser, hvordan et samfund bør fungere, og hvilke handlinger og indstillinger der betragtes som uacceptable.



Samtidig med udgivelsen af Conan Doyles Sherlock Holmes-historier i England blev de traditionelle kinesiske helte erstattet med nye figurer. Conan Doyle blev straks oversat til kinesisk, eftersom kinesiske intellektuelle mente, at den kinesiske litteratur manglede den slags fortællinger. I 1912 skrev en litteraturanmelder, at historier om videnskab, eventyr og opklaring af forbrydelser måtte importeres til Kina, fordi kineserne ikke selv var i stand til at skrive dem. Forfatteren var overbevist om, at kinesere ikke kunne producere den slags historier, fordi de simpelthen ikke kunne tænke videnskabeligt (se Gimpel 2001:115). De udenlandske historier skulle lære kinesiske læsere at tænke på en rationel og logisk måde. Traditionelle kinesiske detektivfortællinger handlede for det meste om den vise embedsmand, hvis retskaffenhed og korrekthed satte ham i stand til at opklare forbrydelser. Som embedsmand var han ansvarlig for en samfundsorden, som var en afspejling af den kosmiske orden symboliseret ved kejseren selv, og en manglende evne til at opklare en forbrydelse ville have betydet, at den kejserlige orden var udsat for fare. Derfor skete det ofte, hvis embedsmanden ikke kunne finde ud af, hvem gerningsmanden var, at han fik bistand fra spøgelse og gespenster. Selv underverdenen – som efter kinesiske forestillinger var organiseret på den samme måde som kejserriget – bekræftede således dynastiets samfundsorden.⁵




Ved den tid, hvor Sherlock Holmes dukkede op, opfattede kinesere sig selv som „Asiens syge mænd/mennesker“ (*the sick men of Asia*). Flere udenlandske armeer havde vist den kinesiske stat, at deres moderniseringsplaner ikke havde været succesfulde. Endnu værre var krigen mod Japan (1894-95). Fra dette tidspunkt, da den lille nabo Japan, som tidligere havde fået kultur, filosofi, religion, arkitektur osv. fra Kina, viste sig at kunne slå Kina militært og teknisk, var den kinesiske stat og de kinesiske reformkredse overbeviste om, at Kina havde brug for mere end teknisk fremskridt i form af en armé eller krigsflåde: Kina var nødt til at ændre sig åndeligt og intellektuelt. Holmes, som kan anses som en personliggørelse af det naturvidenskabelige verdenssyn, og hvis evner baseres på hans '*science of deduction*',⁶ var på mange måder den optimale erstatning for de nu upassende fortidshelte. Hans kompetencer baserede sig på naturvidenskabelig forskning, hans succes baserede sig på hans rationelle måde at tænke på, og hans aktiviteter viste en optimal forbindelse mellem disse træk og en energisk fremgangsmåde. Hans assistent, Watson, bragte disse evner sammen, da han i løbet af Holmes' første eventyr bemærkede: „De har bragt opklaring så tæt på en eksakt videnskab, som det nogen sinde vil blive det i denne verden“ (Doyle 1984:24; min oversættelse, DG). En sådan helt tilpassede sig udmærket til de herskende forestillinger i kinesiske litterære reformkredse. Allerede i 1902 havde den berømte reformator Liang Qichao (1873-1929) skrevet, at hvis man ville

forny et folk, så måtte man først forny deres nationallitteratur,⁷ og en anmeldelse af Doyles' *Study in Scarlet* i et populært tidsskrift i begyndelsen af det 20. århundrede kunne endog påstå, at netop denne historie var i stand til at indskærpe modstandskraft mod fornærmelser (eksempelvis fra fremmede armeer) hos læserne og opøve deres iagttagelsesevne. Mimicry får en særlig signifikans her: At oversætte fremmede adfærdsmodeller, som kinesiske statsborgere forventedes at efterligne, var på en og samme tid en modstandshandling og en national styrkelse (for at sætte Kina i stand til at tage kampen op med verden) og et middel til global inklusion (ved at introducere adfærdsmønstre og tænkning med global signifikans). Paradoksalt nok havde denne kulturelle oversættelse til hensigt at skabe Kina om i billedet af den selv samme ting, som den modsatte sig.

De nye detektivhistorier i Kina var således et forsøg på at oversætte det kinesiske folk; at ændre deres identifikationsmønster og at tilpasse deres handlinger til det, som man opfattede som universelle principper – de principper, som gjorde England (og andre lande i Vesten) stærke og rige. Desuden var det ikke bare i Kina, man opfattede Holmes som mønstergyldig. Også i Egypten i slutningen af det 19. århundrede lod regeringen Holmes-historierne oversætte til arabisk – som håndbog for den moderne politistyrke! (se Carr 1949:135). Et sådant kulturelt oversættelsesprojekt baserer sig på det, som William Dalrymple i sin beskrivelse af sammenbruddet af det mogulske Indien betegner som „et kollaps i selvtiltro“ (*a collapse of self belief*) (Dalrymple 2006:34). Den slags tab af selvtilid fører med sig, at nye mønstre søges, og at gamle ideer erstattes af fremmede forestillinger. Det handler altså om et voldsomt angreb på en kultur, som nu betragtes som utidssvarende og 'traditionel'.⁸ Selvfølgelig var dette et projekt, som udgik fra intellektuelle kredse uden diskussion med befolkningen.

Kina i det transformative rum

Detektivhistorier var kun en del af en langt mere omfattende proces. Man kan med rette sige, at kinesere fra cirka den anden halvdel af 1800-tallet har befundet sig i en tilstand af konstant oversættelse – fra en identitet som dynastiets undersåtter (indtil 1912) til statsborgere i en republik efter vestligt mønster (1912-1949), så borgere i et socialistisk land og til sidst socialistiske statsborgere, som skal lære at være deltidskapitalister.⁹ En lang række af *acts of violence* er således rettet mod den kinesiske befolkning. Samtidig giver det imidlertid også udmærket mening at se den permanente oversættelsestilstand, som har konfronteret den kinesiske befolkning siden slutningen af det 19. århundrede, som resultatet af et transformativt rum. Dette rum opstod, da Kinas regering måtte indse, at man ikke kunne eksistere på samme måde som før, og da kinesiske intellektuelle som




følge af deres 'tab af selvtiltro' søgte efter nye og (efter deres mening) universelle værdier som basis for et nyt og stærkt Kina, som kunne anerkendes af verden (den vestlige verden). Transformativt rum forstås her – på linje med Homi Bhabha – som en slags forhandlingsrum mellem to kulturer, ikke bare et kulturmøde, men et kreativt mellemrum, som frembringer nye ideer og handlingsmønstre og derfor også nye muligheder for at italesætte ting, at skrive ting og at gøre ting. Her bliver fremmede ideer forarbejdet og genskabt som retningslinjer for andre. Genskabelsen af ideer betyder, at ideer ikke bare bliver overtaget – de får en ny betydningshorisont og nye udviklingsmuligheder, et 'efterliv' (*afterlife/Nachleben*), som Walter Benjamin betegner det (Benjamin 2002 [1923]:16). Med Victor Hugo kan man sige, at noget bliver tillagt den nationale litteratur (eller kultur), med Salman Rushdie, at noget også vindes.

