



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Wissenschaftlicher Kolonialismus: Der forschungsge-
schichtliche Prozess als epistemologische Gewaltanwen-
dung“

verfasst von / submitted by

Christian Kamal Jehia, BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien, 2020 / Vienna 2020

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

UA 066 589

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Internationale Entwicklung

Betreut von / Supervisor:

Mag. Dr. Beatriz de Abreu Fialho Gomes

1. Einleitung—„Jede Forschung ist ästhetisch und politisch.“	1
1.1. Methode	7
1.1.1. Schreiben dekolonialisieren: Ästhetische Forschung	9
1.2. Aufbau der Arbeit und Forschungsfrage	12
2. Wissenschaftlicher Kolonialismus—„God’s Eye View“	15
2.1. Kartesische Philosophie und epistemischer Rassismus/Sexismus	19
2.2. Verwickelt: Aufklärung und Kolonialismus	22
2.2.1. Die Herausbildung des ‚kolonialen Seins‘	23
2.2.1.1. Der Disput von Valladolid—Fast 60 Jahre nach dem Beginn der spanischen Invasion der Amerikas	23
2.2.1.2. Diskurs der „limpieza de sangre“	26
2.2.1.3. Diskurs der „limpieza de sangre“ und seine Transformation während der Aufklärung	30
2.2.2. Kolonialer Diskurs und Humanwissenschaften im Zeitalter der Vernunft	31
2.2.2.1. Das Projekt einer „Wissenschaft vom Menschen“—Hybris des Nullpunkts	32
2.2.2.2. Wie kann der eigene Standpunkt und Sprechort unsichtbar gemacht werden?	36
2.2.2.3. Zeitsprung: Zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts	37
2.3. Zusammenhang: ‚koloniale Sein‘ und Aufklärung	39
3. Verwickelt: Gewalt und sozialwissenschaftliche Forschung	44
3.1. Kolonialismus, Forschung und ‚Organized Silence‘	46
3.1.1. Forschung als Herrschafts- & Ausbeutungsinstrument	49
3.1.1.1. Organisiertes Schweigen	51
3.1.1.2. Mensch-Tier-Dichotomie	52
3.1.1.3. Von der Kraniometrie bis zum „Feuerwasser-Mythos“	53
3.1.1.4. Geographie und Enteignung	56
3.1.1.5. Koloniale Ideologien und Schulbildung in Aotearoa/Neuseeland	58
3.1.1.6. ‚Research through Imperials Eyes‘	62
3.2. Zusammenhang und Zusammenfassung	65

4. Dekoloniale Positionen verstehen und kontextualisieren	68
4.1. Begriffslandschaft: Kolonialität	75
4.1.1. Achsen der Kolonialität: Beherrschung und Ausbeutung	79
4.1.2. Die Kolonialität der Macht	80
4.1.3. Coloniality of Gender	82
4.1.4. Kolonialität des Wissens: Eine unsichtbare Gewalt	84
4.2. Zusammenfassung und Ausblick	93
 5. Epistemische Gewalt: Reflexionen zwischen dem unsichtbaren und dem Unwissenden	 96
5.1. Epistemische Gewalt	100
5.1.1. Zusammenhang zwischen epistemischer Gewalt und Identität	109
5.1.2. Genozid und Epistemizid als absolute epistemische Gewalt	113
5.1.2.1. Kurz und knapp: Genozid	114
5.1.2.2. Kurz und knapp: Epistemizid	116
5.2. Zusammenfassung und Zusammenhang—Kolonialität und epistemische Gewalt	118
 6. Conclusio: Warum Methoden dekolonialisieren? Abschließende Überlegungen	 121
 7. Bibliographie	 134
 8. Abstract	 145
8.1. Abstract—deutsch	145
8.2. Abstract—englisch	145

„Zwei Dinge, über die ich nicht entschied, entschieden über mein Leben: das Land, in dem ich geboren wurde, und das Geschlecht, mit dem ich zur Welt kam.“ (Gioconda Belli 2010: 9)

Mein (europäischer *weißer* männlicher) Körper hat sich daran gewöhnt, sich auf ein Wissen einzulassen, das europäische epistemische Annahmen und Verpflichtungen manifestiert —ich wurde darin sozialisiert. Meine lebenslange Teilnahme am westlichen Gesellschaftsleben, in dem meine kulturellen Annahmen ständig privilegiert sind und mir als neutral und universell zurückgegeben werden, bildet den Rahmen für die Herausforderungen, die mit der Teilnahme an diesen Gesprächen und der Machtstruktur des Kontexts verbunden sind. Wie Dei betont: „Wissensproduktion ist kein unschuldiges oder neutrales Projekt“ (Dei 2011: 4). In meiner eigenen Arbeit und Praxis bin ich weder unschuldig an den kolonialen Dynamiken, die ich diskutiere, noch neutral in den Dynamiken der Macht und der Geschichte, in die ich eingebettet bin. Es geht darum, das Politische in der Wissenspraxis herauszuarbeiten, indem man die epistemischen Beiträge der Bevölkerungsgruppen des globalen Südens und der indigenen Traditionen des Denkens in Forschung und Praxis berücksichtigt (Grosfoguel 2007: 212).

Mit anderen Worten: Unsere persönlichen Wege in die Sozialwissenschaften sind in sehr spezifische soziale, historische und geopolitische Kontexte gegliedert. Meinen Weg habe ich kurz dargelegt. Daraus folgt, dass es nicht vergleichbar ist, Sozialwissenschaftler*in in Österreich zu werden, mit eine*r/m in Peru. Darüber hinaus unterscheidet sich die Theoriebildung und sozialwissenschaftliche Forschung entlang der Donau von der im Amazonasgebiet. Versteht mich nicht falsch, ich spreche nicht über die Qualität der Lehre und/oder Ausbildung, oder über die Aussagekraft bestimmter Theorien, mein Punkt ist ein anderer, ich weise mit dieser Aussage den universellen und unsituierten Anspruch einer bestimmten Theorie zurück. Konkret geht es mir um die Zurückweisung einer epistemologischen Hegemonie über alle anderen Kulturen der Welt. Es geht um die Anerkennung, dass Wissen und Macht vielschichtig miteinander verbunden sind und einige privilegieren, während andere wiederum benachteiligt werden. Wenn wir „unsere persönlichen Wege in die Sozialwissenschaften“ als sozialen Prozess begreifen, dann wird deutlich, dass wir innerhalb dieses Prozess Teil globaler Herrschafts- und Machtverhältnisse sind.

Als Sozialwissenschaftler*in leben wir zusammen innerhalb einer symbolischen Dimension aus Worten und Praktiken, aber wir bewohnen verschiedene Welten. Mehr über uns selbst zu erfahren bedeutet nicht nur, unsere Gefühle und Wünsche in einer Art Autobiographie oder Autoethno-

graphie zu beschreiben —, aber das ist nicht das, worüber ich schreibe. Ich spreche davon, dass wir kritisch über die historischen Dimensionen dessen nachdenken sollten, was wir im Kontext der Moderne sind.

Wir können nicht in einer Welt der Widersprüche existieren, ohne in Widersprüche einzutreten, ohne in die Vielzahl der Widersprüche verwickelt zu sein, die wir wählen, die uns aufgezwungen werden und die um uns herum operieren. Mehr über uns selbst in historischen, geopolitischen und epistemologischen Ansichten zu erfahren, ist unsere aktuell größte Herausforderung. Aber mehr über uns selbst zu wissen, ist auch eine Frage der Ethik und Verantwortung. Das Gewährwerden des Bewusstseins für die historischen Dimensionen unserer Theorien, Konzepte, Ansätze und Methoden führt uns zu einem aufschlussreichen Moment des Erkennens, wie umstritten unsere Gewissheiten und gelebten Überzeugungen in der Begegnung mit anderen Kulturen und Wissensbegegnungen sind, in denen das Anderssein beseitigt wurde und ein solcher Prozess kritisch dargestellt werden kann.

Die menschliche Zivilisation ist geprägt durch die Verbindung von Tausenden von verschiedenen Trajektorien. Solche Trajektorien müssen aus der Perspektive von Konflikt, Herrschaft und Ungleichheit betrachtet werden. Jede Gesellschaft hat ihren eigenen Rhythmus, ihr eigenes Muster, ihre eigenen Hindernisse, Probleme, Lösungen, Konflikte und sozialen Erinnerungen. Als Sozialwissenschaftler*innen müssen wir unseren Platz im Kampf zwischen Dominator*innen und Dominierten, rechts und links, Vergangenheit und Zukunft, Zentrum und Peripherien sowie überlegene und untergeordnete Perspektiven finden. Sicherlich müssen wir erkennen, dass es sich um Wissensproduktion in Gesellschaften handelt, die Menschen ungleich behandeln. Nach Jahrhunderten der Herrschaft einiger Länder, Menschen, Klassen und *races* über andere Länder, Menschen, Klassen und *races* fragen wir uns immer noch, wie eine solche internationale Ungleichheit möglich war und ist.

Indem ich meine sozialen Orte und Beziehungen zu diesen Themen selbstreflexiv darlege, hoffe ich, mein Interesse an den in diesem Forschungsprojekt beleuchteten Themen zu kontextualisieren und zu erklären, warum und wie indigene und dekoloniale Theorien meine Perspektive und meine *Thesis* beeinflussen. Es ist meine Hoffnung, dass diese *Thesis* dazu beitragen wird, mich selbst zu dekolonialisieren — insbesondere meiner verinnerlichten theoretischen Rahmen, die für genau die Bevölkerungsgruppen, denen gegenüber ich rechenschaftspflichtig bleiben möchte, unterdrückend sein könnten. In diesem Sinne versuche ich, dominante westliche theoretische Rahmenwerke herauszufordern. Ich versuche, eine dekoloniale und befreiende *Thesis* zu schreiben, die die

dekolonialen und indigenen Wissenssysteme und Theorie in den Mittelpunkt stellt und dann die bestehenden Beziehungen zu anderen Wissenssystemen, nämlich den dekolonialen Theorien, skizziert. Außerdem glaube ich, dass der Prozess der Dekolonisierung eine Neuzentrierung der subalternen Stimmen beinhaltet; subalterne Stimmen werden in meiner *Thesis* eine wichtige (wenn nicht sogar eine übergeordnete) Rolle spielen.

Als ich zum ersten Mal das Audimax betrat kannte ich Edward Said, Ngũgĩ wa Thiong’o, Linda Tuhiwai Smith oder Dipesh Chakrabarty nicht. Später als ich allmählich mit ihren Schriften vertraut wurde, entwickelte ich eine große Faszination für ihre Arbeiten. Je abstrakter und schwieriger die Theorie zu verstehen schien, desto faszinierender und leidenschaftlicher wurde ich: der Poststrukturalismus und in geringerem Maße der Postkolonialismus bildeten die Grundlage meiner anfänglichen Weltsicht. Ihnen gesellten sich bald kritische feministische und dekoloniale Stimmen hinzu, wobei die Letzteren innerhalb dieser *Thesis* überwiegen und meine heutige Weltsicht stark dominieren.

Jetzt, als Absolvent erkenne ich, dass mein Interesse an dichten theoretischen Rahmen ein direktes Ergebnis meines Privilegs und meiner Sicherheit im Leben und des Fehlens von praktischen Notwendigkeiten in meinem alltäglichen Leben ist. Ich bin mir, während ich diese Zeilen schreibe, darüber bewusst, dass ich mit meiner eigenen Positionen beginnen muss, mit einem Blick nach innen auf meine eigene Geschichte der Privilegien, Widersprüche, Spannungen, Unsicherheiten, Wut, Optimismus und Hoffnungen — jeder dieser mit den anderen verstrickten Punkte.

Als nicht-indigener Student muss ich mich jedoch fragen, wie ich meine Stimme am Besten verorten kann und welche Fallen ich vermeiden muss. Meine Intentionalität muss als eine situierte, persönliche Reise verstanden werden, die mit Bescheidenheit und Respekt vor den Kenntnissen, Werten und Bräuchen der Indigenen unternommen wird. Ich bin darüber besorgt, dass meine *Thesis* unbeabsichtigt einige Aspekte der Kolonialität wiedergeben könnte, und ich entschuldige mich aufrichtig, wenn sich einige Leser*innen oder Gemeinschaften durch meine Worte verletzt fühlen. Ich gebe nicht vor, im Namen der indigenen Bevölkerungsgruppen zu sprechen, sondern möchte meine eigenen Reflexionen mit indigenen Stimmen und Erkenntnissen nähren.

1. Einleitung—„Jede Forschung ist ästhetisch und politisch.“¹

„She’s on the horizon ...
I go two steps,
she moves two steps away.
I walk ten steps
and the horizon runs ten steps ahead.
No matter how much I walk,
I’ll never reach her.
What good is utopia?
That’s what: it’s good for walking.“
(Galeano 1997: 829)

¹ Dies ist ein Zitat von Mechthild Exo; entnommen von *Indigene Methodologie als Stachel für die Friedens- und Konfliktforschung: Über Rechenschaftspflicht und das Erlernen dekolonisierender Praxis* (Exo 2015: 290).

Schauen ,wir‘ uns den Kontext meiner Thesis an. Wie ich den Werken Edward Saids, Ngũgĩ wa Thiong’o, Dipesh Chakrabarty und Linda Tuhiwai Smith entnehme, verspüren diese Denker*innen und Wissenschaftler*innen ein tief verwurzeltes Unbehagen gegenüber der ‚euro-westlichen‘ Wissenschaft. So dekonstruiert der palästinensisch-amerikanische Wissenschaftler Edward W. Said, in seinem wegweisenden Buch *Orientalism* (2003; erstmals erschienen: 1978), den Mechanismus des Gefüges des *Anderen*, das von westlichen Reisenden, Missionaren, Forscher*innen und Wissenschaftler*innen übernommen wurde. Dabei zeigt er auf, wie der Westen seit der Aufklärung seine ‚positionelle Überlegenheit‘ in der Produktion und Verbreitung von Wissen durchsetzt. Wenige Jahre später vertrat der kenianische Schriftsteller Ngũgĩ wa Thiong’o in seiner Essay-sammlung *Decolonizing the Mind: The Politics of Language in African Literature* (1986) die These, dass der Kolonialismus nicht nur in der Aneignung von Land, sondern auch in der Beherrschung des mentalen Universums der Kolonisierten besteht. Linda Tuhiwai Smiths Buch *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples* (2012; erstmals erschienen: 1999), ein, für diese *Thesis* außerordentlich relevantes Werk, zeigt in kritischer Auseinandersetzung mit dem westlichen Konzept der „Forschung“, dass die Produktion und Verbreitung von Wissen, über indigene Bevölkerungsgruppen, seit langem auf Herrschaftsbeziehungen beruht, die von imperialen Machtstrukturen wie der Akademie, wissenschaftlichen Gesellschaften, wissenschaftlichen Netzwerken und anderen aus europäischen Zentren transplantierten Institutionen getragen werden. Schließlich stellt der bengalische Historiker Dipesh Chakrabarty in seinem Buch *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (2007; erstmals erschienen: 2000) die Konzeption dieser europäischen Zentren als einzigartig privilegierte Orte des Wissens infrage. Es ist also wenig überraschend, wenn indigene Autor*innen, einschließlich Linda Tuhiwai Smith, argumentieren, dass die Wissenschaften, samt den Human- und Sozialwissenschaften, durch ihre Verstrickungen mit dem Kolonialismus und Imperialismus so grundsätzlich kompromittiert wurden, dass sie für viele indigene Gemeinschaften als Quelle der Gewalt wahrgenommen werden; sie sind Teil des Prozesses der Benennung („naming“) und Beanspruchung („claiming“) indigener Territorien und Geschichten (Tuhiwai Smith 2012: 80–83).

Die vier Autor*innen beschreiben globale Machtverhältnisse, die alle Ebenen unseres alltäglichen Seins durchdringen. Es sind diese Machtverhältnisse, die auch vor der Wissenschaft und der wissenschaftlichen Forschung und Erzählung nicht Halt machen; dies anzunehmen wäre naiv und gefährlich. Meine *Thesis* widmet sich dieser Machtverhältnisse. Ich werde argumentieren, dass die Sozial- und Humanwissenschaften aus epistemischen Ungerechtigkeiten gegenüber außereuropä-

ischen Gesellschaften entstanden sind und diese bis in die Gegenwart fortbestehen. Diese ‚Wissenschaften‘, so Kidd, Medina und Pohlhaus, weisen oft eine Form des „Eurozentrismus“ auf, der die „Hybris des Nullpunkts“ widerspiegelt, „eine Überzeugung, dass das Denken von seinen räumlich und kulturell spezifischen Quellen trennbar ist, so dass soziale und historische Überlegungen vernachlässigt werden können“ (Kidd/Medina/Pohlhaus 2017b: 9). Zu meinem Bedauern waren und sind die sozio-historischen Kontexte der europäischen sozial- und humanwissenschaftlichen Traditionen und die breiteren Kulturen, in die sie eingebettet sind, voller epistemischer Ungerechtigkeiten, von denen viele die Forschung beeinflusst haben. Die Hinterlassenschaften der kolonialen und imperialen Geschichte benachteiligen indigene Bevölkerungsgruppen weiterhin auf vielfältige Weise, von denen viele epistemische Aspekte haben — zum Beispiel durch die „Privilegierung der sozialen und epistemischen Praktiken akademischer und wissenschaftlicher Disziplinen, deren Vorstellungen von der Glaubwürdigkeit von Zeugnissen und hermeneutischen Ressourcen oft unsensibel oder feindselig gegenüber den Werten, Empfindungen und Interessen der indigenen Bevölkerungsgruppen sind“ (ebd.: 8–9).

Während immer mehr Wissenschaftler*innen beginnen (u.a. Sandoval 2000; Denzin/Lincoln 2008; Wilson 2008; Kovach 2009; Chilisa 2012; Tuhiwai Smith 2012), sich mit dem Imperialismus und dem Kolonialismus innerhalb der Forschungspraxis auseinanderzusetzen, Entscheidungen darüber zu treffen, was sie erforschen, und sich mit Bereichen befassen, die indigene Epistemologien als Zauberei oder Trivialität abgetan haben, werden sie mit den realen Grenzen westlicher hegemonialer Forschungspraktiken konfrontiert; zum Beispiel mit ethischen Standards wie dem Prinzip der informierten Zustimmung der Forschungsteilnehmer*innen (Chilisa 2012: 23). Guba und Lincoln erinnern uns zugleich daran, dass es immer mehr Hinweise darauf gibt, dass die sozialwissenschaftliche Forschung Emanzipation von „hearing only the voices of Western Europe“, von „generations of silence“, und von „seeing the world in one color“ benötige (Guba/Lincoln 2005: 212).

Ich möchte hier eine ‚Geschichte‘ der Sozial- und Humanwissenschaften darstellen, die ihren Fokus auf Prozesse der Rassialisierung ganzer Bevölkerungsgruppen und den damit verbundenen sozio-historischen Prozessen legt. Woher kam der problematische Glaube, dass andere Gesellschaften, gegenüber der europäischen Zivilisation, als ‚minderwertig‘ betrachtet werden können und welche Auswirkung hatte diese Vorstellung auf die wissenschaftliche Praxis. So beschreibt, zum Beispiel, Linda Tuhiwai Smith den Prozess der Forschung, als ein Verfahren der Entmenschlichung, Gewalt und tief verwurzelter Traumata (Tuhiwai Smith 2012: 1):

„The ways in which scientific research is implicated in the worst excesses of colonialism remains a powerful remembered history for many of the world’s colonized peoples. It is a history that still offends the deepest sense of our humanity. Just knowing that someone measured our ‚faculties‘ by filling the skulls of our ancestors with millet seeds and compared the amount of millet seed to the capacity for mental thought offends our sense of who and what we are. It galls us that Western researchers and intellectuals can assume to know all that it is possible to know of us, on the basis of their brief encounters with some of us. It appals us that the West can desire, extract and claim ownership of our ways of knowing, our imagery, the things we create and produce, and then simultaneously reject the people who created and developed those ideas and seek to deny them further opportunities to be creators of their own culture and own nations. It angers us when practices linked to the last century, and the centuries before that, are still employed to deny the validity of indigenous peoples’ claim to existence, to land and territories, to the right of self-determination, to the survival of our languages and forms of cultural knowledge, to our natural resources and systems for living within our environments.“ (Tuhuwai Smith 2012: 1)

Das Wort ästhetisch, welches sich in der Kapitelüberschrift finden lässt, ist nicht ihrer Aufzählung zu entnehmen; vielmehr formuliert es einen starken Widerspruch zur rationalisierten und objektivierten Praxis der Forschung. Die Forderung „Jede Forschung ist ästhetisch und politisch“ (Exo 2015: 290) artikuliert eine Positionierung innerhalb der Welt, die Formen der Entmenschlichung und Gewalt in zukünftigen Forschungsarbeiten nicht reproduzieren soll/will. Exo schreibt, dass aus der Perspektive des postkolonialen beziehungsweise dekolonialisierenden Denkens die Subjekte des Südens „als Menschen mit Bedürfnissen, Gefühlen, Wünschen und Forderungen wie auch als Subjekte der Wissenserzeugung zu achten“ sind (ebd.: 291). Doch nicht nur die Forschung als solche ist politisch, auch die Wahl ihrer Methoden ist ein politischer Akt: „From my perspective, choice of methodology is equally a political act“ (Kovach 2018: 385).

Bevor ich mich meinem Forschungsthema annähere muss ich zuvor den Begriff „indigen“ — wie er innerhalb dieser *Thesis* verwendet wird — präzisieren. Linda Tuhiwai Smith (2005: 86) schreibt, dass indigene Bevölkerungsgruppen (*indigenous peoples*) ein relativ neuer Begriff ist, der in den 1970er Jahren aus den Kämpfen der *American Indian Movement* und der *Canadian Brotherhood Movement* entstanden ist; er wird verwendet, um die Erfahrungen und Kämpfe einiger kolonisierter Bevölkerungsgruppen der Welt zu internationalisieren. Weiter schreibt sie:

„Indigenous peoples can be defined as the assembly of those who have witnessed, been excluded from, and have survived modernity and imperialism. They are peoples who have experienced the imperialism and colonialism of the modern historical period beginning with the Enlightenment. They

remain culturally distinct, some with their native languages and belief systems still alive. They are minorities in territories and states over which they once held sovereignty“ (ebd.).²

In dieser *Thesis* liegt der Fokus auf die Wahrnehmungsweisen *mehrerer* Bevölkerungsgruppen, dessen Erkenntnisweisen und Wertesysteme, durch den Forschungsprozesse beeinflusst wurden. Indigene Bevölkerungsgruppen bilden keine homogene Einheit, sie sind vielfältig und widersprüchlich, sowohl in sich selbst als auch in Bezug auf äußere Kräfte — was niemanden überraschen sollte. Wie in jeder Gesellschaft, gibt es innere Machtverhältnisse, die einige ausschließen, marginalisieren und zum Schweigen bringen und andere stärken (ebd.: 87).

Nun, es wird Zeit mein Anliegen weiter zu konkretisieren. Während es typischer ist (mit Ausnahme der feministischen, post- und dekolonialen Forschungen und einiger verwandter transdisziplinärer Disziplinen, wie bspw. der Internationalen Entwicklung), über die Forschung im Rahmen eines bestimmten wissenschaftlichen oder disziplinären Ansatzes zu schreiben (ich denke da an die ‚klassischen Disziplinen‘ Anthropologie, Soziologie, Politikwissenschaft, Psychologie u.a.), ist es sicherlich schwierig, Forschungsmethoden und indigene Bevölkerungsgruppen gemeinsam in einem Atemzug zu diskutieren, ohne eine Analyse des Kolonialismus einzubeziehen; „ohne die komplexen Wege zu verstehen, auf denen das Streben nach Wissen tief in die verschiedenen Ebenen der imperialen und kolonialen Praktiken eingebettet sind“ (Tuhiwai Smith 2012: 2). Laut Tuhiwai Smith ist die Forschung eine der Möglichkeiten, wie der zugrunde liegende Code des Imperialismus und Kolonialismus reguliert, realisiert und reproduziert wird/werden kann. Sie wird durch die formalen Regeln der einzelnen Wissenschaftsdisziplinen und wissenschaftlichen Paradigmen und der sie unterstützenden Institutionen (einschließlich des Staates) geregelt. Sie zeigt sich in der Vielzahl von Darstellungen und ideologischen Konstruktionen des *Anderen* in wissenschaftlichen und „populären“ Werken und in den Prinzipien, die helfen, diese Konstruktionen auszuwählen und zu rekontextualisieren, z.B. in den Medien, der offiziellen Geschichte und den Lehrplänen von Schulen (ebd.: 8). Mit anderen Worten: „research is not an innocent or distant academic exercise but an activity that has something at stake and that occurs in a set of political and social conditions“ (ebd.: 5). Nach Tuhiwai Smith geht es, nicht nur darum, die Forschung der Sozialwissenschaften neu zu konfigurieren und ein neues Paradigma zu schaffen, sondern es ist dringend erforderlich, sie zu dekolonisieren. Dekolonisation bedeutet dabei nicht die totale

² Es gibt natürlich auch andere Definitionen von indigenen oder *natives peoples*, die zum Teil auf internationale Vereinbarungen, nationale Gesetze und Verordnungen, breiten gesellschaftlichen Diskursen und/oder auf selbstdefinierenden Identitäten der kolonisierten und unterdrückten Bevölkerungsgruppen zurückzuführen sind — hier aber nicht diskutiert werden.

Ablehnung aller Theorie oder Forschung oder westlichen Wissens. Es geht vielmehr darum, die Anliegen und Weltanschauungen zu dezentrieren und dann Theorie und Forschung aus neuen Perspektiven und für die ‚eigenen‘ Zwecke kennen und verstehen zu lernen (ebd.: 41).

... *die Forschung dekolonisieren*; soweit kann ich hingegen nicht gehen, dazu bedarf es weitaus klügerer Köpfe. Ich möchte die Wissenschaft, nicht als das, was sie sein könnte, sondern, als das, was sie in den Augen vieler hier zitierter Wissenschaftler*innen verkörpert, nachzeichnen — ein Ausbeutungs- und Beherrschungssystem. Es geht mir um koloniale Hinterlassenschaften. Koloniale Vermächtnisse, die bis heute ‚unsere‘ Wahrnehmung, Deutung und Analyse bestimmen. Es geht mir darum die asymmetrischen Beziehungen zwischen Forscher*innen und Beforschten zu denaturieren. Letztendlich wird es auch darum gehen, die verschiedenen Momente der imperialen/ kolonialen Geschichte und Geographien zu untersuchen, in denen der Westen andere Kulturen, Zivilisationen und historische Systeme kolonisiert hat.

Ich bin davon überzeugt, dass, sobald ‚wir‘ über die Dekolonialisierung der Sozialforschung/ Methodologie sprechen, ‚wir‘ uns auch immer mit der Geschichte ebendieser auseinandersetzen müssen. Hier werde ich ansetzen. Ich werde versuchen die Beziehung zwischen okzidentalern Wissen/Methodologie und wie die westlich geprägte Wissenschaft den kolonialen und postkolonialen Apparat mitgeprägt und mitgestaltet hat, aufzuzeigen. Es geht auch darum, zu zeigen, wie sozialwissenschaftliche Forschung und koloniale Agitation historisch miteinander verknüpft sind. Im Namen der „Forschung“ wurde weltweit Wissen ÜBER *indigene* Gruppen gesammelt, klassifiziert, eingeordnet, und bewertet. Qualitative anthropologische/sozialwissenschaftliche Forschung (durch Beobachtungen, Teilnehmende Beobachtung, Interviews und Ethnographien etc.) wurde zum Sinnbild für koloniale Wissensproduktion, für Machtverhältnisse und einen universellen Wahrheitsanspruch. Wie schon die „Krise der Repräsentation“ in den 1980er Jahren offengelegt hat, geht es dabei um den selbst erhobenen, problematischen Anspruch der westlichen Wissenschaft: ÜBER ANDERE sprechen und schreiben zu können und FÜR ANDERE sprechen zu dürfen. Eine wichtige Aufgabe wird es sein, auf diesen Teil der Geschichte der Human- und Sozialwissenschaften hinzuweisen und sich damit stetig und konsequent auseinanderzusetzen, denn nur so können auch die Anliegen einer „kritischen *indigenen* Methodologie“ verstanden und als ein Ergebnis historischer Prozesse begriffen werden.

1.1.Methode

Ich glaube an die Wichtigkeit und Notwendigkeit, Forschung zu betreiben und Methoden zu verwenden, die interdisziplinär sind. In meinem speziellen Fall bin ich daran interessiert, dekolonisierende Forschungsrahmen in meine Arbeit einzubringen. Diese Rahmen sind schwer zu umreißen, da sie sich ständig mit anderen Forschungsrahmen (bspw. feministische, anti-rassistische oder postkoloniale u.a.) überschneiden und aufeinander aufbauen. Meine Forschung kann primär als interpretatorisch beschrieben werden, da sie sich damit beschäftigt, wie einzelne Autor*innen die soziale Welt interpretieren, verstehen, erfahren, produzieren oder konstituieren. Sie konzentriert sich auf soziale Bedeutungen, Interpretationen, Praktiken, Diskurse, Prozesse und Konstruktionen als bedeutungsvolle Elemente in einer komplexen und vielschichtig texturierten sozialen Welt.

Tuhiwai Smith (2012) warnt davor, dass die Kolonisierung durch Forschung, Schrift und Theorie den indigenen Bevölkerungsgruppen immer noch schadet: Ich versuche, mir dessen bewusst zu bleiben und Maßnahmen zu ergreifen, um meine Komplizenschaft in diesem Bereich durch ständige Selbstreflexivität und explizite Angabe meiner Ziele zu verringern. Reflexivität bedeutet in diesem Sinne, kritisch darüber nachzudenken, was man tut und warum, sich mit den eigenen Annahmen zu konfrontieren und diese in Frage zu stellen, und zu erkennen, inwieweit die eigenen Gedanken, Handlungen und Entscheidungen die Art und Weise der Forschung und das, was man sieht, prägen.

Meine Reise durch dieses Projekt ist vielschichtig und komplex, ebenso wie meine Erfahrung und meine Beziehung zu den Literaturen, die ich für meine Forschung verwende. Unter Verwendung der beschriebenen methodischen Position konsultiere ich zwei Hauptgruppen der Literatur, um meine Themen zu definieren und zu behandeln; nämlich die auf die lateinamerikanischen Verhältnisse fokussierte dekoloniale Theorie, und Schriften, die von indigenen Autor*innen verfasst wurden, insbesondere die Arbeit von Linda Tuhiwai Smith (2012) war mir eine elementare Quelle.

Als Dreh und Angelpunkt dieser Arbeit kristallisierte sich das Konzept der Kolonialität heraus. Um den Rahmen besser abstecken zu können erfolgte eine themenbezogene Aufbereitung ausgewählter Literatur. Die Literaturrecherche und -analyse bezog sich auf unterschiedliche Fachbereiche, neben der Kultur- und Sozialanthropologie standen wissenschaftliche Arbeiten der Politikwissenschaft, Philosophie, Soziologie, *postcolonial studies* und historisch orientierte Arbeiten im Fokus der Untersuchung. Die historisch orientierte Literatur dient dabei dem geschichtlichen Erkenntnisgewinn.

Während der Literaturrecherche, um den theoretischen Rahmen dieser Arbeit zusammenzutragen, stellte ich fest, dass die meisten Untersuchungen und Schriften der Gruppe Modernität/Kolonialität auf einer starken theoretischen Reflexion basieren, die die Perpetuierung der gegenwärtigen globalen Machtstruktur ins Blickfeld nehmen, ohne jedoch die human- und sozialwissenschaftliche methodische Forschungsgeschichte zu problematisieren.³ Um dieser Auslassung begegnen zu können, habe ich mich im weiteren Verlauf der Literaturrecherche und -analyse, auf die Arbeiten der Autorin Linda Tuhiwai Smith (2012) gestützt.

Das Buch *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples* (2012) der Māori Wissenschaftlerin Linda Tuhiwai Smith untersucht die „schmutzige Geschichte“ der Forschung. Tuhiwai Smith schreibt aus dem Blickwinkel der Erfahrung der indigenen Māori-Gemeinschaft in Aotearoa/Neuseeland. Sie schreibt, dass es ein Buch über die Probleme indigener Forscher*innen ist, ein Buch, um sich ‚selbst‘ zu helfen. Es geht um die Institution der Forschung, ihre Werte und Praktiken. Sie identifiziert die Forschung als einen Ort des Kampfes zwischen Interessen und Erkenntnissen über den Westen sowie Interessen und Möglichkeiten, sich dem *Anderen* zu widersetzen. Es würdigt die Bedeutung der indigenen Forschungskritiken, indem es die Traditionen des „researching back, talking back and writing back“ betont. Das Buch provoziert revolutionäres Denken über die Rolle, die Wissen, Wissensproduktion, Wissenshierarchien und Wissensinstitutionen bei der Dekolonisierung und sozialen Transformation spielen (Tuhiwai Smith 2012: xii).

Die Darstellung der historischen Entwicklung der *Sozialwissenschaft* stützt sich hauptsächlich auf der Einschätzung der Wissenschaftlerin Linda Tuhiwai Smith (2012) und den Arbeiten Enrique Dussels (2018), Aníbal Quijanos (2016), Santiago Castro-Gómez (2005) und Ramón Grosfoguels (2015). Die genannten Autor*innen theoretisieren, wie seit der Eroberung Amerikas, die den indigenen Bevölkerungen eigenen vielfältigen Formen des Wissens ausgelöscht wurden, um durch solche ersetzt zu werden, die den zivilisatorischen Zielen der Kolonialordnung dienlich waren. So erweitern u.a. Dussel und Quijano Tuhiwai Smith's Aotearoa-/Neuseelandfokus durch ihre philosophischen und herrschaftskritischen Überlegungen. Wobei der Fokus Quijanos auf der

³ An dieser Stelle muss ich darauf hinweisen, dass ich mich hauptsächlich auf deutsch- und englischsprachige Quellen stütze und keinen Einblick in die spanischsprachige Auseinandersetzung habe. Als englischsprachiges Beispiel würde mir *Methodology of the Oppressed* von Chela Sandoval (2000) einfallen. Sandoval schreibt aus dem Blickwinkel der Erfahrung der Lateinamerikaner*innen (Chicano) und Afroamerikaner*innen, insbesondere der „Women of Color“ in den USA. Ein anderes Beispiel ist *Indigenous Research Methodologies* von Bagele Chilisa (2012), die sie damit beginnt, die Forschungsmethodik in einen größeren historischen, kulturellen, globalen und epistemischen diskursiven Kontext zu stellen. Bei der Verortung von Wissenssystemen stellte Chilisa (Chilisa 2012: 1–2) fest, dass die aktuellen akademischen Forschungstraditionen auf der Kultur, Geschichte und den Philosophien des euro-westlichen Denkens basieren und daher der westlichen Akademie und ihren Institutionen eigen sind. Diese Methodologien schließen die Wissenssysteme ehemals kolonialisierter, historisch marginalisierter und unterdrückter Gruppen von der Wissensproduktion aus.

Herausbildung aktueller Herrschaftsmuster und Machtverhältnisse liegt, die dem Bereich der „Geopolitik des Wissen“ (Mignolo 2016) zuzuordnen wären. Die Darstellung der Kolonialität stützt sich auf ebenfalls auf Quijano (2016), Castro-Gómez (2005), und den Sammelband von Pablo Quintero und Sebastian Garbe (2013a). Die Beschreibung der epistemischen Gewalt orientiert sich hauptsächlich am Sammelband von Ian James Kidd, José Medina und Gaile Pohlhaus (2017a).

1.1.1. Schreiben dekolonialisieren: Ästhetische Forschung

„[T]he methodologies and methods of research, the theories that inform them, the questions which they generate and the writing styles they employ, all become significant acts which need to be considered carefully and critically before being applied. In other words, they need to be ‚decolonized‘.“ (Tuhiwai Smith 2012: 41)

Bereits Kagendo Mutua und Beth Blue Swadner (2004) beschreiben, dass der Versuch dekoloniale Forschung durchzuführen und aufzuschreiben, nicht nur durch den Mangel an einer geeigneten Forschungssprache gekennzeichnet ist, sondern auch in der Art und Weise ihrer Präsentation. Auch Tuhiwai Smith erörtert ausführlich das Problem des wissenschaftlichen Schreibens, denn Schreiben, so Tuhiwai Smith, kann gefährlich sein (Tuhiwai Smith 2012: 37)⁴: Ein weiteres Problem ist, dass akademisches Schreiben eine Form der Auswahl, Vermittlung und Präsentation von Wissen darstellt. Es privilegiert Textsammlungen und Ansichten über die Geschichte, die als wichtig gelten. Indem ‚wir‘ uns unkritisch an demselben Prozess beteiligen können ‚wir‘ Geschichten, Themen, aber auch Autor*innen des Globalen Südens⁵ unsichtbar oder peripher machen und gleichzeitig die Gültigkeit anderer Autor*innen stärken. Mechthild Exo weist überdies darauf hin, dass es eine wichtige Frage ist, „wer das Schreiben übernimmt. Auch der Stil des Schreibens muss genau bedacht werden“ (Exo 2017: 51). So machen Julia Reuter und Paula-Irene Villa (2010) uns darauf aufmerksam, dass Stilfragen auch politische Fragen sind. Nach ihnen und auf Shalini Randeria rekurrierend, bedeutet eine postkoloniale Reorientierung der Sozial- und Kulturwissenschaften, dass ‚wir‘ als Autor*innen, „anderen Wegen der Diskussion und anderen Wegen der Theoriebildung

⁴ Tuhiwai Smith: „Writing can also be dangerous because we reinforce and maintain a style of discourse which is never innocent. Writing can be dangerous because sometimes we reveal ourselves in ways which get misappropriated and used against us. Writing can be dangerous because, by building on previous texts written about indigenous peoples, we continue to legitimate views about ourselves which are hostile to us. This is particularly true of academic writing, although journalistic and imaginative writing reinforce these ‚myths‘.“ (Tuhiwai Smith 2012: 37)

⁵ Natasha Kelly (2019: 1) erklärt: Mit dem Begriffspaar Globaler Norden/Globaler Süden möchte ich unterschiedliche Positionen in einem globalen Kontext benennen, „ohne dabei abwertende Beschreibungen wie z.B. „entwickelt“, „unterentwickelt“ oder „Erste Welt“, „Dritte Welt“ zu verwenden und die damit einhergehenden Rassismen zu reproduzieren. Diese Lesart geht weit über eine bloße geographische Einteilung der Welt hinaus und verweist auf die unterschiedlichen Erfahrungen, die Menschen mit Kolonialismus und dessen Folgen machen. Dabei können Menschen im Globalen Norden leben, aber zur Gruppe des Globalen Südens gehören und umgekehrt.“

nach[]gehen — jenseits der europäischen und nordamerikanischen Erfahrungen“ (Randeria 2004: 10; Reuter/Villa 2010: 32). Exo argumentiert überdies, dass das „Erlernen wissenschaftlichen Arbeitens“ neben „Terminologien und Methoden auch das Einüben eines bestimmten Stils des Schreibens bzw. der Präsentation von Wissen“ umfasst (Exo 2017: 52):

„Wir lernen zwischen Fakten und Fiktion, zwischen Literatur und Wissenschaft und zwischen objektiven und subjektiven Zugängen zu unterscheiden und diese Unterscheidung in Szene zu setzen. Ein konsequenter Versuch, die meist nicht ausgesprochenen Prämissen einer sich ort- und körperlos und universal gültig begreifenden Wissenschaftspraxis zurückzulassen, bedeutet auch die Suche nach einem neuen Präsentationsstil.“ (Ebd.)

Exo fordert, dass wissenschaftliches Schreiben nicht vom Leben bereinigt werden soll. Dies bedeutet, dass wir unseren wissenschaftlichen Schreibstil für Gefühle, sinnliche Wahrnehmungen und Eindrücke öffnen, um den subjektiven und interpretativen Charakter unserer Forschung nicht zu verschleiern. Der Schreibstil hat dabei eine große Bedeutung. „Writing styles are issues of substance, sights of contestation. Any approach that attempts to resist the encroachment of thought by dominant and monological discursive practices must grapple with the question of style.“ (Bleiker 1997: 73)

Wenn der Schreibstil einer generellen Hinterfragung bedarf, dann stellt sich die Frage, wie können wir uns dieser Aufgabe stellen? Welche Wege gibt es? Bei der Beantwortung dieser Fragen werde ich die Perspektive von Gabriele Brandstetter einbeziehen, um zu veranschaulichen, dass Kunst und Wissenschaft als unterschiedliche Systeme angesehen werden und somit für verschiedene Wissenskulturen stehen. Nach Brandstetter hat ästhetische Forschung ein Selbstbewusstsein entwickelt, „verfestigte Konventionen und Hierarchien in den unterschiedlichen wissenschaftlichen (bzw. Wissens-)Systemen, in denen Forschung angesiedelt ist, zu befragen, aufzubrechen, zu transformieren“ (Brandstetter 2013: 65). Das heißt, um den wissenschaftlichen Sprachstil nicht zu reproduzieren, müssen wir uns einer ästhetischen Forschung zuwenden. Ästhetische Forschung erlaubt es uns „eine Vielfalt von Wissensformen und Systemen des Wissens, ihre Dominanz, Marginalisierung wie auch Migrationen präsent“ zu machen und „möglicherweise Fragen von Wissensmacht und Machtwissen“ zu begegnen (Exo 2017: 53).

Mechthild Exo zufolge geht ästhetische Forschung „von der Unmöglichkeit einer mimetischen, objektiv-rationalen, neutralen Wirklichkeitsabbildung aus“ (ebd.). Forschung und Politik werden nicht voneinander getrennt, sondern explizit gemacht, indem offengelegt wird, dass „eine subjektive Auswahl und Darstellung stattfindet. Damit findet eine direkte Begegnung mit dem Politischen der Forschung statt“ (ebd.).

Um zu veranschaulichen, wie ästhetische Forschung aussehen könnten, konzentriert sich Mechthild Exo in weiterer Folge auf Helga Kämpf-Jansen. Ästhetische Forschung setzt bei den alltäglichen Dingen und Situationen und ihren verknüpften Wahrnehmungen an. Dabei sollen im „handelnden Umgang mit den erfahrenen Dingen und Phänomenen,“ ebenjene nicht ihrer Komplexität beraubt werden (Exo 2017: 53).

„Im Rahmen Ästhetischer Forschung werden alle Vorgehensweisen subjektiv bedacht, emotional begleitet, auf vielfältige Weise fixiert und kommentiert. Tagebuchaufzeichnungen, Skizzen, fotografische Dokumente, poetische Texte, Fragmentarisches und Textauszüge stehen neben Befragungsergebnissen, Gesprächsaufzeichnungen u.a. Im Ausloten eigener Zugänge und Positionierungen werden persönliche Grenzen erweitert [...] Ästhetische Forschung knüpft an Bekanntem an und führt zu individuell Neuem, sie ist intensiv und erreicht in gelungenen Momenten Formen der Glückserfahrung (dem ‚Flow‘).“ (Kämpf-Jansen 2006: 36; zit. n. Exo 2017: 53)

Ein solches Verständnis von Wissensgenerierung schlägt auch Brücken zu anderen global existierenden Epistemologien wie beispielsweise der Aymara in Bolivien, wo Lernen und Wissensvermittlung als körperliche Erfahrung verstanden werden (vgl. Burman 2011). Mutua und Swadener haben für den von ihnen herausgegebenen Sammelband *Decolonizing Research in Cross-Cultural Contexts* (2004) dazu ermutigt, eigene Präsentationsformen zu finden. „[W]e have consciously selected a mode of representation that extends our attempts and commitment to decolonize research by encouraging contributors to present their work in ways that best meet the need of the message of their contribution.“ (Mutua/Swadener 2004: 13)

Ich habe mich für die Präsentation der Ergebnisse dieser Forschung für eine narrative Erzählform entschieden. Mein Stil des Schreibens könnte als akademisches Storytelling bezeichnet werden. „Akademisches Schreiben als narratives Storytelling wird [...] als die beste Form gesehen, um Wissen zu vermitteln. Alle Wissenschaftler*innen hätten Geschichten zu erzählen. Diese könnten in einer spannenden, motivierenden Weise mitgeteilt werden.“ (Exo 2017: 54) Diese Art und Weise des Schreibens bricht mit den herkömmlichen kolonialen Stil wissenschaftlicher Präsentation.⁶

⁶ Exo Mechthild schreibt, dass andere feministisch-dekoloniale Autor*innen sich jedoch gerade für diesen Stil entscheiden, um mit dem „Master’s Tool“ wirksam wahrgenommen zu werden (Exo 2017: 54). „Our narrative is categorial and linear, so obviously uses traditional, colonialist, academic forms of presentation — because we believe that for contemporary academic usefulness, at least the structure of ‚the master’s tools‘ must be employed.“ (Cannella/Manuelito 2008: 47; zit. n. Exo 2017: 54)

1.2.Aufbau der Arbeit und Forschungsfrage

Die einzelnen Kapitel sind *nicht* seriell angeordnet, in dem Sinne, dass sie die Geschichte einer allgemeingültigen Meta-These wiedergeben. Die Absicht dieser Arbeit ist es vielmehr, ein Bild der Montage zur ‚europäischen‘ Überlegenheitsperspektive zu skizzieren und diese im Zusammenhang der gewaltvollen Auferlegung globaler Wissensdifferenzen zu diskutieren. Meine *Thesis* ist in sechs Kapitel unterteilt, die sich konkret um die Beantwortung meiner Forschungsfrage bemühen. Kurz gesagt: Die Kapitel 2. & 3. konzentrieren sich auf die Herausbildung historischer Machtmuster, während die folgenden beiden Kapitel (4. & 5.) ihren Fokus auf gegenwärtige Machtmuster legen. Ich argumentiere innerhalb dieser *Thesis*, dass die Wissensdifferenzen das Produkt der kolonialen Expansion Europas sind, und stelle schließlich die Frage, welche Prozesse nötig waren, um die aktuellen Wissensdifferenzen herauszubilden und sie als aktuelle Machtmuster zu perpetuieren?⁷ Im sechsten Kapitel wird meine Forschungsfrage abschließend besprochen.