To projekter kan illustrere de kulturelle oversættelsesdynamikker, som er opstået i Kina som følge af kontakt med og opfattelser af ikke-kinesere siden det 19. århundrede: de urbane intellektuelles projekt om videnskabelig oplysning af den kinesiske befolkning og Mao Zedongs rurale aktiviteter og oplysningsprojekt for bønder. Begge projekter kan betegnes som hidrørende fra et fælles ønske om at lade kinesere deltage i verdensprocessen og muliggøre, at kinesere kunne dele den universelle viden, altså den viden, som gjorde vesterlændinge førende i verden.

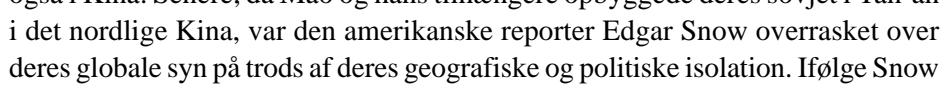
I 1914 startede en gruppe kinesiske udlandsstuderende i Amerika en videnskabsforening og et tidsskrift ved navn *Videnskab (Kexue)*. Hovedopgaven for foreningen og tidsskriftet var at redde Kina igennem videnskab og at lade Kina træde ind i de globale processer. I den første udgave af tidsskriftet tydeliggjorde redaktøren, at det ikke bare handlede om at kopiere andre, men at være med, at blive et civiliseret land, eftersom „alle civiliserede lande har etableret en sådan forening“, og den slags foreninger havde været medvirkende til at fremme andre landes udvikling (se Wang 2002:302). Den nye viden og den nye forskningsform havde desuden brug for en ny struktur: Den generelt gyldige tegnsætning, som fandtes overalt i (de magtfulde dele af) verden, skulle også indføres i kinesisk. Især anførselstegn behøvedes. Dette skridt lyder ikke specielt banebrydende i dag, men dengang var dets betydning nærmest revolutionær, fordi anførselstegn ekspliciterer betydningen af en enkeltpersons holdninger. Traditionelt indledtes citater i Kina med ord som „Mesteren sagde“ eller „Digtenes Bog siger“. Således var citater referencer til ortodokse autoriteter og ikke til en enkeltperson. Med anførselstegnet mistede de kanoniske værker i Kinas kulturtradition deres centralitet og betydningsgivende magt.¹⁰

Videnskabsforeningsprojektet kunne betegnes som urbant og intellektuelt, og målet var at oversætte Kina til et jævnbyrdigt medlem af det globale samfund



ved at indføre og (kræve magt til at fortolke) verdensprincipperne. Samtidig opstod et helt andet projekt, som også omfattede planer om at introducere Kina til verdensstrømningerne. I 1919 og i den første udgave af sit tidsskrift *Xiangflodens Magasin* (*Xiangjiang pinglun*) offentliggjorde Mao Zedong (1893-1976) et manifest i anledning af demonstrationerne i Beijing på grund af betingelserne i Versailles-traktaten (1919), hvor stormagterne besluttede at give en del af Kina, som tidligere var under tysk kontrol, til japanerne.¹¹ Det handlede altså om et øjeblik, hvor globale spillere havde ekskluderet Kina fra beslutningsprocessen. I netop dette øjeblik skrev Mao:

Siden den store opfordring til ‘verdensrevolution’ er bevægelsen til ‘befrielse af menneskeheden’ gået voldsomt fremad, og i dag er vi nødt til at ændre vores gamle indstillinger til ting, som vi tidligere ikke satte spørgsmålstejn ved, til metoder, vi ikke ville anvende, og til mange ord, som vi var bange for at udtale (Schram 1992:318; vores oversættelse, DG & KT).




Hans tænkning og argumentation her er slet ikke ‘kinesisk’; han placerer sig og Kina inden for globale rammer, og udslagsgivende for dette projekt var de vestlige begreber ‘marxisme’ og ‘revolution’, som fortolkes som globalt anvendelige, altså også i Kina. Senere, da Mao og hans tilhængere opbyggede deres sovjet i Yan’an i det nordlige Kina, var den amerikanske reporter Edgar Snow overrasket over deres globale syn på trods af deres geografiske og politiske isolation. Ifølge Snow blev „den i mørket levende bondestand“ anført af „tusinder af uddannede unge, som selv var bevæget til store drømme af det univers af videnskabelig kundskab, til hvilket de pludselig havde fået adgang“ (Snow 1980:125; vores oversættelse, DG & KT). Maos bønder og soldater lærte også om de ideologiske krige i udlandet, som Yan’ans ideologer syntes var vigtige (op.cit. 354).

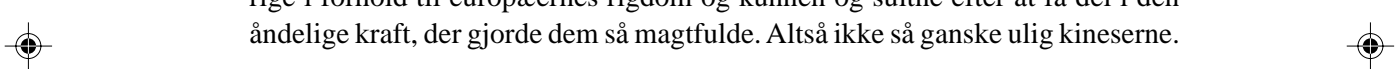
Disse to globaliseringsprojekter fandt således sted inden for dette transformative rum, som opstod, da Kina uigenkaldeligt skulle føres ind i det globale samfund. Fra dette tidspunkt kunne Kina ikke opfatte sig selv *uden Vesten*,¹² og dette rum udgjorde skuepladsen for den kreative omgang med de fremmede og med det, som man opfattede som globale krav.

Det dansk-grønlandske kulturmøde

I modsætning til Kina er kulturmødet i Grønland forløbet inden for rammerne af kolonialisme – i hvert fald fra Hans Egede, ‘Grønlands apostel’, går i land i 1721 og tager landet i besiddelse i den danske kronens navn.¹³ Danmark tog patent på al handel og indskrænkede dermed mulighederne for grønlændernes interaktion med tilkommende skibe af anden nationalitet, ligesom der via missionen indførtes




andre skikke og vilkår og lagdes helt nye rammer for bosætningsmønstre, handel og udveksling også internt mellem grønlanderne. Som en modsætning mellem en (på det tidspunkt) magtfuld europæisk imperial magt og et lille spredt, uorganiseret naturfolk foregik mødet mellem Danmark og Grønland langt hen i en sådan 'kontaktzone', baseret på „tvang, radikal ulighed og uløselig konflikt“, som Mary Louise Pratt har beskrevet for koloniale scenarier (1992:6). Radikal ulighed var selve udgangspunktet, ydre tvang foranstaltedes ved love og restriktioner med diverse muligheder for straf og udelukkelse. De få danskere i landet kunne måske ikke reelt stille det store op over for grønlanderne, men kolonimagten formåede effektivt at sætte sig i respekt med sine skibe og våben, opførelsen af (efter lokale forhold) imponerende bygningsværker samt ikke mindst den bestandige tale om den vældige kongemagt, som handelen og missionen havde i ryggen, og som på givne foranledning kunne manifestere sig i Grønland. Kongen og hans magt og vælde, herunder muligheden for straffeekspeditioner, blev indpodet grønlanderne og blev snart en del af den mundtlige fortælletradition. Åben konflikt kom derfor kun i meget begrænset omfang på tale, eftersom vilkårene var så ulige, at grønlanderne ikke godt kunne gøre andet end at indordne sig og få det bedst mulige ud af det. Sandheden er også, at grønlanderne var morderlig nysgerrige i forhold til europæernes rigdom og kunnen og sultne efter at få del i den åndelige kraft, der gjorde dem så magtfulde. Altså ikke så ganske ulig kineserne.



Kristendommen og den mundtlige fortælletradition

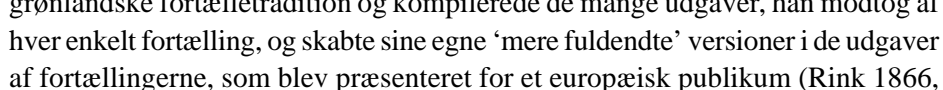
Oversættelsen af Bibelen til grønlandsk må betegnes som en voldsom, for ikke at sige brutal, indførelse af nye karakterer, moralbegreber osv., som i bogstaveligste forstand vendte op og ned på befolkningens verdensbillede. Hvor alle tidligere havde ønsket sig efter døden at komme *ned* til de rige fangstpladser hos *Sassuma Arnaa*, Havets Mor, skulle man lige pludselig til at ønske sig *op* til englens i Paradis. *Angakkoq*'ens (shamanens, åndemanerens) mest magtfulde hjælpeånd, *toornaarsuk*, blev af missionærerne udråbt til Fanden selv. Havets Mor blev til Fandens Oldemor! Mange andre ord og forestillinger blev drejet og fortolket ind i helt nye betydninger, således at et helt nyt sprog udviklede sig i forsøget på at beskrive alle de nye landskaber, planter, dyr samt som sagt abstraktioner og begreber, som de grønlandske inuit ingen referenceramme havde for (synd, skyld, nåde, brød, helligånd, palmer, offerlam – listen er endeløs). Dette foregik for fuld kraft i 1700-tallet og fortsatte op gennem 18- og 1900-tallet, hvor stadig flere nye begreber, nu også hentet fra den moderne verden, kom til.

I 1800-tallet fandt europæerne på noget nyt. Hele den gamle tradition, som de selv så inderligt havde bandlyst og med øretæver og trusler om udelukkelse af




menigheden og evig fortabelse havde drevet ud af grønlænderne – alt det ville de nu lige pludselig have dem til at huske og nedskrive, så de selv kunne fremlægge det i det internationale samfund af sprogforskere og etnografer. Den mundtlige tradition, som havde trivedes i bedste velgående ved siden af det kirkelige skriftsprog, transformeredes, ‘oversattes’, hermed til skrift. Til en vis grad – men også kun til en vis grad – gik det, som det plejer at gå den koloniserede mundtlige tradition, ifølge Robert J.C. Young:

Under kolonialisme bliver den koloniale kopi mere magtfuld end den indfødte original, som den nedvurderede. Det vil endog blive påstået, at kopien korrigerer for fejl og mangler i den indfødte version. Kolonimagts sprog opnår kulturel overmagt og devaluerer det indfødte sprog, i takt med at dette bringes ind under kolonimagts domæne, domesticeres og tilpasses. [...] På denne måde indfangede oversættelsen de mundtlige kulturer i skriftkulturens edderkoppespind, i det som den latinamerikanske kritiker Angel Rama kalder ‘den boglærde by’ [*the lettered city*], en udbredelse af skriftkulturen, som ulig de mundtlige kulturers sociale konstruktion kun ville være tilgængelig for de privilegerede få (Young 2003:140; min oversættelse, KT).



H.J. Rink (1819-1893) foretog i årene 1858-68 en omfattende indsamling af den grønlandske fortælletradition og kompilerede de mange udgaver, han modtog af hver enkelt fortælling, og skabte sine egne ‘mere fuldendte’ versioner i de udgaver af fortællingerne, som blev præsenteret for et europæisk publikum (Rink 1866, 1871). Samtidig blev imidlertid et udvalg af grønlændernes egne tekster trykt uredigerede på grønlandsk, illustreret af grønlandske kunstnere, og læst og læst, indtil hæfterne ikke kunne hænge sammen længere (Rink 1859-65). Det må antages, at grønlændernes arbejde med på denne vis at ‘oversætte’ fortælletraditionen til nye medier har spillet en ikke uvæsentlig rolle for udviklingen af en skriftbaseret litteratur og billedkunst. Ligeledes er det bemærkelsesværdigt, at denne litteratur udfoldede sig på lokalsproget frem for som i så mange andre koloniale situationer at udvikle sig på kolonimagts sprog. Fra det af Rink etablerede bogtrykkeri i Nuuk udgik endvidere diverse oplysende og underholdende småskrifter – samt ikke mindst den første grønlandske avis, *Atuagagdlitit*, udgivet fra 1861.

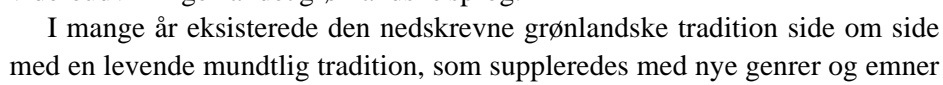
I en dansk kontekst er det Knud Rasmussen (1879-1933) og hans senere indsamling, der er blevet lig med ‘grønlændernes fortælletradition’, ligesom det pinligt nok stadig hænder, at folk tror, at det er Knud Rasmussen, man mener, når man taler om ‘grønlandsk litteratur’. Knud Rasmussen var imidlertid generelt meget loyal over for de grønlandske fortællere i sine gengivelser og gemte omhyggeligt både grønlændernes manuskripter og sine egne noter, således at det ikke har været noget stort problem at skrive hans fortællinger ‘tilbage’ til grønlandsk, et arbejde, som for længst er udført fra grønlandsk side (Kristoffer Lynge 1938).




Indsamlingen af den grønlandske fortælletradition har i høj grad været et grønlandsk projekt, hvor grønlænderne ikke blot har spillet rollen som meddelere, men også som selvstændige indsamlere og udgivere, et projekt, som har bidraget til etableringen af en grønlandsk national bevidsthed og dermed på sigt til det anti-koloniale opgør.

Ubemærket gik den samfundsmæssige og kulturelle udvikling naturligvis ikke hen over fortælletraditionen, som i høj grad afspejler befolkningens bestræbelser på at transformere den mundtlige tradition ikke blot over i nye medier, men også over i nye fortolkningsrammer, så de fortsat kunne give mening set ud fra et kristent livssyn – ligesom kristendommen tilsvarende tolkedes ind i rammer, hvor grønlænderne kunne være subjekter og gøre det kristne budskab til deres (Thisted 1997, 1999 (introduktionen), 2002).