Im zweiten Kapitel werde ich den Zusammenhang zwischen der *ratio mathematica*, den Disput von Valladolid (1550–1551) und der kartesischen Philosophie besprechen. Ich diskutiere eine ‚klassische‘ Repräsentationsweise indigener Bevölkerungsgruppen, die sich aus einer ‚europäischen‘ Überlegenheitsperspektive ableitet. Zudem skizziere ich eine geschichtliche Annäherung an das Thema, beginnend beim Disput von Valladolid, der den ontologischen Status des „Anderen“ klären sollte; im Zuge dessen wurde die/der *Andere* als „minderwertig“ und „rückständig“ gegenüber der ‚europäischen‘ Zivilisation markierte. Das wissenschaftliche Denken der Aufklärung wurde wiederum dazu benutzt, „rational“ zu erklären, wie „minderwertig“ und „rückständig“ sie waren. Ausdrücke wie „primitiv“ oder „rückständig“, die sich auf indigene Bevölkerungsgruppen beziehen, waren ursprünglich, wie ich diskutieren werde, nicht kultureller Natur, sondern erklären sich aus der Trennung zwischen „Fortschritt“ und „Rückschritt“, die auf — vermeintlich differenzierte — biologische Entwicklungen von *weißen* und anderen Menschen angewandt wurde.

Ein weiterer Punkt, der innerhalb des zweiten Kapitels dargestellt werden soll, untersucht die Evolution der Wissenschaft. Hier folgt meine Argumentation der Hypothese, dass, während sich die *ratio mathematica* allmählich durchsetzen konnte und das Denken der Europäer*innen radikal

⁷ Diese Frage beschäftigt sich mit einer Reihe von (Unter-)Fragen: Wer produziert und vermittelt Wissen? Welche Institutionen und Disziplinen legitimieren es? Welche Institutionen unterstützen die Produktion hegemonialen Wissens, und warum werden Kenntnisse, die von solchen Institutionen nicht unterstützt werden, nicht als institutionelles Wissen validiert? Was ist die Kolonialität des Wissens? Was ist epistemische Gewalt? Wozu dient Wissen und wer profitiert davon? Wie wird unsere gesellschaftliche Existenz kolonisiert? Was für ein Subjekt man sein muss, um als wissendes Subjekt (gesehen) zu werden? Welche Eigenschaften werden als notwendig erachtet, um ein wissendes Subjekt zu sein?

transformierte, die Denker*innen der europäischen Renaissance — bis zur europäischen Aufklärung — die Wissenschaft der „Erkennbarkeit“ einweihten. Gott war nicht mehr der Einzige, der die Quelle des Wissens war und die Welt verstehen konnte. Der *vernunftbegabte* Mensch konnte es auch. „Er“ (das Geschlecht ist hier bewusst gewählt) war fähig die Welt rational und objektiv zu bewerten. Dieser radikale Wandel wurde vom Philosophen René Descartes (1596–1650) durch sein berühmtes Diktum *Cogito ergo sum* („Ich denke, also bin ich“) zusammengefasst. Im 16. Jahrhundert, als Descartes sein bekanntes Diktum schrieb, konnte dieses „Ich“ in der damaligen Zeit weder ein Afrikaner, Indigener, Muslim, Jude, noch eine Frau (westlich oder nicht-westlich) sein. Im hegemonialen „gesunden Menschenverstand“ der damaligen Zeit war dieses „Ich“ ein westlicher *weißer* Mann (Grosfoguel 2015: 39). Der Einfluss einer solchen Konzeption der Alterität, hat, wie ich im dritten Kapitel zeigen werde, akademische Kreise tief durchdrungen.

Im dritten Kapitel skizziere ich auszugsartig die Geschichte der westlichen Forschung und problematisiere, anhand mehrerer Beispiele, die kulturellen Annahmen hinter der Forschung der dominanten Kolonialkultur. Die Hauptaussage dieses Kapitels ist, dass die gegenwärtigen dominanten akademischen Forschungstraditionen auf der Kultur, Geschichte und Philosophie des euro-westlichen Denkens basieren und daher in den westlichen Gesellschaften und ihren akademischen Institutionen beheimatet sind. Diese Methoden schließen die Wissenssysteme des untersuchten kolonisierten *Anderen* von der Wissensproduktion aus und führen zu anhaltender Stigmatisierung. Der Fokus dieses Kapitels liegt größtenteils auf Ausführungen indigener Wissenschaftler*innen, die sich mit unterschiedlichen wissenschaftlichen Feldern befassen und die Auswirkungen ebendieser auf die indigenen Gemeinschaften untersuchen. Teilweise werden ich, um meine Argumentation zu untermauern, auch auf dekoloniale Theoretiker*innen zurückgreifen, zudem werde ich auch referenziell auf das vorangestellte Kapitel verweisen.

Während die Kapitel 2. & 3. ihren Fokus *eher* auf historische Verflechtungen legen, konzentrieren sich die beiden anschließenden Kapitel auf aktuelle Machtmuster. Das vierte Kapitel stellt die „Kolonialität der Macht“ vor und argumentiert, dass die Etablierung und Konsolidierung der gegenwärtigen globalen Machtstruktur durch zwei miteinander verbundene Prozesse erreicht wurde. Der erste war die Verwendung der Idee der *race* als ein mächtiges Werkzeug, um Menschen als überlegen und unterlegen zu klassifizieren. Der zweite Prozess bezieht sich auf die Konstituierung einer neuen Struktur zur Kontrolle der Arbeit, ihrer Ressourcen und Produkte. Auf diese Weise blieben sowohl die *race* als auch die Arbeitsteilung strukturell miteinander verbunden und spiegeln sich innerhalb der wissenschaftlichen Forschung wider. Meiner Ansicht nach, bietet das Konzept

der „Kolonialität“ eine nützliche Analyseperspektive, um die Art und Weise zu verstehen, wie koloniale Beziehungen und Praktiken durch die Dominanz westlicher epistemischer Perspektiven in der Wissenschaft und der Gesellschaft im Allgemeinen bekräftigt und aufrechterhalten werden.

Während die Wissensdifferenz in den vorangestellten Kapiteln als historische Folge der globalen Dynamik des Kolonialismus herausgearbeitet wurden, betrachtet das fünfte Kapitel die Wissensdifferenz als Folge der epistemischen Gewalt. Gewalt wird gewöhnlich als die Anrufung und Anwendung von Instrumenten (im Falle des Staates: Staatsapparate) zur Durchsetzung der Machtausübung auf Kosten derer, auf die sie ausgeübt wird, verstanden. Man* könnte Gewalt aber auch umfassender als die Auflösung der gesellschaftlichen Arrangements verstehen, die den institutionellen Zugang von Individuen aufgrund ihrer Gruppenzugehörigkeit systematisch verschließen und in der Tat die Instrumente, die diese Unzugänglichkeit reproduzieren, relativ verborgen machen (Goldberg 2002: 121). „Epistemische Gewalt“ ist Spivaks Konzept zur Untersuchung der Frage, wie eurozentrische imperiale und koloniale Projekte ihre eigenen Narrative durch das Schweigen anderer Wissensträger*innen konstruiert haben. Ich wende den Begriff hier auf den komplexen Prozess an, durch den nicht-westliches Wissen, insbesondere das der indigenen Bevölkerungsgruppen, unterdrückt wurde, um die modernen kolonialen Weltprojekte weiter zu differenzieren. Diese Kenntnisse sind, wie Mignolo treffend bemerkt hat, nicht nur „counter or different stories; they are forgotten stories that bring forward, at the same time, a new epistemological dimension: an epistemology of and from the border of the modern/colonial world system“ (Mignolo 2000: 52). Angesichts der asymmetrischen Hierarchie, die die Indigenen mit den Nicht-indigenen unterhalten, wird die komplexe Welt der ungerechten Unterordnung reproduziert, und die Herrschaft, die die/der Kolonisator*innen den Kolonisierten gegenüber ausübt, oder die Macht, die die/der Eroberer*innen gegenüber den Eroberten ausübt, erscheint als ewige, eingebürgerte soziale Beziehungen, die schwer zu zerstören sind.

2. Wissenschaftlicher Kolonialismus—,God's Eye View‘

When one enters any department in the Social Sciences or the Humanities, the canon of thought to be learned is fundamentally founded on theory produced by men of the five Western European countries [Italy, France, England, Germany and the United States] [...]. However, if theory emerges from conceptualizations based on social/historical experiences and sensibilities as well as worldviews of particular social spaces and bodies, then social scientific theories or any theory limited to the experience and worldview of only five countries in the world are, to say the least, provincial. But this provincialism is disguised under a discourse of ,universality'. (Grosfoguel 2015: 24)

Eine Besonderheit im Aufstieg des Kolonialismus war die Metamorphose der Wissensproduktion von der Theologie zur Wissenschaft. „Knowledge production went from an exercise in search for the truth in the Holy Script to a discovery of the laws of nature and society and man’s ability to understand these laws“ (Hira 2015: 136). Edward Said betont in seinen Arbeiten (insbesondere in *Orientalism*) die Bedingungen zur Entfaltung der Human- und Sozialwissenschaften und sieht diese eng verwoben mit der europäischen Kolonialgeschichte. Castro-Gómez (2005) argumentiert, dass die „von den aufgeklärten Philosophen [sic!] stammende kontrafaktische Projektion der Barbarei amerikanischer, asiatischer oder afrikanischer Völker einerseits und der Zivilisation der europäischen Völker andererseits“, nicht nur zukünftige Disziplinen wie die Soziologie und Anthropologie mit grundlegenden Begriffsinstrumentarien versieht, „sie dient auch der Konsolidierung eines imperialen und *zivilisatorischen* Projekts“ (Castro-Gómez 2005: 7, Hervorhebung i.O.). Linda Tuhiwai Smith (2012) bringt in *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples* diese drei Argumente zusammen und schreibt, „dass westliche Disziplinen in ihren Grundzügen ebenso sehr ineinander verwickelt sind wie im Imperialismus“ (Tuhiwai Smith 2012: 11). An anderer Stelle ergänzt sie, dass sozialwissenschaftliche Forschung immer auf Ideen, Überzeugungen und Theorien über die soziale Welt basiert (Tuhiwai Smith 2012: 49). Es sind diese Ideen und Überzeugungen (weniger die Theorien), die mich interessieren und denen ich im folgenden Kapitel nachgehen werde.

Laut Tuhiwai Smith stützen sich westliche Forschungsformen auf kulturelle Vorstellungen über das menschliche Selbst und die Beziehung zwischen dem Individuum und den Gruppen zu denen Sie* oder Er* gehören kann (Tuhiwai Smith 2012: 49). Solche Ideen erforschen sowohl das Innenleben eines Individuums als auch die Beziehungen zwischen dem, was ein Individuum ist und wie sich ein Individuum verhält. Diese Ideen deuten darauf hin, dass Beziehungen zwischen Menschen oder zwischen Gruppen von Menschen grundsätzlich kausal sind, beobachtet und vorhergesagt werden können (ebd.). Der entscheidende Punkt dieser Schilderung besteht darin, dass sich innerhalb jedes Ideensets, Klassifizierungs- und Repräsentationssysteme befinden (ontologische, epistemologische, ethische, juristische und anthropologische), die so kodiert sind, dass sie sich gegenseitig „erkennen“ und entweder ineinandergreifen oder ein kulturelles „Kraftfeld“ schaffen, das konkurrierende und oppositionelle Diskurse ausblenden kann. „Als Gesamtsystem betrachtet“, schreibt Tuhiwai Smith, „bestimmen diese Ideen die breiteren Regeln der Praxis, die sicherstellen, dass westliche Interessen dominieren“ (ebd.).

Was Ideen „real“ macht, sind Wissenssysteme, Machtverhältnisse und die Kultur, in denen diese Konzepte eingebettet sind. Zum Beispiel die Frage, „*Was ist die/der Andere*“ (und welche Auswirkungen hat dies auf die Art und Weise, wie Wissenschaftler*innen ihre Arbeit nachgehen könnten), basiert auf jahrhundertelangen philosophischen Debatten und Systemen zur Organisation ganzer Gesellschaften. Diese Debatten (usw.) basieren auf Ideen und werden — gewissermaßen — von ihnen „strukturiert“. Anders ausgedrückt: Ideen bilden Realitäten; beziehungsweise Realitäten können ohne Ideen nicht konstituiert werden. Dieses Gedankenkonstrukt veranschaulicht Tuhiwai Smith, indem sie den Blick auf die letzten fünf Jahrhunderte richtet und zu der Überzeugung gelangt, dass die westliche Realität, wenn sie mit den alternativen Vorstellungen anderer Gesellschaften konfrontiert wurde, sich als etwas „Besseres“, etwas das eine „höhere Ordnung“ des Denkens widerspiegelt, verdinglichte. Sie wurde als etwas dargestellt, das weniger anfällig für (bspw.) Dogmen oder Mythen ist, die *anderen* Kulturen zugeschrieben wurden (Tuhiwai Smith 2012: 49–51). Wie ich zeigen werde, hatte die „Konfrontation“ mehrerer Realitäten oder Ideensets gravierende Folgen auf die Frage „*Was ist die/der Andere?*“ und somit auch auf die *race relations*.

*Nach all dem und im Wissen, was noch kommen wird, stelle ich eine herausfordernde und provokante Behauptung auf: Imperialismus, Kapitalismus und Kolonialismus bilden die Triade, die die (akademische) Forschung als einen Mechanismus der Herrschaft, Regulierung und Kontrolle konfiguriert hat; durch die Schaffung autoritärer Vorstellungen, die zu Argumenten der Manipulation, Verdrehung und Gewalt werden; ebenso wie die Konzepte der Objektivität, des Universalismus und der daraus abgeleiteten Proklamation eine universelle Wahrheit abbilden zu können. Tuhiwai Smith erinnert uns daran, dass Geschichten, die in indigenen Gemeinschaften kursieren, über Forscher*innen sowie ihren Projekten, eng verwoben sind, mit Geschichten, über alle anderen Formen der Kolonialisierung und Ungerechtigkeit (Tuhiwai Smith 2012). Westliches Wissen und die Wissenschaft sind „Nutznießer“ der Kolonisierung indigener Bevölkerungsgruppen. Das durch ihre Kolonisation gewonnene Wissen wurde wiederum genutzt, um sie zu kolonisieren, was Ngūgĩ wa Thiong’o (1986) die „Kolonisation des Geistes“ nennt. James Joseph Scheurich und Michelle Young präsentieren uns eine etwas entschärfte Sichtweise:*

„When any group within a large, complex civilisation significantly dominates other groups for hundreds of years, the ways of the dominant group (its epistemologies, ontologies and axiologies), not only become the dominant ways of that civilisation, but also these ways become so deeply embedded that they typically are seen as ‚natural‘ or appropriate norms rather than as historically evolved social constructions.“ (Scheurich/Young 1997: 7)

*Um mein Vorhaben umzusetzen, ist es zunächst erforderlich, die Entstehungsbedingungen der Human- und Sozialwissenschaften zu diskutieren. Dabei stehen die weltgeschichtlichen Prozesse, die, auf epistemischem Rassismus und Sexismus basierende Wissensstrukturen hervorgebracht haben im Vordergrund.⁸ Um die eingangs gestellte Frage zu beantworten, müssen wir mehrere Jahrhunderte zurückgehen und die Entstehung von Rassismus/Sexismus in der modernen Welt und ihre Beziehung zur *longue durée* der modernen Wissensstrukturen diskutieren. Da das Erbe der kartesischen Philosophie so einflussreich für die westliche Wissensstruktur war, beginnt das Kapitel im ersten Teil (Kapitel 2.1.) mit einer Diskussion der kartesischen Philosophie. Darauf aufbauend wird die Herausbildung des ‚kolonialen Seins‘ als Grundbedingung der kartesischen Philosophie erörtert (Kapitel 2.2.1). Im anknüpfenden Teil (Kapitel 2.2.2.) wird die *ratio mathematica* und die *Hybris des Nullpunktes* besprochen. Das letzte Kapitel (Kapitel 2.3.) verbindet die vorangestellte Diskussion und fasst die Kernaussagen dieses Kapitels zusammen.*

Das Kapitel ist ein Versuch, eine Genealogie herzustellen, um zu verstehen, warum andere Wissenssysteme, insbesondere indigene Paradigmen, innerhalb der westlichen Akademie subalternisiert wurden. Das Wissen welches aus den sozialgeschichtlichen Erfahrungen und Weltanschauungen des globalen Südens produziert wird, so das Argument Ramón Grosfoguels, wird als unterlegen und nicht als Teil des Denkkansons des Westens betrachtet (Grosfoguel 2015: 24). Ich möchte innerhalb dieses Kapitel die Grundlagen dafür legen, zu verstehen, warum das Wissen, das von anderen Erkenntnistheorien, Kosmologien und Weltanschauungen produziert wird, als „minderwertig“ im Verhältnis zu dem „überlegenen“ westlichen Wissen betrachtet wird, das von den wenigen westlichen Männern innerhalb Europas (und später der USA) produziert wurde, und welches den Kanon des Denkens in den Human- und Sozialwissenschaften bildet. Es sollte nicht vergessen werden zu erwähnen, dass das von (als westlich oder nicht-westlich gelesenen) Frauen produzierte Wissen ebenfalls als „minderwertig“ betrachtet wird, und aus dem Kanon des Denkens ausgegrenzt wird (Lugones 2007).

Hinweis zur verwendeten Literatur und Geographie: Vier Autor*innen stehen im Mittelpunkt dieses Kapitels. Da wäre, die bereits erwähnte Linda Tuhiwai Smith (2012), sowie die Dissertation des kolumbianischen Philosophen Santiago Castro-Gómez (2005) *Aufklärung als kolonialer Diskurs: Humanwissenschaften und kreolische Kultur in Neu Granada am Ende des 18.*

⁸ Mit epistemischen Rassismus und Sexismus meine ich die Unterlegenheit aller Erkenntnisse von Menschen, die nicht als westliche männliche Menschen eingestuft werden.

Jahrhunderts, Sandew Hira's (2015) *Scientific Colonialism: The Eurocentric Approach to Colonialism* und der puertoricanische Soziologe Ramón Grosfoguel (2015) mit *Epistemic Racism/Sexism, Westernized Universities and the Four Genocides/Epistemicides of the Long Sixteenth Century*. Es ist wichtig darauf hinzuweisen, dass sich die Autor*innen auf unterschiedliche Geographien beziehen, so liegt der Fokus Tuhiwai Smith's auf Aotearoa/Neuseeland und den Auswirkungen der westlichen Forschung auf die dortige indigene Bevölkerung. Castro-Gómez lokalisiert seine Untersuchung in Neu-Granada (welches heute mehrere Länder in Mittel- und Südamerika umfasst; darunter Ecuador, Kolumbien, Panama und Venezuela), Grosfoguel setzt ebenfalls in Neu-Granada an, schlägt aber den Bogen in die europäische Gegenwart des 15. bis 17. Jahrhunderts und befragt die historischen Wurzeln der gegenwärtigen Wissensordnung. Hira argumentiert, dass der Kolonialismus einen tiefen Einfluss auf die Entwicklung der Wissenschaft in den Niederlanden hatte, indem er die Art und Weise definierte, wie die Beziehung zwischen europäischen und außereuropäischen Gesellschaften angesprochen und untersucht wurden. Während die drei letztgenannten Autor*innen allesamt sehr theoretische Reflexionen anstellen, bindet Tuhiwai Smith diese Gedanken zurück auf die direkten Auswirkungen, die der epistemische Rassismus/Sexismus auf die Māori hatte, und schlägt so die Brücke zwischen Theorie und Praxis.

2.1. Kartesianische Philosophie und epistemischer Rassismus/Sexismus

Grosfoguel argumentiert, dass Descartes' (1596–1650) Diktum *Cogito ergo sum* („Ich denke, also bin ich“) eine neue Grundlage des Wissens darstellt, die die Autorität des Christentums und der Theologie infrage stellt. Die neue Grundlage des Wissens, die die kartesianische Philosophie hervorgebracht hat, ist nicht mehr der christliche Gott, sondern dieses neue „Ich“. Obwohl Descartes nicht definiert, wer dieses „Ich“ ist, ist klar dass dieses „Ich“, in seiner Philosophie, den christlichen Gott als Grundlage des Wissens ersetzt (Grosfoguel 2015: 25). Grosfoguel schreibt weiter, dass für Descartes, das „Ich“ ein Wissen hervorbringen kann, das jenseits von Zeit und Raum wahr ist; ‚universell‘, in dem Sinne, dass es von keiner Partikularität abhängig ist; und ‚objektiv‘, verstanden als gleichbedeutend mit ‚neutral‘ — demgemäß kann es als eine „God's-Eye view“ beschrieben werden (ebd.). Die *God's-Eye view* erhebt den Anspruch universell, objektiv und neutral zu sein. Diese Attribute wurden (neben anderen) mit dem christlichen männlichen Gott gleichgesetzt. Dies impliziert wiederum, dass Frauen, aber auch Gesellschaften, die der christlichen Lehre nicht folgten, kein Wissen erzeugen können, dass einer *God's-Eye view* gleichkommt. In aller

Kürze: Um universell zu sein, müsste das Wissen autonom sein, d.h. es müsste auf sich selbst beruhen und nicht historisch, sozial oder kulturell bedingt sein.

Aber was bedeutet das nun konkret? Um die Behauptung eines „Ichs“, das Wissen produziert, gleichzusetzen mit einer *God's-Eye view*, bringt Descartes zwei Hauptargumente vor: das eine ist ontologisch, das andere epistemologisch. Beide Argumente beschreiben die Möglichkeitsbedingung für die Behauptung, dass das „Ich“ ein Wissen hervorbringen kann, welches einer *God's-Eye view* entspricht. Das erste Argument beschreibt den ontologischen Dualismus zwischen Körper/Geist:

„Descartes claims that the mind is of a different substance from the body. This allows for the mind to be undetermined, unconditioned by the body. In this way Descartes can claim that the mind is similar to the Christian God, floating in heaven, undetermined by anything terrestrial, and that it can produce a knowledge equivalent to a ‚God's-Eye view‘. The *universality* here is equal to the Christian God's universality in the sense that is not determined by any particularity, it is beyond any particular condition or existence.“ (Grosfoguel 2015: 26; Hervorhebung i.O.)

Gesetzt den Fall, der ontologische Dualismus würde aufgebrochen werden, was würde mit dem Argument der *God's-Eye view* passieren? Die Auswirkung für die *God's-Eye view*, so Grosfoguel, wäre, dass die Behauptung, ein menschliches „Ich“ könne eine *God's-Eye view* erzeugen, würde in sich zusammenbrechen (ebd.). Grosfoguel konkretisiert in weiterer Folge seine Behauptung und zeigt auf, dass ohne den ontologischen Dualismus der Geist im Körper angesiedelt wäre, also in der Substanz dem Körper ähnlich und somit vom Körper konditioniert. Letzteres würde bedeuten, dass das Wissen von einem bestimmten Raum aus produziert wird und es somit keine unsituierte Wissensproduktion gäbe. Wenn dies der Fall ist, dann kann nicht mehr argumentiert werden, dass ein menschliches „Ich“ Wissen produzieren kann, das einer *God's-Eye view* entspricht. (Ebd.)

Das zweite Argument von Descartes ist epistemologischer Natur:

„He claims that the only way the ‚I‘ can achieve certitude in knowledge production is through the method of solipsism. How can the ‚I‘ fight scepticism and be able to achieve certitude in knowledge production? The answer given by Descartes is that this could be achieved through an internal monologue of the subject with himself (the gender here is not accidental [...]). With the method of solipsism, the subject asks and answers questions in an internal monologue until he reaches certitude in knowledge.“ (Grosfoguel 2015: 26)

Mal angenommen, menschliche Subjekte würden Wissen dialogisch, d.h. in sozialen Beziehungen mit anderen Menschen produzieren, was würde in diesem Fall mit dem Argument der *God's-Eye view* passieren? Laut Grosfoguel wären die Implikationen für die *God's-Eye view* ebenso verheerend, wie im zuvor diskutierten Beispiel (ebd.). So schreibt er, dass die Behauptung, ein „Ich“, das isoliert von sozialen Beziehungen, Gewissheit im Wissen produzieren kann, nicht mehr

aufrecht erhalten werden kann. Ohne epistemischen Solipsismus wäre das „Ich“ in bestimmten sozialen Beziehungen, in bestimmten sozial-historischen Kontexten verortet, und es gibt daher keine monologische, unsituierte und asoziale Wissensproduktion. Wenn Wissen in bestimmten sozialen Beziehungen, also innerhalb einer bestimmten Gemeinschaft produziert wird, dann kann nicht mehr behauptet werden, dass das menschliche „Ich“ ein Wissen produzieren kann, welches einer *God's-Eye view* gleich kommt. (Ebd.) Castro-Gómez (2005) argumentiert in diesem Zusammenhang, dass die kartesianische Philosophie von einer Nullpunkt-Epistemologie (*Hybris des Nullpunkts*) ausgeht, d.h. von einem Standpunkt, der sich nicht selbst als Standpunkt annimmt.

In Übereinstimmung mit Dussel behauptet Grosfoguel, dass die kartesianische Philosophie die erste Denktradition ist, die behauptet, ein unsituiertes Wissen zu produzieren, das Gott ähnlich oder gleichwertig ist. Dieser Universalismus, der von Descartes eingeführt wurde, gibt vor, Gott zu ersetzen und ein Wissen zu produzieren, das gottähnlich ist (Grosfoguel 2015: 27). Es stellt sich die Frage, welche politischen, wirtschaftlichen, historischen und kulturellen Bedingungen ermöglichen die Entfaltung einer Philosophie, die den Anspruch erhebt, dem Auge Gottes gleichwertig zu sein und Gott zu ersetzen? (ebd.). Enrique Dussel antwortet auf diese Fragen mit folgendem Argument: Descartes' „Ego cogito/(Cogito ergo sum)“ („Ich denke, also bin ich“) gehen 150 Jahre „ego conquiro“ („Ich erobere, also bin ich“) voraus (zit. n. Grosfoguel 2010: 314). Das *Ego conquiro* ist die Möglichkeitsbedingung von Descartes' *Ego cogito*. Grosfoguel nach zu urteilen kommt der „arrogante und gottähnliche Anspruch“ der kartesianischen Philosophie aus der Perspektive eines Menschen, der sich als Mittelpunkt der Welt betrachtet, weil er die Welt bereits erobert hat (ebd.).

Um von Grosfoguels eloquenter Art der Formulierung zu profitieren: „Es fehlt jedoch ein Bindeglied zwischen dem ‚Ich erobere, also bin ich‘ und dem ‚Ich denke, also bin ich‘. Was das ‚Ich erobere, also bin ich‘ (*Ego conquiro*) mit dem gottähnlichen ‚Ich denke, also bin ich‘ (*Ego cogito*) verbindet, ist der epistemische Rassismus/Sexismus, der aus dem ‚Ich vernichte, also bin ich‘ (*Ego extermino*) hervorgeht. Es ist die Logik von Genozid/Epistemizid⁹ zusammen, die das ‚Ich erobere‘ mit dem epistemischen Rassismus/Sexismus des ‚Ich denke‘ als neue Grundlage des Wissens in der modernen/kolonialen Welt vermittelt. Das *Ego extermino* ist die soziohistorische Strukturbedingung, die die Verbindung des *Ego conquiro* mit dem *Ego cogito* möglich macht.“ (Grosfoguel 2015: 28)

⁹ Der Begriff „Epistemizid“ (epistemicide) ist Boaventura de Sousa Santos (2018) und Grosfoguel (2015) entlehnt. Ich werde den Begriff im Kapitel 10.2.2. weiterführend erläutern. Für den Moment reicht es, wenn der Zusammenhang zwischen Genozid und Epistemizid, als Zusammenhang zwischen Völkermord und der Zerstörung von Wissen verstanden wird.

Im Folgenden möchte ich die historischen Möglichkeitsbedingung der Transformation des „Ich erobere, also bin ich“ hin zum epistemischen Rassismus/Sexismus des „Ich denke, also bin ich“ darstellen. Es geht mir darum, die Grundlagen zu erörtern, um zu verstehen, wie das westliche Wissen eine Form der „Kolonialität der Macht“ (die ich im vierten Kapitel besprechen werde) annehmen konnte, die „das Verstehen der Welt auf ein westliches Verstehen der Welt reduziert und somit andere nicht-westliche Arten des Verstehens ignoriert oder trivialisiert“ (Santos 2018: 40). In Anlehnung an Dussel und das Leitmotiv des nächsten Kapitels beschreibend, geht es darum die Entwicklungen des langen 16. Jahrhunderts darzustellen:

„Allerdings hat sich vor Descartes das ganze 16. Jahrhundert abgespielt [...]“ (Dussel 2018: 40)

2.2. Verwickelt: Aufklärung und Kolonialismus

Ich teile die Einschätzung Dussels, dass die „Moderne und auch die moderne europäische Philosophie [...] aufs Engste mit der Errichtung der Kolonialherrschaft des modernen Europas verbunden“ sind (Dittrich 2018: 11). Darüber hinaus verorte ich die Grundlagen der politischen Beherrschung der kolonialen Subjekte und die Entstehung eines neuen epistemischen Rationalismus — die *ratio mathematica* — im aufkommenden philosophischen Diskurs des 16. Jahrhunderts.

Es empfiehlt sich, den entstehenden philosophischen Diskurs des 16. Jahrhunderts etwas näher zu betrachten. Ich möchte die Pfade nachzeichnen, die zum Überlegenheitsanspruch der europäischen Kultur führten und inwiefern er die ungleichen Entwicklungsstufen, mit Seins- und Verhaltensmustern assoziiert. Es gibt zwei Elemente, die ich weiter vertiefen möchte: Die Herausbildung des ‚kolonialen Seins‘ (welche die *race relations* bestimmen werden) und das Konzept der *Hybris des Nullpunkts* (welches innerhalb der *ratio mathematica* seine volle Wirkmächtigkeit entfaltet).¹⁰

Es ist wichtig, im Hinterkopf zu behalten, dass die vorgestellten Diskurse sich über mehrere Geographien (und Jahrhunderte) erstrecken. Auf der einen Seite, die gewaltsam eroberten Gebiete der heutigen Amerikas und auf der anderen Seite die Entwicklungen auf der iberische Halbinsel (die nicht unberührt von anderen Entwicklungen auf dem europäischen Kontinent blieben). Grosfoguel (2015) argumentiert, dass die historischen Wurzeln der gegenwärtigen Wissensordnung, sich aus

¹⁰ Das Hauptziel dieses Kapitels ist es, sich eingehender mit diesen entscheidenden Elementen auseinanderzusetzen, um ein Verständnis für den Entstehungshorizont der Human- und Sozialwissenschaften zu gewinnen. Letztendlich soll es darum gehen, mir die Werkzeuge in die Hand zu legen, um eine epistemologische Kritik an der Art und Weise der Wissensproduktion und ihrer Konzeptualisierung innerhalb des Globalen Nordens zu formulieren.

vier Genoziden/Epistemiziden des *langen* sechzehnten Jahrhunderts¹¹ erklären lassen: Der Genozid/Epistemizid gegen (1) die jüdische und muslimische Bevölkerung während der Eroberung von Al-Andalus und deren Nachwirkungen; (2) gegen die indigenen Bevölkerungen während der gewaltsamen Eroberung der Amerikas; (3) gegen Afrikaner*innen, die entführt und versklavt wurden; und (4) gegen Frauen, die der Hexerei angeklagt und in Europa lebendig verbrannt wurden (Grosfoguel 2015: 23). Grosfoguel's Ansatz offenbart dabei die Wechselbeziehung zwischen diesen vier Gewaltprozessen als konstitutiv für die epistemischen Strukturen der modernen/kolonialen Welt und für das epistemische Privileg der eurozentrischen Theorien und des westlichen männlichen Menschen.¹² Ich dagegen — und deshalb halte ich es für wichtig, zu Wissen, dass die von Grosfoguel besprochenen, vier Gewaltprozesse in Wechselbeziehung zueinanderstehen — konzentriere mich auf die gewaltsame Logik der Eroberung Amerikas. Dies bedeutet nicht, dass ich die anderen Prozesse ignoriere, sie liegen meiner Argumentation zugrunde, aber ich werde die Wechselbeziehungen im Kontrast dazu nicht explizit machen.¹³

2.2.1. Die Herausbildung des ‚kolonialen Seins‘

2.2.1.1. Der Disput von Valladolid — Fast 60 Jahre nach dem Beginn der spanischen Invasion der Amerikas

„Im Rücken der Moderne nahm man den kolonialen Subjekten für immer ihr ‚Mensch-Sein‘, bis heute.“ (Dussel 2018: 95)

Beispielgebend für das Denken der „Neuen Zeit“ steht Ginés de Sepúlveda (1490–1573). Er ist maßgeblich am Entwurf des „Mythos der Moderne“ beteiligt, „demgemäß die europäische Zivilisation im Vergleich zu anderen Kulturen weiterentwickelt und höherwertig sei“ (Dittrich 2018: 13). Die „Inthronisierung“ des erobernden „Ichs“ wird dabei durch die Natur der Dinge — die natürliche Überlegenheit der europäischen Kultur — gerechtfertigt. Die europäische Kultur sei verpflichtet, „den anderen Kulturen den Weg der Vernunft zu weisen, der dem der eigenen — und

¹¹ Das *lange* sechzehnte Jahrhundert bezieht sich auf die 200 Jahre, die den Zeitraum von 1450–1650 umfassen. Dies ist der Zeitraum der Bildung eines neuen historischen Systems, das Wallerstein als modernes Weltsystem oder europäische Weltwirtschaft oder kapitalistische Weltwirtschaft bezeichnet. Der historische Prozess, der dieses neue System bildete, umfasst die 200 Jahre des langen sechzehnten Jahrhunderts. (Grosfoguel 2015: 43)

¹² Grosfoguel schreibt, dass zusammenfassend gesagt werden kann, „dass die Eroberung Amerikas im 16. Jahrhundert den Prozess des Genozids/Epistemizids, der mit der Eroberung von Al-Andalus begann, auf neue Subjekte wie indigene Bevölkerungen und Afrikaner*innen ausdehnte, während gleichzeitig — durch eine neue rassische Logik — der Genozid/Epistemizid an Christen jüdischer und muslimischer Herkunft in Spanien verstärkt wurde“ (Grosfoguel 2015: 37).

¹³ Für eine genauere Betrachtung dieser Prozesse siehe Claudia Brunner (2020: 60–73); für die Punkte (2) und (3) siehe Nelson Maldonado-Torres (2014) und für Punkt (4) siehe Silvia Federici (2004).

einzig möglichen — Entwicklung entspricht. Der Widerstand der *unterentwickelten* Kulturen gegenüber diesem Fortschritt sei ihrem *unmündigen* und *rückständigen* Denken geschuldet und muss zum Ziele der Mündigkeit notfalls mit Gewalt gebrochen werden“ (ebd.; eigene Hervorhebungen). Mit anderen Worten: Die herrschende Kultur bringe der *unmündigen* und *rückständigeren* die Wohltaten der Zivilisation. Enrique Dussel argumentiert, dass dieses Argument erstmals 1550/51 von Ginés de Sepúlveda im Disput von Valladolid angeführt wird. Der Disput von Valladolid fand zwischen 1550 und 1551 in der spanischen Stadt Valladolid statt, nachdem er von Karl V. — gleichzeitig Carlos I. von Spanien — einberufen wurde. Es war ein theologischer Disput, zwischen dem spanischen Dominikaner und Historiker Juan Ginés de Sepúlveda und dem ebenfalls spanischen Dominikaner und ersten Erzbischof von Chiapas Bartolomé de las Casas (1484–1566). Letztlich sollte der Disput eine Entscheidung darüber fällen, ob die indigene Bevölkerung in den Kolonien als menschlich anzusehen war, ob sie eine Seele haben oder nicht (Grosfoguel 2015: 35–36).¹⁴ Das Ergebnis des Disputs von Valladolid ist bekannt: Die indigenen Bevölkerungsgruppen der Karibik und Amerikas wurden als Barbaren und/oder Kannibalen festgeschrieben. Ginés de Sepúlveda schreibt (zit. n. Dussel 2018: 41; Hervorhebung i.O.; siehe dazu auch Aldama 2001: 13–14):

„Es wird stets gerecht sein und mit dem Naturrecht übereinstimmen, dass sich solche Menschen [Barbaren] der Herrschaft *kultivierter* und *menschlicher* Fürsten und Nationen unterwerfen, damit sie durch deren Tugenden und kluge Gesetze die Barbarei ablegen und sich auf ein menschliches Leben und den Kult der Tugend beschränken.“ (Sepúlveda 1967: 85; zit. n. Dussel 2018: 41)

An anderer Stelle schreibt Ginés de Sepúlveda:

„Und wenn sie diese Beherrschung zurückweisen, *so kann man sie ihnen mit Waffen aufzwingen*, und ein solcher Krieg wird gerecht sein, so erklärt es das Naturrecht [...]. Kurz: es ist gerecht, angemessen und stimmt mit dem Naturgesetz überein, dass die rechtschaffenen, intelligenten, tugendhaften und menschlichen Männer über alle herrschen, die diese Qualitäten nicht besitzen.“ (Sepúlveda 1967: 87; zit. n. Dussel 2018: 41)

Dussel bezeichnet dieses Argument als tautologisch: „Es geht von der *Überlegenheit der eignen Kultur aus*, einfach weil sie die Eigene ist“ (Dussel 2018: 42; Hervorhebungen i.O.). Somit werden andere Kulturen herabgesetzt und als unmenschlich erklärt, da sie sich von der eigenen Kultur unterscheiden. Folglich waren die Kulturen des Aztekenreichs, der Maya oder der Inka für

¹⁴ Ich beschränke mich in meiner Argumentation auf Ginés de Sepúlveda, der, wie gesehen, argumentiert, dass die indigenen Bevölkerungen „Menschen ohne Seele“ seien und daher Tiere, die im Arbeitsprozess versklavt werden könnten, ohne dass dies in den Augen Gottes eine Sünde darstellen würde. Bartolomé de Las Casas argumentierte, so Grosfoguel, dass Indigene zwar eine Seele haben, sich aber in einem barbarischen Stadium befänden und daher einer Christianisierung bedürften; daher sei es für Las Casas eine Sünde in den Augen Gottes, sie zu versklaven. Er schlug stattdessen vor, sie zu „christianisieren“ (Grosfoguel 2015: 35).

Sepúlveda kein Zeichen hoher Zivilisation. Auch sie sollten sich der *Zivilisierung* unterwerfen, notfalls durch Waffengewalt. Anders ausgedrückt: Dieser Krieg wurde durch die Tatsache gerechtfertigt, dass die indigenen Bevölkerungsgruppen die *Zivilisierung* behindern würden. „Deshalb“, so Dussel, „blieb der Eroberungskrieg gegenüber ‚rückständigen‘ [Bevölkerungsgruppen] durch die ‚Entwicklungsideologie‘ stets tautologisch gerechtfertigt“ (ebd.). Pointiert resümiert Dussel:

„Ist die Rechtmäßigkeit und Gerechtigkeit der europäischen Expansion als zivilisatorisches Werk einmal bewiesen, als Werk, das die indigenen Bevölkerungsgruppen von der Barbarei emanzipiert, in der sie leben, so ist auch alles andere gerechtfertigt: die Eroberung mit Waffengewalt, die Plünderung von Rohstoffen, die abstrakte Anerkennung der indigenen Menschen als Menschen ohne Anerkennung ihrer Kulturen, das dogmatische Aufzwingen einer fremden Religion, usw.“ (Dussel 2018: 43)

Diese Herleitung kann vielleicht erklären, was es mit der Entwicklungsideologie auf sich hat, also der anmaßenden Vorstellung anderen Bevölkerungsgruppen die sogenannten Wohltaten der *Zivilisation* zu bringen, aber woher der Überlegenheitsanspruch kommt, der pauschal durch die „Natur der Dinge“ gerechtfertigt wird, bleibt weiterhin rätselhaft. Für mich bedeutet dies, dass ich mich an die Lösung dieses Rätsels wagen und die Ebene der sozialen Klassifikation ins Blickfeld nehme. Konkret geht es dabei um den Diskurs der ‚Reinheit des Blutes‘; eine rassialisierte Beschreibung der Weltbevölkerung.¹⁵ Wie bereits Aníbal Quijano und María Lugones argumentierten, stellten die *race relations* und Gender-Konstruktionen der Europäer*innen in der „Frühmoderne“ den üblichen Modus sozialer Klassifikation dar. Gleichzeitig ist es wichtig darauf hinzuweisen, dass der Disput von Valladolid und der Diskurs der ‚Reinheit des Blutes‘ sich gegenseitig bedingen. Grosfoguel weist zudem daraufhin, dass der Disput von Valladolid für die Veränderung der alten mittelalterlichen religiösen Diskriminierungsdiskurse und -praktiken in Europa von großer Bedeutung war. So wurden bis zum Ende des fünfzehnten Jahrhunderts die alten islamfeindlichen und judenfeindlichen Diskurse mit dem „falschen Gott“, der „falschen Theologie“ und/oder dem Einfluss Satans in Verbindung gebracht, ohne die Menschlichkeit ihrer Ausübenden infrage zu stellen. Für die Opfer dieser diskriminierenden Diskurse gab es die Möglichkeit der Bekehrung (Grosfoguel 2015: 34). Mit anderen Worten:

¹⁵ Der Diskurs der ‚Reinheit des Blutes‘ ist das Ergebnis der endgültige Eroberung von Al-Andalus im späten fünfzehnten Jahrhundert. Er war ein proto-rassistischer Diskurs gegen die muslimische und jüdische Bevölkerung während der Eroberung andalusischen Territoriums durch die katholische Monarchie, um das Sultanat Granada zu zerstören, das die letzte muslimische politische Autorität auf der iberischen Halbinsel war. Die Praxis der ethnischen Säuberung des andalusischen Territoriums führte zu einem physischen und kulturellen Genozid an Muslimas/Muslimen und Jüdinnen/Juden. (Grosfoguel 2015: 29)

The concept of ‚purity of blood‘ acquired a new meaning after the conquest of the Americas with the emergence of the concept of ‚people without a soul‘, shifting from a theological question about having the ‚wrong religion‘ to a question about the humanity of the subject practising the ‚wrong religion‘. (ebd.: 33–34)

Schon jetzt lässt sich erahnen, dass indigenes Wissen, ihre Art und Weise an Wissen zu gelangen innerhalb dieser Taxonomie keine Rolle spielt. Indigene Bevölkerungsgruppen werden nicht als „gleichwertig“ angesehen, demgemäß ist ihr Wissen für die europäischen Denker*innen nicht von großem Interesse. So fehlt in der gesamten Debatte von Valladolid die Perspektive *des Anderen*. Das ist typisch für den europäischen Diskurs über *race relations*. Der Blick *des Anderen* spielt keine Rolle. Aus eurozentrischer und androzentrischer Sicht kann die Realität der *race relations* analysiert werden, ohne zu berücksichtigen, was die Ansichten *des Anderen* sind. Aber es gab eine *andere* Sichtweise. Die *Anderen* hatten ihre Ideen und Meinungen zum Verhältnis zu den Europäer*innen. Manchmal bekommen wir einen Einblick in diese Ideen, durch Berichte, wie zum Beispiel in der Geschichte von Hatuey oder durch die Arbeit von Felipe Guamán Poma de Ayala.¹⁶

2.2.1.2. Diskurs der „limpieza de sangre“

Castro-Gómez zufolge handelt es sich beim Diskurs der „limpieza de sangre“ (‚Reinheit des Blutes‘) um den ersten universalistischen Diskurs der Moderne, der im 16. Jahrhundert als kognitives Klassifikationsschema der Weltbevölkerung funktionierte.¹⁷ „Weiß zu sein war weniger eine Frage der Hautfarbe, als vielmehr der Inszenierung einer kulturellen Vorstellungswelt, in der religiöse Bekenntnisse, Insignien sozialer Distinktion, Verhaltensweisen und [...] Formen der Wissensproduktion miteinander verwoben waren“ (Castro-Gómez 2005: 8). Der Diskurs über die ‚Reinheit des Blutes‘, kam nicht erst im 16. Jahrhundert auf, sondern entstand im christlichen Mittelalter, gewann dank der spanischen Handelsexpansion in Richtung Atlantik und des Beginns der europäischen Kolonisierung weltweiten Einfluss. Zugespitzt formuliert bedeutet das, „dass ein

¹⁶ Siehe u.a. dazu: Rolena Adorno (2000) *Guaman Poma: Writing and Resistance in Colonial Peru*, oder Enrique Dussel (1995) *The Invention of the Americas: Eclipse of ‚the Other‘ and the Myth of Modernity*. Siehe auch: (Dussel 2018: 65–94). Für einen weiterführenden Blick siehe: Gabriela Ramos und Yanna Yannakakis (2014): *Indigenous Intellectuals: Knowledge, Power, and Colonial Culture in Mexico and the Andes*.

¹⁷ Es ist wichtig anzumerken, dass der europäische Diskurs über die „Reinheit des Blutes“ (der erst später auf die Kolonien übertragen wird) eine Form der religiösen Diskriminierung darstellte, die noch nicht völlig rassistisch war, weil sie die Menschlichkeit ihrer ‚Opfer‘ nicht in Frage stellte. So stand nicht die Menschlichkeit der ‚Opfer‘ in Frage, sondern die religiöse Identität der sozialen Subjekte. Die damals verwendete soziale Klassifizierung stand im Zusammenhang mit der theologischen Frage, ob der „falsche Gott“ oder die „falsche Religion“ die Gesellschaft entlang religiöser Linien stratifiziert. (Grosfoguel 2015: 30) Der sogenannte proto-rassistische Diskurs steht im engen Zusammenhang zur *Reconquista*, die Rückeroberung des andalusischen Territoriums, welcher von Grosfoguel als erster Genozid/Epistemizid beschrieben wird.

Klassifikationsmuster, das einer lokalen Geschichte zugehört (der christlichen Kultur des europäischen Mittelalters) im Dienste der weltweiten Hegemonie Spaniens während des 16. und 17. Jahrhunderts zu einem globalen Entwurf wurde, der dazu diente, die Bevölkerungen entsprechend ihrer Position innerhalb der internationalen Arbeitsteilung zu klassifizieren“ (ebd.: 39).

Es zeigt sich, dass die Wurzeln dieses Diskurses bis weit ins christliche Mittelalter zurückreichen. So sieht Castro-Gómez den Ursprung des Diskurses der „limpieza de sangre“ bei den antiken griechischen Denker*innen um Herodot. Diese stellten sich die Welt als eine große Insel vor (*orbis terrarum*), die in drei Regionen aufgeteilt war: Europa, Asien und Afrika. So wurde bisweilen zwar vermutet, dass es weit entfernt — im Süden des *orbis terrarum* — weitere Inseln geben könnte, die möglicherweise von einer Spezies bewohnt wurden, welche sich von den Menschen unterschied, aber das Interesse der antiken Geschichtsschreiber*innen und Geograph*innen richtete sich in erster Linie auf die ihnen bekannte Welt und den Bevölkerungstypus, den die drei Hauptregionen beherbergten. Innerhalb dieser Dreiteilung der Welt nahm Europa die bedeutendste Stellung ein. Die antiken griechischen Denker*innen erachteten seine Bewohner*innen als zivilisierter und gebildeter als diejenigen Asiens und Afrikas, die von den Griech*innen und Römer*innen für „Barbaren“ gehalten wurden. Castro-Gómez schlussfolgert: „So wurde aus der territorialen Aufteilung der Welt eine Unterteilung der Bevölkerungen nach hierarchischen und qualitativen Maßstäben. (Castro-Gómez 2005: 39).

Der Darlegung Castro-Gómez weiter folgend, sehen wir, dass sich die christlichen Denker*innen des Mittelalters dieses Schema der Bevölkerungsklassifizierung angeeignet haben, allerdings nicht ohne einige Änderungen vorzunehmen. So zwang das christliche Dogma, von der grundlegenden Einheit der menschlichen Spezies (alle Menschen stammen von Adam ab), den Heiligen Augustinus zur Erkenntnis, dass, wenn es andere Inseln als das *orbis terrarum* gäbe, seine Bewohner*innen, falls vorhanden, nicht als „Menschen“ einzustufen seien, da die potenziellen Bewohner*innen des „Gottesstaats“ nur in Europa, Asien oder Afrika zu finden seien. Das Christentum interpretierte auch die alte hierarchische Aufteilung der Welt neu. Aus nunmehr theologischen Gründen nimmt Europa weiterhin einen privilegierten Platz vor Afrika und Asien ein. Die drei geographischen Regionen galten als diejenigen Orte, an denen sich Noahs drei Söhne nach der Sintflut niederließen und somit von drei völlig unterschiedlichen Menschentypen bewohnt seien. Die Söhne Sems bevölkerten Asien, die von Cams siedelten sich in Afrika an, und die von Japheth siedelten in Europa. Das bedeutet, dass die drei Teile der bekannten Welt nach einem Kriterium der ethnischen Differenzierung hierarchisch angeordnet wurden: Die Asiaten und Afrikaner, Nachkommen jener

Söhne, die nach dem biblischen Bericht bei ihrem Vater in Ungnade fielen, galten, gegenüber den Europäern, direkte Nachkommen von Japheth, dem geliebten Sohn Noahs, als rassistisch und kulturell unterlegen (Castro-Gómez 2005: 39–40).¹⁸

Castro-Gómez (2005: 40) und Mignolo (1995: 230) weisen darauf hin, dass das Christentum dem alten Schema der Bevölkerungsaufteilung einen Neuanstrich verpasste, sodass es als ethnische und religiöse Taxonomie der Bevölkerung funktioniert, deren praktische Dimension sich erst im 16. Jahrhundert zu zeigen begann. Kolumbus' Reisen hatten gezeigt, dass die amerikanischen Länder eine separate geographische Einheit vom *orbis terrarum* bildeten, was unmittelbar eine groß angelegte Debatte über die Art ihrer Bewohner*innen und ihres Territoriums auslöste (Castro-Gómez 2005: 40). Wenn nur *orbis terrarum*, der Teil der Erde, der Europa, Asien und Afrika umfasst, von Gott, den Menschen zugewiesen worden wäre, um nach der Vertreibung aus dem Paradies dort zu leben, welchen rechtlichen Status hatten dann die neu entdeckten Gebiete? Waren es Länder, die unter die universelle Souveränität des Papstes fielen und daher legitim von einem christlichen König besetzt werden konnten? Wenn nur für die Söhne Noahs verbürgt war, dass sie in direkter Abstammung Adams, des Vaters der Menschheit, standen, welchen anthropologischen Status hatten dann die Bewohner*innen der neuen Gebiete inne? Besaßen sie eine Seele, oder waren sie seelenlose Wesen, die daher von den Europäer*innen rechtmäßig versklavt werden durften? Mignolo bekräftigt, dass die neuen Gebiete und ihre Bevölkerung schließlich nicht als ontologisch anders gegenüber Europa angesehen wurden, sondern als ihre natürliche Erweiterung (die „Neue Welt“):

„During the sixteenth century, when ‚America‘ became conceptualized as such not by the Spanish crown but by intellectuals of the North (Italy and France), it was implicit that America was neither the land of Shem (the Orient) nor the land of Ham (Africa), but *the enlargement of the land of Japheth*. There was no other reason than the geopolitical distribution of the planet implemented by the Christian T/O map to perceive the planet as divided into four continents; and there was no other place in the Christian T/O map for ‚America‘ than its inclusion in the domain of Japheth, that is, in the West (Occident). Occidentalism, in other words, is the overarching geopolitical imaginary of the modern/colonial world system.” (Mignolo, 2000: 58–59; eigene Hervorhebung)

¹⁸ Es wird hier bereits sehr deutlich, dass Geschlecht innerhalb dieser Taxonomierung eine große Rolle spielt; so wird das weibliche bisher voll ganz verschwiegen. Wie ich bereits erwähnt habe, war die *race*, zusammen mit dem Geschlecht (Lugones 2007), innerhalb dieses Systems ein mächtiges Werkzeug für die soziale Klassifizierung der Menschen als „überlegen“ oder „unterlegen“, und als solches war es relevant für die Organisation der Ausbeutung von Arbeit und natürlichen Ressourcen. Dies ist ein hochgradig geschlechtsspezifischer Prozess, weil er Herrschafts-, Unter- und Überlegenheitsverhältnisse naturalisiert (Lugones 2007: 186). Die Komplexität des Genders sollte daher als eine Säule des modernen/kolonialen Weltsystems verstanden werden.

Mignolos Punkt ist, dass der Glaube an die ethnische Überlegenheit Europas über die kolonisierten Bevölkerungen das kognitive Schema der dreiseitigen Teilung der Weltbevölkerung und die Vorstellung vom *Orbis Universalis Christianus* überlagerte (Castro-Gómez 2005: 41). Castro-Gómez führt diesen Gedanken noch weiter aus und argumentiert, dass die Betrachtung der amerikanischen Territorien, als Verlängerung des Landes von Japhet dazu führte, dass „die Ausbeutung der natürlichen Ressourcen und die militärische Unterwerfung der Bevölkerungen für gerecht und rechtmäßig gehalten wurden, weil nur von Europa das Licht der wahren Erkenntnis Gottes kommen konnte“ (ebd.). Die Evangelisierung war damals der staatliche Imperativ, der bestimmte, warum nur „wahre Christen“, d.h. Menschen, die nicht aus Jüdinnen/Juden, Araber*innen oder Afrikaner*innen (von Cam oder Sem abstammende Bevölkerungsgruppen) hervorgegangen waren, rechtmäßig auf amerikanischem Territorium reisen und sich niederlassen konnten. Die „Neue Welt“ wurde zum natürlichen Schauplatz für die Erweiterungsbestrebungen des europäischen *weißen* Mannes und seiner christlichen Kultur. Mit anderen Worten: „Die ‚limpieza de sangre‘ ist [...] der erste geokulturelle Diskurs des Weltsystems, der zum integralen Bestandteil des *Habitus* der europäischen [Einwanderer*innen] wird und zugleich die ethnische Arbeitsteilung ebenso wie den Transfer von Menschen, Kapital und Rohstoffen auf planetarischer Ebene legitimiert“ (ebd.).

Somit schließt sich der Kreis und wir können die Argumente, die im Disput von Valladolid vorgebracht wurden besser verstehen. Es zeigt sich, dass sich Ginés de Sepúlveda mit seiner Argumentation nicht durchsetzen konnte. Die spanische Krone entschied, dass die indigenen Bevölkerungen eine Seele haben, aber Barbaren sind, die zum Christentum konvertiert werden müssen. Anscheinend wäre eine Schlussfolgerung daraus, dass die indigenen Bevölkerungen von der spanischen Kolonialherrschaft befreit wurden, aber dies war nicht der Fall. Grosfoguel zufolge wurden die indigenen Bevölkerungen innerhalb der internationalen Arbeitsteilung von der Sklavenarbeit in eine andere Form der Zwangsarbeit, die als *encomienda*¹⁹ bekannt ist, versetzt (Grosfoguel 2015: 35).²⁰

¹⁹ Was ist das?: „Das Encomienda-System wurde 1503 von der kastilischen Krone geschaffen. Es übertrug das Land sowie die dort lebende Bevölkerung treuhänderisch an die Konquistadoren — zumeist Söldner — und hat damit Landraub und Sklaverei juristisch legitimiert“ (Castro Varela/Dhawan 2015: 26; Fussnote 13) (siehe auch Fußnote 55 auf Seite 82)

²⁰ Der Disput von Valladolid hatte noch weitere Folgen, die aber nicht Thema dieser Arbeit sind. Siehe dazu: (Grosfoguel 2015; insbesondere die Seiten 35–37). Eine möchte ich jedoch anmerken: Während die Indigenen in den *encomiendas* Zwangsarbeit verrichten mussten, wurden Afrikaner*innen, die bereits als „Menschen ohne Seele“ eingestuft wurden, nach Amerika gebracht, um die Indigenen als Sklavenarbeiter zu ersetzen. (Ebd.: 36)

2.2.1.3. Diskurs der „limpieza de sangre“ und seine Transformation während der Aufklärung

Maldonado-Torres stellt fest, dass die Vorstellung, dass die indigenen Gemeinschaften wie eine *tabula rasa* ohne Subjektivität seien und dass sie lediglich als ein weiteres interessantes Element unter der in der Neuen Welt „entdeckten“ Flora und Fauna zu betrachten seien, die Frage aufwarf, ob die indigenen Gemeinschaften Seelen haben oder nicht (zit. n. Grosfoguel/Mielants 2006: 2). Der Diskurs der „limpieza de sangre“ gab bereits eine erste Antwort auf die von Maldonado-Torres formulierte Frage. Im theologischen Rahmen basierte das Konzept des *Anderen* — des Außereuropäischen — auf einer Seele, einem religiösen Konzept: The first marker of ‚otherness‘ in the ‚European/Euro-American Christian-Centric Capitalist/Patriarchal World-System‘ was around ‚religious identity‘“ (Grosfoguel/Mielants 2006: 2).

Sandew Hira argumentiert, dass der eurozentrische wissenschaftliche Rahmen der Aufklärung das Konzept des *Anderen* nicht abgeschafft hat, „but changed the argument“ (Hira 2015: 138). Es ging nicht mehr um die christliche Seele, sondern um die *race*. Maduka Enyimba (o.J.; online) hat Material von verschiedenen Philosoph*innen der Aufklärung gesammelt, das zeigt, wie europäische Denker*innen (z.B. Hume, Kant, Hegel) Afrikaner*innen als Menschen konzipierten, die den *weißen* Europäer*innen unterlegen waren. Laut Hira erfolgte die Klassifizierung nach rassialisierten Merkmalen, „wie sie in den Naturwissenschaften üblich waren“: Hautfarbe, Haartextur oder körperliche Erscheinungen — „The ‚Other‘ as an inferior creature was then argued with a ‚scientific‘ notion of classification of human beings“ (Hira 2015: 138).

Der dekolonialen Theorie zufolge beruhte in den letzten vier Jahrhunderten das dominante Merkmal der Idee des *Anderen* weiterhin auf der *race*. Dabei könnten das theologische Argument als „theologischer Rassismus“ und das „wissenschaftliche“ Argument als „biologischer Rassismus“ bezeichnet werden. Hira zufolge basierte das Argument der Unterlegenheit des *Anderen* im ersten Fall auf einem theologischen Konzept über die Seele; im zweiten Fall basiert es auf biologische Merkmalen (Hira 2015: 139). Doch wie hat sich der Wandel vom theologischen Rassismus zum biologischen Rassismus vollzogen? Grosfoguel argumentiert, dass dies mit dem veränderten Charakter der Autorität der Wissensproduktion zusammenhängt (Grosfoguel 2010: 312). In den frühen Phasen des Kolonialismus war die Autorität der Wissensproduktion die Theologie. Mit dem Aufkommen der Aufklärung verlagert sich diese Autorität auf die Wissenschaft. Ich werde dem Argument im nachkommenden Kapitel noch etwas mehr Aufmerksamkeit schenken.

2.2.2. Kolonialer Diskurs und Humanwissenschaften im Zeitalter der Vernunft

Im sechzehnten Jahrhundert waren Spanien und Portugal die wichtigsten Kolonialmächte. Ab dem siebzehnten Jahrhundert wurden England, Frankreich und die Niederlande zu ihren schärfsten Konkurrent*innen. Dabei kam es auch zu einer Verschiebung innerhalb der Wissensproduktion: „the White Enlightenment replaced theology as the source of knowledge production through scientific research“ (Hira 2015: 137). Ein neuer Strom von Philosoph*innen half, einen intellektuellen Rahmen zu schaffen, um Wissen zu produzieren, welches auf Kriterien der Vernunft basiert. Der theologische Diskurs auf der iberischen Halbinsel wurde in einen wissenschaftlichen Diskurs in Westeuropa umgewandelt.²¹ Descartes' berühmtes Diktum *Cogito ergo sum* („Ich denke, also bin ich“) deutete an, dass die Wissensproduktion nicht auf religiösem Glauben, sondern auf der Vernunft beruhte (Grosfoguel 2015: 25). Die Anwendung der Vernunft auf das Verständnis der *race relations* hat in Anlehnung an Hira, nicht zur Produktion von wissenschaftlichem Wissen geführt, sondern zu rassistischer Ideologie (Hira 2015: 138).

Dieses Kapitel argumentiert, dass die Form des Imperialismus, mit der die indigenen Bevölkerungsgruppen konfrontiert sind, aus jener Periode der europäischen Geschichte entstanden ist, die als die Aufklärung bekannt ist.²² Die Aufklärung lieferte den Geist, den Impuls, die Zuversicht und die politischen und wirtschaftlichen Strukturen, die die Suche nach neuen Erkenntnissen erleichterten. Das Projekt der Aufklärung wird oft als Moderne bezeichnet, und dieses Projekt, so Tuhiwai Smith, soll den Anstoß für die industrielle Revolution, die Philosophie des Liberalismus, die Entwicklung von Disziplinen in den Wissenschaften und die Entwicklung der öffentlichen Bildung gegeben haben. (Tuhiwai Smith 2012: 61)

Es geht mir hier nicht darum, den emanzipatorischen Charakter der Aufklärung zu erörtern oder die Reichweite der Aufklärung für die Humanwissenschaften zu präzisieren, sondern zu verstehen, warum sie die Quelle epistemischer Gewalt gegenüber indigenen Bevölkerungsgruppen war, die zu scharfer Kritik seitens der indigenen und post- und dekolonialen Wissenschaftler*innen führte. So behauptet beispielsweise Tuhiwai Smith:

²¹ Ich habe diese Veränderung innerhalb der Kapitelstruktur versucht zu verdeutlichen. Während im Kapitel 2.2.1. der Fokus den theologischen Diskurs lag, verschiebt sich nun mein Blickwinkel und ich betrachte den wissenschaftlichen Diskurs. Dabei wird sich herausstellen, dass der wissenschaftliche Diskurs den Rassismus und Sexismus des langen 16. Jahrhunderts in veränderter Form übernimmt, anstatt ihn in die Vergangenheit zu verbannen.

²² Während viele Wissenschaftler*innen argumentiert haben, dass die Aufklärung nicht als einheitliches, kohärentes Phänomen betrachtet werden sollte, besteht allgemeine Einigkeit darüber, so Bhambra, dass ihre Bedeutung zumindest teilweise auf der Schaffung eines wissenschaftlichen Rahmens für die Lokalisierung intellektueller Bemühungen beruht (Bhambra 2007: 35; siehe auch Gay 1969; Hawthorn 1976).

„Views of the Other had already existed for centuries in Europe, but during the Enlightenment these views became more formalized through science, philosophy and imperialism, into explicit systems of classification and ‚regimes of truth‘“ (Tuhiwai Smith 2012: 33).

Die hawaiianisch indigene Geographin Pualani Louis betont ihrerseits die destruktive Wirkung des westlichen Wissens und die von der Aufklärung geerbte „Rationalitätsbesessenheit“:

„We have been pathologised by Western research methods that have found us deficient either as genetically inferior or culturally deviant for generations. We have been dismembered, objectified and problematised via Western scientific rationality and reason. We have been politically, socially, and economically dominated by colonial forces and marginalized through armed struggle, biased legislation, and educational initiatives and policies that promote Western knowledge systems at the expense of our own.“ (Louis 2007: 131)

Mit der Behauptung der Überlegenheit der „aufgeklärten Vernunft“ haben die modernen Philosoph*innen in der Tat die Voraussetzungen für die Ablehnung anderer Erkenntnisweisen geschaffen (Kovach 2012: 77; Tuhiwai Smith 2012: 67–68). Mignolo wird in seiner Kritik noch ein wenig deutlicher — „rationale Klassifikation bedeutete rassische Klassifikation“ (Mignolo 2011: 83). So schreibt er, dass sich der Modus der rationalen Klassifikationen nicht von der „natürlichen Vernunft“ ableiten lässt, „sondern von ‚menschlichen Konzepten‘ der natürlichen Vernunft“ (ebd.).

„Who establishes criteria of classification and who classifies? Those who inhabited the epistemic zero point (*humanitas*) and were the architects of global linear thinking. And who are classified without participating in the classification? People who inhabit the *exteriority* (the outside invented in the process of defining the inside) created from the perspective of the zero point of observation (*anthropos*). To manage, and to be in a position to do so, means to be in control of knowledge—to be in the zero point.“ (Ebd.)

Der *zero point* (Nullpunkt) wird so zur „ultimativen Grundlage des Wissens“ (ebd.: 80). „Durch diese Strategie“, bemerkt Castro-Gómez, „positioniert sich das wissenschaftliche Denken als die einzig gültige Form der Wissensproduktion, und Europa erlangt eine epistemologische Hegemonie über alle anderen Kulturen der Welt“ (Castro-Gómez 2007: 301). *Als nächstes werde ich den Nullpunkt näher bestimmen.*

2.2.2.1. Das Projekt einer „Wissenschaft vom Menschen“ — Hybris des Nullpunkts

Von besonderem Interesse, in diesem Zusammenhang, ist abermals die Arbeit von Santiago Castro-Gómez (2005) — *Aufklärung als kolonialer Diskurs: Humanwissenschaften und kreolische Kultur in Neu Granada am Ende des 18. Jahrhunderts*. Castro-Gómez weist darauf hin, dass die Humanwissenschaften des 18. Jahrhunderts, die in erster Linie von David Hume, Immanuel Kant

und Adam Smith verkörpert wurden, einen Diskurs aufbauten, in dem die von Europa kolonisierten Bevölkerungsgruppen auf der untersten Ebene der Entwicklung und ihre Ideen und Wissensschätze als Teil einer fernen und „unwürdigen“ Vergangenheit auftraten. Um seine Argumentation zu untermauern seziert Castro-Gómez das Projekt einer „Wissenschaft vom Menschen“, wie es im 18. Jahrhundert formuliert wurde und betont im Zuge dessen die Bedeutung zweier komplementärer Perspektiven: „der epistemologischen einerseits, in der sich zeigt, wie die aufkommenden Humanwissenschaften sich das Modell der Physik aneignen, um ihren Gegenstand ausgehend von einer neutralen und aseptischen Beobachterplattform zu schaffen, die wir als die *Hybris des Nullpunkts*“ bezeichnen werden (Castro-Gómez 2005: 28). Andererseits zeigt die zweite Perspektive,

„wie die Wissenschaft vom Menschen einen Diskurs über die menschliche Geschichte und Natur konstruiert, in dem sich die von Europa kolonisierten Völker auf der niedrigsten Stufe der Entwicklungsskala befinden, während die Marktwirtschaft, die neue Wissenschaft und die politischen Institutionen der Moderne jeweils als Endziel (*telos*) der sozialen, geistigen und moralischen Entwicklung der Menschheit vorgestellt werden“ (ebd.: 28).

Ich möchte innerhalb dieses Kapitel selbige komplementäre Perspektiven nachzeichnen, um darauf aufbauend den strukturellen Zusammenhang zwischen Kolonialismus und Human- und Sozialwissenschaften darstellen. Zunächst konzentriere ich mich auf die epistemologische Ebene und erkläre, was Castro-Gómez unter der *Hybris des Nullpunkts* versteht. Anschließend wende ich mich der „Entwicklungsideologie“ zu, die von Castro-Gómez als Entwicklungsskala beschrieben wird. Hier geht es insbesondere um den Aspekt, den Gurinder Bhambra in ihrer Arbeit *„Rethinking Modernity: Postcolonialism and the Sociological Imagination“* (Bhambra 2007) aufzeigt, nämlich, dass jede Entwicklungsstufe²³ mit bestimmten Seins- und Verhaltensweisen assoziiert wird, die unterschiedliche Persönlichkeiten und Charakterzüge hervorbringt. So wurde beispielsweise die Positionsüberlegenheit mit unmittelbar positiven Deskriptoren wie „wissenschaftlich, fortgeschritten, global, universell und produktiv“ assoziiert, während die Positionsunterlegenheit außer-europäischer Menschen mit Qualifizierungsmerkmalen wie „ignorant, rückständig, lokal, marginal und un-/überfruchtbar“ assoziiert wurde. Diese oppositionelle Über- und Unterlegenheit diente als moralischer Vorwand für unmoralische Handlungen, Einstellungen, Gewalt und Politik, die sich gegen die indigenen Bevölkerungsgruppen richtete (Bhambra 2007: 42).

²³ Als Beispiele einer Entwicklungsstufe könnte ich die Ausarbeitung von Ferguson und Smith hernehmen, wie sie von Bhambra dargestellt werden: „Ferguson grouped societies into savage, barbarian, and polished, while Smith characterized them as hunting, pastoral, agriculture, and commercial“ (Bhambra 2007: 42).

Um mein Vorhaben jedoch umzusetzen, ist es notwendig, den Blick zunächst auf das 17. Jahrhundert zu richten, denn, wie ich in der Einleitung dieses Kapitels erwähnt habe, vollzieht sich, im Laufe ebenjenes Jahrhunderts, innerhalb der Wissenschaft(en) ein radikaler Mentalitätswechsel:

„Der Gebrauch von Präzisionsinstrumenten zur Beobachtung der Sterne und Berechnung ihrer Bewegungen, die Entwicklung der Mathematik und der Physik, die neuen kolonialen Ansiedlungen Europas und die damit einhergehende Expansion der kapitalistischen Wirtschaft veränderten den Blick auf die soziale und natürliche Welt.“ (Castro-Gómez 2005: 13)

So wird, nach Castro-Gómez, die „*cognitio historica*“²⁴ eines Montaigne, Vives oder Erasmus [...] allmählich durch die Idee einer ‚strengen Wissenschaft‘ ersetzt — der *ratio mathematica* —, die beispielhaft von René Descartes, Galileo Galilei und Isaac Newton verkörpert wird“ (ebd.).

In gleicher Weise argumentiert auch Bhambra und weist darauf hin, dass die Erfolge von Persönlichkeiten wie Newton und Boyle, in den Naturwissenschaften des siebzehnten Jahrhundert, die Idee befeuerte, dass auch der politische und soziale Bereich mit rationalen, wissenschaftlichen Methoden untersucht werden sollte. Insbesondere Newtons Leistung bei der Darstellung der Existenz von „natürlichen“ und „universellen“ Prinzipien wurde sowohl als Herausforderung als auch als Modell für soziale und politische Untersuchungen aufgegriffen (Bhambra 2007: 35). Auf diese Weise wurde der bisherige wissenschaftliche Fokus, der auf den Bereich der Religion ruhte, allmählich durch einen Schwerpunkt aus Vernunft und Wissenschaft ersetzt. Damit stellte die Bewegung der Aufklärung den totalen Erkenntnisanspruch der Kirche infrage und trug dazu bei, die Autorität der Theologie als primäre Erklärungsquelle zu untergraben. Die Wissenschaft, wie sie sich in dieser Zeit entwickelte, nahm an, dass die Natur transparent sei, etwas, das man* „lesen“ und übersetzen könne (ebd.: 36).

Aus wissenschaftlicher Sicht wird der Anspruch formuliert, eine Art von Wissen zu erzeugen, das Mensch und Gesellschaft zum Untersuchungsgegenstand macht, der — im Sinne des Newtonschen Modells — der Exaktheit der physikalischen Gesetze unterworfen wird (Castro-Gómez 2005: 14). Diesem Anspruch liegt die Vorstellung zugrunde, dass die Gesellschaft von einem neutralen Beobachtungsort aus beobachtet werden kann, ohne durch räumliche und zeitliche Gegebenheiten verunreinigt zu sein. Wie bereits gesehen, steht René Descartes paradigmatisch für dieses Denken (Grosfoguel 2010: 313). Nach Castro-Gómez plädiert ebenjener (Descartes) dafür, alle „im

²⁴ Damit ist ein besonderer Erkenntnismodi gemeint, der während des 15. und 16. Jahrhunderts in Europa vorherrschend war. Die *cognitio historica* setzte sich mit philosophischen Fragen und Problemen der menschlichen Lebenserfahrung auseinander. Denker*innen wie Montaigne, Vives, Erasmus „reflektierten moralische, politische, religiöse, juristische und alltägliche Themen ihrer Zeit und wiesen jede Art theoretischen oder abstrakten Dogmatismus von sich. Ihrer Meinung nach sollte sich die Erkenntnis auf kontingente Gegenstände konzentrieren, statt sich auf allgemeine und scholastische, von der Lebenswelt losgelöste Fragen zu richten“ (Castro-Gómez 2005: 13).

gesunden Menschenverstand verankerten Meinungen“ des Alltagslebens vorübergehend aufzugeben, „um einen soliden Ausgangspunkt zu finden, von dem aus sich das gesamte Wissensgebäude von neuem errichten ließe“ (Castro-Gómez 2005: 15). Es ist dieser absolute Ausgangspunkt, an dem die/der Beobachter*in *tabula rasa* mit allem zuvor erworbenen Wissen macht, den Castro-Gómez als *Hybris des Nullpunkts* bezeichnet (ebd.).

Nach Castro-Gómez ließe sich dieser Anspruch folgendermaßen zusammenfassen: Ganz von vorn beginnen bedeutet, die Welt zum ersten Mal zu benennen, Grenzen zu ziehen, um festzustellen, welches Wissen legitim und welches illegitim ist, und damit zu definieren, welche Verhaltensweisen normal und welche pathologisch sind. Der Nullpunkt stellt daher den absoluten epistemologischen Anfang dar, aber auch denjenigen der wirtschaftlichen und sozialen Kontrolle über die Welt. Sich am Nullpunkt zu verorten, bedeutet, die Macht zu haben, eine Sichtweise der sozialen und natürlichen Welt zu begründen, zu repräsentieren und zu konstruieren, die vom Staat als legitim anerkannt und verbürgt gilt. Es handelt sich um eine Darstellung, in der sich die aufgeklärten Philosoph*innen als neutrale und unvoreingenommene Beobachter*innen der Realität definieren. (Castro-Gómez 2005: 15) Die Māori Wissenschaftlerin Merata Mita verknüpft diesen Anspruch mit der Forschung *über* die Māori Gemeinschaften: „We have a history of people putting Māori under a microscope in the same way a scientist looks at an insect. The ones doing the looking are giving themselves the power to define.“ (Mita 1989: 30; zit. n. Tuhiwai Smith 2012: 61)

Anders formuliert (ich möchte anfügen: mit dem Fokus auf Machtverhältnisse gerückt): Die *Hybris des Nullpunkts* verweist auf dem Umstand, dass aus der Kombination einer dominanten Machtposition und der Durchsetzung einer spezifischen Wissensform der eigene Standpunkt und Sprechort unsichtbar gemacht werden kann (Garbe 2013a: 41). Dieser Anspruch ließe sich noch erweitern, insofern der Nullpunkt, dieser Ausführung nach, einer „göttlichen Perspektive“ (*God's-Eye view*) gleich kommt, „die ihre lokale und besondere Sichtweise hinter einem abstrakten Universalismus verbirgt“ (Grosfoguel 2010: 313). Historisch gesehen, so Grosfoguel,

„ermöglichte dies dem westlichen Menschen, (gemeint ist ‚dem westlichen Mann‘) sein Wissen so darzustellen, als sei es das einzige Wissen, das geeignet wäre, ein universales Bewusstsein zu schaffen, und damit nicht-westliches Wissen als partikularistisch und damit ungeeignet zur Erlangung von Universalität zu diskreditieren“ (ebd.).²⁵

²⁵ Enrique Dussel (2018) veranschaulicht am Beispiel die illusorische Abstraktion eines Nullpunkts: „Wie ein Künstler der Renaissance, der, wenn er die Horizontlinie und den Fluchtpunkt in der Perspektive aller Objekte, die er malen wird, zieht, selbst nicht im Gemälde erscheint, doch stets subjektiv derjenige ist, ‚der sieht und das Gemälde konstruiert‘ (er ist der umgekehrte ‚Fluchtpunkt‘) und als ‚Nullpunkt der Perspektive‘ erscheint. Doch weit davon entfernt, einen unbeteiligten ‚Standpunkt‘ zu bilden, ist es dieser Punkt, der alles konstituiert.“ (Dussel 2018: 39)

2.2.2.2. Wie kann der eigene Standpunkt und Sprechort unsichtbar gemacht werden?

Castro-Gómez geht in weiterer Folge dieser Frage nach und argumentiert, dass, beim Studium des Menschen, eine physikalisch/mathematisch orientierte Methode der Beweisführung zum Einsatz kommt, die von Zeit und Raum nicht beeinflusst wird. Diese Methode setzt sich das Ziel einen objektiven und totalisierenden Blick auf den Untersuchungsgegenstand zu ermöglichen (Castro-Gómez 2005: 16, 19). Ebenjener — totalisierende Blick, die *God's-Eye view* — soll durch die Ausrichtung der Wissenschaft, auf systematische Experimente und die Herausbildung allgemeiner Regeln und Prinzipien der Forschung, eingenommen werden (Bhambra 2007: 36).

Castro-Gómez zufolge lässt sich der eingangs erwähnte totalisierende Blick nur einnehmen, wenn alle metaphysischen Vorurteile abgelegt werden. Konkret geht es darum, „das menschliche Verhalten zu untersuchen, ohne dieser Untersuchung irgendein metaphysisches Vorurteil über den Menschen zugrunde zu legen, sondern nur diejenigen empirischen Daten zu benutzen, die durch ‚Experiment und Beobachtung‘ zustande kamen.“ (Castro-Gómez 2005: 16) In Anlehnung an Castro-Gómez wird der Nullpunkt erreicht, wenn alles Wissen, „das nicht den Anforderungen der analytisch-experimentellen Methode entspricht“ radikal verworfen wird (ebd.: 17). Sofern dieser Prozess der *tabula rasa* vollzogen wird, „wird die Wissenschaft vom Menschen in der Lage sein, ihren Untersuchungsgegenstand so zu betrachten, wie er ist und nicht, wie er sein sollte“ (ebd.). Aus der Sicht von Castro-Gómez soll so die Wissenschaft in eine „unbeobachtete Plattform“ verwandelt werden, von der aus ein/e unvoreingenommene/r Beobachter*in die Gesetze bestimmen könnte, die die „irdische Welt des gesellschaftlichen sozialen Lebens regieren“ (ebd.: 16). Mit anderen Worten: „Die Beobachtung der ‚menschlichen Natur‘ vom Nullpunkt aus, impliziert, dass jedes moralische Urteil über den Menschen ausgesetzt wird, damit er in seiner reinen Faktizität gesehen werden kann. Die Wissenschaft vom Menschen ist also nicht normativ, sondern deskriptiv.“ (Ebd.: 17)

Einwurf: Entgegen der Argumentation Castro-Gómez behaupte ich, dass die Wissenschaft vom Menschen nicht deskriptiv, sondern normativ ist — damit folge ich der Argumentation Tuhiwai Smiths und Kovachs. „Objektivität“ und „Universalismus“ werden allgemein als zwei Säulen der positivistischen Wissenschaft angesehen (Tuhiwai Smith 2012: 61, 168–169; Kovach 2012: 33, 77–78). Beispielsweise verkörpert die Erfindung *des Anderen* keine „objektive Wahrheit“, sie ist eine soziale Konstruktion der Alterität, die hauptsächlich auf den Ansichten westlicher (hauptsächlich männlicher) Beobachter*innen, Wissenschaftler*innen und Reisenden aufbaut (Said 2003). Für Tuhiwai Smith ist „Objektivität“ weit davon entfernt, eine hypothetische neutrale Beobachtung zu reflektieren, sondern normativ und performativ zugleich: Normativ, indem sie nur mit „imperialen

Augen“ gemessen wird, d.h. nach dem westlichen Verständnis von dem, was „grundlegende Dinge“, was „rationale Ideen“ und was „Sinn“ ist, und performativ, indem trotz der autoritativen Deklaration von „Objektivität“ und „Wahrheit“, Wissenschaft dazu benutzt wird, andere Formen des Denkens aus dem Bereich des Wissens zu verbannen (Tuhiwai Smith 2012: 58). Indigene Denkweisen werden als irrational betrachtet und folglich als mythisch, magisch, abergläubisch, naiv und unkultiviert abgewertet (ebd.: 172).²⁶

Zwischenruf: Ich glaube, nun zu wissen, dass, um eine objektive und normative Wissenschaft betreiben zu können, die/der neutrale Beobachter*in sich auf physikalische und mathematische Methoden der analytischen/empirischen Forschung stützen sollte. Ich glaube, auch verstanden zu haben, dass, um sich als neutrale/r Beobachter*in zu positionieren, es unerlässlich ist, sich am Nullpunkt zu verorten — d.h., die/der Forscher*in muss sich als *Ego* innerhalb der Geschichte und des Forschungsprojekts positionieren. Die Gegenwart verkörpert den imaginären Nullpunkt, von dem aus bewertet, klassifiziert und benannt wird. Von diesem (fiktiven) Ort aus soll die geschichtliche Entwicklung der menschlichen Gesellschaft untersucht werden.

2.2.2.3. Zeitsprung: Zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts

Um zu veranschaulichen, wie diese konzeptuelle Revolution innerhalb der Wissenschaft vollzogen wurde, konzentriert sich Castro-Gómez in weiterer Folge auf eine der zentralen Aufgaben der Wissenschaft vom Menschen, nämlich zu zeigen, „dass sich nicht alle Bevölkerungen des Planeten auf derselben Evolutionsstufe befinden und dass diese Asymmetrie einem *meisterhaften Plan der Natur* folgt“ (Castro-Gómez 2005: 21, Hervorhebung i.O.). Es geht nicht nur darum, die historische Entwicklung der menschlichen Gesellschaft darzulegen, sondern es soll auch der Versuch unternommen werden, die geschichtliche Entwicklung nach „vernunftgemäßen Prinzipien zu rekonstruieren, um zu zeigen, worin die unerbittliche Logik des Fortschritts besteht“ (ebd.).

In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, wie lassen sich empirische Beobachtungen der Vergangenheit vornehmen? Die Antwort lässt sich bereits aus meinen Ausführungen ableiten, dennoch möchte ich mich etwas genauer umschaun. Castro-Gómez stellt sich eine vergleichsweise

²⁶ Clement weist darauf hin, dass es wichtig ist, auf die Resonanz zu achten, die der Begriff „Objektivität“ haben kann. Er ist semantisch verwandt mit ‚Objekt‘ und ‚Objektivierung‘, was im Kontext der Forschung mit indigenen Bevölkerungsgruppen die koloniale ‚Positionsüberlegenheit‘ der/des Forscher*in/Forscher*s gegenüber der/dem Erforscht*en wiederbelebt. (Clement 2019: 284) Der indische Philosoph Amartya Sen argumentiert, dass „Objektivität“ in der Tat eine „positionelle Objektivität“ ist, die von vielen Faktoren wie Klasse, *race*, Gender, Kultur und persönlichen Erfahrungen der/des Forscher*in/Forscher*s abhängig ist (Sen 1992). Wissen befindet sich immer innerhalb eines ‚kulturellen Archivs‘, das einem bestimmten Wertesystem, räumlich-zeitlichen Mustern und sozialen Repräsentationen entspricht (Tuhiwai Smith 2012: 44–46).

ähnliche Frage: „Wenn eine wissenschaftliche Beobachtung sich gerade durch die Methode einer experimentellen Beweisführung auszeichnet, die ihr eine Positionierung am Nullpunkt garantiert“, wie sind „Versuche mit Gesellschaften durchzuführen, die in vergangenen Zeiten lebten“ (Castro-Gómez 2005: 21). Aus der Sicht von Castro-Gómez rekuriert die Lösung dieser Frage auf einer einfachen Überlegung:

„Es war gewiss nur möglich, wissenschaftliche Beobachtungen von Gesellschaften anzustellen, die in der Gegenwart leben; es kann aber dennoch rational die These vertreten werden, dass einige dieser Gesellschaften in ihrer historischen Entwicklung stagnierten, während andere weitere Fortschritte machten. Die Grundannahme würde dann folgendermaßen lauten: Ausgehend davon, dass es nur eine einzige menschliche Natur gibt, kann die Geschichte aller menschlichen Gesellschaften, da diese ja ein und demselben Entwicklungsmuster folgen, *a posteriori* rekonstruiert werden. So haben wir es in der Gegenwart zwar mit einer großen Zahl räumlich koexistierender Gesellschaften zu tun, doch weisen nicht alle diese Gesellschaften auch eine zeitliche Simultaneität auf. Es genügen vergleichende Beobachtungen nach der analytischen Methode, um zu bestimmen, welche von diesen Gesellschaften einer niederen (oder zeitlich früheren) und welche einer höheren Stufe auf der Entwicklungsskala angehören.“ (Ebd.)

Der Glaube, dass die Natur und vor allem die menschliche Natur einheitlich gleich waren, ermöglichte es den Denker*innen der Aufklärung, das menschliche Verhalten über Zeit und Raum hinweg zu vergleichen, wobei die Unterschiede im Kontext besonders berücksichtigt wurden (Bhambra 2007: 36).²⁷ Die neuen Formen der Ordnung und Klassifizierung, die sich zu entwickeln begannen, konzentrierten sich auf Ideen der „temporalen Ungleichzeitigkeit der indigenen amerikanischen und der aufgeklärten europäischen Gesellschaften“ (Castro-Gómez 2005: 24). Die „temporale Ungleichzeitigkeit“ war eine Lösung für das Problem, Unterschiede in einem universellen Rahmen zu berücksichtigen. Das heißt, dass vom Nullpunkt aus betrachtet, die beiden Gesellschaft (die indigenen amerikanischen und der aufgeklärten europäischen) im Raum koexistieren, nicht aber in der Zeit, weil ihre „wirtschaftlichen und geistigen Produktionsformen in entwicklungsgeschichtlicher Hinsicht verschieden sind“ (ebd. 24).

²⁷ Das Bekenntnis zur Einheitlichkeit in der menschlichen Natur bildete die Grundlage für die Schaffung eines universellen Rahmens, in dem „the overwhelming diversity evident in the accounts of travellers and the chronicles of historians“ (Heilbron 1995: 55), lokalisiert und berücksichtigt werden konnten. Obwohl koloniale Begegnungen von ihnen (also von Denkern wie Hume, Smith und Locke) nicht speziell behandelt wurden, ist es nicht schwer zu erkennen, dass solche Begegnungen ihnen in vielen Fällen ihre Daten geliefert haben. Da Wissen als etwas angesehen wird, das im Laufe der Zeit durch empirische Forschung und die Anhäufung von Daten erworben wurde, gilt: Je mehr Daten erworben wurden, desto vollständiger wäre das Wissen. „It was this imperative for completeness, and then systematization, that turned the focus of the *philosophes* towards establishing a taxonomy of the variety of human societies that were known to exist“ (Bhambra 2007: 36; Hervorhebung i.O.).

2.3.Zusammenhang: ‚koloniale Sein‘ und Aufklärung

Es wird Zeit dieses Kapitel abzuschließen. Ich habe drei Argumente präsentiert, die durch die drei folgenden Zitate noch einmal veranschaulicht werden sollen:

„Enrique Dussel erinnerte uns jedoch daran, dass dem Decart'schen Satz ‚Ego cogito/(Cogito ergo sum)‘ (‚Ich denke, also bin ich‘) 150 Jahre zuvor (am Anfang der kolonialen Expansion Europas 1492) ‚ego conquistus‘ (‚Ich erobere, also bin ich‘) vorausgegangen war. Die sozialen, wirtschaftlichen, politischen und historischen Ausgangsbedingungen, die es einem Subjekt ermöglichten, die Arroganz zu entwickeln, Gott gleich zu werden und sich selbst als Fundament allen wahren Wissens anzusehen, ergaben sich aus dem ‚imperialen Sein‘, d.h. der Subjektivität derer, die sich im Mittelpunkt der Welt befanden, weil sie diese bereits erobert hatten.“ (Grosfoguel 2010: 314)

Und:

„Die moderne Wissenschaft gibt vor, sich auf den Nullpunkt der Beobachtung zu stellen, um zu sein wie Gott, aber es nicht schafft zu beobachten wie Gott. Daher sprechen wir von der *hybris* [sic], der Sünde der Maßlosigkeit.“ (Castro-Gómez 2005: 8; Hervorhebung i.O.)