Den kulturelle oversættelse kan således ikke entydigt siges at have frataget grønlænderne *agens*, selv om det naturligvis er sandt, at der med skriftsproget indførtes en ny grønlandsk elite, som havde bedre færdigheder til at kommunikere på skrift end det store flertal – selv om skrive- og især læsefærdighed synes ret hurtigt at være blevet almindeligt udbredt. Samtidig var grønlændernes succes med at tilegne sig skriftsproget af helt afgørende betydning for bevarelsen og videreudviklingen af det grønlandske sprog.




I mange år eksisterede den nedskrevne grønlandske tradition side om side med en levende mundtlig tradition, som suppleredes med nye genrer og emner gennem *Atuagagdliutit* og hvad danskkyndige grønlændere løbende læste af europæiske bøger, som blev sat i omløb som mundtlig fortælling (se fx Thisted 2004). Den grønlandske forfatter Ole Korneliussen (født 1947) beretter, hvordan flere personer i hans barndoms Nanortalik, deriblandt hans farfar, kunne hele Wielands *Oberon* udenad, fortalt ud fra en gammel oversættelse til grønlandsk, som stammede helt tilbage til 1803, og som efter at have cirkuleret som håndskrift i flere versioner tryktes i *Atuagagdliutit* 1863 (Korneliussen, personlig kommunikation, KT). Fyndord fra *Oberon* gled ind i det grønlandske sprog, således som sproget i forvejen var spækket med vendinger fra de gamle grønlandske fortællinger. Særlig populær var sætningen: *Ermuseq tiguuk iminnguasaqiit nakussattillutillu* („Tag det glas og drik en slurk og bliv styrket“). Mange ting i kristendommen harmonerede udmærket med de gamle eskimoiske dyder, og fortællinger som *Oberon*, hvor en helt rejser ud i verden og kommer ud for de mest fantastiske ting, var på ingen måde væsensfremmed for traditionen – især ikke når man i den mundtlige gengivelse lavede lidt om på den og nedtonede de romantiske kærlighedsintermezzoer til fordel for mere actionprægede partier.¹⁴ Så da den første omvæltning efter nogle generationer var overstået,¹⁵ gik det stille og roligt for sig med gammelt og nyt så længe, at kristendommen snart for




længst var blevet del af den gamle grønlandske tradition – brudstykker af europæisk litteratur ligeså. Sådan så det ud i 1800-tallet, hvor det transformative rum, som var opstået ved europæernes ankomst, måske ikke længere var så aktivt, fordi de nye fortolkninger var stivnet i et nyt hegemoni.

Grønlændere og globalisering



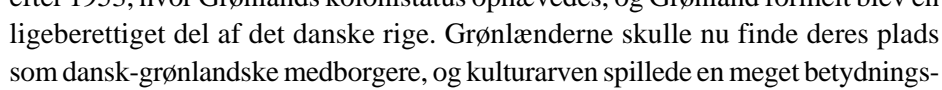
I begyndelsen af 1900-tallet åbnedes imidlertid et nyt transformativt rum, som for alvor skulle gøre grønlænderne til del af den moderne verden, meget i stil med de aspirationer, som er beskrevet ovenfor for den kinesiske elites vedkommende. Grønland var helt frem til 1953 et mindst lige så hermetisk lukket land som det gamle Kina. Man kunne kun rejse til og fra Grønland med den danske koloniadministrations tilladelse, kun Den Kongelige Grønlandske Handel måtte handle der osv. osv. Den grønlandske elite ønskede adgang til verden. Dette krævede dels en øget adgang til at lære sig det danske sprog og dels en gennemgribende forvandling af grønlænderne fra traditionsbundne til moderne mennesker. Initiativet havde været forberedt gennem *Atuagagdliutit*, hvor den allerførste europæiske roman, der bragtes i oversættelse, var *Robinson Crusoe*! Og efter på den måde via oversat litteratur at være introduceret til en ny heltetype, baseret på vesteuropæisk, protestantisk kultur og individualisme i kristen/universel iklædning, tog den grønlandske elite det fra begyndelsen af det 20. århundrede på sig at indlejre denne nye heltetype i en grønlandsk produceret litteratur. Det skete ved udviklingen af en skriftbaseret grønlandsk litteratur, hvor det ikke er kollektivet og traditionen, men det enkelte individ og udviklingen, der er rettesnor. Samtidig var den nye bevægelse tæt knyttet til en moderne grønlandsk nationsdannelse, hvor grønlænderne for alvor skulle til at se sig selv som et *folk*. Grønlænderne havde tidligere skrevet salmer, men nu kom der gang i produktionen af fædrelandsange, og den nye grønlandske litteratur blev baseret på europæiske genrer som dannelsesromanen og, ganske som i Kina, detektivhistorien.

I 1931 udkom den anden grønlandske roman, skrevet af den grønlandske politiker Augo Lynge (1899-1959).¹⁶ Bogen havde titlen *Ukiut 300 ngornerat*, „300 år efter“, idet handlingen udspiller sig omkring 300-års-jubilæet for Hans Egedes ankomst til Grønland. Det giver år 2021, og bogen var forfattet som en slags fremtidsvision, hvor grønlænderne kunne se, hvor velfungerende og rigt Grønland ville blive, hvis de nuværende grønlændere oversatte sig selv til den form for mennesker, bogen primært befolkes af. Romanen er ikke science fiction – man salter stadig fisk i 2021 – men derimod visionær på de områder, der angår kommunikation og internationalisering/globalisering. Plottet er opbygget omkring opklaringen af en serie tyverier begået af en international bande, med den unge



politibetjent Erik Hansen i rollen som den vakse opdager. Bogen henvender sig til den unge læser, og hovedpersonerne, ikke mindst den resolute unge politimand, er strikket sammen som rollemodeller for unge grønlandere, der vil noget med deres liv, gerne ud over, hvad deres forældre har villet.

I bogens centrale konflikt står valget mellem to fortolkningssystemer som løsning på, hvad det er, der foregår. Som en lomme i tiden er der efterladt nogle få bygder, hvor befolkningen fortsat lever det traditionelle liv, som kendetegnede fangersamfundet. Fra bygdebefolkningens synsvinkel hærages egnen af en fæl *qivittoq*, fjeldgænger, en skikkelse fra den grønlandske fortælletradition. Set fra den unge politimands synspunkt er det derimod klart nok tyvebanden, der spøger. Detektivgenren bruges således også her som et didaktisk instrument til at indføre grønlanderne i et nyt tankesæt, baseret på deduktion og videnskab, hvorimod traditionen afvises som overtro og lades tilbage som et passeret trin i den kulturelle evolution. Knud Rasmussens dengang spritnyudkomne bøger *Myter og Sagn fra Grønland* (1921-25) har således i fremtidsvisionen fået plads i en følsom kvindes bogreol, hvor de står og repræsenterer en kulturarv, der ikke rigtigt kan anfægte de fremskridtsorienterede mandlige hovedpersoner.