Sowie:

„Basically, zero point epistemology is the ultimate grounding of knowledge, which paradoxically is ungrounded, or grounded neither in geo-historical location nor in bio-graphical configurations of the bodies. The geopolitical and bio-graphic politics (e.g., body-politics, not bio-politics) of knowledge is hidden in the transparency and the universality of the zero point. It is grounding without grounding; it is in the mind and not in the brain and in the heart. Every way of knowing and sensing (feeling) that do not conform to the epistemology and aesthesis of the zero point are cast behind in time and/or in the order of myth, legend, folklore, local knowledge, and the like. Since the zero point is always in the present of time and the center of space, it hides its own local knowledge universally projected. Its imperialism consists precisely in hiding its locality, its geo-historical body location, and in assuming to be universal and thus managing the universality to which everyone has to submit. The zero point is the site of observation from which the epistemic colonial differences and the epistemic imperial differences are mapped out.“ (Mignolo 2011: 80)

Castro-Gómez und Grosfoguel heben die Bedeutung der kartesianischen Philosophie für die „verwestlichte Erkenntnistheorie“ hervor. Ihnen zufolge kann der Einfluss Descartes, für die Erkenntnistheorie, in einer zeitlichen Kontinuität gesehen werden, insofern, als die „verwestlichten Universitäten nach 370 Jahren immer noch das kartesianische Erbe als Kriterium der Gültigkeit für die Wissenschaft und die Wissensproduktion“ ansehen (Grosfoguel 2015: 27). Die Subjekt/Objekt Trennung, die als Neutralität verstandene Objektivität, der Mythos eines Egos, das *unvoreingenommenes* Wissen produziert, das nicht durch seinen Körper oder seinen Aussageort bedingt ist, die Idee des Wissens, wie es durch einen internen Monolog ohne Verbindungen zu anderen

Menschen produziert wird, und die Universalität, die als jenseits jeder Partikularität verstanden wird, sind immer noch die Kriterien für gültiges Wissen und Wissenschaft, die in den Disziplinen der verwestlichten Universität verwendet werden (ebd.). Jegliches Wissen das behauptet, so Grosfoguel, „in der Körper-Politik des Wissen oder der Geopolitik des Wissens angesiedelt zu sein — im Gegensatz zum Mythos des unsituierten Wissens der kartesischen Ego-Politik des Wissens — wird als voreingenommen, ungültig, irrelevant, unseriös, d.h. als minderwertiges Wissen verworfen“ (ebd.).

Grosfoguel und Castro-Gómez konzentrieren sich in ihrer Argumentation vor allem auf die Eroberung der Amerikas und auf die Auswirkungen des Genozids des 16. Jahrhunderts — das, was Boaventura de Sousa Santos (2018) als „Epistemizid“ bezeichnet, d.h. die Zerstörung von Wissen, welche mit der Zerstörung indigener Bevölkerungsgruppen verbunden war. Ihr Schwerpunkt liegt im Wesentlichen auf der Entstehung moderner/kolonialer Wissensstrukturen. Ich habe zwei, sich ergänzende, Pfeiler dieser Wissensstrukturen vorgestellt, die *Hybris des Nullpunkts* und die *ratio mathematica*. Nun werde ich abschließend den Zusammenhang zwischen der Rassialisierung („koloniale Sein“) der indigenen Bevölkerungen und der Aufklärung diskutieren.

In diesem Zusammengang fragt Hira, wie es möglich sei, „that European intellectuals from the Enlightenment could develop scientific activities as an ultimate expression of human freedom while at the same time Europe was committing a crime against humanity in the colonies and ruthlessly crushing the freedom of others?“ (Hira 2015: 140) Die Ironie, so Hira, ist, dass dies keinen Widerspruch darstellt, sondern ganz im Einklang mit der Rolle der Wissenschaft in Europa steht. „In regard to colonialism, the role of the scientist changes from researchers of the truth to defenders of the status quo. That is the context of the rise of science in Europe during White Enlightenment“ (ebd.). Die zahlreichen, von europäischen Intellektuellen, verfassten Bücher und Artikel, die die Kolonien beschrieben, ließen häufig keinen moralischen Zweifel an der Rechtmäßigkeit der Sklaverei und der Kolonialgewalt aufkommen.²⁸

Auf theoretischer Ebene gibt es (beispielsweise) den Versuch von Arthur de Gobineau, eine Klassifizierung vorzulegen, in der die Afrikaner*innen „den niedrigsten“ Platz „am Fuße der Leiter“ einnehmen; die Asiat*innen „zur Mittelmäßigkeit tendieren“; und die Europäer*innen seien mit „reflektierender Energie gesegnet, oder besser gesagt mit einer energetischen Intelligenz mit einer immensen Überlegenheit auf dem gesamten Gebiet des Intellekts“ (Gobineau 1915 [1853-55]:

²⁸ Es gab natürlich auch Ausnahmen. Eine Ausnahme wurde bereits in einer Fußnote (14) erwähnt: Bartolomé de las Casas. Dussel bezeichnet Bartolomé de las Casas als ‚ersten frontalen Kritiker der Moderne‘ (Dussel 2018: 50).

205–207; online). Ein ähnlicher Versuch wurde von Immanuel Kant (1777) unternommen, der vier Klassen der menschlichen *race* unterschied: „Whites, Blacks, Kalmuck and Hindustanic“ (Kant 1777; online).²⁹ Natürlich sind die *weißen* in seiner Klassifizierung den *Anderen* überlegen.³⁰ Zwar war die „weiße Rasse“ eine unter anderen, wurde aber selbst als die vollendetste identifiziert, weshalb sie sich selbst dazu bestimmte, alle „Rassen“ zu klassifizieren und sozial zu ordnen, einschließlich sich selbst als die prominenteste *race*, die die Äußerung kontrollierte und die Klassifizierung schuf. Menschen, die dazu gehörten und sich als solche identifizierten, *weiße* und Christen, und die in den Ländern Japhets lebten, hatten das Privileg, solches Wissen zu generieren und zu institutionalisieren. Mignolo behauptet, dass „[t]he privilege of the ‚white race‘ consisted in being at the same time one unit of the classification, but the only enunciation in which the classification was made: for all these reasons it can be strongly argued that the *hubris of the zero point* was, and still is, an imperial epistemology“ (Mignolo 2011: 201–202; eigene Hervorhebung). Nach der Abschaffung der Sklaverei, aber bei anhaltender Herrschaft der Kolonialität und des Imperialismus, sehen wir den Aufstieg des wissenschaftlichen Rassismus im europäischen Denken: „the use of pseudo-scientific techniques, especially in physical Anthropology, to demonstrate the superiority of Whites and the inferiority of non-Whites“ (Hira 2015: 140).

Obwohl der Begriff *race* im 16. Jahrhundert nicht verwendet wurde, hatte die theologische Debatte des 16. Jahrhunderts über das Haben oder Nicht-Haben einer Seele (über die rationale Natur der indigenen Bevölkerungsgruppen) die gleiche Konnotation wie die wissenschaftlichen Debatten des 18. und 19. Jahrhunderts über das Haben oder Nicht-Haben einer menschlichen biologischen Konstitution. Beide waren Debatten über die Humanität oder Nicht-Humanität der anderen, artikuliert durch den institutionellen rassistischen Diskurs von Staaten wie der kastilischen christlichen Monarchie im 16. Jahrhundert oder den westeuropäischen imperialen Nationalstaaten im 19. (Grosfoguel 2015: 35)

Im Laufe von 500 Jahren gibt es sowohl Veränderungen als auch Kontinuität im europäischen intellektuellen Denken bezüglich des *Anderen*. So liegt die Kontinuität, entsprechend der Argumentation Hiras, in der Vorstellung, Überlegenheit/Unterlegenheit mit *Weiß/Anderen* zu verbinden. Die Änderungen finden sich in der Art und Weise, wie diese Vorstellung ausgedrückt

²⁹ Im Text heißt es: „I believe that we only need to assume four races in order to be able to derive all of the enduring distinctions immediately recognizable within the human genus. They are: (1) the white race; (2) the Negro race; (3) the Hun race (Mongol or Kalmuk); and (4) the Hindu or Hindustani race.“ (Kant 1777; online)

³⁰ Auch hier zeigt sich, dass im Denken der europäischen Aufklärer das Geschlecht nicht mitgedacht wird. Die *Weißen* sind immer westeuropäische *weiße* Männer und aus ihrer Wahrnehmung der Welt wird die Welt erklärt. Die Perspektiven der *Anderen* spielen keine Rolle. Aus eurozentrischer Sicht kann die Realität der *race relations* analysiert werden, ohne zu berücksichtigen, was die Ansichten *des Anderen* sind oder was sie darüber denken.

wird. „Im fünfzehnten Jahrhundert fand der Begriff des ‚Anderen‘ seinen Ausdruck im theologischen Rassismus. Zwischen dem siebzehnten und zwanzigsten Jahrhundert kam er im biologischen Rassismus zum Ausdruck und wurzelte im Aufstieg der Naturwissenschaften. Am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts drückt sich die Vorstellung von Über-/Unterlegenheit im kulturellen Rassismus aus und wurzelt im Aufstieg der Sozialwissenschaften.“ (Hira 2015: 141)

David Theo Goldberg (1993) argumentiert, dass eine der Folgen westlicher Erfahrungen im Kolonialismus darin besteht, dass westliche Sichtweisen, Gespräche und Interaktionen mit der Welt im Allgemeinen aufwendig in rassialisierte Diskurse eingebettet sind. Unterschiede werden beispielsweise in der griechischen Philosophie diskutiert, um die wesentlichen Merkmale und Pflichten von Sklaven zu rationalisieren (Goldberg 1993: 23). Mittelalterliche Literatur und Kunst stellen fabelhafte Monster und halb menschliche, halbtierische Kreaturen aus fernen Ländern dar. Laut Goldberg führte die Besorgnis über diese Bilder dazu, dass Beobachter*innen von Ehrfurcht, Abscheu und Furcht, vor der angedeuteten Bedrohung für das spirituelle Leben und den politischen Staat, überwältigt werden (ebd.). Goldberg argumentiert, dass diese frühen Überzeugungen und Bilder Modelle erzeugen, die der moderne Rassismus nach seinen eigenen Vorstellungen annehmen und verändern würde, aber es im mittelalterlichen Denken keine explizite Kategorie oder keinen Raum für rassische Differenzierung gab (ebd.). Was geschah, so Goldberg, war, dass das „Wilde“ als psychologischer und moralischer Raum innerhalb des Individuums verinnerlicht wurde, der „Unterdrückung, Leugnung und Disziplinarmaßnahmen“ erforderte (ebd.). In Goldbergs Analyse verwandelten die Moderne und die Philosophie des Liberalismus (die den modernistischen Diskursen zugrunde liegt) diese Kulturfragmente in einen explizit rassialisierten Diskurs. Die Kategorie *race*, war mit der menschlichen Vernunft und Moral, der Wissenschaft, dem Kolonialismus und den Rechten der Staatsbürger*innenschaft in einer Weise verbunden, die den rassialisierten Diskurs und die rassistischen Praktiken der Moderne hervorbrachte (ebd.: 41–60).

Ich wollte zeigen, dass es in Europa — seit Jahrhunderten —, Ansichten über das *Andere* gab, aber während (und nach) der Aufklärung wurden diese Ansichten durch Wissenschaft, Philosophie und Imperialismus, in explizite Klassifizierungssysteme und „Regime der Wahrheit“ formalisiert. Die Rassialisierung des menschlichen Subjekts und der sozialen Ordnung, ermöglichte Vergleiche zwischen dem „Wir“ des Westens und dem „Sie“ des *Anderen*. Die Geschichte war die Geschichte von Menschen, die als vollständig menschlich galten. Andere, die nicht als menschlich (d.h. zur Selbstverwirklichung fähig) angesehen wurden, waren prähistorisch. Der Punkt, an dem sich die

Gesellschaft von prähistorisch zu historisch bewegt, ist auch der Punkt, an dem die Tradition mit der Moderne bricht. Tuhiwai Smith schreibt, dass *traditionelles* indigenes Wissen in dieser Hinsicht aufhörte, als es mit den „modernen“ Gesellschaften, dem Westen, in Berührung kam. Tief in diese Konstrukte eingebettet sind Klassifizierungs- und Repräsentationssysteme, die sich leicht für binäre Oppositionen, Dualismen und hierarchische Ordnungen der Welt eignen (Tuhiwai Smith 2012: 58). Noch etwas fällt ins Auge, die Ansichten und das Wissen der *Anderen* waren nicht von belangen. Ginés de Sepúlveda, René Descartes, David Hume, Immanuel Kant, Adam Smith und einige andere haben eine Welt konzipiert, die von Europa aus dominiert wird.³¹

³¹ Grosfoguel weist ebenfalls auf diesen Punkt der Geschichte hin und stellt die Frage: „How is it possible that the canon of thought in all the disciplines of the Human Sciences (Social Sciences and Humanities) in the *Westernized University* is based on the knowledge produced by a few men from five countries in Western Europe (Italy, France, England, Germany and the United States (US))?“ (Grosfoguel 2015: 23–24; Hervorhebung i.O.).

3. Verwickelt: Gewalt und sozialwissenschaftliche Forschung

„Colonization permeated every aspect of European and Euro-American society. It provided the vicarious thrill of a marketplace serving up everything from spices and cotton to wool and gold, and it gave them access to everything from the profits of bodies for sale to the raw materials which made their industrial revolution possible. The men pickling indigenous body parts in Edinburgh and the women sipping coffee in Paris may have seen themselves as just scientists or consumers, but their acts were each based upon the same dispossession carried out for the glory of their god and the honor of their sovereign. Colonization was the cleansed-by-distance exotica that titillated their senses and lined their pockets, and they still live on those profits today.“ (Jackson 2019: 103)

Das Bild, welches die Māori Wissenschaftlerin Moana Jacksons (2019) im vorangestellten Zitat zeichnet verweist auf die Wirkmächtigkeit kolonialer Strukturen. Jackson gelingt es die vielen Aspekte der kolonialen Gewalt illustrativ miteinander zu verknüpfen und in die Gegenwart zu überführen. Sie argumentiert dabei, dass die Kolonisator*innen, um ihre Macht aufrechterhalten zu können, auf Mythen zurückgriffen — sie werden zu „myhtakers“ (Pihama/Lee-Morgan 2019: 25). Dieser Begriff beschreibt die Art und Weise, in der Unwahrheiten absichtlich geschaffen wurden, um Prozesse zu rechtfertigen, die den gewaltsamen Diebstahl, den Missbrauch und die Plünderung von indigenen Land, Ressourcen, Wissenssystemen und der indigenen Bevölkerungsgruppen selbst ermöglichten (ebd.). Die Verwüstungen, die durch den Kolonialismus ausgelöst wurden, sind nicht auf eine bestimmte Region beschränkt, oder für alle Region identisch, aber sie haben sich über viele Jahrhunderte hinweg über die ganze Welt ausgebreitet.

In weiterer Folge vollzieht Jackson einen Perspektivenwechsel und richtet den Blick auf „die Millionen, die Europa verließen“ (Jackson 2019: 103), um den Pazifik für sich in Besitz zu nehmen; ungeachtet der Tatsache, dass dort schon Menschen leben. Für sie war die Kolonisierung die Chance ihres Lebens. „Viele von ihnen mögen mit wenigen Habseligkeiten und der Angst vor dem Unbekannten aufgebrochen sein“, schreibt sie, „aber sie hatten gelernt, dass sie Teil eines legitimen und zivilisatorischen Unterfangens waren“ (ebd.). Dieser „Glaube“, an die Rechtmäßigkeit ihres Unterfangens, den Jackson als Mythos beschreibt, der die rassische Überlegenheit der Europäer*innen voraussetzt, steht im Zusammenhang zur ungerechtfertigten und absichtlichen Gewalt und systematischen Zerstörung indigener Bevölkerungsgruppen.

Der Mythos, den Jackson hier beschreibt, ist derselbe, der am vorangestellten Kapitel beleuchtet wurde. Was bereits in Amerika, Asien und Afrika versucht worden war, konnte in Aotearoa/Neuseeland leicht angepasst werden: „Genocide, and the lies that tried to obscure it, was remarkably transportable.“ (Ebd.: 104) Während der kolonialen Eroberung der pazifischen Nationen, ihrer Bevölkerungsgruppen und Gewässer, griffen die Europäer*innen auf Geschichten zurück, die in all den Jahrhunderten seit Christoph Kolumbus glaubte die Karibik entdeckt zu haben, bereits „gelebt und mythisch gerechtfertigt wurden“ (ebd.). Ich habe diese „Mythen“ mit der Herausbildung des ‚kolonialen Seins‘ in Verbindung gesetzt. Das ist auch der Rahmen, der Genozid, Epistemizid und ‚Research through Imperials Eyes‘ in einen Kontext zusammenfügt, der sich seit der spanischen Eroberung der Amerikas herauszubilden begann (andere Autor*innen würde

behaupten seit der *Reconquista*³²). Doch wie hängen Kolonialismus und Forschung zusammen? Ich möchte dieses Kapitel dazu nutzen und einige Beispiele präsentieren.

3.1. Kolonialismus, Forschung und ‚Organized Silence‘

In seinem Buch *Define and Rule* (2012) argumentierte der ugandische Anthropologe Mahmood Mamdani, dass jede/r koloniale Eroberer*in mit einer „native question“ beschäftigt sei. Es ginge darum, wie eine Minderheit — von *weißen* männlichen kolonialen Eroberer*innen — über eine Mehrheit der eroberten Menschen herrschen sollte. Die Genealogie der „native question“ in der imperialen Logik und kolonialen Methodologie reicht bis zu Disput von Valladolid (1550–1551) zurück, in deren Mittelpunkt, wie bereits im Kapitel 2.2.1. näher erläutert, die Frage nach der menschlichen Beschaffenheit der indigenen Bevölkerungsgruppen stand. Um die „native question“ zu lösen, musste der eroberte „Native“ der/dem *weißen* Kolonisator*in bis ins kleinste Detail bekannt sein. So wurde die Forschung zu einem Teil des imperialistischen Projekts. Die/der europäische Anthropologe*in wurde zu einer/einem wichtigen Forscher*in und produzierte ethnographische Daten und Wissen, die der Kolonialismus dringend benötigte, um sich mit der dringenden „native question“ auseinanderzusetzen. Aus diesem Wunsch heraus, den „native“ für koloniale Verwaltungszwecke zu kennen, entwickelte sich der Kolonialstaat zu einem „ethnographischen Staat“, der daran interessiert ist, den „native“ zu erforschen, zu „definieren“ und anschließend zu beherrschen (ebd.: 44). So bildet der Kolonialismus den Rahmen für die Erfahrungen der eroberten Menschen. Er ist Teil ihrer Geschichte und ihrer Version der Moderne.³³

Tuhiwai Smith eröffnet eine weitere Perspektive. Sie schreibt, dass die Wissenschaft historisch immer eng mit der Praxis des Kolonialismus gepaart war und es noch heute ist; so ist auch der Begriff Forschung untrennbar mit dem europäischen Imperialismus und Kolonialismus verbunden (Tuhiwai Smith 2012: 1). Tuhiwai Smith behauptet, dass „[t]he word itself, ‚research‘, is probably one of the dirtiest words in the indigenous world’s vocabulary [...]. It is implicated in the worst excesses of colonialism“ (ebd.); durch die Art und Weise, wie „knowledge about indigenous peoples

³² Rebecca Tsosie (2017) geht sogar noch weiter zurück und argumentiert, dass die „Doktrin der Entdeckung“ auf die Kreuzzüge zurückgeht: „The Doctrine of Discovery originated during the Crusades but was later used by the European nations to claim ownership of lands in the Americas occupied by ‚uncivilized‘ and non-Christian peoples“ (Tsosie 2017: 357).

³³ Nicht nur der europäische Anthropologe, sondern auch koloniale Ideologen wie Thomas Babington Macaulay in Indien und Lord Frederick John Dealtry Baron Lugard (erster Gouverneur von Nigeria) in West- und Ostafrika und Cecil John Rhodes im südlichen Afrika wurden zu wichtigen Forschern, die ethnographische Daten und koloniales Wissen produzierten, das der Kolonialismus dringend brauchte, um die nagende „Eingeborenenfrage“ zu lösen. (Mamdani 2012: 44–46)

was collected, classified, and then represented back to the West, and then, through the eyes of the West, back to those who have been colonized“ (ebd.). So dient(e) die qualitative Forschung in vielen, wenn nicht gar in all ihren Erscheinungen (Beobachtung, Beteiligung, Befragung und Ethnographie) als Metapher für koloniales Wissen, für Macht und Wahrheit — die Metapher funktioniert so: „Research, quantitative and qualitative, is scientific“ (Denzin/Lincoln 2008: 4). Die wissenschaftlichen Untersuchungen der Kolonialzeit bilden die Grundlagen für Berichte und Darstellungen über den *Anderen*.

Edward Said bezeichnet diesen Prozess, als einen westlichen Diskurs über das *Andere*, der durch „institutions, vocabulary, scholarship, imagery, doctrines, even colonial bureaucracies and colonial styles“ unterstützt wird (Said 2003: 2). Das zentrale Argument in *Orientalism* lautet, dass die imperiale Herrschaft Europas über seine Kolonien im Mittleren Osten und Asien von der Institutionalisierung eines bestimmten Bildes genauer gesagt einer Darstellung „des Orients“ und „des Orientalischen“ begleitet war. Saims Meinung zufolge, besteht ein Charakteristikum des modernen Kolonialismus darin, dass die imperiale Herrschaft nicht allein mit der Tötung und gewaltsamen Unterwerfung des anderen (diese Schreibweise ist bewusst gewählt, ich beziehe mich auch auf Gesellschaftsstrukturen) durchgesetzt wird, sondern dass sie eines ideologischen oder „repräsentationalen“ Elements bedarf. Das heißt, ohne die Konstruktion eines Diskurses über den *Anderen* und ohne die Übernahme dieses Diskurses in den *Habitus* sowohl der Herrschenden als auch der Beherrschten wäre die ökonomische und politische Macht Europas über die Kolonien nicht möglich gewesen. Der europäische Herrscher konstruiert den „kolonialen *Anderen*“ als Untersuchungsgegenstand (Orient) und konstruiert zugleich damit ein Bild seines eigenen imperialen *locus enuntiationis* (Okzident).

Laut Said funktioniert dieser Prozess durch den kontinuierlichen akademischen Austausch von Ideen über den Orient und ihrer Konstruktion. Die wissenschaftliche Konstruktion, so argumentiert er, wird von einer korporativen Institution unterstützt, die „für die Legitimation von Ansichten, Aussagen, Lehrmeinungen und Richtlinien zum Thema sowie für ordnende und regulierende Maßnahmen“ verantwortlich ist (ebd.: 3). In diesen Handlungen sind sowohl das formale wissenschaftliche Streben nach Wissen als auch die informellen, ideenreichen, anekdotischen Konstruktionen des *Anderen* miteinander und mit der Aktivität der Forschung verflochten.

Im kolonialen Kontext wird die Forschung zu einer objektiven Möglichkeit, den „*dunkelhäutigen Anderen*“, der „*weißen Welt*“ zu präsentieren. Die kolonisierenden Nationen verließen sich auf die human- und sozialwissenschaftlichen Disziplinen, insbesondere der Soziologie und Anthropologie,

sowie auf Geschichten von Reisenden und ihren Tagebuchaufzeichnungen, um Wissen über Fremde und ferne „Länder“ zu erlangen, so Denzin und Lincoln (Denzin/Lincoln 2008: 4). Diese enge Einbindung in das koloniale Projekt trug in erheblichem Maße dazu bei, dass die lange und schmerzhafteste Geschichte der Forschung, das Wort selbst — ‚Forschung‘ —, wie bereits erwähnt, zu „einem der schmutzigsten Wörter“ im Vokabular der indigenen Bevölkerungsgruppen transformierte (Tuhiwai Smith 2012: 1).

Es sollte nicht unerwähnt bleiben, dass die Geschichten der Reisenden, im Allgemeinen, die Erfahrungen und Beobachtungen *weißer* Männer darstellten, deren Interaktionen mit indigenen Bevölkerungsgruppen um ihre eigenen kulturellen Ansichten von Geschlecht und Sexualität herum konstruiert wurden (Tuhiwai Smith 2012: 8–9). Beobachtungen führten zu Beschreibungen, und wie Albert Memmi in seinem „Mythical Portrait of the Colonized“ bemerkte, war die Beschreibung *der Anderen* durchtränkt mit zoologischen Begriffen, die einer Form der Entmenslichung und Abwertung gleichkamen (Memmi 1991: 123–133). Diese Bilder sind fast unauslöschlich in unsere Kultur übergegangen, sie sind so tief eingebettet in der Art und Weise, wie — beispielsweise — *über* indigene Frauen* diskutieren wird: „A female horse, a female Native, but everyone else gets to be called a man or a woman. [...] How often do we read in the newspaper about the death or murder of a Native man, and in the same paper about the victimisation of a female Native, as though we were a species of sub-human animal life?“, fragt die kanadische Tsleil-Waututh First Nation Autor*in Lee Maracle (1996: 21). Tuhiwai Smith verweist zudem auf die Reichweite und Auswirkungen ihrer Geschichten — also der Geschichten *weißer* Männer:

„Their dissemination occurred through the popular press, from the pulpit, in travel brochures which advertised for immigrants, and through oral discourse. They appealed to the voyeur, the soldier, the romantic, the missionary, the crusader, the adventurer, the entrepreneur, the imperial public servant and the Enlightenment scholar. They also appealed to the downtrodden, the poor and those whose lives held no possibilities in their own imperial societies, and who chose to migrate as settlers. Others, also powerless, were shipped off to the colony as the ultimate prison. In the end they were all inheritors of imperialism who had learned well the discourses of race and gender, the rules of power, the politics of colonialism. They became the colonizers.“ (Tuhiwai Smith 2012: 9)

Nicht nur Reisende und Missionare waren in der Welt unterwegs, ihnen gesellten sich später auch Anthropolog*innen, Soziolog*innen und anderen Wissenschaftler*innen hinzu.³⁴ Anthropologische und soziologische Beobachter*innen gingen in ein fremdes Umfeld, um die Kulturen, Bräuche und Gewohnheiten einer anderen menschlichen Gruppe zu untersuchen. „Often, this was a group that

³⁴ Bspw. Biolog*innen, Botaniker*innen, Geograph*innen, Kartograph*innen, Philolog*innen, Archäolog*innen, Historiker*innen, Paläontolog*innen u.a..

stood in the way of White settlers,“ schreiben Denzin und Lincoln (Denzin/Lincoln 2008: 4). Ethnografische Berichte *über* diese Gruppen wurden in Strategien der Kolonisierung *der Anderen* einbezogen, in Möglichkeiten der Kontrolle des „deviant, or troublesome other“ (ebd.).

In diesem Zusammenhang argumentiert Mechthild Exo (2017), dass das westliche Wissenssystem nicht nur dabei half, Kolonialisierungsmacht durchzusetzen und auszuüben, so wurden andere — weltweit bestehende — Wissenssysteme als Hindernisse angesehen, die überwunden werden mussten (Exo 2017: 24). „Der Ausschluss von Heterogenität oder Differenz gehörte [...] zur Konstitutionsbewegung neuzeitlicher Wissenschaft und der durch diese verallgemeinerten szientistischen Rationalität.“ (Lossau 2002: 31) Dies führt zu einer Praxis, so Exo, die die westliche Wissensform und Rationalität, als die einzig gültige, „beinah allen“ Menschen aufzwingt und deren Ausbreitung als zivilisatorischen Triumph der Wissenschaft über Aberglaube und Unwissen feiert (Exo 2017: 24).

„Diese epistemologische Strategie [des versteckten Nicht-Standpunkts der ‚god’s eye view‘, der westliches Wissen als universal, anderes Wissen als partikular darstellt,] war entscheidend für die globalen Entwürfe des Westens. Indem sie die Position des sprechenden Subjekts verbarg, konnte die europäische/euro-amerikanische koloniale Expansion und Vorherrschaft die Hierarchie von überlegenem und unterlegenem Wissen und somit von überlegenen und unterlegenen Völkern in der Welt aufstellen. Sie drückte sich in Etikettierungen wie ‚schriftlose Völker‘ im 16. Jahrhundert, ‚geschichtslose Völker‘ im 18. und 19. Jahrhundert, der im 20. Jahrhundert üblichen Formulierung ‚unterentwickelte Völker‘, bis hin zu der aktuelleren Charakterisierung als ‚undemokratische Völker‘ im 21. Jahrhundert.“ (Grosfoguel 2010: 313)

Nach Mechthild Exo ergab sich diese Form der Epistemologie aus dem ‚kolonialen Sein,‘ etwa 150 Jahre nach Beginn der kolonialen Expansion, einer Subjektivität, die sich als Mittelpunkt der Welt ansah (Exo 2017: 24; siehe auch Grosfoguel 2010: 313–314). Sprachen, Wissen, Kulturen der Kolonialisierten wurden missrepräsentiert, verhöhnt, verurteilt oder unhörbar gemacht (Tuhiwai Smith 2012: 21). Gleichzeitig wurde Wissen ausgebeutet, in westliches Wissen integriert und die Herkunft verschleiert. Forscher*innen waren am kolonialen Eindringen und Niederwerfen beteiligt, und die Probleme der kolonialen Kontrolle, Vernichtung und Ausbeutung wurden wissenschaftlich bearbeitet und beantwortet (vgl. Seth 2009).

3.1.1.Forschung als Herrschafts- & Ausbeutungsinstrument

In ihrer wegweisenden Arbeit *Decolonizing Methodologies* (2012) argumentiert Linda Tuhiwai Smith, dass die wissenschaftliche Forschung in die „schlimmsten Auswüchse des Kolonialismus“

verwickelt sei. Sie stellt fest, „that the collective memory of imperialism has been perpetuated through the ways in which knowledge about indigenous peoples was collected, classified and then represented in various ways back to the West, and then, through the eyes of the West, back to those who have been colonized“ (Tuhiwai Smith 2012: 1–2). In der Tat hat die wissenschaftliche Forschung durch solche sozialwissenschaftlichen Praktiken an der Schaffung der kollektiven kolonialen Imagination über den indigenen *Anderen* als ‚minderwertig‘, ‚wild‘ und zum Verschwinden verurteilt teilgenommen und ist daran beteiligt (siehe z.B. LaRocque 2010: 55–72). Gleichzeitig ist ein solches „naming and claiming“ indigener Erfahrungen eine Möglichkeit für die Kolonisator*innen, indigene Bevölkerungsgruppen und ihre Erfahrungen zu besitzen. Dieser ‚wissenschaftliche‘ Prozess des „naming and claiming“, so Tuhiwai Smith, steht Synonym für die Enteignung von indigenen Gebieten (Tuhiwai Smith 2012: 83–86).

Die Geschichte der westlichen Wissenschaft ist in Prozesse der Ausbeutung, Aneignung und (der teilweisen bewussten) Fehlinterpretation verwickelt. Tuhiwai Smith argumentiert auch deshalb, dass der Begriff „Forschung“ dreckig sei und untrennbar mit dem europäischen Imperialismus und Kolonialismus verbunden ist. Indem Tuhiwai Smith das Wort „Forschung“ als Sinnbild negativer Konnotationen markiert, referenziert sie auf die traumatischen Assoziationen, die die indigenen Bevölkerungsgruppen mit dem westlichen Forschungsprozess verbinden. Tuhiwai Smith formuliert eine radikale Kritik an westlichen Konzeptionen der Forschung. So schreibt sie, dass die Ausbeutung von Wissen im Sinne von „they came, they saw, they named, they claimed“ sich bis heute fortsetzt (ebd.: 83): „Researchers enter communities armed with goodwill in their front pockets and patents in their back pockets, they bring medicine into villages and extract blood for genetic analysis“ (ebd.: 25). So hätten Wissenschaftler*innen nicht nur ‚Daten‘ in den kolonialen Gebieten gesammelt, sondern auch umorganisiert und ausprobiert. Die kolonial kontrollierte Welt wurde und wird als Laboratorium missbraucht (ebd.: 25–26). Laut Tuhiwai Smith findet die Produktion von Wissen *über* die Kolonisierten in einem ideologischen Rahmen statt, der mit dem Imperialismus des 19. Jahrhunderts entstand und innerhalb der Akademie dominiert.³⁵

Bildungseinrichtungen waren Orte, an denen indigene Bevölkerungsgruppen gewaltsam in fremde Sprachen, Kulturen und Traditionen eingegliedert wurden (siehe u.a. *Residential Schools*). Dies steht in scharfem Kontrast zu den vorherrschenden kolonialen Traditionen, die Wissenschaft und Bildung mit Freiheit und Würde verbinden. Coburn et al. (2013) diskutieren die Geschichte der

³⁵ Ich stimme mit Tuhiwai Smith dahingehend überein, dass die Produktion von Wissen *über* die Kolonisierten in einem ideologischen Rahmen stattfindet, datiere die Entstehung, wie bereits gesehen, viel früher, nämlich im langen 16. Jahrhundert.

Pädagogik und Wissenschaft als Orte der Assimilation, und beschreiben einen konsequenten indigenen „Antagonismus“ gegenüber der Forschung. Hinzu kommen Misstrauen, Wut und Feindseligkeit gegenüber kolonialen Institutionen, einschließlich der Universitäten, die solche Forschungen beherbergen. Sie werden eher als Stätten gewaltsamer Unterdrückung, anstelle von Orten der freien Lehre wahrgenommen (Coburn et al. 2013: 125). Anschließend werden Coburn et al. argumentieren, dass „Antagonismus“ ein unangemessener Begriff, angesichts der indigenen Erfahrung ist: „‘antagonism’ is [...] an inadequate term given the Indigenous experience of research and formal education as a particular, often horrific form of colonial violence and dispossession“ (ebd.). In der Tat, das Überleben der indigenen Bevölkerungsgruppen hing oft von der Weigerung ab, an kolonialen Bildungseinrichtungen und ihren wissenschaftlichen Projekten teilzunehmen. Dies wirft die allgemeinere Frage nach der Rolle der Human- und Sozialwissenschaft im europäischen Imperialismus und speziell innerhalb der human- und sozialwissenschaftlichen Forschung *über* und *mit* indigenen Bevölkerungsgruppen auf. Im Folgenden werde einige Beispiele diskutiert, die dieser Frage nachgehen.

3.1.1.1. *Organisiertes Schweigen*

Der Begriff des ‚organisierten Schweigens‘ (*organized silence*), der vom bolivianischen Aymara Gelehrten und Aktivisten Fausto Reinaga (1981) geprägt wurde, beschreibt einen Prozess epistemischer Herrschaft, gesteuert und kontrolliert von „agents of Euro-North-American-centric knowledge“ (Martínez Salazar 2012: 15–16). Dieser Prozess operiert durch interne Logiken, die bestimmen welche „Wahrheiten“ wahrhaft sind und es verdienen produziert und als gültiges Wissen (und Geschichte) reproduziert zu werden — beziehungsweise, „which histories and cultures must be excluded, diminished, persecuted, and distorted; and which peoples must be dehumanized“ (ebd.: 16). Demnach sollte *organized silence* nicht als Prozess des „zustimmenden Schweigens“ missverstanden werden, sondern als Prozess des „mundtot Machens“.

Die gefährlichste Auswirkung des ‚organisierten Schweigens‘, der generelle Zweifel an der schöpferischen Fähigkeit der indigenen Bevölkerungsgruppen, die Tatsache, dass sie durch abwertende Begriffe kollektiv benannt wurden, die sie als „ewige Minderjährige“ konstruieren, wurde bereits von Tuhiwai Smith kritisiert (Tuhiwai Smith 2012: 26). Reinaga stellt fest, dass diese abwertende Benennung zu einer institutionellen Praxis in Recht, Medizin, Religion, Politik, Massenmedien und Bildung wurde (Reinaga 1981: 63). Er zitiert mehrere Akademiker*innen, Journalist*innen und Politiker*innen, die alle in verschiedenen Foren die Auffassung vertraten, dass

die indigenen Bevölkerungsgruppen wegen ihres Hasses auf die *weißen* und vor allem wegen der Tatsache, dass indigenen Bevölkerungsgruppen ein Hindernis für den Fortschritt sind, unter strenger Kontrolle gehalten werden müssen. Reinaga zitiert den Soziologen Bautista Saavedra, der sagt:

The community of Indians [sic!], who exploit and enjoy their lands, is a communism without basis, without organization and roots. Indians absolutely impede the improvement of the Indian [sic!] race — they impede any attempt at reform and progress, so they keep latent the hatred of Indians [sic!] against the white race who they accuse of usurpation and oppression. Indians [sic!] are blood thirsty orangutans. (zit. n. Reinaga 19881: 63)

„Exclusions, silences, and distortions“, die Reinaga analysiert, haben viele Bevölkerungsgruppen betroffen, und wie Martínez Salazar behauptet, haben sie Bedingungen für den Genozid an indigenen Bevölkerungen geschaffen, denn „to persecute and kill entire groups there must be a long process of denigrating and dehumanizing them as „enemies of the nation, state, and humanity““ (Martínez Salazar 2012: 16).

3.1.1.2. Mensch-Tier-Dichotomie

Im 19. Jahrhundert erreichte der Rassismus ein noch nie da gewesenes Ausmaß, das laut dem portugiesischen Soziologen Boaventura de Sousa Santos zu einer radikalen Spaltung der Welt in zwei Geisteswissenschaften führte. Die dialektische Beziehung zwischen dominierenden Zentren und dominierten Peripherien wird durch Santos' Bild der „abyssal line“, die die Zone des Seins und die Zone des Nichtseins trennt, dargestellt (Santos 2018b: 178–180). Dieses geographische Muster, das durch eine Neuformulierung der Äquatorlinie und die Trennung zwischen der Hemisphäre des „Seins“ und der des „Nichtseins“ untermauert wird, artikuliert recht effizient zwei asymmetrische Positionen, Überlegenheit und Unterlegenheit, die seit der Kolonialzeit bestehen und in der kolonialen Gegenwart fortbestehen (ebd.).

Unterhalb der *abyssal line* von Santos, in der Hemisphäre des „Nicht-Seins“, war die Mensch-Tier-Dichotomie in westlichen Köpfen weit verbreitet, wenn es um die indigenen Bevölkerungsgruppen ging (Plumwood 2002: 102, 118). Rassismus war eine differenzierte Gemeinsamkeit unter den kolonisierten Ländern und nahm unterschiedliche Formen an, vom routinemäßigen Rassismus bis hin zu sogenannten ethnographischen Expositionen (Blanchard et al. 2008).

Diese Expositionen waren buchstäblich „menschliche Zoos“, in denen Individuen indigener Bevölkerungsgruppen unter ähnlichen Bedingungen wie Tiere ausgestellt wurden, d.h. sie wurden in menagerieähnlichen Käfigen gehalten oder in angeblichen Wohnräumen, die als „indigene Dörfer“ bezeichnet wurden, insbesondere auf Weltausstellungen und internationalen Kolonial-

ausstellungen. Die rassifizierte Konstruktion der Schnittstelle Natur/Kultur im kolonialen Kontext verschob die Grenzen zwischen „Menschlichkeit“ und „Animalität“ und schuf eine eingeschränkte Vorstellung davon, wer als vollwertiger Mensch betrachtet werden kann, wie das tragische Schicksal Ota Benga zeigt (Newkirk 2016). Entführt im Kongo, nahe dem Kasai-Fluss, wurde Ota Benga anschließend — auf der Weltausstellung in Saint Louis (Missouri) 1904 — ausgestellt; 1906 wurde er im Bronx Zoo von New York im „Monkey House“ eingesperrt, mit der rassistischen Absicht, die Evolution der Primaten zu zeigen.³⁶ Wenn man* bedenkt, dass solche Ausstellungen Millionen von Menschen anzogen (z.B. 33 Millionen Menschen in sechs Monaten für die Pariser Kolonialausstellung 1931) (Groo 2016: 44), hatten die menschlichen Zoos eindeutig einen geopolitischen Zweck. Sie postulierten die imperiale Ordnung als eine einzigartige Vision der Welt, indem sie die europäische „Überlegenheit“ über die kolonisierten Bevölkerungsgruppen bekräftigten und ihre Kolonisierung legitimierten. Die menschlichen Zoos demonstrierten das Verhältnis von Normalität und Anormalität in einer brutalen Inszenierung.

3.1.1.3. Von der Kraniometrie bis zum „Feuerwasser-Mythos“

Der Kolonialismus allein, hat nicht zur Ablehnung westlicher Forschung geführt, die Geschichten und Ergebnisse der „Studien“ über indigene Bevölkerungsgruppen spielen hier eine entscheidende Rolle. Eine der bekanntesten Studien über indigene Bevölkerungsgruppen ist die des US-Amerikaners Samuel Morton (1799–1851) *Crania America* (1839). Morton vergleicht hier die Größe von menschlichen Schädeln und kommt zu dem Schluss, dass der Mensch umso intelligenter ist, je größer der Schädel ist. Seine Schlussfolgerungen — auf die *First Nations* Amerikas bezogen — lautet:

In their mental character the Americans are averse to cultivation, and slow in acquiring knowledge; restless, revengeful, and fond of war, and wholly destitute of maritime adventure. They are crafty, sensual, ungrateful, obstinate and unfeeling, and much of their affection for their children may be traced to purely selfish motives. [...] Their mental faculties, from infancy to old age, present a continued childhood. [Americans] are not only averse to the restraints of education, but for the most part are incapable of a continued process of reasoning on abstract subjects. (Morton 1839, *Crania America*; online)

Die Beschreibung der amerikanischen *First Nations* als unintelligent, undurchschaubar sowie andere derartige Annahmen, die Morton als Produkt seiner Forschung ausgibt, begünstigen das

³⁶ Im September 1906 erschien die New York Times mit der Schlagzeile ‚Bushman shares a cage with Bronx Park apes‘ und berichtete, dieser wäre „not much taller than the orangutan, and one had a good opportunity to study their points of resemblance“ (Ewen/Ewen 2008: 136).

Verständnis darüber, wie wissenschaftliche Forschung voreingenommen, rassistisch und aus der Sicht der/des Forscherin*/Forschers* beeinflusst werden kann. Als wissenschaftliche Studie wurden Mortons Ergebnisse als wahr angesehen und führte zu jahrzehntelanger Stigmatisierung indigener Bevölkerungsgruppen Amerikas. (Vgl. Gould 1996: 82–92) Die Kraniometrie (Schädelvermessung) wurde dabei zur Grundlage der Klassifizierung physischer aber auch mentaler Unterschiede, wie das Beispiel des mexikanischen Gefängnisarztes Francisco Martínez Baca zeigt: Baca publizierte, gegen Ende des 19. Jahrhunderts, Ergebnisse, von damals üblichen Schädelvermessungen an verstobenen Strafgefangenen und gelangt zu der Erkenntnis, dass es „psychologisch gesehen, zwischen dem Kriminellen und dem Wilden, keinen großen Unterschied gäbe; der Atavismus vereinige beide“ (zit. n. Kuppe 2011: 6).

Betrachtet man* Mortons und Bacas Interpretation der Daten, so lässt sich eine Verbindung zwischen Werken, die die rassische Überlegenheit der *weißen* gegenüber Akten der Unterdrückung und Kolonisierung behaupteten, aufzeigen. Forschungen, die die Idee der „Rassenhierarchie“ unterstützen, sind durchweg von *a priori* rassistischen Vorurteilen und Schlussfolgerungen geprägt, die die Ergebnisse durch falsche Berechnungen oder bewusste Manipulation von Daten beeinflussen (Gould 1996). Die *Crania America* wurde 1893 von Morton geschrieben, daher ist es sicherlich schwierig, ihn hinsichtlich der Epistemologie dieser Zeitperiode zu kritisieren. Viele würden gerne glauben, dass die westliche wissenschaftliche Forschung zu besseren Praktiken — als die von 1839 — gekommen ist und in vielerlei Hinsicht ist sie das auch; dennoch werden die indigenen Gemeinschaften immer noch den „den Autoritarismen und Demütigungen“ (Denzin/Lincoln 2008: 4) der Forschung ausgesetzt. Anna Harding sammelte zusammen mit vielen anderen indigenen Fürsprecher*innen eine Reihe von Bemerkungen von indigenen Gemeinschaftsmitgliedern und stellte fest, dass die Mehrheit der westlichen Forschung argwöhnisch gegenüber steht:

„Researchers cannot be trusted; researchers receive career advancement and tribal communities get poorer; researchers are disrespectful of cultural practices; researchers feel that tribally based organizations are too unstable to be reliable partners in research; results are not shared with the tribal community; benefits of a study rarely reach tribal members; when the study results are presented to the community, they are too technical to be understandable.“ (Harding et al. 2012: 6–10)

Cajete (2008) geht davon aus, dass die westliche wissenschaftliche Forschung eine potenziell schädliche und unangemessene Situation darstellt, die indigene Gemeinschaften als selbstständige und unabhängige Produzent*innen von Wissen ausschließt. Cajete weist darauf hin, dass die Forschung viele negative Auswirkungen auf die Ökosysteme und die indigenen Bevölkerungen hat, und plädiert in diesem Zusammenhang, die Bedenken der indigenen Bevölkerungsgruppen als „incredibly valid“ anzuerkennen (Cajete 2008: 300).