Augo Lynge kunne dog ikke forudse, hvor vigtig en position fortiden ville få efter 1953, hvor Grønlands kolonistatus ophævedes, og Grønland formelt blev en ligeberettiget del af det danske rige. Grønlanderne skulle nu finde deres plads som dansk-grønlandske medborgere, og kulturarven spillede en meget betydningsfuld rolle i denne proces, ligesom den i tiden omkring hjemmestyrets indførelse i 1979 blev brugt flittigt som symbol, både i opgøret med kolonitiden og i etableringen af grønlandernes identitet som 'oprindeligt folk'.¹⁷ Det transformative rum, som her åbnedes, var i høj grad globalt – et rum, som den nuværende generation af unge grønlandere har valgt at udnytte i en helt anden retning. De unge føler sig ikke rigtig hjemme i fortællingen om grønlanderne som koloniserede, men vil hellere finde mere vinderorienterede historier at tolke sig selv ind i, ligesom de har brug for fortællinger med udspring i den *bykultur*, som er deres virkelighed. De er derfor p.t. i gang med at konstruere helt nye fortællinger om det at være grønlander.

Også grønlanderne har således gennemløbet en stadig proces af oversættelse, i 1700-tallet fra eskimoer til kristne, i 1900-tallet fra 'traditionelle' til 'moderne', i 1953 fra koloniserede til medborgere i den danske stat, 'norddanskere' eller danske statsborgere af grønlandsk afstamning, i 1970'erne fra eskimoer og 'naturfolk' til inuit og 'oprindelige folk' og fra 1979 til hjemmestyregrønlandere, som i disse år er under kraftig omstilling til *selvstyregrønlandere* med egen nationalstat som endemål. Det er et forløb, som indiskutabelt har sit udspring i kolonisationen og en stærkt asymmetrisk relation danskere og grønlandere imellem, men hvor det samtidig ville være forkert at tale om grønlanderne som passive objekter for


en udefrakommende oversættelse. Tværtimod har grønlænderne, ikke mindst den grønlandske elite, deltaget særdeles aktivt og styrende. Samtidig gælder det også for grønlændernes vedkommende, at det ikke kan lade sig gøre at tænke grønlandsk historie og identitet *uden* Vesten.

Grønlænderne var imidlertid tidligt klare over, at en simpel *efterligning* af det fremmede ikke var vejen til ligestilling og selvstændighed (Thisted 2002a), og mimicry er en almindeligt anvendt teknik i grønlandsk litteratur (Thisted 2005). Dette gælder både den tilsyneladende efterligning af europæiske genrer, der både ligner og ikke ligner, og indholdet, der måske nok på overfladen kan tage sig såre pro-dansk og ikke-oprørske ud, men ved nærmere eftersyn alligevel formulerer stærkt kolonikritiske synspunkter med den agenda at udvikle grønlandsk selvfølelse og selvstændighed (se fx Thisted 1992, 2005a).¹⁸ Ikke blot er det lykkedes grønlænderne at fastholde og videreudvikle det grønlandske sprog, en stor del af befolkningen har også approprieret eller 'kannibaliseret' det danske, og mange grønlandske forfattere skriver både på grønlandsk og dansk. Grønlandske forfattere, der skriver på dansk, er med til at flytte grænserne for, hvad der kan betragtes som 'dansk' litteratur, og også danskerne konfronteres således med en sådan 'genoversættelse' indefra, som Rushdie og Bhabha taler om.


At der har været omkostninger, kan næppe bortforklares. Mange beklager afviklingen af den traditionelle fangerkultur, ligesom Grønlands svære sociale problemer gerne tolkes som et resultat af alt det, der blev 'lost in translation' undervejs. I den grønlandske litteratur er der tradition for at se de mange grønlandske ungdomsselv mord som en tavs protest både mod kolonimagten og den grønlandske elite, som gennemtrufede moderniseringen af Grønland – en selvdestruktiv pendant til terroristen beskrevet nedenfor. På plussiden må blandt andet anføres det faktum, at grønlænderne så dygtigt har formået at anvende koloniherrernes ideologier til at opbygge deres egen nation, bryde isolationen og gøre sig gældende i den moderne verden.

Oversættelse og terrorisme


Oversættelse er således lige så lidt som viden og videnskab nogen værdineutral, 'uskyldig' handling. Oversættelse sætter verden i bevægelse, men er det pr. definition den store lykke? Hvad med dem, der *nægter* at lade sig oversætte, ikke *magter* at oversætte sig selv, eller vælger en form for selvoversættelse, som set fra modpartens synspunkt er destruktiv og bevæger verden i den helt forkerte retning? Hvad sker der, når oversættelse og omstrukturering påtvinges, det være sig af udefrakommende eller ens egen elite – når det opleves, at *forvandling* sker uden *forhandling*?




De grundlæggende farer ved en gennemgribende kulturel oversættelse af et folk og dets litterære mønstre og identifikationsmuligheder, anført af en vestligt orienteret elite, men uden signifikans for den brede, upriviligerede befolkning, er temaet i Orhan Pamuks roman *Sne* fra 2002 (dansk oversættelse 2006). Romanens hovedperson, digteren Ka, tilhører ganske vist den privilegerede elite i Tyrkiet, og han har også gjort springet til Vesten fysisk, men kun for at ende på bunden af samfundet i et liv, der synes nogenlunde lige så trist og ørkesløst, som hvis han havde skullet leve i den trøstesløse grænseby Kars. Ka opsøger denne egn uden helt selv at være klar over hensigten. Måske vil han genfinde (et nostalgisk portræt af) sin barndom, måske vil han finde en tyrkisk pige at gifte sig med, måske vil han løse gåden om de mange tørklædepiger, der begår selvmord, måske vil han konfrontere sig med det 'andet', genstridige Tyrkiet, som nægter at lade sig sekularisere og vestliggøre. I hvert fald konfronteres han med sider af sig selv, ikke mindst de religiøse, som han troede længst overvundne.