Aufgrund des Prozesses der westlichen Forschung, die durch die Verben „entdecken, extrahieren, aneignen und (um)verteilen“ (Tuhiwai Smith 2012: 58) beschrieben werden kann, sind auch die indigenen Bevölkerungsgruppen wiederholt stigmatisiert worden. Ein westlicher Mythos, der die indigenen Gemeinschaften bis heute stigmatisiert, ist der „Feuerwasser-Mythos“. Molly Dingel und Barbara Koenig haben 2008 festgestellt, dass die Öffentlichkeit immer noch glaubt, dass *Native Americans* biologisch anfällig für Alkoholismus sind (Dingel/Koenig 2008: 173). Es ist unklar, wie der Mythos entstanden ist, aber er wird, von den beiden Wissenschaftler*innen, als Folklore eingestuft (ebd.). Nichtsdestotrotz bildet er die Grundlage für viele westliche wissenschaftliche Untersuchungen. Die meisten westlichen Forschungsstudien, die die Wahrscheinlichkeit des Mythos untersuchen, versuchen, eine Verbindung zwischen dem Verhalten des Drogenkonsums und bestimmten genetischen Hinweisen zu finden, die die indigene Bevölkerung dem Stigma der Studie aussetzen (ebd.). Auch heute noch werden Studien durchgeführt, die von der Hypothese ausgehen, dass die Fähigkeit indigener Bevölkerungsgruppen, Alkohol abzubauen, bei nicht-indigenen Bevölkerungen höher ist, und somit die viele indigene Bevölkerungsgruppen weiterhin dem Stigma der „Drogenanfälligkeit“ aussetzen.

Dieses spezielle Stereotyp ist zudem extrem gefährlich. Die Métis Wissenschaftler*in Chelsea Vowel schreibt, dass viele *Native Americans* dieses Stereotyp verinnerlicht hätten und glauben würden, dass Alkoholismus etwas genetisch Unvermeidliches sei (Vowel 2016: 165). Darüber hinaus, schreibt sie, haben *Native Americans* oft Angst, das Gesicht des Stereotyps zu werden, da sie das Gefühl haben, dass das Trinken in der Öffentlichkeit das Stereotyp auf eine Weise verfestigt, um die sich andere Bevölkerungsgruppen einfach nicht kümmern müssen (ebd.). Die „Suche“ nach den „Ursachen“ des Alkoholismus, die in den Genen verborgen liegen³⁷, lenkt zudem von den aktuellen Lebensumständen der *Native Americans* ab — „residential schools, the Indian Act, child welfare issues, Indian agents, geographic isolation, racism, intergenerational trauma“ (ebd.). Vowel zitiert einen Eintrag des Gesundheitsministeriums von Wisconsin, dort steht:

„Drinking patterns and problems among American Indians are influenced by the same factors as other people groups. These factors include genetics, age, social norms and laws, social involvement, economics, mental health, emotional pain or trauma, self-esteem, and environment. Substance abuse is not caused by race.“ (zit. n. Vowel 2016: 166)

³⁷ Die sehr weit verbreitete Ansicht ist, so Vowel (Vowel 2016: 165), dass *Native Americans* nicht mit Alkohol umgehen können, weil ihnen ein spezifisches Gen fehlt, das den Menschen beim Abbau von Alkohol hilft. Der Grundgedanke ist, dass die meisten in Kanada und den Vereinigten Staaten lebenden *Native Americans* vor den Kontakt keinen Alkohol kannten, sodass nicht genügend Zeit blieb, um eine genetische Resistenz gegen Alkohol zu entwickeln, wie es bei Europäer*innen und anderen Bevölkerungsgruppen der Fall war, schreibt Vowel weiter (ebd.). Diese Idee scheint sinnvoll zu sein, insbesondere wenn man* die fehlende Resistenz gegen Alkohol mit der fehlenden Resistenz gegen europäische Krankheiten vergleicht — „nur dass die beiden Situationen nicht einmal annähernd ähnlich sind. Alkohol ist weder ein Virus noch eine Bakterie, und Gene sind keine Antikörper.“ (Ebd.; Hervorhebung i.O.)

Nicht nur, dass solche „genetischen Erklärungsansätze“ die Lebensumstände der *Native Americans* außer acht lassen und somit koloniale und paternalistische Herrschaftsverhältnisse verschleiern, stabilisieren und legitimieren, können sie auch zu „einer Art Fatalismus führen — denn wenn es in den Genen liegt, wie kann man es bekämpfen?“ (ebd.: 166).

Es ist nicht hilfreich, zu behaupten, dass *Native Americans* genetisch anfällig sind und es nicht vermeiden können, von Alkohol abhängig zu werden. Es ist auch nicht hilfreich, sich vorzustellen, dass sie alle ein Alkoholproblem haben oder irgendwann eines entwickeln werden und es ist absolut fahrlässig, die kulturellen und historischen Kontexte zu ignorieren. Um ein wirkliches Gefühl für das Problem zu bekommen, muss man* die Geschichte der Kolonisierung verstehen. Warum diese Geschichte wichtig ist erklärt Deborah Chansonneuve:

„Metabolism of alcohol among all people groups is related to prior drinking history and body weight, not race or ethnicity. Drinking patterns and problems among American Indians are influenced by the same factors as other people groups. These factors include genetics, age, social norms and laws, social involvement, economics, mental health, emotional pain or trauma, self-esteem, and environment. Substance abuse is not caused by race.“ (Chansonneuve 2007: 5–6; online)

Angeichts der Geschichte der Ausbeutung, Aneignung, Unterdrückung und Stigmatisierung, die die westliche Forschung für die indigenen Bevölkerungsgruppen in Amerika geschaffen hat, so Cajete, ist es verständlich, dass indigene Gemeinschaften um das Wohlergehen ihrer Gemeinschaft besorgt sind (Cajete 2008: 8).

3.1.1.4. Geographie und Enteignung

Diesen Beispielen folgend, können wir die dunkle Seite der Human- und Sozialwissenschaft in Bezug auf die Forschung *an/über* indigene Bevölkerungsgruppen weiter erkunden. Wie ich am Fall der Geographie besprechen werde, kann die kritische Reflexivität über die Ursprünge der modernen Sozialwissenschaften die zentrale Frage der Verquickung zwischen Imperialismus und ‚schmutzigen‘ Sozialwissenschaften, die mit den indigenen Bevölkerungsgruppen im globalen Süden in Verbindung stehen, nicht übersehen, wo „die Disziplin der Geographie eine Vergangenheit hat, die mit den Skeletten mörderischer Vernachlässigung und Begegnung übersät ist“ (Robinson 2003: 277).

Als eine Disziplin, die im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert um akademische Legitimität und Unabhängigkeit kämpfen musste, so Clement, versuchte die Geographie, fähig zu erscheinen, nützliches Wissen für die europäischen Nationen zu produzieren (Clement 2019: 282). Eine Möglichkeit bestand damals darin, zu beweisen, dass die Geographie für imperiale Projekte nützlich

sein könnte. Nach Clement, war die Geographie häufig darauf ausgerichtet, die Bedürfnisse des britischen Imperialismus und der kolonialen Herrschaft zu erfüllen, was mit dem Aufkommen der modernen Geographie zusammenfiel (ebd.). Die Zuweisung dieser Rolle an die Geographie war nicht auf das britische Empire beschränkt. Der Geograph Marcel Dubois zeigt auf, wie Geographie und französischer Imperialismus miteinander verflochten waren. Dubois war eine der maßgeblichen Stimmen dieser Disziplin in Frankreich. Er hatte den ersten Lehrstuhl für „Kolonialgeographie“, der 1895 an der Sorbonne geschaffen wurde, der wahrscheinlich der älteste in Europa war. Auf seiner Gründungskonferenz 1896 fordert Dubois eine enge Solidarität zwischen der Geographie und kolonialen Belangen (Dubois 1896: 3). Er betonte, dass die französischen Geographen schon lange ihren „glorreichen Anteil“ an der Eroberung der Kolonien hatten (ebd.: 6). Für Dubois war die Geographie eine angewandte Disziplin, die dem französischen Imperialismus dienen sollte (Clement 2019: 282).

Clement schlussfolgert, dass trotz der räumlichen, zeitlichen und politischen Unterschiede zwischen den europäischen imperialen Projekten in Europa, aus der engen Verbindung der Disziplin mit dem Kolonialismus, zwei Haupttypen von Geographien entstanden: Geographien der ‚reichen Welt‘ und solche der ‚leeren Welten‘ (Clement 2019: 282). Weiter schreibt Clement, dass parallel dazu, und etwas paradoxerweise, eine weitere Möglichkeit, den Platz der Geographie innerhalb der Akademie zu stärken, darin bestand, die Doktrin des *terra nullius*³⁸ zu legitimieren und Geographien von „leeren Welten“ in kolonisierten Gebieten auszuarbeiten (ebd.).

Clement argumentiert, dass die Geographien der ‚reichen Welt‘ und der ‚leeren Welten‘ zwei Facetten einer Meta-Geographie der Enteignung verkörpern (ebd.). Die scheinbare Verweigerung der Ausbeutung und Beherrschung von Land und Ressourcen in den eroberten Gebieten wurde von den europäischen Kolonisator*innen im Kontext des wachsenden Kapitalismus und „der räumlichen

³⁸ Clement und Ryan argumentieren, dass der Begriff üblicherweise mit Australien assoziiert wurde. Die Doktrin des *terra nullius*, was wörtlich übersetzt „leeres Land“ oder „Land ohne Körper“ bedeutet, wurde dabei auf die von europäischen Mächten kolonisierten und besiedelten Gebiete angewandt. Zu Beginn der Kreuzzüge geschaffen (Konzil von Clermont, 1095), wurde der Begriff später von Papst Alexander VI. auf den gesamten Globus ausgedehnt (Päpstliche Bulle Inter Caetera, 1493). Diese Doktrin bot die rechtliche und göttlich-moralische Grundlagen für die Enteignung von nicht-christlichen Gruppen. Ab dem 19. Jahrhundert ging der Begriff von einem religiösen in ein globales und kulturelles Verständnis über. Er war nicht auf nicht-christliche Gruppen beschränkt, sondern galt für das, was die Europäer*innen als „unzivilisierte“ Bevölkerungsgruppen ansahen. (Clement 2019: 282; Ryan 2012: 44) Laut Rebecca Tsosie beruhte die Doktrin des *terra nullius* nicht nur auf der christlichen Theologie, sondern auch auf dem Naturrecht und „als Rechtskonstruktion verließ sie sich auf die Tropen ‚Zivilisation‘ und ‚Wildheit‘, um die jeweilige Art des Landerwerbs zu unterscheiden“ (Tsosie 2017: 357). D.h., von indigenen Bevölkerungsgruppen besetztes Land galt als verfügbar für „Entdeckung“ und „Besiedlung“, während von anderen ‚zivilisierten‘ Nationen besetztes Land nur durch politische „Eroberung“ beansprucht werden konnte (ebd.). Die erste europäische Nation, die Land „entdeckte“ und „besiedelte“, das von „unzivilisierten“ Bevölkerungsgruppen besetzt war, konnte einen Anspruch auf das Land erheben. Tsosie beschreibt die Doktrin des *terra nullius* als eine juristische Fiktion, „die von den europäischen Nationen entwickelt wurde, um den Besitz von Land, Ressourcen und menschlicher Arbeit in der ‚Neuen Welt‘ zu beanspruchen, und sie ging von der Ansicht aus, dass die Europäer aufgrund ihres Status als die ‚zivilisiertesten‘ Bevölkerungsgruppen der Welt überragende Rechte haben“ (ebd.).

Imaginationen von ‚Fortschritt‘, ‚Zivilisation‘ und ‚Entwicklung‘ als ein moralischer Fehler der indigenen Bevölkerungsgruppen angesehen“ (Nash 2002: 222). Die Barbarisierung der indigenen Bevölkerungsgruppen und die Entwicklung der juristischen Fiktion der *terra nullius* erlaubte es den Kolonisator*innen, sie im Namen des ‚Fortschritts‘ zu enteignen (Ryan 2012: 44; Nash 2002: 224). Darüber hinaus rechtfertigte der koloniale, meta-geografische Diskurs nicht nur die Enteignung von Land und Ressourcen, sondern trug auch dazu bei, Herrschafts- und Gewalterfahrungen unsichtbar zu machen. Die neue Meta-Geografie bestand aus einer „tenurial revolution“ des Landes (Clement 2019: 282), wobei sie gleichzeitig eine neue räumliche Ordnung einkapselte, die die metaphorische, materielle, kulturelle und sogar physische Eliminierung der *Anderen* mit einbezog. Neben unzähligen anderen Fällen ist der Genozid an den tasmanischen Trouwunna-Bevölkerungsgruppen ab 1803 ein markantes Beispiel dafür (Ryan 2012). Die Meta-Geographie der Enteignung war die Grundideologie, die der „ethnocentric assumption of Might and Right“ über Land und indigene Bevölkerungsgruppen zugrunde lag (Clement 2019: 282). Die Enteignung von Land hat das Wissen der indigenen Bevölkerungsgruppen, das mit der Art und Weise, wie ihre Bevölkerungsgruppen in der Welt leben, verflochten war, stark beeinflusst (ebd.).

3.1.1.5. Koloniale Ideologien und Schulbildung in Aotearoa/Neuseeland

Tuhiwai Smith (2012) argumentiert, dass die Wiederaufnahme der Geschichte ein Verständnis dafür erfordert, dass Geschichte als ein Denkfeld nach europäischen Interpretationen gerahmt wurde. Daher wird die Geschichte der indigenen Bevölkerungsgruppen als eine koloniale Praxis negiert, die *post hoc* die Auferlegung fremder Bildungssysteme rechtfertigt. Das kanadische *Residential School System* ist ein Beispiel dafür. Tuhiwai Smith (2012) fordert *eine* Theorie und Forschung, mit der „wir uns auf die Geschichte einlassen, sie verstehen und dann auf sie einwirken können“ (Tuhiwai Smith 2012: 36). Die Geschichte und das System *Native School* veranschaulicht Tuhiwai durch die Metapher des „trojanisches Pferdes“ (1996). Obwohl die Mechanismen, durch die die Schulbildung zu den kolonialen Agenden beitrug, in den einzelnen indigenen Nationen unterschiedlich waren, hat die Schulbildung sie offensichtlich vorangetrieben — „from civilizing the natives through residential schools to supporting the dispossession of lands“ (McKinley/Tuhiwai Smith 2019: 10).

Im kanadischen Fall, auf dem sich die beiden Wissenschaftler*innen Leonie Pihama und Jenny Lee-Morgan konzentrieren, war die Schulbildung ein Mittel, das die koloniale Agenda der Zivilisierung und insbesondere die Individualisierung der indigenen Bevölkerungsgruppen vorantreiben konnte,

um eine Dekonstruktion des kollektiven Verständnisses zu ermöglichen, das den Widerstand der *First Nations* gegen Landenteignungen minderte und die Verleugnung ihrer Souveränität aufrechterhielt (Pihama/Lee-Morgan 2019: 21). In Amerika basierten die Residential Schools auf der von Richard Pratt vertretenen Ideologie (er gründete 1879 die *Carlisle*-Schule). Pratt reflektiert über die grundlegende Ideologie des Residential School System:

„A great general has said that the only good Indian is a dead one, and that high sanction of his destruction has been an enormous factor in promoting Indian massacres. In a sense, I agree with the sentiment, but only in this: that all the Indian there is in the race should be dead. Kill the Indian in him, and save the man.“ (zit. n. Pihama/Lee-Morgan 2019: 21)

Laut Pihama und Lee-Morgan vertrat Pratt die Ansicht, dass Schulen wie *Carlisle* sich darauf konzentrieren müssten, alle Teile dessen, was es bedeutet, *Native American* zu sein, zu entfernen, damit die amerikanischen *First Nations* vollständig in die *weiße* amerikanische Kolonialgesellschaft integriert werden können. Pratt argumentiert, „wir machen unseren größten Fehler, wenn wir unsere Zivilisation an die *Native Americans* verfüttern, anstatt die *Native Americans* an unsere Zivilisation zu verfüttern“ (zit. n. Pihama/Lee-Morgan 2019: 21).

Das Residential School System in Kanada ist nicht nur der Ideologie des „kill the Indian in him [sic!]“ verpflichtet, sondern war auch direkt am Tod vieler Kinder der *First Nations* und an den extremen und unmenschlichen Bedingungen beteiligt, unter denen viele Generationen von Kindern der *First Nations* lebten. Der zusammenfassende Bericht der Wahrheits- und Versöhnungskommission Kanadas *Honouring the Truth, Reconciling for the Future* (2015; online) dokumentiert den völkermörderischen Charakter der kanadischen Residential Schools und stellt fest:

„For the students, education and technical training too often gave way to the drudgery of doing the chores necessary to make the schools self-sustaining. Child neglect was institutionalized, and the lack of supervision created situations where students were prey to sexual and physical abusers.“ (Truth and Reconciliation Commission of Canada 2015: 45; online)

McKinley und Tuhiwai Smith zufolge wurden indigene Pädagogiken nicht immer an den Rand gedrängt. Indigene Gemeinschaften haben stets komplexe Bildungssysteme aufrechterhalten und entwickelt. Zum Beispiel gab es in der Māori Gesellschaft auf Aotearoa/Neuseeland höhere Bildungseinrichtungen, Studierende wurden speziell ausgewählt, um besondere Rollen in ihren Gemeinschaften zu erfüllen, Kinder wurden unterrichtet und dabei wurden ihre besonderen Interessen zur Kenntnis genommen. Das Lernen war ein essenzieller Bestandteil der Gemeinschaft, hatte spirituelle Elemente und es gab Rituale und Protokolle, die es zu beachten galt. (McKinley/Tuhiwai Smith 2019: 6) Das Lernen und Lehren im Rahmen der pädagogischen Prozesse der Māori

konzentrierte sich auf das Wohlergehen des Kollektivs und die Unterstützung des Einzelnen innerhalb kollektiver Beziehungen, Verpflichtungen, Verantwortlichkeiten und Zuständigkeiten, so Pihama (Pihama 2019: 30). Pihamas Ausführungen ist zu entnehmen, dass viele dieser Beziehungen und Arrangements durch ihre Erfahrungen mit der Kolonialisierung unterbrochen wurden. Der Import von Ideologien der *race*, des Geschlechts (Gender) oder der Klasse in Aotearoa/Neuseeland sind Teile des kolonialen Assimilationsprozesses, die bei der Invasion indigener Gebiete eingesetzt und den indigenen Bevölkerungen auferlegt wurden, schreibt sie. Die aufoktrozierten Ideologien haben dabei keine Rücksicht auf indigene Pädagogiken oder indigenes Wissen und Epistemologien genommen. Diese Ideologien, die an den Ufern von Aotearoa/Neuseeland ankamen, so Pihama, untergruben bestehende indigene Pädagogiken und waren den Māori nicht nur fremd, „sie sollten auch bewusst ihre Entfremdung sicherstellen“ (ebd.).

Die folgenden Zeilen bauen auf meine vorangegangenen Erörterungen auf, die die zugrunde liegenden Glaubenssysteme der Kolonialisierung untersuchte. Ich argumentierte, dass diese Glaubenssysteme, die in das Dogma der *race relations* eingebettet sind, eine Rechtfertigung für die koloniale Beherrschung indigener Bevölkerungsgruppen lieferte. Die Auferlegung kolonialer Strukturen diene dazu, die Akte der Unterdrückung und Unterwerfung an den indigenen Bevölkerungsgruppen zu validieren. Jene Klassifizierungssysteme, die von den Kolonialmächten konstruiert und den indigenen Bevölkerungen aufgezwungen wurden, waren die wesentlichsten Elemente, durch die die Kolonisatoren ihre Tyrannei und die Herrschaft *über* die indigenen Bevölkerungsgruppen selbst legitimierten.

In diesem Zusammenhang kann auch die Behauptung der Māori Wissenschaftlerin Leonie Pihama gelesen werden, dass „der gesamte kolonial geprägte Schulunterricht in Aotearoa von diesen Praktiken und den ihnen zugrunde liegenden Ideologien bestimmt wird“ (Pihama 2019: 45). Demnach spiegeln assimilierende, zivilisierende und domestizierende Überzeugungen und Praktiken innerhalb des Schulwesens die Schnittmenge der Ideologien und ihren direkten Einfluss auf die Lebensweise der Māori wider. Das System der *Native School* bot den institutionellen Rahmen, der die koloniale Agenda der Enteignung, die Auslöschung von Sprache und Kultur, die Untergrabung ihrer Strukturen durch die Rekonstruktion der *Gender relations* und die Positionierung der Māori als „barbarisch“, „unzivilisiert“ und daher von Natur aus „minderwertig“ nicht nur verwirklicht, sondern aktiv verfolgt wurde (ebd.).

Bisher konzentrierte sich der Schwerpunkt dieser Arbeit auf die *race relations* und weniger auf die *Gender relations*. Ich werde diese Zentrierung innerhalb dieses Kapitels ein wenig aufbrechen.

Doch zunächst möchte ich (mal wieder) etwas zurückblicken. Bereits im zweiten Kapitel habe ich, im Zusammenhang der *God-Eyes view*, erwähnt, dass Gott als *weiß* und männlich festgeschrieben wurde. Diese Überzeugung liegt nicht nur der *God-Eyes view* zugrunde, sondern begünstigt auch die Überzeugung, dass der *weiße* Mann innerhalb der globalen sozialen Hierarchie auf der „obersten Stufe“ steht, gefolgt von der *weißen* Frau. Nach Pihama bilden diese Überzeugungen, dass Kernstück der kolonialen Gender-Ideologie: „Quite simply it is the colonial construction of God as male, God as ruling, God as natural. To which I add, God as white“ (ebd.: 37). Dieser Logik folgend, hat Gott — als Mann — die Aufgabe, die Unterordnung der Frauen durch den Mann/Gott aufrechtzuerhalten und Gott — als *weißer* — wird die Aufgabe zugeschrieben, die Unterdrückung, an indigenen Bevölkerungsgruppen, als zivilisatorischen Akt zu rechtfertigen (ebd.). Der letzte Punkt war bereits elementarer Bestandteil des Disputs von Valladolid (siehe Kapitel 2.2.1.1.). Ich werde nun der Frage nachgehen, welche Auswirkungen die kolonialen hetero-normativen patriarchalischen Modellierung auf die sogenannten Native Schools hatte.

Es sollte nicht neu sein, dass das Geschlecht (*Gender*) sozial konstruiert ist und innerhalb sozialer und kultureller Kontexte definiert wird. So wie Formen des Christentums dazu benutzt wurden, die Position des *weißen* Mannes in der geschlechtsspezifischen Reihenfolge zu bestätigen, so wurden sie auch dazu benutzt, den Platz der *Weiß*en in der Hierarchie direkt neben einem *weißen* männlichen Gott zu legitimieren (vgl. Grosfoguel 2015). Konservative Vorstellungen von Geschlecht betonen, dass diese Beziehungen „gottgewollt“ und daher sind sie nicht nur „natürlich“, sondern sie folgen den Plan Gottes (Pihama 2019: 36). Bei solchen Argumenten geht es um die Erhaltung der dominanten Beziehungen zwischen Frauen und Männern, um die „traditionellen“ *Gender relations* aufrechtzuerhalten, zum Beispiel dass die Rolle der Frauen als Mütter und Ehefrauen und die der Männer als Ernährer, Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens und Führungspersonlichkeiten gilt. Der Aufbau und die Aufrechterhaltung von *Gender hierarchies* hängen davon ab, ob solche ideologischen Behauptungen als „natürlich“ und notwendig akzeptiert werden. Die Auswirkungen auf die indigenen Nationen und insbesondere auf die indigenen Frauen sind weitreichend und äußerst destruktiv. So war, laut Pihama, die Misogynie der Kolonisator*innen ein inhärenter Wert, der dem Lehrplan und Strukturen des „Systems *Native School*“ zugrunde lag (ebd.: 45).

Pihama und Lee-Morgan argumentieren, dass das *System Native School* entwickelt wurde, um assimilatorische Praktiken in den indigenen Gemeinschaften zu verankern, und darauf abzielte, die Gemeinschaften von innen heraus zu zivilisieren und kolonisierende Ideologien über die Kinder, an

ihre Familien und *tribal communities* weiter zu tragen. So wurde, auf Seiten der Kolonisator*innen, angenommen, dass der Erfolg der imperialistischen Expansion eng mit der Schulbildung verflochten ist, „denn nur so konnten die kolonialen Absichten der Christianisierung, Zivilisierung und Assimilation erfüllt werden“ (Pihama/Lee-Morgan 2019: 21). Zusammenfassend schreiben sie:

„It is clear that the drivers of the historical development of residential and mission schooling systems globally were, at one end of the spectrum, the denial of collective Indigenous identity to enable a full process of assimilation and civilization to be realized and, at the other end, genocidal and ethnocidal practices that sort to exterminate Indigenous nations.“ (Pihama/Lee-Morgan 2019: 21)

Die Auswirkungen davon waren die grundlegende Unterbrechung der kulturellen Beziehungen und eine Neuordnung der Basis der Māori Gesellschaft. Die Marginalisierung der Māori Frauen in der *Native School* fand sowohl auf der Ebene der Gesetzgebung als auch auf der Ebene der Lehrpläne statt und verdeutlicht die geschlechtsspezifische Natur der Kolonisierung, so Pihama. Im westlichen Denken haben *weiße* Männer bei der Schaffung und Aufrechterhaltung von Machtstrukturen in Bezug auf das Geschlecht eine Reihe von Überlegungen angestellt, um die Positionierung von Frauen sowohl als minderwertig, als auch als Eigentum und von Männern zu kontrollierende Personen zu rechtfertigen. (Pihama 2019: 45)

3.1.1.6. „Research through Imperials Eyes“³⁹

No matter how appalling their behaviours, how insensitive and offensive their personal actions may be, their acts and intentions are always justified as being for the ‚good of mankind‘. Research of this nature *on* indigenous peoples is still justified by the ends rather than the means, particularly if the indigenous peoples concerned can still be positioned as ignorant and undeveloped (savages). (Tuhiwai Smith 2012: 26; Hervorhebung i.O.)

Die Māori-Wissenschaftlerin Linda Tuhawai Smith (2012) stellte (wie schon häufiger betont) fest, dass „Forschung“ eines der schmutzigsten Wörter im Vokabular indigener Gemeinschaften ist, das die Grausamkeiten der Auferlegung von Erkenntnissen bezeugt, die in der imperialen Welt als Mittel zur Unterdrückung anderer durch die De-Legitimierung ihrer eigenen Art und Weise, die Welt zu kennen und in ihr zu sein, entwickelt wurden. Sie behauptete, dass einige Māori, wie auch andere indigene Bevölkerungsgruppen, das Gefühl haben, die am Besten erforschte(n) Bevölkerungsgruppe(n) der Welt zu sein (Tuhawai Smith 2012: 83). Die Kolonisator*innen trafen auf neues Land und nahmen den allgegenwärtigen Mythos der *terra nullis* an, als hätten keine früheren Bewohner*innen auf dem von ihnen „entdeckten“ Land gelebt, was die Kolonisator*innen

³⁹ Die Kapitelüberschrift ist von Linda Tuhiwai Smith übernommen (siehe Tuhiwai Smith 2012: 58).

dazu berechtigt, sie zu benennen und zu beanspruchen. Sie beobachteten das Leben und zeichneten die Geschichten der indigenen Bevölkerungsgruppen auf und veröffentlichten sie unter ihren Namen. Tuhawai Smith schreibt:

„Indigenous peoples were classified alongside the flora and fauna; hierarchical typologies of humanity and systems of representation were fueled by new discoveries; and cultural maps were charted and territories claimed and contested by the major European powers. Hence some Indigenous people were ranked above others in terms of such things as the belief that they were ‚nearly human,‘ ‚almost human‘ or ‚sub-human.‘ This often depended on whether it was thought that the people concerned possessed a ‚soul‘ and could therefore be ‚offered‘ salvation and whether or not they were educable and could be offered schooling. These systems for organizing, classifying and storing new knowledge, and for theorizing the meanings of such discoveries, constituted research.“ (Tuhawai Smith 2012: 62–63).

Wie in den vorangestellten Beschreibungen deutlich wurde, basiert die imperiale Forschung auch auf „Reisemärchen“, die ihre Erfahrungen mit „den Wilden“ und dem Reichtum ihrer Länder detailliert beschreiben. Diese Reisemärchen provozierten das Wachstum neuer Siedlungen von Menschen aus den imperialen Zonen, die auf der Suche nach Abenteuer und Reichtum waren. Die gefährlichsten Geschichten kamen von Forscher*innen, die wissenschaftliche Ambitionen verfolgten (siehe z.B. Kraniometrie). Sie konstruierten Theorien, die ihren überlegenen Status bewiesen und ihnen erlaubten, ihre *minderwertigen* Forschungsobjekte einzuordnen. Artefakte aus den untersuchten indigenen Kulturen wurden extrahiert und in die imperialen Zentren zur weiteren Untersuchung, Klassifizierung, Lagerung und Ausstellung in ihren Museen geschickt.

Viele Arbeiten, die sich kritisch gegenüber der Art und Weise der Sozialforschung positionieren, haben sich auf die Erkenntnistheorie des Empirismus und das wissenschaftliche Paradigma des Positivismus konzentriert — welches aus dem Empirismus abgeleitet ist. Aus indigener Sicht, so Tuhiwai Smith, ist die westliche Forschung mehr als nur Forschung, die sich in einer positivistischen Tradition befindet. Es ist jene Forschung, die bei jeder Untersuchung indigener Bevölkerungsgruppen eine „cultural orientation“, ein „set of values“, eine unterschiedliche Konzeptualisierung „of such things as time, space and subjectivity, different and competing theories of knowledge, highly specialized forms of language, and structures of power“ zum Tragen bringt (Tuhiwai Smith 2012: 44). Tuhiwai Smith zufolge trug die Forschung zu einem System der Klassifizierung, Repräsentation und Bewertung bei; parallel schöpfte sie daraus. Dieses System, das durch die vorangestellten Beispiele exemplarisch dargestellt wurde, beschreibt Tuhiwai Smith als Forschung „through imperial eyes“ (ebd.: 58)

Darüber hinaus beschreibt „Research through imperial eyes“ (Tuhiwai Smith 2012: 58) einen Ansatz, der davon ausgeht, dass westliche Vorstellungen über die grundlegendsten Dinge die einzigen Ideen sind, die sich festhalten lassen, sicherlich die einzigen rationalen Ideen, und die einzigen Ideen, die einen Sinn für die Welt, die Realität, das soziale Leben und die Menschen ergeben können. Tuhiwai Smith schreibt, dass diese Herangehensweise *an* indigene Bevölkerungsgruppen, ihnen immer noch ein Gefühl der angeborenen Unterlegenheit vermittelt und ihre spirituellen, intellektuellen, sozialen und wirtschaftlichen Epistemologien, den übermäßigen Verlangen nach Fortschritt und Entwicklung unterwirft (ebd.). Forschung „through imperial eyes“ ist eine Forschung, die aus indigener Sicht, Wissen von anderen „stiehlt“ und es hinterher zum Nutzen der Menschen einsetzt, die es „gestohlen“ haben. Tuhiwai Smith bezeichnet diese Art der Forschung, die von einer „Haltung“ und einem „Geist“ durchdrungen ist, und die eigene Verantwortlichkeit gegenüber der Welt ignoriert und darüber hinaus Systeme und Formen des Regierens etabliert, die diese Haltung in der institutionellen Praxis verankern, als „rassistisch motiviert“ (ebd.). Es sind diese (anhaltenden) Praktiken, die Tuhiwai Smith eindringlich kritisiert und zurückweist, die — ungeachtet dessen — weithin bestimmen was als legitime Forschung gilt und wer als legitime/r Forscher*in gilt (ebd.).⁴⁰

Tuhiwai Smith erklärt, dass das, was als westliche Forschung gilt, aus einem „Archiv“ von Wissen, Systemen, Regeln und Werten zusammengetragen wurde, die über die Grenzen der westlichen Wissenschaft hinausgehen, aber gegenwärtig, als der Westen bezeichnet werden (Tuhiwai 2012: 44). Damit geht sie auf die häufig wiederkehrende Kritik ein, dass der Globale Norden sich als Ort der Wissenschaft und der Wissenserzeugung postuliert, während der Globale Süden am Rand stehend und als wissenschaftslos konzipiert wurde. Um ihr Argument zu veranschaulichen verwendet Tuhiwai Smith die Metapher des Archivs (Foucault), um den Prozess zu skizzieren, in dem der Westen eine große Geschichte seiner selbst entwirft und dabei auf mehrere Wissenstraditionen zurückgreift, die kulturelle Ansichten von Realität, Zeit und Raum beinhalten.

Ihrer Darlegung folgend, bilden westliche Kenntnisse, Philosophien und Definitionen der menschlichen Natur das, was Foucault (2010) als Kulturarchiv bezeichnet hat und was einige Leute als ein „Lagerhaus“ von Geschichten, Artefakten, Ideen, Texten und/oder Bildern bezeichnen könnten, die klassifiziert, konserviert, arrangiert und wieder im Westen ausgestellt werden. Dieses Lagerhaus enthält die Fragmente der Wissenstraditionen und die „Systeme“, die es ermöglichen,

⁴⁰ Bezogen auf das „ungeachtet dessen“ schreibt sie: „Before assuming that such an attitude has long since disappeared, it is often worth reflecting on who would make such a claim, researchers or indigenous peoples?“ (Tuhiwai Smith 2012: 58).

verschiedene und differenzierte Formen des Wissens zu finden, sie zu verkünden und in neuen Kontexten darzustellen. Das Kulturarchiv verkörperte kein einheitliches Wissenssystem, sondern sollte so konzipiert werden, dass es mehrere Wissenstraditionen und Wissensweisen enthält. Einige Kenntnisse sind dominanter als andere, andere sind abgetaucht oder veraltet. Einige Kenntnisse stehen aktiv im Wettbewerb miteinander und andere können nur in Zusammenarbeit mit anderen gebildet werden. Es gibt zwar kein einheitliches System, aber es gibt „Regeln“, die helfen, das, was im Archiv enthalten ist, zu verstehen und das „Wissen“ zu erkennen. Diese Regeln können als Klassifizierungsregeln, Rahmenregeln und Regeln der Praxis verstanden werden. (Tuhiwai Smith 2012: 44–45)

Unabhängig von der Art der Auswahl ist das, was vom Archiv nicht ausgewählt wird, dennoch konstitutiv für das, was ausgewählt wird. Was nicht ausgewählt wird, sind nicht nur Kenntnisse, sondern auch Rhythmen, Chronologien, Sequenzen, Erzählungen, Räume, Gründungsmythen, Betonungen, Erinnerungen, Identitäten und Darstellungen, so Tuhiwai Smith. Diese Kenntnisse u.a. stehen gewöhnlich im Widerspruch zum selbst ernannten universellen Konzept der Vernunft, der Rationalität, der menschlichen Natur und des menschlichen Geistes. Für diejenigen, die daran glauben, ist alles, was nicht in ein solches Konzept passt, irrational, primitiv, mystisch, prälogisches Denken und Emotivismus (Santos 2018a: 38), oder das andere Gesicht des Archivs: der moderne Epistemizid und all seine historischen Auswirkungen (ebd.: 198).

3.2.Zusammenhang und Zusammenfassung

„Those whose humanity is protected through force and economic power have influenced and even determined who counts as human—and so whose lives count as lives and whose deaths deserve mourning and remembrance. These determinations constitute socio-political and economic expressions of the coloniality of power: the colonial/modern world system within which capitalism, racism, and hetero-patriarchy are constitutive of each other and are contemporaneous phenomena. Fundamentally, these phenomena cannot be researched and theorized as either past or post, as the past is deeply interwoven with the present.“ (Martínez Salazar 2012: 5).

Es gibt ein altes und oft zitiertes Sprichwort, das besagt, dass „the namer of names is the father of all things“ (Jackson 2019: 102). Abgesehen von seiner geschlechtsspezifischen Unangemessenheit hat das Sprichwort eine Grundwahrheit, denn wer sich das Recht anmaßt, etwas zu benennen oder zu definieren, kontrolliert seine Bedeutung und das Verständnis der Anderen. Seitdem die Kolonisator*innen zum ersten Mal in einem indigenen Land wüteten, haben sie verwirrende Definitionen darüber erfunden, was Wissen ist. Die Parallelen zwischen dem Sprichwort und Eglä

Martínez Salazar's Eingangszitat sind offensichtlich. Man* stelle sich nur vor ich würde Martínez Salazar's Eingangszitat um den Bereich des Wissens erweitern, oder die Frage stellen, welches Wissen erinnerungswürdig und von Bedeutung ist, bzw. welches nicht; und wer sich das Recht herausnimmt, darüber zu entscheiden. Ich glaube, dass die Beantwortung dieser Frage(n), als eine Ausdrucksform der Kolonialität gelesen werden kann, aber auch als historisches Erbe der kartesischen Philosophie, der Aufklärung und des Epistemizids. Es zeigt sich, wie eng diese Bereiche beieinanderliegen. So sollte es auch nicht (mehr) verwundern, dass viele Menschen ein diffuses Unbehagen gegenüber eurozentrischen Wissenstraditionen empfinden; schließlich trug es maßgeblich dazu bei *andere* Arten zu Wissen und zu Sein, an den Rand zu drängen — zu diffamieren und zu marginalisieren. Ich habe versucht, diesen Punkt, anhand einiger Beispiele, zu veranschaulichen.

Ein Beispiel, waren die unzähligen indigenen Frauen, Kinder und Männer, die im 19. Jahrhundert, aus ihrer Heimat gerissen wurden, um in Zoos oder auf Europa-Tourneen, mit oder ohne explizite „pädagogische“ und „wissenschaftliche“ Absicht ausgestellt zu werden. So wurden beispielsweise zwischen 1800 und 1958 weltweit mindestens 35.000 indigene Personen in menschlichen Zoos „ausgestellt“, darunter bis zu vierhundert Personen auf der Pariser Weltausstellung von 1889 (siehe dazu Newkirk 2016; Groo 2016). Ein anderes Beispiel sind die Generationen indigener Kinder, die auf *Residential Schools* geschickt wurden, — von denen die letzte, im kanadischen Fall, 1996 geschlossen wurde — mit dem ausdrücklichen Ziel, ihnen ihre Sprache, Kultur und Traditionen zu nehmen (siehe dazu Miller 1996). Für indigene Bevölkerungsgruppen waren die *Residential Schools* sowohl Orte des Widerstands als auch Orte traumatischer Gewalterfahrungen — Widerstand gegen auferlegte Werte und Normen; und Gewalt als absolute Form der (versuchten) Zerstörung und Menschenverachtung. Die *Residential Schools* (re)produzierten die Vorstellung der ‚minderwertigen‘ indigenen Bevölkerungsgruppen. Es war ihr erklärtes Ziel, die indigenen Kulturen zu zerstören. Dieser Prozess wird mittlerweile von staatlicher Seite (im Fall Kanadas) als Politik des *cultural genocide* anerkannt.⁴¹ Ein anderes Beispiel war die Kranimetrie. Kolonialwissenschaftler*innen verglichen die Schädelkapazitäten, der Indigenen mit denen der Nicht-Indigenen, um die intellektuelle ‚Überlegenheit‘ der letztgenannten und die ‚Verderbtheit‘ der erstgenannten zu demonstrieren. Diese Handlungen stehen im Zusammenhang und legitimierten „wissenschaftlich“

41 Siehe dazu: Truth and Reconciliation Commission in Canada: „For over a century, the central goals of Canada's Aboriginal policy were to eliminate Aboriginal governments; ignore Aboriginal rights; terminate the Treaties; and, through a process of assimilation, cause Aboriginal peoples to cease to exist as distinct legal, social, cultural, religious, and racial entities in Canada. The establishment and operation of residential schools were a central element of this policy, which can best be described as “cultural genocide.” (Truth and Reconciliation Commission in Canada 2015: 1) (<http://caid.ca/TRCFinExeSum2015.pdf>)

den Genozid und die Assimilierung (auch *cultural genocide* genannt) der indigenen Bevölkerungsgruppen (Tuhiwai Smith 2012: 1).

Koloniale Gewalt, der Schlüssel zum Akt des Kolonialismus, hat das Leben der indigenen Bevölkerungsgruppen seit vielen Generationen geprägt (Tuhiwai Smith 2012). Jede koloniale Invasion führte zur Etablierung neuer differenzierter Herrschaftsverhältnisse. Koloniale Prozesse, die von einer ungehemmten Arroganz getragen wurden, haben versucht, die natürlichen Beziehungsstrukturen, die das kollektive Wohlbefinden der indigenen Bevölkerungsgruppen ermöglichten, bis hin zu ihren kulturellen Wissenssystemen, ihren Sprachen und zeremoniellen Praktiken, zu stören und zu fragmentieren. Kurz gesagt, „der Kolonialismus hat versucht, ihre Lebensweise, explizit und implizit, zu zerstören“ (Pihama/Lee-Morgan 2019: 20). „Erziehung“ war sowohl ein Ziel als auch ein Werkzeug des Kolonialismus, das die Gültigkeit und Legitimität der indigenen Erziehung und Bildung zerstörte und trivialisierte, während sie gleichzeitig durch eine „Pädagogik“ ersetzt wurde, die durch das koloniale Bestreben nach Ressourcen und Herrschaft kompromittiert war (ebd.). Im Mittelpunkt der diskursiven Formation, die sich um die Bildung europäischer Kolonialreiche herum herausbildete, stand die Idee, dass Europa an der Spitze der menschlichen Kultur stand und in jedem Bereich menschlicher Forschung und Bestrebungen, vor allem aber im Bereich des Wissens, die größten Erfolge erzielte. Der Kolonialismus erforderte und begünstigte solche „mythischen“ Überzeugungen.

Ramón Grosfoguel (2015) nannte dies eine Form des Epistemizids und erklärte, dass dies ein notwendiger Aspekt der Eroberung der Welt sei. Das Wissen der Bevölkerungsgruppen, die der Kolonialisierung unterworfen waren, musste für das Kolonialprojekt unschädlich gemacht werden. Dies konnte auf verschiedene Weise geschehen: durch Leugnen, dass es sich dabei um wahres Wissen handelte, oder durch die Behauptung, dass es epistemisch minderwertiger als europäisches Wissen sei, oder durch gänzlichen Diebstahl des Wissens, das dann als europäische Erfindung neu verpackt wurde. Die Zerstörung und Verhöhnung der intellektuellen Traditionen indigener Bevölkerungsgruppe veränderte das Selbstverständnis sowohl der Kolonisator*innen als auch der Kolonisierten, was bei dem einen die *Hybris* ermöglichte und beim anderen den Widerstand hemmte (Alcoff 2017: 398).

4. Dekoloniale Positionen verstehen und kontextualisieren

One of the most powerful myths of the twentieth century was the notion that the elimination of colonial administrations amounted to the decolonization of the world. This led to the myth of a ‚postcolonial‘ world. The heterogeneous and multiple global structures put in place over a period of 450 years did not evaporate with the juridical-political decolonization of the periphery over the past 50 years. We continue to live under the same ‚colonial power matrix.‘ With juridical-political decolonization we moved from a period of ‚global colonialism‘ to the current period of ‚global coloniality.‘ (Ramon Grosfoguel 2007: 219)

Das vorangestellte Zitat Grosfoguels veranschaulicht, dass die größte Schwäche emanzipatorischer Projekte (u.a. die Frankfurter Schule, die Postmoderne oder Strömungen feministischer Studien) darin besteht, dass sie die Kernlogik der westlichen Moderne nicht infrage stellen (siehe auch Santos 2018b; insbes.: 109–150).⁴² Mit Kernlogik meine ich ein Paket aus sozialen, wirtschaftlichen, kulturellen, ideologischen, ästhetischen, ontologischen und epistemologischen Konturen, die sich vereinten, um die nicht-westliche Welt als ‚unterentwickelt‘, ‚rückständig‘ oder ‚defizitär‘ zu definieren und charakterisieren.

Der dekolonialen Theorie zufolge muss man*, um die Kernlogik der Moderne, die Modernität, zu verstehen, sich der Notwendigkeit hingeben, die Geschichte der kolonialen Eroberung, von 1492 n. Chr.⁴³ bis heute, zu verstehen. Es ist unumgänglich, sich mit den dunklen Aspekten der Moderne zu befassen, einschließlich so verwerflicher Praktiken wie Sklavenhandel, Imperialismus, Kolonialismus, Apartheid und Neokolonialismus, die die Geschichten, Institutionen, Werte und Systeme des Globalen Südens verwüsteten.⁴⁴ In dieser Zeit wurden die Idee der *race* auf die kolonialisierte Welt losgelassen und dazu benutzt, die Weltbevölkerung in eine hierarchische Ordnung von ‚überlegenen‘ und ‚minderwertigen‘ Menschen einzuteilen. Die Idee der *race* wurde auch zu einem organisierenden Prinzip der internationalen Arbeitsteilung und des globalen hetero-patriarchalen Systems (Grosfoguel 2007: 217; Lugones 2007). Darüber hinaus ist das Geschlecht, das von vielen westlichen Feminist*innen als die „ursprüngliche“ Form der Unterdrückung theoretisiert wird, die seit dem Erscheinen der Menschheit auf der Erde existiert, Lugones zufolge, in Wirklichkeit ein weiteres Unterdrückungssystem, das *qua* Gewalt in den Globalen Süden eingeführt wurde. Erst nach seiner Einführung wurde es naturalisiert und universalisiert, als eine feste Binärform, durch die wir „wissen“, wer ein „Mann“ und wer eine „Frau“ ist (Lugones 2007: 196–198; siehe auch Oyemùní 1997; siehe dazu auch Kapitel 4.1.3.).

⁴² Boaventura de Sousa Santos (2018b) schreibt, dass „[in] den meisten Fällen, emanzipatorische Projekte und Energien zu Formen der sozialen Regulierung [führten], die, egal wie neu sie waren, im Vergleich zu den vorherigen kaum als fortschrittlich angesehen werden konnten. [...] Weil die Wissenschaften und folglich auch die Sozialwissenschaften, wie wir sie kennen, Teil des Projekts der westlichen Moderne sind, sind auch sie Teil des Problems statt Teil einer Lösung desselben.“ (Santos 2018b: 111)

⁴³ Ich folge damit der von Aníbal Quijano entworfenen Haupthypothesen über die Verwendung des Begriffs „Macht“ und die damit verbundenen Auswirkungen des Kolonialismus, des Kapitalismus und seiner verschiedenen Instanzen und institutionellen Ordnungen, die ihre Konvergenz an einem entscheidenden Punkt finden: der kolonialen Eroberung Lateinamerikas (*América Latina*) 1492. Die Zerstörung indigener Gesellschaften und Kulturen war ein Faktor, der es den dominierenden Gruppen ermöglichte, die dominierten Gruppen zu unterwerfen und in ein Muster singulärer Macht zu „integrieren“. Dieses Datum markiert einen „fiktiven Startpunkt“, in dem Sinne, dass Prozesse, wie zum Beispiel im Kapitel 2. angesprochen (bspw. *Reconquista*, der *Conquista de Ceuta* [1415]), lange vor Kolumbus stattfanden.

⁴⁴ Es sollte klar sein, dass dies eine Aufgabe ist, die den Rahmen einer Masterarbeit sprengen würde. Es ist auch nicht mein Ziel, die Kernlogik der Moderne herauszuarbeiten. Ich möchte meiner speziellen Praktik, im Sinne einer einzelnen Praktik, annehmen und die Implikationen der Moderne auf das Wissen untersuchen.

In diesem Sinne stellt Frantz Fanon zu Recht fest, dass sich der Kolonialismus nie damit zufriedengibt, die „Gegenwart und Zukunft eines dominierten Landes“, seine Grammatik und Logik aufzuzwingen (Fanon 1961a: 67). Der Kolonialismus begnügt sich auch nicht damit, die kolonisierten Menschen allein physisch zu beherrschen, vielmehr soll das „Gehirn der kolonisierten Menschen von allen Formen und Inhalten“ geleert werden. Der Kolonialismus wendet sich mit einer Art pervertierter Logik der Vergangenheit der unterdrückten Bevölkerungsgruppen zu und „verzerrt, entstellt und zerstört sie“ (ebd.: 210). Ngũgĩ wa Thiong’o (1986) vergleicht diesen Prozess mit der Zündung einer „kulturellen Bombe“ im Zentrum des mentalen Universums der kolonisierten Menschen:

„But the biggest weapon wielded and actually daily unleashed by imperialism against that collective defiance is the cultural bomb. The effect of a cultural bomb is to annihilate a people’s belief in their names, in their languages, in their environment, in their heritage of struggle, in their unity, in their capacities and ultimately in themselves. It makes them see their past as one wasteland of non-achievement and it makes them want to distance themselves from that wasteland. It make them want to identify with that which is furthest removed from themselves; for instance with other people’s languages rather than their own. It makes them identify with that which is decadent and reactionary, all those forces which would stop their own springs of life. It even plants serious doubts about the moral rightness of struggle. Possibilities of triumph or victory are seen as remote, ridiculous dreams. The intended results are despair, despondency and a collective death wish. Amidst this wasteland which it has created, imperialism presents itself as the cure.“ (Thiong’o 1986: 3)

All das wurde in den vorangestellten Kapiteln bereits einführend dargelegt, nun wird es Zeit den Fokus (ganz allmählich) auf aktuelle Herrschaftsverhältnisse zu richten. In diesem Zusammenhang ist die vom peruanischen Soziologen Aníbal Quijano beschriebene Kategorie der „Kolonialität“, für die Entwicklung eines kritischen Wissenschaftsverständnisses, von zentraler Bedeutung. Sie trägt dazu bei, die unsichtbaren kolonialen Mechanismen sichtbar zu machen, die Wissen, Subjektivitäten und Wissensformen subalternisieren, und, weil sie darüber hinaus, die Vielfalt der, durch die Kolonialmacht konstruierten sozialen Beziehungen problematisiert. Sein erkenntnistheoretisches Potenzial besteht darin, sichtbar zu machen, dass sich diese Herrschaftsmechanismen nicht allein auf die Kolonialzeit beschränken, sondern neu interpretiert und rekonfiguriert werden und eine Vielzahl von Formen annehmen, die sich in allen Bereichen und konstitutiven Dimensionen des sozialen Lebens manifestieren.

Um ein tieferes und vollständiges Verständnis der Modernität zu erlangen, werde ich in diesem Kapitel konzeptionelle und theoretische Werkzeuge aus der Perspektive der kritischen Kolonialität

vorstellen. Dies ist eine Perspektive, die von radikalen⁴⁵ lateinamerikanischen Wissenschaftler*innen im Rahmen des Forschungsprogramms Modernität/Kolonialität artikuliert wird. Dieses Forschungsprogramm wurde in der zweiten Hälfte der 1990er Jahre als kritische Perspektive der theoretischen Debatten um die Moderne gebildet und schlägt „von“ Lateinamerika aus, die Konfiguration eines „anderen Wissens“, eines „dekolonialen Denkens“ vor, dass die gegenwärtige problematische „postkoloniale neokolonisierte Welt“, die von westlichen Epistemologien der Herrschaft und Ausbeutung getragen wird, bricht und transzendiert (Quintero/Garbe 2013b: 7–10).⁴⁶ Aníbal Quijano beschreibt die Kolonialität wie folgt:

Coloniality is one of the specific and constitutive elements of global model of capitalist power. It is based on the imposition of a racial/ethnic classification of the global population as the cornerstone of that model of power, and it operates on every level, in every arena and dimension (both material and subjective) of everyday social existence, and does so on a societal scale (Quijano 2000: 342).

Die Bedeutung dieses Konzepts ist im Kolonialismus verwurzelt, unterscheidet sich aber vom Kolonialismus. Tuck und Yang (2012) definieren den Kolonialismus als „biopolitisches und geopolitisches Management von Menschen, Land, Flora und Fauna innerhalb der ‚inneren‘ Grenzen der imperialen Nation (Tuck/Yang 2012: 4–5).⁴⁷ (Die Kolonialität positioniert den Kolonialismus in ähnlicher Weise als ein strukturelles Phänomen — und nicht als ein historisches Ereignis.) Kolonialität hingegen bezieht sich auf langjährige Machtmuster, die als Ergebnis des Kolonialismus entstanden sind, die aber Kultur, Arbeit, intersubjektive Beziehungen und die Wissensproduktion, weit über die strengen Grenzen der Kolonialverwaltungen hinaus definieren. Es ist dieses anhaltend

⁴⁵ In den politischen und medialen Diskursen wird der Begriff „*radikal*“ häufig in Verbindung mit extremistischen Gruppierungen gebraucht und hat dadurch eine negative Konnotation erfahren. Die negative Bedeutung muss nicht zwangsläufig seiner ursprünglichen Geltung entgegenlaufen, zeigt sie doch eindrucksvoll welches Potenzial dem Wort beigemessen wird. Ich verwende dieses Wort jedoch im „ursprünglichen“ Sinn. „*Radikal*“ ist aus dem spätlateinischen Wort *radicalis* (mit Wurzeln versehen) abgeleitet und beschreibt Ideen, Ideologien oder Perspektiven, gespeist durch die Erkenntnis, dass soziale, politische, wirtschaftliche und kulturelle Probleme, Ergebnisse der tief verwurzelten Spannungen, Widersprüche, Machtungleichgewichte und Formen der Unterdrückung und Ausbeutung sind. So gesehen, spricht *radikal* von einem allgemeinen Verständnis, dass das System durch allmähliche institutionelle Reformen, geändert werden muss. Diese Reformen zielen dabei auf die Umwandlung der Grundeigenschaften und Lehren des Systems selbst. (Wende 1984: 113, 118–119)

⁴⁶ Die Gruppe Modernität/Kolonialität ist aus der akademischen und politischen Begegnung lateinamerikanischer Intellektueller wie Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Walter Mignolo, Nelson Maldonado-Torres, Santiago Castro-Gómez, Zulma Palermo, Edgardo Lander, Catherine Walsh, Arturo Escobar, Ramón Grosfoguel, Fernando Coronil und anderen hervorgegangen (Garbe 2013a: 23). Die Vorschläge der Gruppe Modernität/Kolonialität sind Ausdruck umfangreicher kritischer Überlegungen über die Rolle der Sozial- und Geisteswissenschaften als Mittel zur Legitimation und Naturalisation der Gesellschaftsordnung. Diese Debatten erwiesen sich auch als Antworten auf die hegemonialen Kräfte des Neoliberalismus, der sich als universeller, objektiver, einzigartiger und natürlicher Diskurs konstituierte, der die Möglichkeit, politische Alternativen zu konstruieren, einschränkt(e) und behindert(e). Teilweise ging es darum, wie alternative Projekte zum Neoliberalismus aufgebaut werden können, welche Rolle die Sozial- und Geisteswissenschaften in diesem Prozess spielen und wie ein „anderes Wissen“ konfiguriert werden kann, welches erlaubt, das kapitalistische Korsett zu verlassen. (Quintero/Garbe 2013b: 7–10)

⁴⁷ Dazu gehören besondere Formen der Kontrolle — Privatisierung von Land, Schulbildung, Polizei —, um den Aufstieg einer Nation und ihrer europäischen Elite zu sichern. (Tuck/Yang 2012: 5)

dominierende Phänomen, das den Kolonialismus überlebte. Es wird in Büchern, in Kriterien der akademischen Forschung, in kulturellen Mustern, im gesunden Menschenverstand, im Selbstbild des Menschen, in den Ambitionen des Selbst und so vielen anderen Aspekten unserer weltlichen Erfahrungen lebendig gehalten. In gewisser Weise „atmen wir als moderne Subjekte die Kolonialität jeden Tag ein“ (Maldonado-Torres 2007: 243).

Eine der schrecklichen Folgen des Kolonialismus war die Subalternisierung und Marginalisierung der gesamten Bandbreite alternativer Modernitäten, zusammen mit alternativen Vorstellungen der Welt, die nicht unbedingt vom Protestantismus, der europäischen Renaissance, der Aufklärung und der industriellen Revolution beeinflusst und/oder ausgelöst wurden. Die Zentren wurden als fortschrittlich dargestellt — „soziale Regulierung und soziale Emanzipation“ —, während die Kolonialzonen im Netz der „Aneignung und Gewalt“ gefangen waren (Santos 2007: 46; siehe auch Santos 2018b: 179). Gesetzlosigkeit und Gewalt herrschten in den Kolonialzonen, wie Fanon — der den Kolonialismus in seinem Heimatland Martinique und in Algerien, das seine zweite Heimat wurde, erlebte — bestätigt:

„The colonial world is a world cut into two. The dividing line, the frontiers are shown by barracks and police stations. In the colonies it is the policemen and the soldiers who are the official, instituted go-betweens, the spokesmen of the settler and his rule of oppression. [...] In the colonial countries, on the contrary, the policemen and the soldier, by their immediate presence and their direct action maintain contact with the native and advise him by means of rifle-butts and napalm not to budge. It is obvious here that the agents of government speak the language of pure force. The intermediary does not lighten the oppression, nor seek to hide the domination; he shows them up and puts them into practice with the clear conscience of an upholder of the peace; yet he is the bringer of violence into the home and into the mind of the native.“ (Fanon 1968a: 29).

Während Waffenstillstand, Frieden und Freundschaft für das soziale Leben in den Zentren galten, herrschte in den Kolonialzonen das Gesetz des Stärkeren (Santos 2018b: 182). Welche Annahmen, Werte und Ideen prägten die Kolonialität? Die Schaffung neuer Zuschreibungen von Europäer*innen, *weißen*, *People of Color*, Schwarzen, *natives* und anderen war dabei eine wichtige und grundlegende Komponente.⁴⁸ Die Verknüpfung dieser neuen Zuschreibungen, die innerhalb der Kolonialität entstanden, und heute noch reproduziert werden, erfolgte durch eine Art sozialer Klassifikation, die eher vertikal als horizontal verlief. Maldonado-Torres drückt dies folgendermaßen aus:

⁴⁸ *People of Color* ist beispielsweise ein eher aktuellerer Begriff. Die Kolonialität beschäftigt sich vor allem mit rassistischen Zuschreibungen, die, wie gesehen bei Kant (siehe Kapitel 2.3.), bereits innerhalb dieser Arbeit erwähnt wurden und von denen es auch viele weitere gibt. Ich wollte sie an dieser Stelle jedoch nicht noch einmal wiederholen und reproduzieren.

„The ‚lighter‘ one’s skin is, the closer to full humanity one is, and vice versa. As the conquerors took on the role of mapping the world they kept reproducing this vision of things. The whole world was practically seen in the light of this logic. This is the beginning of ‚global coloniality‘.“ (Maldonado-Torres 2007: 244)

Die Vorstellung, dass kolonisierte Bevölkerungsgruppen ‚Barbaren‘ oder ‚wilde Wesen‘ seien, wurde missbraucht, da die Kolonisator*innen verschiedene Mittel suchten, um ihre Herrschaft, Ausbeutung, Unterdrückung und anderen Missbrauch von Menschen of Color⁴⁹ zu rechtfertigen.⁵⁰ Maldonado-Torres (2007: 245) argumentiert, dass die Ideologie der Barbarei durch ein radikales Hinterfragen oder einen permanenten Verdacht auf die Menschlichkeit des betreffenden Selbst gestützt wurde. Er nannte diese imperiale Haltung „rassistische/imperiale manichäische menschenfeindliche Skepsis“, die die Überlegenheit des imperialen „weißen Wesens“ aufrechterhielt (Maldonado-Torres 2007: 245). Sie wurde verwendet, um die Unterlegenheit des „Schwarzen Wesens“ unter dem Kolonialismus zu rechtfertigen, und ist heute in den Strukturen der globalen Kolonialität versteckt (ebd.).

Diese Betrachtung verdeutlicht auch Fanons Bezeichnung der Kolonisierten als „Verdammte dieser Erde“: „Fanon used the concept of damnation to refer to the ontological invisibility and perverse ultra-visibility of racialized and colonized men and women in modernity“ (Maldonado-Torres 2006: 10). Niermann schreibt, dass historische und ökonomische Realitäten für Fanon eine signifikante Rolle spielen, denn sein ontologisches Verständnis folgt dem rassialisierten markierten Körper, der in einer anderen leiblichen Umgebung leben muss, in der das Schwarze Körperbild immer der minderwertige (und konstitutive) *Andere* des *weißen* ist (Niermann 2013: 254). *Race* ist die entscheidende Sozialkategorie in der Strukturierung der internationalen Arbeitsteilung, denn sie legitimiert die Vereinnahmung der Arbeitskraft der kolonialen Subjekte (ebd.). Dementsprechend ist der Schwarze anders in seinem Körper gefangen als der *weiße*, zumal sich diese Leiblichkeit in einer bestimmten (peripheren) Verortung im Weltsystem niederschlägt:

49 Mit der Beibehaltung des englischen Konzepts „of Color“ werden rassistische Fremdbezeichnungen, die für von Rassismus betroffene Gruppen verwendet wurden, abgelöst. *Natasha Kelly (2019: 1) erklärt*: Mit ‚of Color‘ meine ich nicht die (Haut-)Farbe, sondern, ich beziehe mich auf „die gemeinsame Erfahrung, die mit der Geschichte des Rassismus einhergeht. Zudem wird die Bekräftigung einer gemeinsamen Identität und Solidarität von rassifizierten Gruppen zum Ausdruck gebracht“. Ich möchte aber auch darauf hinweisen, dass es mir manchmal nötig erschien, auf gewisse Binärkonstruktionen zurückzugreifen.

⁵⁰ Ich möchte darauf hinweisen, dass die binäre Darstellung *colonizer/colonized* einige Schwächen enthält. So berücksichtigt sie nicht, die Entwicklung der verschiedenen Schichten, Klassen und/oder Hierarchien, die innerhalb jeder Gruppe und zwischen den beiden Gruppen stattgefunden haben. Zudem neigt sie dazu, die Unterschiede zu essentialisieren. Fanon macht uns darauf aufmerksam, dass die Kolonisierten von den Siedler*innen ins Leben gerufen wurden und die beiden, Siedler*innen und Kolonisierte, gemeinsame Konstruktionen des Kolonialismus sind. (Fanon 1968a: 27).

„Jean Paul Sartre hat vergessen, dass der [Schwarze] anders an seinem Körper leidet als der Weiße. Auch wenn Sartres Studien über die Existenz des anderen richtig bleiben (insofern ja das Sein und das Nichts entfremdetes Bewusstsein beschreiben), so erweist sich doch ihre Anwendung auf ein [Schwarzen]bewusstsein als falsch. Weil der Weiße nicht nur der andere ist, sondern der — reale oder imaginäre — Herr.“ (Fanon 1968a: 100)

Fanons Interpretation der Kolonisierung deckt eine traumatische Erfahrung durch die koloniale Verknennung auf, in der die/der Schwarze immer die erbärmlichere Version des ‚Nicht-Ich‘ darstellt (Niermann 2013: 255). Der Prozess der Identifizierung ist bei Fanon jedoch nicht nur imaginär, sondern ambivalent und bietet damit eine Lücke, in der sich (befreiendes) Bewusstsein in Form von Zweifel und Skepsis einnisten kann: „Thus Fanon thought that the black person, the Other (not-self) for the white European, was unidentifiable and unassimilable, a confusing mirage, a hallucination rather than a confirming mirror image“ (Peet/Hartwick 1999: 133). Niermann geht davon aus, dass diese Zerrissenheit existenziell ist:

„Fanon macht in diesem Alteritätsverständnis auf eine Ambivalenz der Kolonisierten aufmerksam, die sich in ihrer Selbstwahrnehmung als Ausnahme von der Regel betrachten und die deshalb in einem Assimilationsstreben versuchen, sich an die hegemoniale Norm (American) anzupassen. Diese Zwiespältigkeit in der Selbstbetrachtung tritt gerade deshalb auf, weil der gnadenlos rassistische ‚weiße Blick‘ die beherrschende Normativitätsgröße darstellt, folglich als nachahmens- und erstrebenswert empfunden wird und dennoch uneinholbar ist. Subjektivität wird systematisch entwertet. Kolonisierte werden gewaltsam ‚verdinglicht‘. Auf diese Weise produziert sich ein widersprüchliches, neurotisches Bewusstsein: Laut Fanon nimmt ein Schwarzer sich selbst und andere Schwarze immer vermittelt über den Blick der Weißen wahr — durch die ‚weiße Maske‘ hindurch. Das bedeutet im Umkehrschluss: Will die ‚schwarze‘ Person als Norm durchgehen, dann muss sie ‚weiße Masken‘ tragen. Diese Unmöglichkeit, sie selbst zu sein, konstituiert das gesplante Bewusstsein.“ (Niermann 2013: 255)

Der anarchische und traumatische Moment der Konstitution der Kolonisator*in/des Kolonisator*s und der kolonisierten Subjektivitäten innerhalb der kolonialen Begegnungen, symbolisiert durch das Treffen von Europäer*innen und Indigenen, führte zur Geburt dessen, was Fanon (1968a) als „*existentialia*“ des „Subjekts“ der „Kolonialität des Seins“⁵¹ bezeichnete. In seiner Kritik an Hegels Ontologie Vorstellungen trug Frantz Fanon nicht nur zu einer alternativen Darstellung der Meister/Sklave/Dialektik bei, sondern, wie Maldonado-Torres (Maldonado-Torres 2007: 242–243) hinwies,

⁵¹ Die Kolonialität des Seins beschreibt die „sub-ontologische Differenz der Subalternen und Dominierten in kolonialen Beziehungen“ (Garbe 2013a: 42). Mit anderen Worten: Die „Kolonialität des Seins“ bezieht sich auf die gelebten Erfahrungen der kolonisierten Menschen—innerhalb kolonialer Beziehungen. Sie beschäftigt sich mit der Frage nach den Auswirkungen der Kolonialität auf die gelebte Erfahrung der kolonisierten und ex-kolonisierten Menschen. Wie von Nelson Maldonado-Torres (2007) festgestellt, wurden der Imperialismus und der Kolonialismus durch eine rassistische/imperiale manichäische menschenfeindliche Skepsis als eine Form der imperialen/kolonialen Haltung untermauert, die die Menschlichkeit der kolonisierten Bevölkerungsgruppen in Frage stellte—und anzweifelte, ob diese Seelen hätten.

förderte Fanon auch ein Umdenken der Ontologie im Lichte der Kolonialität und der Suche nach Dekolonisation. Das dekoloniale Bewusstsein, das Fanon uns präsentiert, kann deshalb als ein Plädoyer verstanden werden, das uns an die Verantwortungsbeziehung zum *Anderen* erinnert. Im selbstreflexiven Verantwortungsgefühl für die Alterität zu agieren, bedeutet letztlich, auch für sich selbst Verantwortung zu übernehmen, denn die/der Unterdrückter*in verkennt sich selbst (Niermann 2013: 256).

Nachdem der Zusammenhang zwischen *race* und Kolonialität beschrieben wurden, soll das nächste Kapitel (Kapitel 4.1.) in die Geschichte und Tradition des „Dekolonialen Ansatzes“ einzuführen. Im Rahmen dieses kurzen Beitrages ist es mir jedoch nicht möglich, eine umfassende und erschöpfende Einleitung zu liefern, daher baue ich hier eine Charakterisierung und ein Verständnis der „Kolonialität der Macht“ auf, welches sich an fachspezifischen Definitionen — im Sinne der *postcolonial studies*; der dekolonialen Ansätze —, der Geschichte des Forschungsfeldes und der Traditionen ausrichtet und versucht die Kontinuitäten und Gemeinsamkeiten, statt die Dissonanzen und Diskontinuitäten zu betonen. Ich werde drei spezifische „Gegenstände“ der Kolonialität behandeln: Die Kolonialität der Macht, des Geschlechts und des Wissens.⁵²

4.1.Begriffslandschaft: Kolonialität

„In den letzten 513 Jahren des [...] des Weltsystems sind wir vom ‚werde Christ oder ich töte dich‘ im 16. Jahrhundert, zum ‚zivilisiere dich oder ich töte dich‘ im 18. und 19. Jahrhundert, zum ‚entwickle dich oder ich töte dich‘ im 20. Jahrhundert und [...] zum ‚demokratisiere dich oder ich töte dich‘ zu Beginn des 21. Jahrhunderts übergegangen.“ (Grosfoguel: 2009: 680)

Die Diskussion über die Beziehungen zwischen Lateinamerika, der Moderne und dem Westen hat eine lange Tradition im sozialen Denken, das sich auf diesem Subkontinent, zumindest seit seiner Unabhängigkeit von Spanien und Portugal, entwickelt hat. Fragen der Identität, insbesondere in Bezug auf den Westen und die Besonderheiten der neuen Länder, die in gewisser Weise das vorwegnehmen, was sich später als postkoloniale Theorie mit Bezug auf Asien und Afrika herauskristallisieren wird, stehen im Mittelpunkt der Diskussion. Teilweise in Kontinuität mit der

⁵² Ich habe mich dafür entschieden auf eine Kritik am Konzept der Kolonialität zu verzichten. In Sinne einer kritischen Analyse haben Restrepo und Rojas (2010: 204–223) sowohl das kritische Potenzial der Reflexionen der Gruppe Modernität-Kolonialität als auch einige konzeptionelle Einschränkungen dieses Gedankenstroms hervorgehoben, wie die Verwendung des Konzepts von Modernität als singuläre Identität, eine nicht problematisierte Auffassung über den Kulturbegriff und ein simplifizierender Ansatz für Machtverhältnisse. Hier wird die Kritik von Silvia Rivera Cusicanqui (2018) an dekolonisierenden Praktiken und Reden unumgänglich, wenn wir die Logik der gegenwärtigen Kolonialität nicht reproduzieren wollen.

postkolonialen Tradition, teilweise als Versuch, mit ihr zu brechen, gewann eine spezifischere Art der postkolonialen oder „dekolonialen“ Theoriebildung in Bezug auf Lateinamerika in jüngerer Zeit an Kraft, die sich um das Projekt „Modernität/Kolonialität“ (*Modernidad/Colonialidad*) versammelt (Garbe 2013a: 22–24). Im Mittelpunkt dieses Projekts steht die Kritik am Okzidentalismus als dem notwendigen und sogar ursprünglichen Gegenstück zum Orientalismus (Quintero/Garbe 2013b: 9). Die Intellektuellen Aníbal Quijano und Enrique Dussel hatten einen starken Einfluss auf die Ideen des Projekts und werden mit ihm assoziiert, obwohl ich glaube, dass sich ihre Ansichten von denen, die ebenfalls mit dem Projekt assoziiert werden, unterscheiden, insbesondere in Bezug auf die Moderne (gemeint sind Walter Mignolo oder Ramón Grosfoguel). Als Erbe der lateinamerikanischen *Subaltern Studies Group*, die zwischen 1992 und 2000 in den Vereinigten Staaten tätig war (Garbe 2013a: 31–32), hat das Projekt „Modernität/Kolonialität“, wenn auch vielleicht selektiver und mehr von einem bestimmten Standpunkt abhängig, sich ein gewisses Maß an Pluralität beibehalten.

Die *Subaltern Studies Group*, ursprünglich eine Strömung, die in den Vereinigten Staaten aus dem kritischen Engagement einiger lateinamerikanischer Akademiker*innen geboren und aufgezogen wurde, hat in den lateinamerikanischen Ländern einen wachsenden Einfluss gehabt — obwohl sich auf dem Subkontinent, noch keine systematische Debatte über diese Ansichten entwickelt hat (Garbe 2013a: 31–32). Die theoretischen Konstruktionen derer, die mit diesem Projekt verbunden sind, spiegeln und drücken Themen aus, die als tatsächliche Herausforderungen für das soziale Leben und die politische Dynamik in Lateinamerika erscheinen. Tatsächlich haben die Demokratisierung, die soziale Komplexitätssteigerung und die Globalisierung weitreichende Auswirkungen auf Lateinamerika. Dazu gehören natürlich auch Veränderungen in der Identitätsbildung und in den sozialen Bewegungen, auch wenn diese — in jedem Land — in Ausmaß und Richtung unterschiedlich sind (ebd.).

Ein einführendes Vorverständnis, was heute als „dekolonialer Ansatz“ bezeichnet wird, liefern uns die aktuellen Beschreibungen aus wissenschaftlichen Einführungswerken. Die deutsche Politologin und Historikerin Ina Kerner orientiert sich dabei am Hauptgedanken der Gruppe *Modernidad/Colonialidad* und schreibt: „[Die] Grundidee des Projektes [*Modernidad/Colonialidad*] war es, Kolonialität als konstitutives Moment der Moderne zu verstehen und dafür zu sorgen, dass dieser Umstand in deren Selbstbeschreibungen nicht weiterhin verschwiegen wird.“ (Kerner 2012: 91)

So fokussieren dekoloniale Studien verstärkt auf die Prozesse der frühen Kolonialisierung Lateinamerikas und der Karibik und betonen ihr Fortbestehen als spezifisches Machtmuster der

Moderne. Das Projekt *Modernidad/Colonialidad* wird vom venezolanischen Anthropologen Pablo Quintero und dem deutschen Kultur- und Sozialanthropologen Sebastian Garbe als „gemeinsames systematisches Feld von theoretischen (Heraus-)Forderungen“ vorgestellt, welches sich an verschiedene konzeptionellen Schwerpunkten orientiert (Quintero/Garbe 2013b: 8): Der Versuch, die Ursprünge der Moderne in der Eroberung Amerikas und in der europäischen Hegemonie über den Atlantik ab Ende des 15. und Anfang des 16. Jahrhunderts zu verorten. Die durch den Kolonialismus entstehende Machtstruktur und die Gründungsdynamiken des modernen/kapitalistischen Weltsystems werden davon ausgehend als asymmetrische Machtverhältnisse analysiert, die eine konstitutive Dimension der Moderne darstellen und auf Formen sozialer Klassifikation gründen. So wird abschließend der Eurozentrismus als eine „spezifische Wissensform und Produktionsweise von Subjektivitäten innerhalb dieses globalen Machtmusters identifiziert“ (ebd.: 9). Das wichtigste und grundlegendste Charakteristikum der dekolonialen Studien, die „Kolonialität“, bezeichnet „die Struktur kolonialer Herrschaft, welche die spanische, niederländische, britische und US-amerikanische Kontrolle über die atlantische Ökonomie und Politik und später die Kontrolle und das Management fast des gesamten Planeten“ bestimmte und weiterhin bestimme (Mignolo 2005: 7). Die Struktur kolonialer Herrschaft, so Kerner in Rückgriff auf Mignolo, erstreckte sich auf vier verschiedene Gesellschafts- und Erfahrungsberichte:

„Erstens die Ökonomie, hinsichtlich derer sie durch Landnahme, Ausbeutung und finanzielle Kontrolle gekennzeichnet sei; zweitens die Politik, wo sie sich in Form politischer Kontrolle manifestiere, drittens die Sphäre des Sozialen, wo sie auf die Kontrolle von Geschlecht und Sexualität hinauslaufe, sowie viertens den Bereich des Epistemischen und Persönlichen, in dem sich die in der Kontrolle von Wissen und Subjektivitäten niederschläge.“ (Kerner 2012: 91, siehe auch Mignolo 2005: 11, Mignolo 2012: 142–143)⁵³

Diese vier (bzw. fünf) Ebenen — Ökonomie, Politik, die Sphäre des Sozialen und der Bereich des Epistemischen und Persönlichen (und Kontrolle der Natur und der natürlichen Ressourcen) — bilden den Ausgangspunkt der Untersuchung der Kategorie Kolonialität — sie bilden die koloniale Matrix der Macht. Etwas später, werde ich den Zusammenhang dieser vier (fünf) Sphären noch ein kleines bisschen genauer beleuchten. An dieser Stelle sei vorab darauf verwiesen, dass ihre Verflechtung durch die „rassischen“ Klassifizierung und der normativen patriarchalen Ordnung“ (Mignolo 2012: 144) zustande kommen.

⁵³ Mignolo weist darauf hin, dass auf Drängen von Eduardo Landar ein fünfter Bereich hinzugefügt wurde: „Kontrolle der Natur und der natürlichen Ressourcen“ (Mignolo 2012: 143).

Die beiden Politikwissenschaftlerinnen, die aus Indien stammende Nikita Dhawan und die aus Spanien stammende María do Mar Castro Varela, beschreiben die Kategorie „Kolonialität“ als den „Dreh und Angelpunkt“ der Dekolonialen Studien (Castro Varela/Dhawan 2015: 318). Das Feld der „Kolonialität“, dass der peruanische Soziologe Aníbal Quijano in den neunziger Jahren geprägt hat, „benennt ein spezifisches strukturelles Machtmuster der Moderne, das ausgehend von der Eroberung Amerikas und in der darauffolgenden weltweiten Hegemonie Europas entstand“ (Quintero/Garbe 2013b: 10). Unter Kolonialität versteht Quijano Strukturen und Prozesse, die sich im späten 15. Jahrhundert zu etablieren begannen, also aus den kolonialen Verhältnissen hervorgegangen sind und die auch aktuelle globale Macht- und Herrschaftsverhältnisse prägen. Eine weiterführende und, das bereits gesagte, integrierende Definition der Kolonialität schlägt Maldonado-Torres vor:

„[D]ie Kolonialität bezieht sich auf ein Machtmodell, das als Resultat des modernen Kolonialismus entstand, aber nicht auf ein formales Machtverhältnis zwischen zwei Bevölkerungen oder Nationen beschränkt ist, sondern die Art und Weise meint, wie Arbeit, Wissen, Autorität und intersubjektive Verhältnisse untereinander, im kapitalistischen Weltmarkt und anhand der Idee der [*race*] artikuliert sind.“ (Maldonado-Torres 2007b: 131 zit. n. Garbe 2013a: 38)

Maldonado-Torres versucht zu zeigen, dass die koloniale Machtausübung sich nicht auf die ökonomische, politische und militärische Beherrschung der Welt durch Europa beschränkt, sondern auch — und vor allem (wie wir bereits gesehen haben) — die epistemischen Grundlagen einschließt, auf die sich die Hegemonie der europäischen Modelle der Wissensproduktion stützte. Quijano geht davon aus, „dass die Kritik der Kolonialmacht notwendig über eine Problematisierung ihres epistemischen Gehalts, das heißt, eine Kritik der Art des Wissens verlaufen muss, das die europäische Kolonialherrschaft und ihren universalen Gültigkeitsanspruch legitimierte“ (Castro-Gómez 2005: 45).

Santiago Castro-Gómez stellt ebenso wie Mignolo und Quijano fest, dass der Kolonialismus seine epistemischen Wurzeln in der hierarchischen Klassifizierung der Bevölkerungen, also ihrer „rassischen“ Klassifizierung, hat. Die hierarchische Klassifizierung wurde bereits seit dem 16. Jahrhundert vorgenommen, aber erfuhren ihre stärkste Legitimation durch die Anwendung der naturalistischen Modelle im 18. Jahrhundert und der biologistischen Modelle im 19. Jahrhundert (Castro-Gómez 2005: 45). Castro-Gómez argumentiert, dass es sich dabei um jene Taxonomien handelt, die die Weltbevölkerung in verschiedene *races* einteilten und hiermit jeder einzelnen von ihnen einen festen und unverrückbaren Platz in der sozialen Hierarchie zuwiesen (ebd.; siehe auch Mignolo 2012: 162–179). Obwohl die Idee der *race* vor der Kolonisierung Amerikas (und somit vor den systematisierten rassistischen Vorstellungen) auf der iberischen Halbinsel entstand, wird sie erst

mit der Bildung des Weltsystems im 16. Jahrhundert zur epistemischen Grundlage der Kolonialmacht (Quintero/Garbe 2013b: 13). Die Vorstellung, dass es „von Natur aus“ Unterschiede zwischen identifizierbaren menschlichen Gruppen als überlegene und unterlegene *races* gibt, war eine der Säulen, auf die Spanien seine Herrschaft über Amerika im 16. und 17. Jahrhundert stützte und die in den späteren Jahrhunderten als wissenschaftliche Begründung der europäischen Kolonialmacht diente. Zur Beschreibung dieses Phänomens entwickelt Quijano seinen Begriff von der „Kolonialität der Macht“.

4.1.1. Achsen der Kolonialität: Beherrschung und Ausbeutung

Bevor ich den Begriff der „Kolonialität der Macht“ weiterführe, möchte ich auf zwei unterschiedliche „Achsen“ der Kolonialität zu sprechen kommen. Ich glaube, dass dies wichtig ist, um den Begriff der „Kolonialität der Macht“ richtig ansprechen zu können.

Die erste Achse stellt ein Beherrschungssystem da, welches sich „aus einem Geflecht von intersubjektiven Sozialbeziehungen zusammensetzt, auf einer hierarchischen Sozialklassifikation beruht und mit der Konfiguration und Naturalisierung der Idee von [*races*] aufrechterhalten wird“ (Quintero 2013a: 60). So wird, nach Quintero, die Idee der *race*, die sich mit dem spanischen Kolonialismus Anfang des 16. Jahrhunderts herausbildet, die erste Sozialkategorie der Moderne (ebd.). Die Vorstellung von *races*, beschreibt die soziale Klassifizierung der Weltbevölkerung und bildet die grundlegende Achse der Kolonialität. Quijano beschreibt sie als mentale Konstruktion, „in der sich die elementare Erfahrung kolonialer Herrschaft ausdrückt, und die seitdem die zentralsten Dimensionen globaler Macht durchdringt, auch ihre spezifische Rationalität: den Eurozentrismus“ (Quijano 2016: 23).

Die zweite Achse, beschreibt die Kolonialität als aktuelles Machtmuster und setzt sich aus einem „System von materiellen Sozialbeziehungen zusammen [...], die den Ursprung der klassifikatorischen Anstrengungen der ersten Achse darstellen“ (Quintero 2013a: 61). Quintero bezieht sich in seiner Argumentation auf die Produktion und Kontrolle von Subjektivitäten:

„In diesem Sinn begann sich parallel mit der Eroberung Amerikas ein neues Kontrollsystem von Arbeitskraft herauszubilden, das in der Artikulation von jeder bekannten Form der Ausbeutung in einer einzigen Struktur von Warenproduktion für den Weltmarkt unter der Hegemonie des Kapitals besteht.“ (Ebd.)

Der hier dargestellte Prozess rekurriert auf der analytischen Kategorie des Kapitalismus — und hier befinden ich mich wieder am Ausgangspunkt der Diskussion über die koloniale Matrix der Macht

und ihrer gegenseitigen Verknüpfung. Quijano betont in seiner Arbeit die Verschränkung aller historisch bekannten Formen der Kontrolle über die Arbeit, ihrer Ressourcen und Produkte in Bezug auf das Kapital für den Weltmarkt (Quijano 2016a: 66). Dem Kapitalismus schreibt Quijano eine konstitutive Rolle für alle Phasen von Moderne und Kolonialität zu und ordnet sie der Sphäre der imperialen Kontrolle der Ökonomie zu.

Aufbauend auf der Konfiguration dieser zwei Achsen, auf der einen Seite die Produktion neuer geokultureller Identitäten und auf der anderen die Kontrolle von Arbeitskraft durch die Entstehung neuer sozial-materieller Produktionsverhältnisse, gestaltet sich die Kolonialität als globales Machtmuster. Innerhalb dieser Konfiguration ist es nun auch möglich die Verschränkung der fünf Sphären zu denken. Nach Mignolo verketteten sie sich durch

„die Erkenntnis (die rationale Rechtfertigung der Weltordnung), die Aussage (der Rassismus und das Patriarchat, die der ethnischen Klasse der weißen, christlichen Europäer_innen zugrunde liegen), sowie das Gender-Gefüge und die sexuellen Vorlieben der Elite, die durch die Kontrolle der Erkenntnis eine bestimmte ‚Weltordnung‘ begründete und aufrechterhielt“ (Mignolo 2012: 143).

Der Kitt, der sie zusammenhält — und hier wiederholt sich das oben genannte Argument —, rührt von der Aussage der „rassischen“ Klassifizierung und der normativen patriarchalen Ordnung her (ebd.: 144). Zusammenfassend kann mit Quintero festgehalten werden:

„[D]ie Kolonialität [stellt] das strukturelle Muster der modernitätsspezifischen Macht. Es setzt sich historisch aus der Verbindung zwischen einem Beherrschungssystem zusammen, das auf der Verflechtung sozialer intersubjektiver Beziehungen und auf der hierarchischen sozialen Klassifikation der Weltbevölkerung basiert; und einem Ausbeutungssystem, das eine Artikulation aller bekannten Formen der Ausbeutung in einer durch den Kapitalismus beherrschten Struktur umfasst.“ (Quintero 2013b: 95; siehe auch Quijano 2000: 342)

4.1.2. Die Kolonialität der Macht

Wie ich bereits versucht habe darzulegen, ist die „Kolonialität“ eine, auf die spezifisch in den amerikanischen Kolonien seit 1492 implementierte Herrschaftsstruktur, bezogene Analysekategorie. Laut Quijano stellten die spanischen Kolonialherren gegenüber den Kolonisierten eine Machtbeziehung her, die mit der ethnischen und kognitiven Überlegenheit der Ersteren über die Letzteren begründet wurde. Castro-Gómez merkt an dieser Stelle an, dass es bei diesem Herrschaftsmodell nicht nur darum ging, „die Eingeborenen [sic!] militärisch zu unterwerfen und sie gewaltsam zu beherrschen (Kolonialismus), es sollte vielmehr erreicht werden, dass sie ihre

traditionellen Wahrnehmungsformen der Welt radikal veränderten und sich den Erkenntnishorizont der Herrschenden zu eigen machten“ (Castro-Gómez 2005: 45).

Um diesen Prozess näher zu beschreiben führt Quijano die (Unter-)Kategorie der „Kolonialität der Macht“ ein. Grosfoguel (2007: 217) definiert die Kolonialität der Macht als eine Verflechtung multipler und heterogener globaler Hierarchien und Heterarchien (sexueller, politischer, epistemischer, wirtschaftlicher, spiritueller, sprachlicher und rassischer Herrschafts- und Ausbeutungsformen), bei denen die rassische/ethnische Hierarchie der europäischen/nicht-europäischen Spaltung alle globalen Machtstrukturen rekonfiguriert hat. Mit anderen Worten: Die Kolonialität der Macht artikuliert Kontinuitäten kolonialer Mentalitäten, Psychologien und Weltanschauungen in der sogenannten „postkolonialen Ära“ und hebt die sozialen hierarchischen Beziehungen der Ausbeutung und Herrschaft zwischen dem Westen und Nicht-Westen hervor. Die Kolonialität der Macht verortet die Wurzeln der westlichen Herrschaft in den Jahrhunderten der europäischen kolonialen Expansion, betont aber, dass sie derzeit durch kulturelle, soziale und politische Machtverhältnisse fortleben (Quijano 2007; Grosfoguel 2007). Einfach ausgedrückt: Das Konzept der Kolonialität der Macht ist nützlich, um koloniale Erfahrungen und Epistemologien zu erfassen, auch jetzt noch. Quijano beschreibt die „Kolonialität der Macht“ als

„eines der konstitutiven und spezifischen Elemente des weltweiten Modells kapitalistischer Macht. Sie basiert auf der Durchsetzung einer rassistischen/ethnischen Klassifikation der Weltbevölkerung als Dreh- und Angelpunkt eben dieses Machtmodells und wirkt in jeder materiellen und subjektiven Ebenen, Bereichen und Dimensionen der alltäglichen Existenz und auf jeder sozialen Skala. Diese entsteht und verbreitet sich weltweit von Amerika ausgehend. Mit der Konstituierung von (Latein)Amerika, in demselben historischen Moment und in derselben historischen Bewegung, wird die entstehende kapitalistische Macht weltweit wirksam. Deren hegemoniale Zentren verorten sich an den Zonen des Atlantiks — die sich später als Europa identifizieren lassen — und als zentrale Achsen ihres neuen Beherrschungsmodells begründen sich auch die Kolonialität und die Modernität. Mit anderen Worten: mit (Latein)Amerika wird der Kapitalismus global, eurozentriert und die Kolonialität und die Modernität setzen sich, bis heute, als die konstitutiven Achsen dieses spezifischen Machtmodells durch.“ (Quijano 2007b: 93, zit. n. Garbe 2013a: 40)

Wir sehen also, dass die erste und allgemeinste Charakteristik der Kolonialität der Macht die Beherrschung nicht allein durch Zwangsmittel darstellt.⁵⁴ Mit anderen Worten: Die Kolonialität der Macht bezeichnet die Machtbeziehung zwischen (kolonialen) Zentren und (kolonisierten) Peripherien, die mit dem formellen Prozess der Kolonisierung einsetzt, diesen jedoch durch das

⁵⁴ Dieses Argument erinnert in gewisser Weise an Gramsci's Definition des integralen Staates: Staat = politische Gesellschaft + Zivilgesellschaft, das heißt Hegemonie, gepanzert mit Zwang; oder an Steve Biko, der sagte: „The most potent weapon in the hands of the oppressor is the mind of the oppressed“ (Biko 2005: 68).