Det vrimler i Kars med splittede, spaltede personer, besat af 'tvillingesjæle'. Også Ka selv indgår i en sådan spejlingsrelation med terroristen Blå. Blå rammer Ka på et ømt punkt, idet han konfronterer ham med det bestandige mindreværd, som kommer af altid at se sig selv med den dominerende vestlige kulturs øjne. Ka plages af skam: skam over sin egen middelmådighed og sine uindfrie drømme, skam over sin egen herkomst og skammen over at skamme sig over den. Ka fremtræder således som en personifikation af den melankoli (*hixün*),¹⁹ Pamuk andetsteds beskriver som kendetegnende for sin hjemby Istanbul. Hixün har at gøre med „det dunkelt belyste sted mellem Øst og Vest“ (Pamuk 2007:183), den grundlæggende følelse af afstand til Vestens centre (op.cit. 109), uformåenheden i forhold til Vestens stolte fremvisning af sin egen fortid, grundet på Osmanerrigets fald og den konstante mentale tilstedeværelse af en stærkere „Anden“ (ibid. ff.), samt en følelse af tab, uanset hvor godt „vi kan lide at fortælle os selv, at vi, efter at republikken blev grundlagt, og Tyrkiet blev en vestlig nation, afbrød forbindelsen til vores osmanniske rødder og blev et 'mere logisk og rationelt' folk“ (op.cit. 165). Til gengæld gør Blå sig selv skyldig i en udpræget grad af 'occidentalisme', færdigfabrikerede forestillinger om Vesten, som er præcis lige så stereotypiserende som den tilsvarende 'orientalisme', der præger det vestlige blik.²⁰



Ved deres første møde fortæller Blå Ka en gammel persisk fortælling²¹ om en far og søn, der uden at kende hinandens identitet mødes på slagmarken. Historiens morale handler om, hvem af de to, der bør sejre – den oprørske, individualistiske søn eller den stærke, ansvarsbevidste far og de uskrevne love, der tegner ham. I fortællingen sejrer faderen. Måske er det også derfor, den er gået i glemmebogen? I hvert fald er det væsentlige i Blås historie om historien, at den nu er glemt:




Engang kunne millioner af mennesker den udenad – fra Tabriz til Istanbul, fra Bosnien til Trabzan – og når de huskede denne historie, fandt de meningen med deres liv. [...] Men fordi vi er tryllebundet af Vesten, har vi nu glemt vore egne historier. De har fjernet alle de gamle historier fra vore børns lærebøger. Nu om dage kan man ikke finde en eneste boghandler i hele Istanbul, der har Kongebogen på lager! (Pamuk 2006:96).

Ironisk nok er fortællingen fra *Kongebogen* måske slet ikke så ikke-vestlig endda. Den forekommer fx i den gammelhøjtyske *Hildebrandslied* (ca. 800) (se Robertson 1970: 13-5), muligvis nok med et østligt forlæg. Historier rejser, oversættelserne går på kryds og tværs og manipuleres efter nationalistiske formål, og det er ikke altid så lige til at se forskel på øst og vest, endsige på kopi og original. En sådan udlægning ville dog næppe formilde Blå, snarere tværtimod, og slet ikke bringe nogen løsning på hans retoriske spørgsmål: „Er denne historie så smuk, at en mand kunne dræbe for den?“ (Pamuk 2006:96).

Pamuks roman pointerer alvoren i den konflikt, som er forbundet med kulturel oversættelse. Hvis tabet af formodede nationale eller kulturelle fortællinger kan fungere som begrundelse for terrorisme, er kulturel oversættelse – forandring og manipulation, tillæg og fratæk i forhold til kulturel arv og identitet – noget ganske andet end blot et uskyldigt ‘møde’ mellem kulturer.

Konklusion

Som det er fremgået, har kulturel oversættelse implikationer, som rækker langt ud over en diskussion om lingvistiske og semantiske ækvivalenter. Det handler om det forvandlingsrum, som opstår, når tekster, ideer og mennesker bevæger sig, og det har konsekvenser for nationale og personlige identiteter såvel som for kulturelle repertoarer. Kulturel oversættelse griber ind i selve den måde, mennesket perciperer verden og definerer sig selv på. Sprog er gerne involveret, men kan være det på mange forskellige niveauer. Samtidig er kulturel oversættelse en konstant pågående proces, og nuværende kulturelle og sproglige enheder vil hurtigt vise sig selv at være resultater af omfattende udvekslings- og oversættelsesprocesser. At tænke sig en kultur, som er eller forbliver ganske ‘uoversat’, er vel næppe muligt, endsige ønskværdigt. Begrebet ‘kulturel oversættelse’ dækker således over komplekse dynamiske processer, der i det konkrete tilfælde kan forløbe meget forskelligt, ikke mindst afhængigt af magtforholdet de involverede kulturer og sprog imellem. At analysere disse dynamikker fordrer et analytisk værktøjssæt og et terminologisk apparat, hvormed vi vil kunne undersøge og beskrive de faktorer, som bestemmer og karakteriserer, hvad det er, der sker, når kulturer mødes/kolliderer/interagerer. Ikke mindst de postkoloniale studier har bidraget



med både redskaber, i form af analysestrategier (se Larsen & Thisted 2005) og terminologi, som gør det muligt at studere koloniale relationer uden at fastlåse de koloniserede som objektgjorte ofre. 'Fejloversættelse' kan fungere som kolonisatorens redskab til beherskelse af den koloniserede (jf. orientalisme), men det kan også omvendt tages i brug af den koloniserede i den form for modstand, som sætter sig igennem ved sly civility og mimicry, og hvor 'originalen' udviskes til fordel for 'kopien', der fylder den fremmede ramme med sit eget indhold.

Vi har i artiklen forsøgt at bringe nogle af disse nøglebegreber i konkret anvendelse på forskellige typer af kulturmøder for derigennem at illustrere spændvidden i de måder, hvorpå ideer transporteres og modtages – fra kolonimagten, der påtvinger en fremmed befolkning sine egne ideer, til en intellektuel elite, der af egen fri vilje lader sig inspirere af fremmede ideer og påtvinger den lokale befolkning dem, samt ikke mindst kombinationen af de to i det grønlandske tilfælde. Uanset udgangspunktet foranstalter den kulturelle oversættelse et transformativt rum eller 'tredje sted' i en forhandling mellem kulturer, som udvikler sig netop *på grund af* kontakten mellem ideer og mellem mennesker, og som involverer vold (*violence*) i forskellige grader, i den forstand at der både lægges til og trækkes fra den kultur, hvortil der oversættes, og at de mennesker, oversættelsesprojektet inddrager, kan indgå med større eller mindre forhandlingsret og udbytte. Heller ikke den dominerende kultur forbliver imidlertid uforandret, og en dyberegående analyse må inddrage *samspillet* mellem alle parter i oversættelsen og være i stand til at se processen fra flere synspunkter og i den givne historiske kontekst.

Intet, som overføres til en ny kontekst (det være sig tekster, ideer eller personer), bibeholder sin forhenværende identitet. Dette er imidlertid ikke nødvendigvis ensbetydende med tab. Indlemmelse i en ny kontekst betyder nyt liv for ideer såvel som for mennesker, som fx marxisme i Kina eller kristendom i Grønland – i begge tilfælde sætter den nye lokalitet og kontekst sit eget afgørende præg på det tilførte. Som Orhan Pamuks roman så overbevisende skildrer det, kan narrativer om *tab* imidlertid opstå som resultat af vrede og angst ved oplevelsen af at være blevet oversat til noget fremmed, som ikke tilfører den enkelte og/eller gruppen mere position og indflydelse på egen skæbne, men tværtimod dårligt kan ses som andet end en fremmed nations eller kulturs voldelige overgreb mod ens egen.

Migrationsstudier må inddrage studiet af oversættelse, både hvordan tekster omsættes og indoptages og får nye betydningshorisonter (jf. Benjamins 'efterliv') og i den videre betydning, hvordan ikke blot ideer, men også mennesker og kulturer oversættes. Ikke mindst studiet af narrativer, det være sig personlige eller litterære, bidrager til forståelsen af de dynamikker, hvorunder relokalisering foregår, samt af de modsætningsfyldte følelser af vinding og tab, som følger med den kulturelle oversættelse.

Noter

1. Rushdie brugte ikke ordet 'globaliseret', men det er det scenarie, han beskriver.
2. Titlen er inspireret af Rushdie (se Bhabha 1994:227).
3. Robert J.C. Young forsøger sig med betegnelsen *duplomacy* (en kombination af *diplomacy* og *duplicity*) til beskrivelse af samme fænomen (Young 2003:141).
4. „Une traduction est presque toujours regardée tout d'abord par le peuple à qui on la donne comme une violence qu'on lui fait. Le goût bourgeois résiste à l'esprit universel. Traduire un poète étranger, c'est accroître la poésie nationale; cet accroissement déplaît à ceux auxquels il profite. C'est du moins le commencement; le premier mouvement est la révolte [...] Quelle idée a-t-on de venir lui mêler dans le sang cette substance des autres peuples?“
5. For en detaljeret beskrivelse af traditionelle kinesiske detektivfortællinger, se Gimpel 2001a.
6. Begrebet stammer fra den første Holmes historie „A Study in Scarlet“ og udgør overskriften til det andet kapitel, se Doyle 1989:14.
7. Oversættelsen af Liangs artikel „Lun xiaoshuo yu qunzhi zhi guanxi“ (Forholdet mellem litteratur og styrelsen af folket) findes i Denton 1996:74-81.
8. Det kinesisk ord for 'traditionel' var et nyskabt begreb, som blev indført til Kina fra Japan, hvor man ved hjælp af klassiske kinesiske tegn prøvede at oversætte nye europæiske ord, se Liu 1995:302; 340.
9. Det skal ikke antydes, at dette var den første periode med kulturel oversættelse i Kina. Buddhismens ankomst i det sene Han-dynasti (206 f.Kr.-220 e.Kr), og jesuitternes ankomst i det 16. århundrede udløste omfattende oversættelsesprojekter. Disse transformativt rum var imidlertid af en helt anden beskaffenhed end dem, som opstod fra sent i 1800-tallet. Mens jesuittermissionen og dens oversættelsesaktiviteter havde ringe indflydelse på kinesisk samfund og tankegang, fortsætter buddhismens indflydelse i nutiden ligesom den proces af global inklusion, som startede i det 19. århundrede. Buddhismen har imidlertid føjet til det nationale repertoire (sociale vaner, teksttradition, ordforråd, kunst og arkitektur) uden at destabilisere det eller forsøge at erstatte det.
10. Dengang omfattede videnskab ikke bare naturvidenskaben. Et af de første medlemmer af den kinesiske videnskabsforening var Chen Hengzhe (1893-1976), en ung kvinde, som læste historie i Amerika. Da hun tog tilbage til Kina i 1920, blev hun Kinas første kvindelige professor (i vestlig historie). Som højeste autoritet vedrørende Vestens udvikling skrev hun grundbøger for unge kinesere, hvori hun forsøgte at vise de grundlæggende historiske regler (naturregler), som var ansvarlige for Vestens fremskridt. Så kunne de unge på en nem måde lære, hvordan Kina kunne indhente Vesten eller formindske Vestens forspring (se Denise Gimpel *Bringing the Global to China*, Berlin: Max Planck Institute for the History of Science, 2008).
11. For en detaljeret gennemgang, se Chow (1960:85-116).
12. Dipesh Chakrabarty har beskrevet en tilsvarende situation for Indien, hvor de lokale intellektuelle var nødt til først at opgive deres egne diskursive traditioner, før de kunne føre Indien til en tilstand svarende til en global (universel gyldig) modernitet, se Chakrabarty (2000:4).
13. Inden da besøgte ekspeditioner og hvalfangere kysten af Vestgrønland, men uden at dette foranstaltede nogen gennemgribende revision af samfund og livsform – i hvert fald intet, der kan sammenlignes med kolonimagtens og missionens indtog.
14. Stadig ifølge Ole Korneliussens beskrivelse af sin farfars gengivelse (personlig kommunikation).

15. At overgangen fra eskimoisk tro til kristendom ikke gik uimodsagt for sig, fremgår tydeligt af indsamlingerne, ligesom en tilsvarende konflikt som den, der må have præget Vestgrønland i 1700-tallet, kan studeres helt op i vor tid i de sent koloniserede 'yderområder', Østgrønland og Thule.
16. Den første, *Sinnattuqaq*, „Drømmen“, var skrevet af den senere viceprovst for Nordgrønland, Mathias Storch (1883-1957), udgivet 1914, året efter i dansk oversættelse ved Knud Rasmussen under titlen *En grønlanders drøm*. Disse to første romaner er behandlet i Thisted 1990.
17. En periode, hvor *qivittoq'en* i øvrigt genopstod som en art frihedskæmper i form af selvmorderens stumme afvisning af det moderne danskstyrede samfund (se fx Thisted 1992a, 2002b, 2005).
18. I Thisted 2005a argumenteres for, at man for at forstå, hvad de grønlandske tekster egentlig handler om, må have kulturel indsigt nok til at forstå underteksterne, ligesom forskellige former for tricksterfigurer i høj grad er betydningsbærende (se Thisted 2005).
19. For en detaljeret beskrivelse af *hüzün*, se Pamuk 2007:99ff., kap.10, 11, *passim*.
20. Og som i øvrigt i sin kerne bygger på Vestens egen tradition for civilisations- og oplysningskritik (jf. Buruma & Margalit 2004).
21. Som ikke er nogen hvilken som helst fortælling. Der er tale om en episode fra Firdevisis *Shenname* [Dâh-nâme] fra omkring år 1000, det iranske epos, som kulturelt forbandt persisktalende folk spredt over et enormt geografisk område. For mere information, se *Kindlers Literatur Lexikon* (1982, bd. VI:8373-5).

Litteratur

- Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths & Helen Tiffin
1989 The Empire Writes Back. Theory and Practice in Post-Colonial Literatures.
London and New York: Routledge.
- Bassnett, Susan & André Lefevere
1990 Proust's Grandmother and the Thousand and One Nights. The „Cultural Turn' in
Translation Studies. I: Susan Bassnett & André Lefevere: Translation, History
and Culture. Pp. 1-13. London: Pinter. (Genoptrykt af Casell, 1995).
- Bassnett, Susan
1998 The Translation Turn in Cultural Studies. I: Susan Bassnett & André Lefevere
(red.): Constructing Cultures. Essays on Literary Translation. Multilingual
Matters. Pp. 123-40. Philadelphia, Toronto, Sidney, Johannesburg: Clevedon.
- Bassnett, Susan & Haris Trivedi
1999 Introduction. Of Colonies, Cannibals and Vernaculars. I: Susan Bassnett &
Harish Trivedi: Post-Colonial Translation. Theory and Practice. Pp. 1-18.
London and New York: Routledge.
- Benjamin, Walter
2002 [1923] The Task of the Translator. I: Lawrence Venuti (red.): The Translation Studies
Reader. Pp. 75-85. New York and London: Routledge.
- Bhabha, Homi K.
1994 The Location of Culture. London: Routledge.
2001 Dialektal kosmopolitism. Glänta 3. 01. Pp. 16-26. Göteborg.