Fortbestehen kolonialer Hierarchien auf der sozioökonomischen, politischen und epistemischen Ebene überdauert (Boatcă 2016: 119).

Ihre Absicht äußert sich nicht nur in der physischen Unterdrückung der Beherrschten, sondern auch in der Durchsetzung der europäischen kulturellen Vorstellungswelt als einzige Form, sich auf die Subjektivität, die soziale Welt und die Natur zu beziehen. „Dieses einzigartige Projekt besteht darin“, argumentiert Castro-Gómez, „die kognitiven, affektiven und die Willensstrukturen der Beherrschten radikal zu verändern, das heißt, sie nach dem Bild des okzidentalen Weißen in ‚neue Menschen‘ zu verwandeln“ (Castro-Gómez 2005: 46). So wurden, um dieses zivilisatorische Ziel zu erreichen, in den spanischen Kolonien die *Encomienda*⁵⁵ (gewaltsam) installiert, deren Funktion es war, die indigenen Bevölkerungsgruppen in die kulturellen Muster der herrschenden Ethnie einzugliedern (ebd.). Die Aufgabe des *Encomendero* war es, über die systematische Missionierung und vollständige Konversion des Indigenen zu wachen. „Beide Instrumente“, so Castro-Gómez, Missionierung und Arbeit, „richteten sich auf die Transformation der Intimität und versuchten, den [Indigenen] aus seinem Zustand der „Unmündigkeit“ heraustreten zu lassen und schließlich Zugang zu den dem zivilisierten Leben eigenen Denk- und Handlungsweisen zu erhalten“ (ebd.).

4.1.3. *Coloniality of Gender*

Wie María Lugones (2007) durch ihr außergewöhnliche Arbeit gezeigt hat, waren sowohl *race* als auch das Geschlecht entscheidend für die Einführung, Etablierung und Konsolidierung des globalen, eurozentrischen Kapitalismus, der in unserer Welt vorherrscht. Das Geschlecht ist auch ein mächtiges Werkzeug, um bestimmte Frauen und Männer als überlegen und andere als minderwertig zu klassifizieren. Einerseits hat das koloniale/moderne Gender-System die bürgerliche, *weiße*, eurozentrische Weiblichkeit als „weiblich, weich, zart, unterwürfig und vor allem respektabel“ konzipiert; andererseits hat es der „dunklen Seite“ eine Definition der kolonisierten Weiblichkeit auferlegt, die in manchen Kontexten „aggressiv“, in anderen „edel und fügsam“ und vor allem heterosexuell ist. Und diese Auferlegung geschah durch die Verfolgung und Kriminalisierung, ja sogar genozidalen und epistemizidalen Praktiken unter Frauen und Männern in

⁵⁵ Der Begriff *Encomienda* kann verstanden werden, als eine Form semi-feudaler, erzwungener Arbeit. In Quijano (2016: 37, Fussnote 8) ist zu lesen, dass im spanischen Kolonialismus den *encomenderos* rechtlich indigene Gemeinschaften zugesprochen wurden — „nicht als Sklaven, doch tatsächlich waren die Unterschiede zwischen *encomienda* und Sklaverei gering. Die *encomenderos* trieben Abgaben ein und sollten im Gegenzug Schutz bieten.“ (siehe auch Fußnote 19 auf Seite 29)

Gesellschaften, die offenere, flexiblere und demokratischere Beziehungen zwischen Frauen und Männern hatten. Lugones weist zu Recht darauf hin,

„that global Eurocentered capitalism is heterosexualist [...] [and] as we understand the depth and force of violence in the production of both the light and the dark sides of the colonial/modern gender system, that this heterosexuality has been consistently perverse, violent, and demeaning, turning people into animals and turning White women into reproducers of ‚the (White) race‘ and ‚the (middle or) upper class.‘“ (Lugones 2007: 202)

Diese sozialisierten Erfahrungen sind wichtige theoretische Werkzeuge, weil sie einen Einstiegspunkt in die Produktion anderer Wissensformen bieten. Eglá Martínez Salazar (2012) zum Beispiel schildert, dass ihr die dominante westliche Gender-Ideologie fremd sei und nicht mit *ihren* Feminismus verbunden sei. Dabei bezog sich ihre Aussage auf die koloniale und imperiale Gender-Theorie, die eine westliche, *weiße*, bürgerliche und sehr individualistische Weltsicht auferlegt. Diese Weltsicht verdinglicht die Kolonialität der Macht, indem sie die globalen Frauen des Südens als minderjährig und/oder als in der „Tradition“ gefangen und von ihr unterworfen betrachtet und behandelt. Ana Isabel z.B. betont, dass ihr Feminismus, wie sie es ausdrückte, „includes many elements of the Maya Cosmovision, of the Maya philosophy in which the masculine and the feminine energies are present in men and women“ (zit. n. Martínez Salazar 2012: 10). Sie fügte hinzu,

„that to receive prescriptions of who we should be, even if these prescriptions come from those with money [she meant international aid agencies], is not healthy for many of us whose lands and cultures were invaded and whose people were killed, not only with guns, but with the power of the word—religious words, scientific words, military words, technical words“ (ebd.).

Die Auferlegung der *coloniality of gender* ist ein langer und grausamer Prozess, der sich verschiedener Modalitäten bedient hat, insbesondere der Assimilation, Vergewaltigung und Verstümmelung von sogenannten „promiskuitiven und verschmutzten Körpern“ (Lugones 2007: 203). *Race*, Gender und Sexualität sind so untrennbar miteinander verbunden, was dazu führen kann, dass ihr intersektioneller Charakter unter dem Deckmantel der Forderung nach Gleichheit und Demokratie verschleiert wird. Diese Maskierung verewigt die Kolonialität der Macht, indem sie die Gesellschaften der Welt in binäre Kategorien aufteilt. Diese binären Kategorien erleichtern letztlich die Rechtfertigung von Völkermorden, Kriegen und imperialen Invasionen im Namen der Befreiung der Women of Color. Das Ergebnis ist also, dass das Geschlecht zu einer isolierten Kategorie wird, die es imperialen Agent*innen, Feminist*innen und Nicht-Feminist*innen erlaubt zu sagen, dass Frauen des Globalen Südens von ihren Kulturen unterdrückt werden, während Frauen des Globalen

Nordens als befreit angenommen werden, weil sie die Gleichheit der Geschlechter erreicht haben. Lugones schreibt diese Geschichte weiter:

„Females excluded from [the Eurocentric, colonial, bourgeois womanhood] description were not just [Western] subordinates. They were also understood to be animals in a sense that went further than the identification of white women with nature, infants, and small animals. They were understood as animals in the deep sense of ‚without gender,‘ sexually marked as female, but without the characteristics of femininity. Women racialized as inferior were turned from animals into various modified versions of ‚women‘ as it fit the processes of Eurocentered global capitalism. Thus heterosexual rape of Indian women, African slave women, coexisted with concubinage, as well as with the imposition of the heterosexual understanding of gender relations among the colonized—when and as it suited Eurocentered, global capitalism, and heterosexual domination of white women. But it is clear from the work of Oyewumi and Allen that there was no extension of the status of white women to colonized women even when they were turned into similes of bourgeois white women. Colonized females got the inferior status of gendering as women, without any of the privileges accompanying that status for white bourgeois women.“ (Lugones 2008: 13)

Dies sind zutiefst aggressive und gewalttätige Prozesse, sowohl epistemisch als auch physisch. Die Moderne kann nicht mehr getrennt von der Kolonialität gelehrt und verstanden werden, da die Kolonialität die gewalttätige Unterseite der Moderne ist und Völkermord, rassifzierten Frauenmord und Folter als Konstanten beinhaltet, auch wenn die meisten dieser Phänomene weiterhin als Ausnahmeerscheinungen behandelt werden.

4.1.4. Kolonialität des Wissens: Eine unsichtbare Gewalt

Castro-Gómez schreibt, dass die Kolonialität der Macht auf die Art und Weise Bezug nimmt, wie seit der Eroberung Amerikas, die den indigenen Bevölkerungsgruppen eigenen vielfältigen Formen des Wissens ausgelöscht wurden, um durch solche ersetzt zu werden, „die den zivilisatorischen Zielen der Kolonialordnung dienlich waren“ (Castro-Gómez 2005: 46). Mit der „Ankunft“ der Kolonialität/Modernität in Lateinamerika wurden Formen des indigenen Wissens, ihre Rechtssysteme, Wirtschaftsorganisationen, Philosophien, Symbole und Ausdrucksmuster unterdrückt und diskreditiert. Entlang des Prozesses der *epistemischen Gewaltanwendung*, die auf Transformation und Transmutationen der indigenen Wissensbestände zielte, zwang sie die indigenen Bevölkerungsgruppen zur Übernahme anderer Formen der Wissens-, Bild-, Symbol- und Bedeutungsproduktion, die der (ersten) Moderne (ebd.). Darüber hinaus weist die Kategorie noch eine weitere, komplementäre Bedeutung auf. Obwohl die anderen Wissensformen nicht vollständig ausgelöscht, sondern höchstens ihrer ideologischen Legitimität entledigt und auf diese Weise unterdrückt

wurden, zwang die europäische koloniale Vorstellungswelt, „den Kolonisierten einen verzerrenden Spiegel aufzuerlegen, der sie von da an zwingt, sich mit den Augen der Dominanten zu sehen“ (Quintero 2013a: 64). Die europäische koloniale Vorstellungswelt übte eine fortdauernde Faszination auf die Wünsche, Bestrebungen und den Willen der subalternisierten Bevölkerungsgruppen aus und konnte so „die historische und kulturell autonomen Perspektiven der unter dem aktuellen Machtmuster Beherrschten“ blockieren und verdecken (ebd.).

Die „Kolonialität der Macht“ ist eng mit der „Kolonialität des Wissens“ verbunden, einem weiteren wichtigen Konzept, das für ein Verständnis der Dilemmata der postkolonialen Welt sehr nützlich sein kann. Die „Kolonialität des Wissens“ orientiert sich an der Frage, wie sich die westliche Moderne als universelles Modell verbreiten konnte. Das Konzept der „Kolonialität des Wissens“ argumentiert, dass dies u.a. dadurch gelang, indem die Kolonialreiche andere Kulturen verdrängten, unterordneten und (wie gesehen) die Phantasie der kolonisierten Bevölkerungsgruppen kolonisierte. Dies erfolgte in Form der Unterdrückung bestehender autochthoner Überzeugungen, Ideen, Bilder, Symbole und Wissensformen, die sich als widerständig gegenüber der globalen Kolonialherrschaft erwiesen (Quijano 2007a: 169). Die andere Strategie war es, Wissen, das für die globale koloniale Agenda nützlich war, zu mystifizieren und weit außerhalb der Reichweite der Allgemeinheit der kolonisierten Bevölkerungsgruppen zu platzieren. Die (kolonialen) Zentren koppelten Wissen an Macht und Herrschaft und schufen hierdurch Begehrlichkeiten; aber nur wenigen kolonisierten Menschen wurde der Zugang dazu gestattet — von ihnen wurde erwartet, dass sie den Kolonialprojekten dienen. Unterm Strich kann mit Quijano gesagt werden, dass die Vermittlung der westlichen Kultur und des westlichen Wissens zum Zwecke der Reproduktion der kolonialen Herrschaft erfolgte (Quijano 2000: 541).

Die „Kolonialität des Wissens“ beschäftigt sich auch mit epistemologischen Fragen: Wie die koloniale Moderne, *nicht-westliche gelesene* Formen des Wissens, der sozialen Bedeutungsgebung, der Imagination, des Sehens und der Wissensproduktion behinderte. Sie betrifft den Bereich des Wissens und deren Ersetzung durch eurozentrische Epistemologien, die den Charakter objektiver, wissenschaftlicher, neutraler, universeller und nur wahrheitsgemäßer Erkenntnisse annahmen (Escobar 2007). Seit der Zeit der europäischen Renaissance und der Aufklärung arbeiteten die (kolonialen) Zentren unermüdlich daran, ihr Wissen zum einzigen wahrheitsgetreuen und universellen Wissen zu erklären und auf der ganzen Welt zu verbreiten. Wobei sie sich bestehende indigene und/oder andere *nicht-westliche gelesene* Kenntnisse aneigneten und vereinnahmten. Westliches Wissen und imperiale Macht arbeiteten zusammen, um die Kolonialität auf dem latein-

amerikanischen Kontinent und anderen Teilen der *nicht-westlichen gelesenen Welt* zu verankern (Quijano 2000).

Wie wir bereits wissen, ist die Kolonialität des Wissens nur eine der Sphären, die es uns ermöglicht, die Dynamiken der Kolonialität als „Strukturierungsachse“ der sozialen Beziehungen, die die Dominanz des Globalen Nordens über den Rest der Welt ermöglicht hat, zu verstehen. Eine weitere Dimension, auf die im Folgenden Bezug genommen wird, geht etwas tiefer, ist aber dennoch eng mit der Kolonialität des Wissens verwandt und betrifft den Bereich des Wissens und dessen eurozentrierte und universalisierende Variante (Garbe 2013a: 41). Der Bereich, vom dem hier die Rede sein wird, könnte aus der Einführung des Eurozentrismus als den einzigen Weg, die Welt zu erkennen, verstanden werden (Lander 2009: 40–41). Die Bedeutung des Eurozentrismus für die Kolonialität des Wissens beschreibt Quijano wie folgt:

„Der Eurozentrismus ist also nicht nur ausschließlich die kognitive Perspektive der Europäer*innen oder nur der Dominanten im globalen Kapitalismus, sondern auch die der Gesamtheit derer, die unter dessen Hegemonie gebildet werden. Und obwohl er eine ethnozentrische⁵⁶ Komponente beinhaltet, erklärt es ihn nicht und ist auch nicht dessen Hauptquelle. Es handelt sich um eine kognitive Perspektive, welche in dem langen Zeitraum der Gesamtheit der eurozentrierten Welt des kolonialen/modernen Kapitalismus produziert wurde und welche die Erfahrungen der Menschen unter diesem Machtmodell *naturalisiert*.“ (Quijano 2007b: 94, zit. n. Garbe 2013a: 36; Hervorhebung i.O.)

Der Eurozentrismus wird hier nicht als innereuropäisches Phänomen verstanden, sondern als globale Perspektive, die aus der kolonialen Beherrschung hervorgegangen ist. In ähnlicher Weise argumentiert auch Eduardo Lander, allerdings nimmt er die *Perspektive des eurozentrischen Wissens* in seine Argumentation mit auf und konzentriert sich innerhalb seiner Argumentation eher auf die allgemeinen Folgen des *eurozentrischen Wissens*. Für Lander ist die *Perspektive des eurozentrischen Wissens* eine zentrale Achse eines Diskurses, der die immer intensivere Polarisierung zwischen einer privilegierten Minderheit und den ausgegrenzten, unterdrückten Mehrheiten der Welt nicht nur *naturalisiert* — wie bei Quijano gesehen —, sondern auch unabwendbar macht (Lander 2009: 39). Lander fasst die Hauptannahmen der Perspektive des eurozentrischen Wissens folgendermaßen zusammen:

„(1) Eurocentric knowledge is based on the construction of multiple and repeated divisions or oppositions. The most characteristic and significant of these—but not the only ones, to be sure—include the basic, hierarchical dualisms of *reason* and *body*, *subject* and *object*, *culture* and *nature*,

⁵⁶ Der Ethnozentrismus bezieht sich auf eine Tendenz oder Neigung, die Realität aus dem Blickwinkel der eigenen kulturellen Erfahrung wahrzunehmen. Infolgedessen zentrieren oder verankern wir bewusst oder unbewusst unsere Wahrnehmungen und Affekte innerhalb eines voreingenommenen Standpunkts.

masculine and *feminine*. (2) European regional or local history is understood as *universal History*. According to this perspective, Europe serves as the model or reference for every other history, representing the apex of humanity's progress from the 'primitive' to the 'modern'. (3) Differences from *others* are converted into value differences, time-space distances, and hierarchies that define all non-European humans as inferior ('savage', 'primitive', 'backward', 'underdeveloped'). The category of race as an instrument for classifying the different peoples of the world—on a scale from superior to inferior—plays a central role here. (4) Scientific knowledge and technological development advance in an upward linear direction toward ever higher levels of knowledge and greater ability to usefully transform the environment.“ (Lander 2009: 40–41; Hervorhebung i.O.)

Die Hegemonie dieser Annahmen hat vielfältige Konsequenzen für die Konstitution der Kolonialität des Wissens gehabt.⁵⁷ Zum Beispiel impliziert die Kolonialität des Wissens die Ablehnung einer veränderten intellektuellen Produktion des Wissens (siehe dazu Walsh 2007). Im Kolonialismus brauchte die soeben erwähnte Verleugnung nur die Hautfarbe als Argument, heute manifestiert sie sich auf subtilere Weise, aber nicht weniger rassistisch. Subalternisiertes Wissen wird jetzt nicht unter der Voraussetzung der *race* abgelehnt, sondern unter der Voraussetzung wissenschaftlicher Erkenntnisse, angeblich objektiven, neutralen und delokalisierten Wissens (siehe dazu Grosfoguel/Hernández/Velásquez 2016).

Aníbal Quijano (2016) erkannte, dass eine der wichtigsten Konsequenzen der *Kolonialität der Macht* die Schaffung von Institutionen war, die es ermöglichten, die Kontrolle über das Wissen zu legitimieren und zu behalten. Die *Encomienda*, in der die Indigenen alles vergessen mussten, was sie ausmachte, „um fast wie Europäer*innen zu werden“, war die erste Institution, die das „Europäische“ zu einem universellen Gesetz machte (Castro-Gómez 2005: 46). Die heutigen Universitäten fungieren ebenfalls als Wächter*innen und Befürworter*innen des eurozentrischen Wissens und verhindern, dass unterschiedliche Weltbilder dieselbe Legitimität erlangen (siehe dazu Grosfoguel/Hernández/Velásquez 2016). Sie sind als Richter*innen dafür verantwortlich, dass alles, was über ihre Methoden hinausgeht, als etwas mythisches oder provinzialistisches zu dis-

⁵⁷ Lander erörtert im weiteren Verlauf die Konsequenzen für die Konstitution von modernem Wissen und hebt vier Punkte hervor: „First, one particular kind of knowledge—Western scientific knowledge—is understood to be *true*, *universal*, and *objective*—the form by which all other ways of knowing are simultaneously defined as ignorance or superstition. [...] Second, through the oppositions of reason/body and culture/nature, a relationship of exteriority to 'nature' is established. This is a condition for the appropriation/exploitation that grounds the Western paradigm of unlimited growth. Third, by ignoring the colonial/imperial relationships between peoples and cultures—ones that made the modern world-system possible—Eurocentric knowledge understands modernity to be an *internal* product of European genius, owing nothing to the rest of the world. Similarly, the current condition of the other peoples of the planet is seen as having no connection to the colonial/imperial experience. [...] Fourth, proceeding from the basic assumptions of Eurocentrism, liberal society is assumed as the natural order of things. Once former 'primitive' or 'backward' historical phases are overcome, the particular historical experience of liberal capitalist society and the liberal worldview are ontologized as the 'normal' state of society.“ (Lander 2009: 41–42)

qualifizieren ist (ebd.). Diese Form der Kontrolle wird von Lander als „Kolonialität des Wissens“ definiert. Der Anspruch der Kritik daran ist, dass:

„es möglich ist, zwei konstitutive Dimensionen der modernen Wissensformen zu identifizieren, um ihre *naturalisierende Effizienz* zu erklären. Es handelt sich um zwei Dimensionen, die verschiedene historische Ursprünge haben und die ihr aktuelles naturalisierendes Potenzial nur durch ihre enge Verbindung erlangen. Die erste Dimension bezieht sich auf sukzessive *Trennungen* oder *Teilungen* der ‚realen‘ Welt, die sich historisch gesehen in der westlichen Gesellschaft ergeben und in den Formen, wie man, auf diesem Prozess der sukzessiven Teilungen aufbauend, Wissen konstruiert. Die zweite Dimension ist die Art, wie sich die modernen Wissensformen mit der *Organisation der Macht* artikulieren, speziell den *kolonialen/imperialen Machtverhältnissen*, die der modernen Welt konstitutiv sind. Diese zwei Dimensionen dienen als eine solide Basis für die diskursive naturalisierende Konstruktion der modernen Sozialwissenschaften oder sozialen Wissens-formen.“ (Lander, zit. n. Garbe 2013a: 41; Hervorhebung i.O.)

Die moderne Wissenschaft wurde als strategisches Instrument der Kolonialisierung eingesetzt; dieser Prozess wird durch die zweite Dimension beschrieben. Wie Aníbal Quijano (2016) zeigte, ist sie zur Kolonialität der Macht geworden, die die gleichmäßige Verteilung ihres potenziellen Nutzens einschränkt, „da es ursprünglich entwickelt wurde, um diese Seite der Linie in das Subjekt des Wissens und die andere Seite der Linie in das Objekt des Wissens zu verwandeln“ (Santos 2018b: 193). Was Santos hier anspricht bezieht sich auf die erste Dimension und wird weiter unten noch vertiefend ausgeführt. Doch was sich bereits aus den gesagten abstrahieren lässt, ist, dass „die von diesem Wissen bevorzugten Interventionen in die Wirklichkeit dazu [neigen], den sozialen Gruppen mit dem besseren Zugang zum wissenschaftlichem Wissen zu dienen“ (Santos 2018b: 193).

Aus der post- und/oder dekolonialen Literatur lässt sich ableiten, dass es verschiedene Arten gibt, die Kolonialität des Wissens zu verstehen; die sich gegenseitig nicht ausschließen, sondern sich ergänzen können, um die Komplexität eines „Kraftfeldes“ zu erfassen, welches alle Bereiche der Welt und des sozialen Lebens durchdringt. Im Folgenden werden drei Konzepte zur Identifizierung der Kolonialität des Wissens vorgestellt: der *Mythos der Moderne* (Enrique Dussel), das *abyssale Denken* (Boaventura de Sousa Santos) und die bereits besprochene *Hybris des Nullpunkts* (Santiago Castro-Gómez).

Enrique Dussel beschäftigte sich seit den 1970er Jahren mit dem Thema „Eurozentrismus als Wissensform.“⁵⁸ Demnach hatte der Westen eine ontologische Mauer geschaffen, die die Verwirklichung von Wissen verhinderte, das sich in anderen Teilen der Welt gebildet hatte, und auf

⁵⁸ Seine Kritik des Eurozentrismus ist einer der Grundpfeiler seiner „Befreiungsphilosophie“.

seine vor-moderne und traditionelle Minderwertigkeit anspielte (Castro-Gómez 2005: 33–34). Wenn eine Philosophie der Befreiung geschaffen werden sollte, musste sie mit der ontologischen Mauer des Westens brechen, um im Falle von Dussels Anliegen einer lateinamerikanischen Philosophie, einer anderen Philosophie, Platz zu machen.

Zwischen den achtziger und neunziger Jahren gab Dussel seinem Ansatz eine andere Richtung, die von dem Grundkonzept inspiriert war, was Immanuel Wallerstein den Sozialwissenschaften hinterlassen hatte: das Weltsystem (Castro-Gómez 2005: 35). Von dort aus wurde die ontologische Mauer der siebziger Jahre mit dem *Mythos der Moderne* identifiziert (ebd.: 34). Der *Mythos der Moderne* ist die diskursive Konstruktion, die es Europa ermöglichte, die Welt als Verwaltungszentrum zu verwalten, eine Position, die es im 16. Jahrhundert erlangte. Nach diesem Mythos kann die Welt in zwei Teile geteilt werden, den zivilisierten und den barbarischen. Europa repräsentiert die zivilisierte Seite, während der Rest die barbarische Seite repräsentiert. Europa muss aufgrund seiner überlegenen Stellung die Zivilisation in die barbarische Welt bringen, die seiner eigenen Barbarei schuldig ist, und zwar mit allen Mitteln, die erforderlich sind. Laut Dussel ließe sich der Mythos durch die folgenden sieben Punkte zusammenfassen:

„(1) The modern civilization casts itself as a superior, developed civilization (something tantamount to unconsciously upholding a Eurocentric position). (2) The aforementioned superiority makes the improvement of the most barbaric, primitive, coarse people a moral obligation (from Ginés de Sepúlveda until Kant or Hegel). (3) The model of this educational process is that implemented by Europe itself (in fact, it is a unilineal, European development that will eventually—and unconsciously—result in the ‚developmentalist fallacy‘). (4) Insofar as barbaric people oppose the civilizing mission, modern praxis must exercise violence only as a last resort, in order to destroy the obstacles impeding modernization (from the ‚colonial just war‘ to the Gulf War). (5) As the civilizing mission produces a wide array of victims, its corollary violence is understood as an inevitable action, one with a quasi-ritual character of sacrifice; the civilizing hero manages to make his victims part of a saving sacrifice (I have in mind here the colonized indigenous people, the African slaves, women, and the ecological destruction of nature). (6) For modern consciousness, the barbarians are tainted by ‚blame‘ stemming from their opposition to the civilizing process, which allows modernity to present itself not only as innocent but also as absolving the blame of its own victims. (7) Finally, given the ‚civilizing‘ character of modernity, the sufferings and sacrifices—the costs—inherent in the ‚modernization‘ of the ‚backward,‘ immature people, of the races fitted to slavery, of the weaker female sex, are understood as inevitable.“ (Dussel 2000: 472–473)

Aus den Aussagen, die den *Mythos der Moderne* begründen, lässt sich ableiten, dass die Kolonialität des Wissens aus dem eurozentrischen Glauben an die europäische Überlegenheit hervorgeht, eine Überlegenheit, die die Durchsetzung des modernen Projekts über den Rest der Welt

legitimiert. Die Idee der Entwicklung, die die Nachahmung des europäischen Zivilisationsprojekts beinhaltet, ist aus dem *Mythos der Moderne* hervorgegangen (siehe dazu Quintero 2013b). Der *Mythos der Moderne* ist folglich die Rechtfertigung für die Existenz der Kolonialität des Wissens, die sich in der absoluten Ablehnung anderer zivilisatorischer Pfade als dem der Modernen ausdrückt.

Nachdem der Beitrag des Konzepts des *Mythos der Moderne* zur Konstruktion der Kolonialität des Wissens geprüft wurde, wird das Konzept des *abyssalen Denkens* eingeführt. Boaventura de Sousa Santos (2018b), ähnlich wie Dussel, wird sagen, dass das westliche Denken ein abyssales Denken ist:

„Es besteht aus einem System von sichtbaren und unsichtbaren Unterscheidungen, von denen die unsichtbaren die Grundlage der sichtbaren bilden. Die unsichtbaren Unterscheidungen werden durch radikale Linien hervorgebracht, welche die soziale Realität in zwei Bereiche trennt: in den Bereich auf ‚dieser Seite der Linie‘ und den auf ‚der anderen Seite der Linie‘. Diese Teilung ist von einer solchen Art, dass ‚die andere Seite der Linie‘ als Realität verschwindet, zur Nichtexistenz wird, tatsächlich also als nichtexistent erzeugt wird. Nichtexistenz bedeutet, in keiner relevanten oder verständlichen Seinsart zu existieren. [...] Es ist ebenso unvorstellbar, auf sie die wissenschaftliche Unterscheidung von wahr und falsch anzuwenden, wie es unvorstellbar ist, auf sie die wissenschaftlichen unbestimmten Wahrheiten der Philosophie und Theologie anzuwenden, die zusammengenommen alle akzeptablen Wissensformen auf dieser Seite der Linie bilden. Auf der anderen Seite der Linie gibt es kein wirkliches Wissen.“ (Santos 2018b: 178, 180)

Das wesentliche Merkmal des abgründigen Denkens ist die Unmöglichkeit der Koexistenz auf beiden Seiten der Linie. Beide Seiten existieren, können aber nicht gleichzeitig anwesend sein (ebd.: 178). Um dies zu veranschaulichen, erklärt Santos, dass die Moderne ein soziales und politisches Paradigma ist, das auf dem Spannungsverhältnis zwischen Regulierung und Emanzipation beruht. Diese Spannung ist jedoch nur von „dieser Seite der Linie“ möglich, die kartografisch den Globalen Norden umfasst. Für den Globalen Süden, die „andere Seite der Linie“, basiert das soziale und politische Paradigma auf dem Spannungsverhältnis zwischen Aneignung und Gewalt (ebd.: 179):

„Auf dieser Seite der Linie finden Waffenstillstand, Frieden und Freundschaft ihre Anwendung; auf der anderen Seite der Linie hingegen das Recht des Stärkeren, Gewalt und Plünderung.“ (Ebd.: 182, Fussnote 7)

Im Bereich des Wissens verleiht das *abyssale Denken* der (Natur-)Wissenschaft ein Monopol über die Wahrheit, zum Nachteil der Orte, an denen zuvor Wissen erzeugt wurde: Philosophie und Theologie (ebd.: 179). Santos zufolge treten diese sichtbaren Spannungen gegenüber anderen

unsichtbaren auf, die an keine dieser Formen von Wissen angepasst werden können: „von unten kommende, laienhafte, plebejische, bäuerliche oder indigene Wissensformen“ (ebd.: 180), die auf der anderen Seite der Linie vorhanden sind, verschwinden aufgrund ihrer vermeintlichen Irrelevanz und Unsichtbarkeit. Dieses Wissen wird als „Überzeugungen, Meinungen, Intuitionen und subjektives Verstehen“, welches „bestenfalls zum Objekten oder zum Rohmaterial wissenschaftlicher Forschung werden“ kann, verstanden (ebd.).

Daraus folgt, dass sich im Lichte des Konzepts des *abyssalen Denkens* die Kolonialität des Wissens durch die Negation von Erfahrung, Realität und intellektueller Produktion auf der anderen Seite der Linie manifestiert. Das heißt, jede Erfahrung, jedes Gefühl und jedes Wissen, welches von anderen Orten als dem des Globalen Nordens kommt, existieren nicht, oder sollten zumindest im Lichte des modernen *abyssalen Denkens* als nicht-existent angesehen werden (ebd.: 181). Kurz gesagt, Wissen existiert nur dann auf authentische Weise, wenn die wissenschaftliche Methode befolgt wurde, die einzige Methode, die einen „neutralen und objektiven“ Zugang zur Wahrheit gewährleistet, findet sich nur auf „dieser Seite der Linie“. Demnach wird jeder alternative Eingriff auf das Wissen verweigert, was nicht nur ein akademisches Problem ist, sondern ein Problem, das radikale Konsequenzen für die Machtverhältnisse zwischen den menschlichen Gruppen hat.

Zusammenfassend setzt sich die Kolonialität des Wissens aus der diskursiven Rechtfertigung der Überlegenheit Europas gegenüber dem Rest der Welt und der Linien der radikalen Linien zusammen, die den Globalen Norden vom Globalen Süden — mit all den bereits bestehenden Implikationen — trennen. Für Santiago Castro-Gómez (2005) folgt der koloniale Blick auf die Welt oder, wie in unserem Fall, die Kolonialität des Wissens, einem erkenntnistheoretischen Modell, welches von der westlichen Moderne angewendet wurde und das er als die *Hybris des Nullpunkts* bezeichnet.

Die *Hybris des Nullpunkts* wurde seit dem 16. Jahrhundert als Vorbild für das Erkennen der Welt eingesetzt und basierte auf der Verschleierung eines spezifischen Aussageortes (Castro-Gómez 2005: 44). Weiter schreibt Castro-Gómez, dass „diese Tendenz, eine Lokalgeschichte in einen globalen Entwurf umzudeuten“, „parallel zur Festlegung dieses spezifischen Ortes als Zentrum der geopolitischen Macht“ verläuft (ebd.).

„Wissen, das nicht in diesen Machtzentren oder in dem von ihnen kontrollierten Umfeld produziert wird, gilt als irrelevant und ‚vorwissenschaftlich‘. Die Geschichte des Wissens, so wie sie vom Nullpunkt aus dargestellt wird, hat einen Ort auf der Landkarte, eine spezifische Geographie.“ (Ebd.)

Das oben Gesagte impliziert, dass, was Descartes angedeutet hat und im zweiten Kapitel bereits besprochen, dass die „gewohnten Meinungen“ (Castro-Gómez 2005: 15) für das Wissen ein Hindernis darstellen. Für das westliche Denken ist die Welt objektiv erkennbar, sie kann von Konzepten und Darstellungen erfasst werden, die von der Vernunft konstruiert wurden. Aus der radikalen Trennung zwischen Subjekt/Objekt, wie sie von Descartes vorgenommen wurde, wird die Konstruktion von Wissen „objektiviert“, es ist ein „entkörperlichtes“ Wissen, kann verallgemeinert und als universell dargestellt werden. Wissen ist somit eine meta-empirische Realität, die nur durch eine transzendente Übung des Menschen erreicht wird, eine Übung, bei der sich der Mensch auf einer unbeobachteten Beobachtungsplattform befindet (Castro-Gómez 2005: 17).

Im Anschluss an das Obige wird Castro-Gómez veranschaulichen, dass das epistemische Modell der *Hybris des Nullpunkts* aus folgenden Punkten besteht:

„Von daher auch das Insistieren auf dem Konzept des „Nullpunkts“ als Ausdruck jener Vorstellung, derzufolge ein/e Beobachter*in der sozialen Welt einen neutralen Beobachtungsstandort einnehmen kann, der sich seinerseits von keinem Punkt aus beobachten lässt. Unser/e hypothetische/r Beobachter*in würde die Welt mit einem souveränem Blick umfassen, dessen Macht gerade darin besteht, dass sie/er selbst weder zu beobachten noch darzustellen ist. Dieser Anspruch, der an das theologische Bild vom *Deus absconditus* (die/der beobachtet, ohne beobachtet zu werden), aber auch an das Foucaultsche Panoptikum erinnert, veranschaulicht nachdrücklich die Hybris des aufgeklärten Denkens. [...] So konnte kein Wissen, das mit umgangssprachlichen Formulierungen, lokalen Glaubensvorstellungen und subjektiven Meinungen versetzt war, mit Fug und Recht als ‚Wissenschaft‘ angesehen werden. Das Ideal des aufgeklärten Wissenschaftlers bestand darin, eine epistemologische Distanz gegenüber der Alltagssprache einzunehmen und auf diese Weise mit deren ‚lokaler Grammatik‘ ein für alle Mal zu brechen, um sich auf einer universellen Plattform zu situieren, von der aus die Welt objektiv und leidenschaftslos zu beobachten war. Dieses wissenschaftliche Imaginarium mit seinem Anspruch auf eine radikale Trennung zwischen dem Subjekt und dem Objekt des Wissens als Garant für die Situierung an einem neutralen epistemischen Ort habe ich in dieser Arbeit anhand der Kategorie der *Hybris des Nullpunkts* analysiert.“ (Castro-Gómez 2005: 8, 244)

Zusammenfassend wird Castro-Gómez argumentieren, dass die Kolonialität des Wissens das Ergebnis des epistemischen Modells der *Hybris des Nullpunkts* ist, das durch den Anspruch der modernen Wissenschaft gekennzeichnet ist, die Welt so zu sehen, wie Gott es tun würde, d.h. außerhalb der irdische Welt, unberührt von den erkenntnistheoretischen Einschränkungen, die die Sinne und das praktische Leben aus dem von Descartes postulierten Denken mit sich bringen (Castro-Gómez 2005: 15). Mignolo wird, aufbauend auf Santiago Castro-Gómez Ausführungen, argumentieren, dass die *Hybris des Nullpunkts* ist nicht nur das ist, was die europäische

„Modernität“ signalisiert, sondern auch das, was die europäische Imperialität/Kolonialität legitimiert (Mignolo 2011: 188).

4.2.Zusammenfassung und Ausblick

Um die Beziehung zwischen der historischen Periode des Kolonialismus und den gegenwärtigen Machtverhältnissen zu erklären, artikuliert der peruanische Theoretiker Aníbal Quijano das Konzept der „Kolonialität“. Die Kolonialität bezeichnet, wie die während der ‚Kolonialzeit‘ etablierten hegemonialen Macht- und Kontrollstrukturen in der Gegenwart reproduziert und aufrechterhalten werden. Das bedeutet, dass nach dem historischen Projekt des Kolonialismus koloniale Machtverhältnisse, die auf Unterordnung, Ausbeutung und Enteignung von Territorien und Ressourcen beruhen, im heutigen globalen Kontext kontinuierlich am Werk sind.

Die Kolonialität ist nicht einfach das Ergebnis irgendeines Prozesses kolonialer Machtausübung, sie hat ihren Ursprung im spezifischen sozialen und historischen Kontext der Amerikas. Und wie gesehen, spielte für die Etablierung dieser neuen kolonial/modernen Ordnung der Prozess der Rassialisierung eine Schlüsselrolle:

„Eine der grundlegenden Achsen dieses Modells ist die soziale Klassifizierung der Weltbevölkerung anhand der Vorstellung von [*race*], einer mentalen Konstruktion in der sich die elementare Erfahrung kolonialer Herrschaft ausdrückt, und die seitdem die zentralsten Dimensionen globaler Macht durchdringt, auch ihre spezifische Rationalität: den Eurozentrismus. Diese Achse ist von ihren Wurzeln und ihrem Charakter her kolonial, aber sie hat sich als langlebiger und stabiler erwiesen als der Kolonialismus, in dessen Gefüge sie errichtet wurde. Insofern setzt das heute hegemoniale Muster von Macht ein koloniales Erbe voraus.“ (Quijano 2016: 23–24)

Nach Quijano hat sich der Begriff *race*, in seinem heutigen Sinn, erst mit der Kolonisierung Amerikas etabliert, als die Eroberer*innen eine geistige Vorstellung über die indigenen Bevölkerungsgruppen als das *Andere*, *biologisch andersartige* „Volk“ schufen. Auf der Grundlage dieser Konstruktion biologischer Unterschiede wurden sie in eine natürlich untergeordnete Position gebracht. Auf diese Weise wurde, durch die Konstruktion der mentalen *race relations*, ein neues Modell der Macht etabliert, das die gewalttätigen Verfahren ermöglichte, bei denen zunächst die Bevölkerungen Amerikas und dann die der Welt im Status der Herrschaft/Unterordnung, auf der Grundlage der als „natürlich“ dargestellten Ordnung, *gefangen* wurde (ebd.: 26–29). Durch die Kolonisierung der Geschichte und die Kolonisierung der Zeit wurde die Idee der indigenen Bevölkerungsgruppen als „primitiv“ und „unentwickelt“ etabliert. Diese ungeheuerliche

Vorstellung, die sich im Laufe der Zeit durchgesetzt hat, basierte auf dem zweifachen Prozess der Rassialisierung: Einerseits konzentrierte sie sich auf die morphologischen Unterschiede, andererseits wurden die kulturellen und zivilisatorischen Besonderheiten, die für den kolonialen Diskurs typisch sind, nicht als Unterschiede, sondern als eine niedrigere Stufe der biologischen Entwicklung anerkannt (ebd.: 28–29). All dies hat den Raum für die Entmenschlichung rassialisierter Subjekte geöffnet. Mit anderen Worten, die Entmenschlichung war ein notwendiges Element, um eine totale Unterwerfung und Ausbeutung zu erreichen.

Ein weiterer Schwerpunkt dieses Kapitels war die „Eurozentrierung“ der Wissenschaft. Der Kolonialismus verband die Konzepte von Wissen und Wissenschaft mit der Autorität von Macht und *race*, indem er die Hegemonie des westlichen eurozentrischen Wissensmodells als das einzig gültige etablierte. Diese Hegemonie hat den historischen Kolonialismus überlebt und wurde hier als „Kolonialität des Wissen“ angesprochen. Es reicht jedoch nicht aus, dass eurozentrische Wissensmodell anzusprechen, denn „die Wissensproduktion selbst“, erinnert uns Andrea Pitts, ist „eine materiell eingebettete Menge sozialer und historischer Phänomene, die Universitäten, akademische Verlage, Forschungsinstitute und die Reihe anderer damit verbundener Netzwerke, die sich mit der ‚intellektuellen‘ Produktion befassen, impliziert“ (Pitts 2017: 150). Darüber hinaus sind die weitreichenden Praktiken, die sich mit der Produktion und Verbreitung von Wissen befassen, selbst an unterschiedlichen politischen und kulturellen Orten der Äußerung angesiedelt, die jeweils unterschiedliche Beziehungen zu den Geschichten und Realitäten des Kolonialismus, Imperialismus und Kapitalismus aufweisen (ebd.).

Die „Wissensproduktion“ als solches anzusprechen übersteigt meine Fähigkeiten und wäre ein zu großes Unterfangen. Ich konzentrierte mich daher auf die Kolonialität des Wissens und diskutierte, nachdem ich den Eurozentrismus näher bestimmte, drei Parameter der Kolonialität des Wissens: den *Mythos der Moderne* (Enrique Dussel), das *abyssale Denken* (Boaventura de Sousa Santos) und die *Hybris des Nullpunkts*. Es ging darum, wie sich die Wissensstrukturen, die sich in Europa des 17. Jahrhunderts herausbildeten, in der gesamten Welt durchsetzen und das gegenwärtige Denken formen. Mein Argument war, dass die Kolonialität die Hegemonie des Eurozentrismus als Wissensperspektive aufrecht erhält.

Im anschließenden Kapitel, beziehe ich mich auf eine besondere Modalität der Kolonialität des Wissens, die epistemische Gewalt. Sobald wir der These Alcoffs folgen, „dass der Eurozentrismus mehr als nur eine Vorliebe für eine bestimmte [...] Denktradition ist“, sondern verstanden werden kann, als „eine Praxis der Gewährleistung von Unwissenheit, die die Art von epistemischen

Ungerechtigkeiten verewigt, die sich in vielen europäischen intellektuellen Strömungen während ihrer ausgedehnten Bemühungen um die Kolonialisierung des Globus verfestigt haben“ (Alcoff 2017: 406), dann ist es notwendig, dass wir uns mit der von ihr erzeugten Gewalt auseinandersetzen. Im folgenden Kapitel soll es darum gehen, das Konzept, das diese Modalität der Gewalt untersucht — die „epistemische Gewalt“ — näher zu bestimmen.

5. Epistemische Gewalt: Reflexionen zwischen dem unsichtbaren und dem Unwissenden

„One of the supposed characteristics of primitive peoples was that we could not use our minds or intellects. We could not invent things, we could not create institutions or history, we could not imagine, we could not produce anything of value, we did not know how to use land and other resources from the natural world, we did not practice the ,arts’ of civilization. By lacking such virtues we disqualified ourselves, not just from civilization but from humanity itself. In other words we were not ,fully human’; some of us were not even considered partially human. Ideas about what counted as human in association with the power to define people as human or not human were already encoded in imperial and colonial discourses prior to the period of imperialism covered here.“ (Tuhiwai Smith 2012: 26).

Wenn man* die Worte „Epistemologie“ und „Gewalt“ zusammen hört, werden viele an den Begriff „epistemische Gewalt“ (oft auch als „epistemische Ungerechtigkeit“ bezeichnet) denken (siehe u.a. Brunner 2016a, 2020; Dotson 2011; Fricker 2007; Spivak 2008). Der Begriff der „epistemischen Gewalt“ ist innerhalb des postkolonialen Diskurses weit verbreitet und bezieht sich auf die Legitimierung und Auferlegung des Wissens und der Erkenntnisweise(n) einer Person oder Gruppe über die einer anderen hinaus. Das offensichtlichste Beispiel dafür ist die Auferlegung der Epistemologie der/des Kolonisator*innen/Kolonisators über die der Kolonisierten (Spivak 2008). In ähnlicher Weise betrifft der Begriff der „epistemischen Ungerechtigkeit“ den „process of credibility conferral upon knowledge claimants“ (McConkey 2004: 198). Laut Jane McConkey ist die Behauptung des letzteren Begriffs, dass „individuals belonging to marginalised or underprivileged groups may suffer from a lack of credibility when they deserve to be counted as credible knowers“ (ebd.). In diesem Sinne beschreibt Young (2001) die Erfahrung von epistemischer Ungerechtigkeit, wenn „dominant meanings of a society render the particular perspective of one’s own group invisible at the same time as they stereotype one’s group and mark it out as Other“ (Young 2001: 58–59).