- Buruma, Ian & Avishai Margalit
2004 Occidentalism. A Short Story of Anti-Westernism. New York: Atlanta Books.
- Carr, John Dickson
1949 The Life of Sir Arthur Conan Doyle. London: John Murray.
- Chakrabarty, Dipesh
2000 Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference. Princeton: Princeton University Press.
- Chow Tse-tsung
1960 The May Fourth Movement: Intellectual Revolution in Modern China. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Dalrymple, William
2006 The Last Mughal. The Fall of a Dynasty, Delhi, 1857. London: Bloomsbury.
- Denton, Kirk A. (red.)
1996 Modern Chinese Literary Thought: Writings on Literature. Stanford: Stanford University Press.
- Doyle, Sir Arthur Conan
1989 The Original Illustrated „Strand‘ Sherlock Holmes. Ware: Wordsworth Editions Ltd.
- Gimpel, Denise
2001 Lost Voices of Modernity. A Chinese Popular Fiction Magazine in Context. Honolulu: University of Hawai‘i Press.
2001a Neue Helden braucht das Land: Zur Rezeption der westlichen Detektivgeschichte in China zu Beginn des 20. Jahrhunderts. I: Denise Gimpel & Melanie Hanz: Cheng: In All Sincerity. Festschrift in Honour of Monika Übelhör. Pp. 149-64. Hamburg: Hamburger Sinologische Schriften.
2008 Bringing the Global to China. Berlin: Max Planck Institute for the History of Science.
- Hugo, Victor
1985 [1865] Préface de la Nouvelle Traduction des Œuvres de Shakespeare. I: Jean-Pierre Reynaud (red.): Victor Hugo Œuvres Complètes. Paris: Robert Laffont.
- Kindlers Literatur Lexikon
1982 Weinheim: Zweiburgen Verlag.
- Larsen, Ingemai & Kirsten Thisted
2005 Hvad er så postkolonialisme? Kritik 178:66-9.
- Liu, Lydia
1995 Translingual Practice. Stanford: Stanford University Press.
- Lynge, Augo
1989 [1931] Trehundrede år efter ... Oversat efter „ukiut 300ngornerat“ af Trine Graversen og Kirsten Thisted. Nuuk: Atuakkiorfik.
- Lynge, Kristoffer
1978 [1938] kalátdlit oqalugtuait oqalualáviló. Nuuk: Det Grønlandske Forlag.
- Naipaul, V.S.
1969 The Mimic Men. England, USA, Australien, Canada, New Zealand: Penguin Books.

- Pamuk, Orhan
 2006 [2002] Sne. Roman. København: Lindhardt og Ringhof.
 2007 [2003] Istanbul. Erindringer og byen. København: Lindhardt og Ringhof.
- Pratt, Mary Louise
 1992 Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation. London and New York: Routledge.
- Rasmussen, Knud
 1921-25 Myter og sagn fra Grønland I-III. København: Gyldendal Nordisk Forlag.
- Rink, H.J.
 1859-65 kaladlit oqalluktualliait I-IV. Grønlandske Folkesagn. Trykt i Inspectoratets Bogtrykkeri af L:Møller, under Tilsyn af Hjælpe lærer R:Berthelsen. Nuuk.
 1982 [1866-71] Eskimoiske eventyr og sagn. I-II. København: Rosenkilde og Bagger.
- Robertson, J.G. et al.
 1970 A History of German Literature. Edinburgh and London: William Blackwood.
- Rushdie, Salman
 1992 Fantasiens hjemlande. Essays og kritik 1981-1991. København: Samleren.
- Schram, Stuart S.
 1992 Mao's Road to Power. Vol. I: Revolutionary Writings 1912-1949. Armonk: M.E. Sharpe.
- Snow, Edgar
 1980 [1938] Red Star Over China. New York: Grove Press.
- Thisted, Kirsten
 1990 Nationalfølelse og skriftsprog – en studie i de første grønlandske romaner. Danske Studier 90:109-29.
 1992 Mundtlighed/skrift, en teoretisk indkredsning af „det grønlandske“ i grønlandsk litteratur. Grønlandsk kultur- og samfundsforskning 92:195-226.
 1992a Suicide as an Interpretation of Modern Life. Minority Languages. The Scandinavian Experience. Pp. 141-52. Oslo: Nordic Language Secretariat.
 1997 Dengang i de ikke rigtigt gamle dage. Grønlandsk fortælletradition som kilde til 1700-tallets kulturmøde. I: Digternes paryk – studier i 1700-tallet. Festskrift til Thomas Bredsdorff. S. 73-86. København: Museum Tusulanums Forlag.
 1999 Således skriver jeg, Aron. Samlede fortællinger og illustrationer af Aron fra Kangeq I-II. Nuuk: Atuakkiorkfik.
 2002 Grønlandske fortællere. Nulevende fortællekunst i Grønland. København: Aschehoug.
 2002a Teoretiske indfaldsvinkler til grønlandsk litteratur. Grønlandsk kultur- og samfundsforskning 2002:107-26.
 2002b Som spæk og vand? Om forholdet mellem Danmark og Grønland set fra den grønlandske litteraturs synsvinkel. I: Satu Gröndahl (red.): Litteraturens gränsländ. Indvandar- och minoritetslitteratur i nordiskt perspektiv. S. 201-22. Uppsala: Centrum för Multietnisk Forskning.
 2004 Peter Gundel. Dagbogsbreve til læge Jørgen Hvam 1923-1930. Tidsskriftet Grønland 3-4:81-128.
 2005 Postkolonialisme i nordisk perspektiv: Relationen Danmark-Grønland. I: Henning Bech & Anne Scott Sørensen (red.): Kultur på kryds og tværs. S. 16-42. Århus: Klim.
 2005a Efterskrift til den danske oversættelse af Otto Rosings roman Taseralik. Nuuk: Atuakkiorkfik.



Young, J.C
2003 Postcolonialism. A Very Short Introduction. Oxford and New York: Oxford University Press.

Vieira, Else Ribeiro Pires
1999 Liberating Calibans: Readings of Antropofagia and Haroldo de Campos' Poetics of Transcreation. I: Susan Bassnett & Harish Trivedi: Post-Colonial Translation. Theory and Practice. Pp. 95-113. London and New York: Routledge.

Wang Zuoyue
2002 Saving China Through Science: The Science Society of China, Scientific Nationalism, and Civil Society in Republican China. *Osiris* 17:291-322.

Øhrgaard, Per
2006 Goethe og verdenslitteraturen. *Bogens Verden* 4:4-8.