Durch eine Reihe einfacher, aber präziser Fragen zeigt Grada Kilomba (2010), afro-portugiesische Theoretikerin, Psychoanalytikerin und Schriftstellerin, wie der Mechanismus der epistemischen Gewalt funktioniert:

„What knowledge is being acknowledged as such? And what knowledge is not? What knowledge has been made a part of academic agendas? And what knowledge has not? Whose knowledge is this? Who is acknowledged to have the knowledge? And who is now? Who can teach knowledge? And who cannot? Who is at the centre? And who remains outside at the margins?“ (Kilomba 2010: 27)

Diese Fragen spiegeln die Kritik des *weißen* hegemonialen akademischen Diskurses und der Rhetorik wider, die das *andere* Wissen an den Rand drängt, indem sie es als eine Art abweichendes „nicht-wissenschaftliches“ Wissen markiert, im Gegensatz zum *weißen* normativen „wissenschaftlichen“ Diskurs, der im (akademischen) Zentrum bleibt. Grada Kilomba verortet die Dichotomien — durch die diese Rhetorik der Hegemonie und der Hierarchien etabliert wird — zwischen dem sogenannten wissenschaftlichen Diskurs einerseits und der negativen Bezeichnung, die dem kolonisierten Subjekt zugeschrieben wird, andererseits. Diesen epistemischen Konflikt stellt sie schematisch dar, und zwar in folgender Weise:

„universal / specific;
objective / subjective;
neutral / personal;

racional / emotional;

impartial / partial

they have facts, we have opinions;

they have knowledge, we have experiences.“ (Ebd.: 28)

In diesen Dichotomien erkennt Kilomba die epistemische Gewalt an, die den Rassismus (in der Wissenschaft ebenso wie außerhalb) unterstützt und dazu dient, die etablierten kolonialen hierarchischen Positionen aufrechtzuerhalten, die bestimmen, wer sprechen kann und wessen Rede als irrelevant und/oder von geringerer Bedeutung dargestellt wird (ebd.). Wie ich bereits in vorangestellten Kapiteln zeigen konnte sind die sozio-historischen Kontexte der europäischen wissenschaftlichen Traditionen und die breiteren Kulturen, in die sie eingebettet sind, voller epistemischer Ungerechtigkeiten.

Die Grundzüge des Konzepts „epistemische Gewalt“. Epistemische Gewalt ist ein Konzept, das von Gayatri Chakravorty Spivak in ihrem einflussreichen Essay *Can the Subaltern Speak?* (2008; erstmals erschienen: 1988) in die postkolonialen Studien eingeführt wurde (Brunner 2016b :101). Ursprünglich entwickelte Michel Foucault die Idee des *epistems* im westlichen Denken. Nach seiner Definition ist ein *episteme* die anonyme Kodifizierung und Struktur, die die Wissensbildung einer Epoche bestimmt (Brunner 2016b :95–96; Frank 2012: 43). So war in der Renaissance das ordnende *episteme* die „Ähnlichkeitsbeziehung zwischen Wort und Ding“, die im klassischen Zeitalter — etwa entsprechend der Aufklärung — durch die „auf Differenz basierende Theorie der Repräsentation“ ersetzt wurde (Frank 2012: 43; Fussnote 1). „In der Moderne (Anfang des 19. Jahrhunderts) wiederum verlieren die Zeichen ihre Transparenz, welche ihnen noch in der Klassik zugesprochen wurde, wobei mit diesen Umbrüchen jeweils noch zahlreiche weitere Veränderungen einhergehen“ (ebd.). Wissen und daraus folgend Diskurse können nur innerhalb der Grenzen des jeweiligen *epistems* gebildet werden (ebd.).

Spivak, die sich kritisch mit Foucault auseinandergesetzt, weil er ihrer Meinung nach die gewalttätige Wissensproduktion des Imperialismus ignoriert, wirft ihm vor, die Fähigkeit des westlichen Intellektuellen, den *Anderen* zu repräsentieren, zu übernehmen (Spivak 2008: 42). Sie schreibt:

„Bekanntlich siedelt Foucault epistemische Gewalt, eine komplette Überarbeitung der Episteme, in der Neudefinition von geistiger Gesundheit an, die am Ende des europäischen 18. Jahrhunderts vollzogen wird. Aber was wenn diese partielle Neudefinition nur ein Teil des Narrativs der Geschichte in Europa wie auch in den Kolonien wäre? Was wenn die beiden Projekte einer epistemischen Überarbeitung als

dislozierte und uneingestandene Teile einer immensen zweiarmigen Maschine [*two-handed engine*] gearbeitet hätten?“ (Ebd.; Hervorhebung i.O.)

Claudia Brunner verweist darauf, dass Spivak, „ganz im Gegensatz zu Michel Foucault“, auf „das asymmetrische globale Setting der miteinander verwobenen Gewaltpraktiken europäischer Kolonialherrschaft und lokaler Gewaltpraktiken explizit zum Thema“ macht (Brunner 2016b: 101). Für Spivak ist die epistemische Gewalt ein integraler Bestandteil des Kolonialismus, da sie nicht nur die indigenen Wissenssysteme untergräbt und verwirft, indem sie europäische Epistemologien auf die unterworfenen *Anderen* projiziert, sondern auch das westliche Wissen über den *Anderen* als „Wahrheit“ verkündet. Dies führt dazu, dass den „Subalternen“, ein von Antonio Gramsci abgeleiteter Begriff, der sich auf die Marginalisierten bezieht, die einer herrschenden Elite von Hegemon*innen unterworfen sind, die Möglichkeit der Selbstrepräsentation abgesprochen wird.

Um ihre Argumentation zu illustrieren, benutzt Spivak das Beispiel der diskursiven Auslöschung der hinduistischen Witwe, die *Sati* begeht (*Sati* bezieht sich auf die Praxis der Selbstverbrennung „bei der die Witwe physisch den Tod des Ehemannes an einem heiligen Ort wiederholt“ [Castro Varela/Dhawan 2015: 196])⁵⁹, die einem Akt epistemischer Gewalt innerhalb zweier diskursiver Rahmen unterworfen wird: Der britische imperialistische Diskurs (zu dem auch westliche feministische Stimmen gehören) konstruiert die Witwe als hilfloses Opfer, die im Rahmen der Zivilisierungsmission gerettet werden muss, während das einheimische Patriarchat sie als willige Teilnehmerin an einer altherwürdigen Tradition darstellt (ebd.: 196–197; siehe auch Spivak 2008: 89–98). Dies zeigt, dass beide Seiten sie in ein bloßes Objekt und nicht in ein Subjekt des Wissens verwandeln und sie so daran hindern, in den Diskurs einzutreten (ebd.: 197). Infolgedessen gibt es „keinen Raum, von dem aus das vergeschlechtliche subalterne Subjekt sprechen kann“ (Spivak 2008: 103). Das bedeutet natürlich nicht, dass subalterne Frauen nicht die Fähigkeit haben, Worte zu äußern — viel eher können ihre Worte nicht den Status des Wissens innerhalb des imperialen und patriarchalen *epistems* beanspruchen. Imperialismus und Patriarchat kooperieren also, um die Subalterne effektiv zum Schweigen zu bringen und sie zu essenzialisieren (Spivak 2008: 101–102).

Spivaks Analyse der epistemischen Gewalt war nicht nur für den postkolonialen Feminismus einflussreich, sondern sie ist auch für die Dekonstruktion verschiedener Felder des kolonialen Diskurses produktiv — wie zum Beispiel dominante Formen der Geschichtsschreibung. Ich werde im Folgenden das Thema noch etwas vertiefen und andere Modalitäten der epistemischen Gewalt

⁵⁹ Castro Varela und Dhawan erinnern uns daran, dass bei „der englischen Transkription *suttee* des Sanskritoriginals *sati* [...] ein gravierender Übersetzungsfehler [vorliegt]. *Sati* bedeutet ‚die gute Ehefrau‘ und wird nun fälschlicherweise mit dem Ritual der Witwenverbrennung identifiziert“ (Castro Varela/Dhawan 2015: 196).

besprechen. Dabei gehe ich von der Annahme aus, dass die Konzepte der epistemischen Gewalt oder der epistemischen Ungerechtigkeit nützlich sind, um spezifische Phänomene hervorzuheben, die oft das Ergebnis ungleicher Machtverhältnisse sind und Unterdrückung fördern und (re)produzieren, aber diese Konzepte allein reichen nicht aus, um die Ursachen der Gewalt zu verstehen und die komplexen Beziehungen zwischen Gewalt und Epistemologie vollständig zu erfassen. Deshalb ist wichtig, so glaube ich, epistemische Gewalt im Zusammenhang der Kolonialität zu diskutieren.

5.1. Epistemische Gewalt

Viele Gewaltkonzepte (und die darauf aufbauende Gewaltreduktionsmaßnahmen) berücksichtigen die Epistemologie als Ort der Gewalt nicht. Claudia Brunner macht uns darauf aufmerksam, dass das Feld der epistemischen Gewalt, trotz ihres Ausmaßes und ihrer Beständigkeit, in den Geistes- und Sozialwissenschaften — mit Ausnahme einiger Perspektiven, die sich auf koloniale/postkoloniale oder genderspezifische Fragen konzentrieren — vergleichsweise stiefmütterlich behandelt wird — die Epistemologie wird nicht als gewaltvoller Raum wahrgenommen (Brunner 2016b: 96). Dies hängt zu großen Teilen von ihrer Sichtbarkeit als Phänomen ab. Die Politikwissenschaft, zum Beispiel, versteht Gewalt „als zu analysierendes Ereignis oder als zu lösendes Problem“ und „nicht als Struktur und Prozess“ (ebd.). So geht es in den „meisten Teilgebieten des Fachs“ um Gewalt „als gesellschaftlich-normatives Problem“ (ebd.). Ferner stellt das Feld der epistemischen Gewalt eine große Herausforderung für die Geistes- und Sozialwissenschaften dar, „weil sie auf je spezifische Art und Weise auch den *Status quo* einer Disziplin infrage stellen“ (ebd.).

Dementsprechend ist ein Argument dieser Arbeit, dass Gewalt nicht nur aus den „extremen“ Taten besteht, die wir gemeinhin als außergewöhnlich, grausam oder irrational (oder alle drei) ansehen, sondern auch aus den vielen Arten, in denen Grausamkeit durch Gesetze, Religion, Bildung und Wirtschaft rationalisiert und sanktioniert wird; wie Goldberg aufgezeigt hat:

[V]iolence is conceived usually as the invocation and use of instruments (in the case of the state, state apparatuses) to implement the effects of power's exercise at the expense of those upon whom it is exercised. But we might think of violence more extensively also as the dispersal throughout the social arrangements that systematically close off institutional access on the part of individuals in virtue of group membership, and indeed that render relatively hidden the very instrumentalities that reproduce that inaccessibility. (Goldberg 2002: 131)

Mein Ziel ist es nicht, diese beiden Manifestationen von Gewalt gleichzusetzen, sondern zu zeigen, dass sie in Beziehung zueinanderstehen, obwohl viele von uns gelernt haben, Gewalt nur als Verletzung und/oder Zerstörung von Körpern (oder Objekten), in einem Modus, der gemessen und quantifiziert werden kann, zu sehen. Allerdings ist die Zerstörung durch andauernde und „extreme“ Gewalt mehrdimensional und nicht quantifizierbar — insbesondere ihre individuell sozialen Langzeitwirkungen. So ist die epistemische Gewalt eine Form der Gewalt, die für die Erfahrung(en) kolonisierter Bevölkerungsgruppen von zentraler Bedeutung sein kann, nicht nur, weil sie ihren epistemischen Austausch beeinträchtigt, sondern auch, weil das Ungleichgewicht, das sie innerhalb der „Geopolitik des Wissens“ (Mignolo 1995, 2002) verursacht, andere Arten von Gewalt und Ausgrenzung fördert. So ist epistemische Gewalt als strukturelles Phänomen eine wichtige, wenn auch wenig beachtete Struktur der Kolonialität, welche Prozesse, wie Rassismus, Sexismus oder Ungleichheit verstärkt und dabei von ihrer eigenen Unsichtbarkeit profitiert.

Der Begriff der epistemischen Gewalt bezieht sich auf die unterschiedlichen Formen der Gewaltausübung, die in Bezug auf Produktion, Zirkulation und Anerkennung von Wissen auftreten: Epistemische Gewalt ist jene Gewalt, die durch die Delegitimierung und Ausgrenzung der Erkenntnismöglichkeiten kolonisierter Bevölkerungsgruppen und durch die tendenziell versuchte Durchsetzung der europäischen kognitiven, kulturellen und epistemischen Perspektive (Garbe 2013b: 5) ausgeübt wird. Die epistemische Gewalt bewirkt die Nicht-Anerkennung von Wissensformen. So stellt sie „gewissermaßen [ein] Bindeglied zwischen anderen Formen von Gewalt“ (Brunner 2017a: 11) dar. Der Begriff der epistemischen Gewalt formuliert auch eine radikale Kritik am vorgeblich objektiven Prozess der Wissensproduktion. Claudia Brunner versteht unter epistemischer Gewalt, jenen Beitrag, der im Wissen selbst, in seiner Genese, Ausformung, Organisation und Wirkmächtigkeit angelegt ist und somit zu gewaltförmigen gesellschaftlichen Verhältnissen beiträgt (Brunner 2016a: 39).

Epistemische Gewalt wird im Rahmen dieser Arbeit im Zusammenhang mit der „Kolonialität der Macht“ und der „Kolonialität des Wissen“ untersucht. So beschreibt der Zustand der Kolonialität, wie wir bereits sehen konnten, „einen anhaltenden Zustand, der über politische Dekolonisierungsprozesse hinausgeht und nachhaltig auch in unseren Wissenssystemen und deren Praktiken wirksam ist“ (ebd. 2017b: 151). Mit anderen Worten: Gewaltereignisse und Wissensproduktion sind eingebettet in einen anhaltenden Zustand der Kolonialität, der weit über die politische Ära des Kolonialismus hinausreicht (Garbe 2013b: 3). Mittels des Begriffs der epistemischen Gewalt

können wir den „Weg zwischen Wissen und Gewalt vermessen, der zum anhaltenden Zustand der Kolonialität geführt hat“ (Brunner 2016b: 100).

Doch bevor wir uns in diese Thematik vertiefen, möchte ich darauf aufmerksam machen, dass dieser einleitende Entwurf bereits eine der ersten Schwierigkeiten hervorhebt, auf die ich bei der Konzeption epistemischer Gewalt gestoßen bin: Einige seiner Präsentationen scheinen nicht in jene Konzepte der Gewalt zu fallen, die in den (am weitesten verbreiteten) Gewalt-Konzepten unserer westlichen Kultur anzutreffen sind. Traditionelle Bedeutungen von Gewalt beinhalten oft eine bestimmte Handlung oder eine Reihe von Handlungen, eine Agentin* oder einen Agenten* (individuell oder kollektiv, wie z.B. institutionelle Gewalt) und (mindestens) ein Opfer. In diesem Fall handelt es sich dagegen um eine viel verschwommenere Form der Gewalt, die sich durch ihre Kapillarwirkung, ihre ungenaue Zeitlichkeit und ihre quasi Unabhängigkeit von bestimmten Akteur*innen, die sie ausführen, auszeichnen. Mit anderen Worten: „Ein solches Verständnis von Gewalt widerspricht der analytischen Isolation bestimmter Gewaltphänomene voneinander ebenso wie deren Dislozierung in den Globalen Süden oder in sogenannte Parallelgesellschaften im Globalen Norden“ (Brunner 2016b: 101).

Wenn wir also die Kategorie der Gewalt nicht so weit aufblähen wollen, dass „alles Gewalt sein kann“, aber auch nicht ihre weniger direkten, sichtbaren und zeitlichen Formen auslassen wollen, müssen wir ein Verständnis der Gewalt entwickeln, die ihre unterschiedlichen Modalitäten berücksichtigt und gleichzeitig dazu dient, ihre Spezifität zu verringern. In Übereinstimmung mit dieser Notwendigkeit wird Gewalt im Folgenden nicht als Handlung oder Ereignis verstanden, sondern als eine Form der sozialen Beziehung, die durch die Negation des *Anderen* gekennzeichnet ist (Lawrence/Karim 2007: 6), d.h. die historisch und sozial situierte Negation der Subjektivität, Legitimität oder Existenz eines anderen Individuums oder einer anderen Gemeinschaft. Gewalt wird als eine Struktur verstanden, die eine fundamentale „force in the framework of the ordinary world and in the multiple processes of that world“ darstellt (ebd.: 5).

Innerhalb dieser Parameter kann epistemische Gewalt als eine Form dessen verstanden werden, was Rob Nixon (2011) als „slow violence“ bezeichnet hat, d.h. eine „Gewalt, die allmählich und außer Sichtweite auftritt, eine Gewalt der verzögerten Zerstörung, die sich über Zeit und Raum verteilt, eine Gewalt der Fluktuation, die typischerweise überhaupt nicht als Gewalt wahrgenommen wird“ (Nixon 2011: 2). *Slow violence* geschieht auf einer anderen Ebene und stellt unsere üblichen Vorstellungen von Zeitlichkeit, Handlungsfähigkeit und Entscheidungsfreiheit in Bezug auf Gewalt infrage. Im Gegensatz zu den vorherrschenden Vorstellungen, die Gewalt als zeitliches, explosives

oder spektakuläres Ereignis (oder Akt) darstellen, stehen wir vor einer Form der Gewalt, die eher „diskontinuierlich und wachsend“ (*incremental and accretive*) ist, und deren katastrophale Auswirkungen, sich über einen langen Zeitraum entfalten (ebd.). *Slow violence* unterscheidet sich demnach von physischen und direkten Formen der Gewalt. So steht, bspw., nicht die Invasion eines Landes, unter Zuhilfenahme militärischer Kampfführung, im Mittelpunkt des Interesses, sondern allmähliche Formen der „slow-motion toxicity“ (ebd.: 3). Wir können uns beispielsweise den Klimawandel als *slow-motion toxicity* vorstellen, um zu verstehen, was mit *slow violence* gemeint ist — ein langfristiger Prozess, dessen Anfänge nicht genau datiert werden können, dessen Verlauf nicht prognostiziert werden kann und dessen Auswirkungen nicht abzuschätzen sind.

Wie bei anderen Modalitäten nimmt Gewalt in ihrem epistemischen Aspekt verschiedene Formen an und wird in unterschiedlichsten Dynamiken dargestellt. In diesem Kapitel lege ich eine breite, wenn auch nicht erschöpfende Charakterisierung der Entfaltung verschiedener Arten epistemischer Gewalt dar. Beim Weben dieses Schemas orientiere ich mich an der Warnung von Gaile Pohlhaus (2017): Pohlhaus weist darauf hin, dass das Anbieten einer geschlossenen Liste von Formen epistemischer Ungerechtigkeit⁶⁰ das Risiko birgt, andere Modalitäten auszulassen, die für die/den Autor*in nicht sichtbar oder relevant sind, aber für andere relevant sein können — insbesondere Menschen, die aufgrund einer bestimmten Situation der Unterdrückung, Formen epistemischer Gewalt ausgesetzt sind, die die/den Autor*in nicht betreffen (Pohlhaus 2017: 16). Aus diesem Grund habe ich mich dazu entschieden, mich nicht auf eine geschlossene Taxonomie zu beschränken, sondern einige ihrer wesentlichen Merkmale und Ausdrucksformen zu veranschaulichen. Aus diesen Instrumenten wird es zweifellos möglich sein, andere Phänomene zu analysieren, die aufgrund meiner eigenen Positionierung oder der Einschränkungen anderer bisher durchgeführter Studien noch nicht bekannt sind.

Die Grundlage jeder Form von epistemischer Gewalt ist die zwanghafte Zuordnung von Subjekten und kulturellen Systemen zu einer von zwei unterschiedlichen und diskreten Sphären: „wir“ und „sie“, die jeweils eine entsprechende epistemische Rolle einnehmen. Diese Zerlegung in zwei gegnerische und hierarchische Lager bereitet den Boden für alle Formen epistemischer Gewalt (vgl. Brunner 2017a: 11). Um auf die obige Definition von Gewalt als „historisch und sozial situierte Verleugnung der Subjektivität, Legitimität oder Existenz eines anderen Individuums oder einer anderen Gemeinschaft“ (Lawrence/Karim 2007: 5) zurückzukommen, müssen wir uns die

⁶⁰ Pohlhaus orientiert sich am Begriff epistemische Ungerechtigkeit, dieser bezieht sich, laut Pohlhaus, auf jene Formen der unfairen Behandlung, die sich auf Fragen des Wissens, des Verstehens und der Teilnahme an kommunikativen Praktiken beziehen (Pohlhaus 2017: 16).

unterschiedlichen Formen, in denen eine solche Verleugnung als artikulierender Faden zur Entfaltung kommt, anschauen. Als extremster Ausdruck dieser Negation wird die Unterscheidung „das Eigene“/„das Andere“ als Differenz zwischen dem Verständlichen und dem Unverständlichen vertieft, d.h. wer wird überhaupt in einen epistemischen Austausch als Bevollmächtigte*r einbezogen, und wie geschieht dies. Wer wird als gleichwertige/r Partner*in wahrgenommen?

In Anlehnung an José Medina kann dieser Grad an Gewalt als „epistemischer Tod“ bezeichnet werden⁶¹. Dieser tritt auf, „when subjects are not simply mistreated as intelligible communicators, but prevented from developing and exercising a voice, that is, prevented from participating in meaning-making and meaning-sharing practices“ (Medina 2017: 41). Entsprechend Achille Mbembé, besteht die Differenzierung in einem irreduziblen Unterschied: In seiner Analyse des französischen Rassismus des 19. Jahrhunderts erklärt Mbembé, dass

„to call someone a ‚Black Man‘ was to define him as a being that was biologically, intellectually, and culturally predetermined by his irreducible difference. He belonged to a distinct species. And it was as a distinct species that he must be described and catalogued. For the same reason, he was the object of a distinct moral classification“ (Mbembé 2017 :73).

Das Unverständliche wird so zu epistemischer Erniedrigung verdammt — und damit auch zu politischer, moralischer und sozialer. Es ist noch nicht mal nötig, den Punkt der vollständigen epistemischen Erniedrigung zu erreichen, um die unterdrückten Subjekt an ihren epistemischen Austausch, oder ihrer erkenntnistheoretischen Handlungsfreiheit zu hindern. Die Idee — und ihre Anwendung —, dass bestimmte Menschen nicht in der Lage sind, angemessenes Wissen zu produzieren, es zu bewerten oder zu verstehen, ist eine der offensichtlichsten Formen epistemischer Gewalt. Ich habe mich bereits weiter oben mit diesem Prozess auseinandergesetzt. An dieser Stelle möchte ich nur noch einmal anmerken, dass diese Differenzierung auf einen gewaltförmigen Prozess zurückzuführen ist; der Kolonialität:

„Zugleich liegt der zuerst kolonialen und später imperialen Asymmetrie in Wirtschaft und Politik nicht nur die Ausbeutung und physische Vernichtung von Menschen zugrunde, sondern auch die systematische Subalternisierung und Auslöschung von Wissens- und Seinsformen der kolonisierten Bevölkerungen. Dieser ‚Epistemizid‘⁶² wiederum wurde mit einer spezifischen Form sozialer Klassifizierung und Hierarchisierung in massiven Gewaltpraktiken durchgesetzt.“ (Brunner 2017b: 150)

⁶¹ Medina bezieht sich in seiner Untersuchung auf die hermeneutische Ungerechtigkeit und prägt dabei auch den Begriff vom „hermeneutischen Tod“ (Medina 2007: 41).

⁶² Claudia Brunner hat diesen Begriff bei Santos (2014) entlehnt. Ich werde den Begriff noch ein eigenständiges Kapitel widmen. Für den Moment reicht es zu wissen, dass Epistemizid im engen Zusammenhang zum Genozid steht und als absolute epistemische Gewalt angesehen werden kann, also der fast vollständigen Auslöschung anderer Wissen- und Seinsformen (siehe dazu Kapitel 5.1.2.).

Dementsprechend scheint der Terminus „epistemischer Tod“ als durchaus angemessen. Zudem habe ich bereits versucht darzulegen, dass die Form sozialer Klassifizierung und Hierarchisierung im engen Zusammenhang zum Rassismus steht, so schreibt Brunner:

„Anfangs klerikal legitimierter, später wissenschaftlich normalisierter Rassismus und die damit einhergehende Durchsetzung von globaler Arbeitsteilung und Ressourcenallokation sichern also jene Ausbeutungsverhältnisse, Unterdrückungsformen und Subjektivierungsweisen, die mit den geopolitischen Entscheidungen und Unternehmungen weißer europäischer Eliten in der frühen Neuzeit ihren Anfang genommen haben.“ (Ebd.)

Weiter schreibt Brunner:

„Jene Elemente sind wiederum verwoben mit einer spezifischen Hierarchie von Geschlecht und Sexualität (heterosexuelles Patriarchat), Glaube und Spiritualität (missionarisches Christentum) sowie sprachlichen und epistemischen Dimensionen. Die manifesten Dimensionen von Gewalt werden also mit ermöglicht von der Kolonialität.“ (Ebd.)

Springen wir weiter. Eine Praxis, die von kritischen Wissenschaftler*innen angeprangert wird, ist die der Objektivierung, die bereits in dem, was mit Mbembé, über das Mandat der Beschreibung und Katalogisierung, gesagt wurde, sichtbar wurde. Hier erfolgt die Unterscheidung „das Eigene“/ „das Andere“ durch die Teilung der intellektuellen Arbeit, bei der ein Teil als „Subjekt“ des Wissens und ein anderer als „bloßes Objekt“ betrachtet wird. Solange „das Eigene“ den Ort des Subjekts monopolisiert, wird „das Andere“ als Gegenstand von Untersuchungen dienen; keiner der beiden Orte existiert ohne den anderen.

Der Prozess der Objektivierung wurde bereits von vielen Ansätzen scharf kritisiert, wie bspw. post- oder dekoloniale Studien, oder auch von den *Gender studies*. Diese Strömungen kritisieren die „Verdinglichung“ der Handlungsfähigkeit derjenigen, die zu „bloßen Objekten“ degradiert werden, und somit dazu beitragen, die Idee der intellektuellen (bzw. „positionellen“) Überlegenheit zu zementieren. So operiert der Prozess der „Objektivierung“ — bspw. etwas als Studienobjekt zu benennen — in Zusammenhang mit „epistemischer Disqualifikation“ (wenn man* bedenkt, dass das/die Studienobjekt/e nicht in der Lage ist/sind, eine andere Rolle zu erfüllen oder zum Austausch von Wissen beitragen können): Praktisch wird ein epistemisches Abhängigkeitsverhältnis konfiguriert, welches Körper, Sexualitäten und Geschlechter in Dinge umwandelt, deren Glaubwürdigkeit von verschiedenen intellektuellen Autoritäten abhängt.

Donna Haraway (1998) hat ihrerseits angeprangert, dass der Prozess der Objektivierung, Systeme der Ungleichheit und Ausbeutung reproduziert, die über das Epistemische hinausgehen. Nach Haraway gibt es hinter der Konzeption des „Objekts“, als „eine passive und inerte [unbeteiligt,

untätig] Sache“ und der Wissenschaft, als Prozess der Beschreibung dieses Objekts, versteckte Zusammenhänge: „Accounts of such objects can seem to be either appropriations of a fixed and determined world reduced to resource for instrumentalist projects of destructive Western societies, or they can be seen as masks for interests, usually dominating interests“ (Haraway 1998: 591).

Die Diskreditierung der epistemischen Rolle kann auch durch die Negation ihrer epistemischen Autorität ausgedrückt werden, d.h. die Bestätigung, dass ein bestimmtes Subjekt aufgrund einer außer-epistemischen Eigenschaft keine zuverlässige Wissensquelle verkörpert. Ich schließe hier die Kategorie „testimonial injustice“ mit ein. Hinter der Kategorie „testimonial injustice“ steckt die Idee, „that a speaker suffers a testimonial injustice just if prejudice on the hearer’s part causes him to give the speaker less credibility than he would otherwise have given (Fricker 2007: 4). Ein wichtiges Merkmal, des ursprünglich von Miranda Fricker vorgeschlagenen Begriffs der epistemischen Ungerechtigkeit (und im Unterschied zu der Kategorie der epistemischen Gewalt, wie ich sie hier anwende) besteht darin, dass sie Erstere als unbeabsichtigtes Phänomen versteht. Fricker war gerade daran interessiert, ein häufiges, aber schwer zu individualisierendes Phänomen zu benennen, welches zwar schädliche Konsequenzen beinhaltet, nicht aber eine absichtliche und bewusste Manipulation ausübt (Fricker 2017: 53–60). In diesem Sinne könnte gesagt werden, dass die „testimonial injustice“ eine spezifische Form der epistemischen Gewalt ist, die unter anderem durch ihre „Unabsichtlichkeit“ gekennzeichnet ist.

Als Ergebnis dieser Prozesse gibt es ganze Wissensbereiche, die verunglimpft und marginalisiert werden — und zu Verlusten des epistemischen Systems führen. Dazu gehört das, was Foucault „Fachwissen“ nennt, insbesondere in seiner Bedeutung als „Wissen des Menschen“: eine ganze Reihe von Wissensformen, welches als nicht-konzeptionelles Wissen, oder als unzureichend ausgearbeitetes Wissen disqualifiziert wurde: naives Wissen, hierarchisch minderwertiges Wissen, Wissen unterhalb des Niveaus der erforderlichen Kenntnisse oder der Wissenschaftlichkeit (Foucault 2010). Mit anderen Worten: Wissen und Erfahrung — und die Subjekte, die sie verkörpern — sind in einer mehrstufigen (bzw. intersektionellen) Hierarchie organisiert, die einerseits die privilegierteste Seite als „radikal ausschließende Universalität“ (Grosfoguel 2007) bestätigt, andererseits die am wenigsten privilegierte Seite völlig vom epistemischen System ausschließt. Hier sehe ich einen der Schlüsselaspekte für das Denken über epistemische Gewalt: Neben dem politischen und ethischen Problem der Marginalisierung oder Instrumentalisierung bestimmter Subjekte, für die Interessen anderer, muss auf den spezifisch epistemischen Schaden geachtet werden, den dies mit sich bringt. Darauf werde ich im nächsten Kapitel zurückkommen; es

genügt vorerst zu sagen, dass der Ausschluss bestimmter Subjekte und Kenntnisse zu einer Verarmung des epistemischen Systems führt, sodass Wissen seine Fähigkeit zur Selbstkritik verliert.⁶³

Epistemische Gewalt bedeutet jedoch nicht immer die Ablehnung von Wissen, welches von marginalisierten Subjekten oder Gruppen produziert wird. In einigen Fällen wird dieses Wissen verwendet, aber nicht als Produkt derjenigen anerkannt, die es erzeugen (und somit als Teil eines breiteren und komplexeren Denksystems). Wir stehen hier vor dem, was Leanne Betasamosake Simpson, eine Intellektuelle der Mississauga Nishnaabeg Nation, „kognitiven Extraktivismus“ nannte: „Let’s take whatever teachings you might have that would help us right out of your context, right away from your knowledge holders, right out of your language, and integrate them into this assimilatory mindset“ (zit. n. Klein 2013; online). Einige Jahre später kehrte Ramón Grosfoguel zu dieser Vorstellung zurück, um vom „epistemischen Extraktivismus“ zu sprechen, d.h. der unerkannten Ausbeutung epistemischer Ressourcen marginalisierter Gemeinschaften. Beide sind sich darin einig, dass es einen Zusammenhang zwischen epistemischen Extraktivismus, physischem Extraktivismus und ökonomischem Extraktivismus gibt: Jede dieser Formen basiert auf einer Haltung der Verdinglichung und Zerstörung, die in unserer Subjektivität und in den Machtverhältnissen der ‚westlichen kapitalistischen patriarchalen Zivilisation‘ hervorgerufen wird (Grosfoguel 2007). Extraktivistische Praktiken transformieren „Wissen, Formen der menschlichen Existenz und das, was in unserer ökologischen Umwelt existiert, in ‚Objekte‘, die instrumentalisiert werden sollen, mit dem Ziel, sie zu ihrem eigenen Nutzen zu extrahieren und zu nutzen, unabhängig von den destruktiven Folgen, die eine solche Aktivität auf andere menschliche und nicht-menschliche Wesen haben kann“ (ebd.: 232). In den Prozessen des erkenntnistheoretischen Extraktivismus gibt es also eine Vorstellung vom Nutzen dieses Wissens, aber nicht von dem Wert, den Rechten oder der Würde derer, die sie hervorgebracht haben.

Wie ich — hoffentlich — bisher deutlich machen konnte, ist epistemische Gewalt ein strukturelles Phänomen, welches durch das individuelle Handeln der Menschen (gut oder schlecht gemeint) angeheizt, aber (größtenteils) unabhängig davon zu bewerten ist. Folglich gehen die Auswirkungen epistemischer Gewalt weit über das Schweigen einzelner Stimmen oder der direkten Zensur von hegemonialen oder marginalisierten Subjekten hinaus. Dazu gehören auch soziale Phänomene, die sich nicht ohne Weiteres bestimmten Akteur*innen zuordnen lassen oder die die dualistischen Ansätze von Unterdrückten/Unterdrückern aufgreifen.

⁶³ Es sei auch an mein Eingangszitat von Grosfoguel erinnert, der diese „epistemische Armut“ scharf kritisiert.

Denken wir zum Beispiel an das, was Fricker als *hermeneutical injustice* bezeichnet: das Fehlen angemessener Kategorien, um den Erfahrungen nicht-hegemonialer Gemeinschaften aufgrund ihrer hermeneutischen Marginalisierung einen Sinn zu geben. Hermeneutische Lücken entstehen jedoch nicht nur durch die mangelnde Entwicklung bestimmter Konzepte für bestimmte Sprecher*innen — d.h. durch hermeneutische Marginalisierung — sondern auch durch die Unterdrückung bestehender Konzepte (Anderson 2017: 146; Fricker 2007). *Hermeneutical injustice* beschreibt in diesem Zusammenhang die spezifische Form der Ungerechtigkeit, bei der „eine Lücke in den kollektiven Deutungsressourcen jemanden ungerechterweise benachteiligt, wenn es darum geht, den Sinn seiner sozialen Erfahrungen zu verstehen“ (Fricker 2007: 1) — und insbesondere ihren Erfahrungen von Unterdrückung. Dies kann durch das Fehlen adäquater hermeneutischer Kategorien geschehen, durch eine direkte Ablehnung der von den Gemeinschaften entwickelten Begriffe, durch die mangelnde Bereitschaft, sie zu verstehen oder einzubeziehen, und/oder durch die Illusion, dass sie ihre eigene Realität aus den von den Gruppen angebotenen Kategorien zufriedenstellend interpretieren können. Die hermeneutische Ungerechtigkeit kennzeichnet die soziokulturellen Kontexte, in denen wir täglich leben, und zeigt, wie „integrativ“ (oder nicht) ihre hermeneutischen Bedingungen für verschiedene Subjekte und Kollektive sind.

Ein weiterer Effekt dieser „Integration“ oder des Mangels an „Integration“ ist die Bereitschaft der verschiedenen Gruppen, sich auf einen epistemischen Austausch einzulassen. Kristie Dotson (2011) hat zum Beispiel auf Fälle aufmerksam gemacht, in denen ein Verlauf der epistemischen Marginalisierung zu Strategien des Schweigens oder der selektiven Auswahl durch die Akteur*innen selbst führt. Das Ergebnis, das Dotson als „testimonial smothering“ bezeichnet, ist „the truncating of one’s own testimony in order to insure that the testimony contains only content for which one’s audience demonstrates testimonial competence“ (Dotson 2011: 244). Diese Modalität unterstreicht noch einmal mehr, die Vergeblichkeit dichotomer Analysen, wenn es um epistemische Gewalt geht: Sie wird nicht immer von bestimmten Akteur*innen ausgeübt, sie ist keine, auf einen einzigen Moment reduzierbare, Handlung und sie ist eine Form der Gewalt, die nicht unbedingt direkt von einer epistemisch privilegierten Person gegenüber einer marginalisierten Person ausgeübt wird — obwohl die Praktiken des *testimonial smothering* natürlich aus einer Geschichte der Unterdrückung und Marginalisierung hervorgehen.

5.1.1. Zusammenhang zwischen epistemischer Gewalt und Identität

Dieser kurze Überblick erlaubt es uns, einige der vielfältigen Formen zu erfassen, die epistemische Gewalt annehmen kann: als Unterdrückung einer bestimmten Perspektive oder als Nicht-Anerkennung anderer, seitens des Subjekts selbst oder von Dritten, bezüglich Individuen, Konzepten, Ansätzen oder ganzer Kosmovisionen. Alle diese Formen tragen zur internationalen Aufteilung der intellektuellen Arbeit bei, d.h. zur hierarchischen Zustellung epistemischer Rollen innerhalb der Wissenschaft und zur „Verdinglichung“ ganzer Gemeinschaften. Diese gewaltvolle Arbeitsteilung kann entlang der Achsen Gender, Nationalität, Sprache und vielen anderen strukturiert werden. In diesem Kapitel geht es mir darum, den Zusammenhang zwischen epistemischer Gewalt und Identität zu untersuchen, und insbesondere, inwieweit sie sich auf diejenigen Subjekte auswirkt, deren Identität Ziel tief verwurzelter negativer Stereotypen ist.

Obwohl es in der epistemischen Gewalt selbst nichts zu geben scheint, was sie zu einem Identitätsphänomen machen würde, wird sie oft im Hinblick auf identitäre Machtverhältnisse betrachtet, da bestimmte Gruppen aufgrund ihrer Identität (Gender, Sexualität, Ethnie, Nationalität u.a.) epistemisch marginalisiert werden. Andererseits waren die historischen Entwicklungen zur epistemischen Gewalt eng mit antikolonialen, dekolonialen, postkolonialen und feministischen Theorien verknüpft, in denen Identität eine zentrale Rolle spielt. In einer der ersten Theorien dieses Konzepts konstatiert Gayatri Chakravorty Spivak:

„Das klarste Beispiel für eine solche epistemische Gewalt ist das aus der Distanz orchestrierte, weitläufige und heterogene Projekt, das koloniale Subjekt als Anderes zu konstituieren. Dieses Projekt bedeutet auch die asymmetrische Auslöschung der Spuren dieses Anderen in seiner prekären Subjektivität [sic!].“ (Spivak 2008: 42)

Spivaks Konzept der epistemischen Gewalt wurde entwickelt, um die komplexe Verstummung marginalisierter Gruppen durch Aneignung und Homogenisierung zu beleuchten. In ihrem berühmten Aufsatz *Can the Subaltern Speak?* hat Spivak den Zusammenhang zwischen politischer, vermeintlich kultureller, also nicht politischer, und epistemischer Gewalt dargelegt und als Teil eines größeren Ganzen problematisiert. Sie zeigt eindrucksvoll auf, wie Prozesse des wissensbasierten ‚otherings‘ zu Formen des ‚worldings‘ gerinnen (Brunner 2016b: 101). Im Zuge dessen

„werden manifeste (eigene) Gewaltpraktiken von Kolonialherrschaft normalisiert, während diese selbst sich etwa mit dem Verbot der sogenannten Witwenverbrennung zugleich den Anstrich von Gewaltüberwindung, Aufgeklärtheit und damit auch von Legitimität gibt. Die diskursiven Prozesse des ‚otherings‘, die koloniales Regieren mit all seinen direkten und indirekten Gewaltformen erst

ermöglichen und damit Selbst-Verständlichkeit herstellen, benennt Spivak mit dem starken Begriff *epistemic violence*.“ (Ebd.; Hervorhebung i.O.).

Von der analytischen Erkenntnistheorie wurde hingegen analysiert, wie Vorurteile in unser epistemisches System eindringen, unter anderem durch die Stereotypen, die wir als Heuristiken benötigen, um in jeder Situation zu definieren, ob jemand zuverlässig zu sein scheint oder nicht (Fricker 2007: 1). So wird die Identität der/des Sprecher*in/Sprecher's zu einem entscheidenden Faktor in ihren/seinem epistemischen Leben: Angesichts der unmittelbaren Notwendigkeit, die Zuverlässigkeit unserer Gesprächspartner*innen zu bewerten, müssen unsere Glaubwürdigkeitsurteile eine Art soziale Verallgemeinerung über die epistemische Zuverlässigkeit, Kompetenz und Aufrichtigkeit der Menschen widerspiegeln, die den sozialen Typ der/des Sprecher*in/Sprecher*s teilen (ebd.: 32). Der Punkt ist nun, dass diese Stereotypen, Vorurteile und Verallgemeinerungen auf außer-epistemischen Faktoren beruhen, wodurch die Qualität des Austauschs aus epistemischer Sicht gefährdet wird.

Es ist offensichtlich, dass der durch epistemische Gewalt verursachte Schaden nicht nur die Ordnung des Wissens betrifft, sondern alle Bereiche der sozialen Beziehungen erreicht. Es handelt sich beispielsweise um ein Phänomen, welches in Erfahrungen der politischen Marginalisierung eine wichtige Rolle spielt, da es vor der Festlegung der Bedingungen für die Einbeziehung in (oder den Ausschluss aus) dem öffentlichen Raum bereits festgeschrieben wurde. Kurz gesagt: Epistemische Gewalt verengt das Feld der politischen Partizipation. Epistemische Gewalt kann sich im Falle von Menschen, die unter mehreren Achsen der Unterdrückung leiden, wie bspw. rassialisierte Frauen oder trans*gender Personen, verstärken. Sowohl der Ort des „Eigenen“ als auch des „Anderen“ werden auf der Grundlage von rassischen, ethnischen, religiösen, geopolitischen, geschlechtsspezifischen und anderen Faktoren konstruiert, die komplexe und vielfältige Erfahrungen von Privilegien und/oder Marginalisierung beinhalten.

In gleicher Weise ist darauf hinzuweisen, dass progressive soziale Bewegungen und die Wissenschaft auch ihren Teil der Verantwortung für das Phänomen tragen. Einige der ersten Theorien über epistemische Gewalt bezeichneten den Aktivismus explizit als Ort der Marginalisierung, wie bspw. Spivak, die auf den Feminismus der „Kompradorländer“ als Komplizin dieser Unterscheidung hinweist, unter anderem aufgrund ihres „Glauben[s] an die Plausibilität globaler Allianzpolitik“, also eines „internationalen Feminismus“ (Spivak 2008: 59). Dieser ‚Irrglauben‘, verdeckte unterschiedliche Formen der Unterdrückung und würde somit zum Erhalt bestehender Herrschaftsverhältnisse beitragen.

Was die Wissenschaft betrifft, so findet sie, obwohl epistemische Gewalt in allen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens auftritt, offensichtlich, besonders fruchtbaren Boden vor. Daher wird auch innerhalb post- und dekolonialer Theorien der Etablierung wissenschaftlicher Disziplinen eine besondere Aufmerksamkeit zuteil (vgl. The Gulbenkian Commission 1996). Innerhalb der wissenschaftlichen Praxis werden sozial zugewiesene epistemische Rollen verankert und kristallisiert. Das rückt die Frage nach epistemischer Gewalt in den Blick, „also nach jener Gewaltförmigkeit, die dem Wissen selbst innewohnt“ (Brunner 2017b: 151, siehe auch Spivak 2008). Darüber hinaus wird dort das Andere „erfunden“ und Wissen erzeugt, welches dann die Unterscheidung zwischen dem „Eigenen“ und dem „Anderen“ rechtfertigen wird, das über das Epistemologische hinausgeht und sogar den Prozess der politischen Herrschaft stabilisiert. So können wir beispielsweise Edward Said heranziehen. Said hat im Buch *Orientalismus* ausführlich die Zusammenhänge zwischen Orientalismus und europäischer Expansion dargelegt:

„The important thing was to dignify simple conquest with an idea, to turn the appetite for more geographical space into a theory about the special relationship between geography on the one hand and civilized or uncivilized peoples on the other“ (Said 2003: 216).

Deshalb ist es dringend notwendig, darüber nachzudenken, wie diese Formen der Gewalt auf institutionalisierte akademische Disziplinen zurückgreifen: „[E]pistemic injustice‘ now emerges not simply as ruptures or tears in the fabric of epistemological justice, but as a permanent condition of the injustices of the disciplines themselves“ (Keet 2014: 33). Die Analyse der Funktionsweise und Mechanismen dieses „permanenten Zustands“ aus einer philosophischen, insbesondere epistemischen Perspektive ist der Schlüssel, um sie in der Praxis und im institutionellen Design anzugehen.

Die Merkmale epistemischer Gewalt, wie gesehen beim Konzept der *slow violence*, machen sie für diejenigen, die nicht systematisch über ihre eigenen epistemischen Praktiken nachdenken, fast unsichtbar. Bei der Vorstellung seines Konzepts der *slow violence* bemerkt Nixon, dass es sich zwar um Notfälle (*emergencies*) sich langsam zuspitzender Gewalt handelt, deren Auswirkungen zu den größten Herausforderungen unserer Zeit gehören, dass jedoch die größte Herausforderung in ihrer Sichtbarkeit als tatsächliches Phänomen weiterhin besteht (Nixon 2011: 3). Dies veranlasst Nixon zu der Frage:

„How can we convert into image and narrative the disasters that are slow moving and long in the making, disasters that are anonymous and that star nobody, disasters that are attritional and of indifferent interest to the sensation-driven technologies of our image-world?“ (Ebd.)

Die Unauffälligkeit epistemischer Gewalt ist ihre Stärke: Sie existiert, ohne entdeckt zu werden, entweder weil sie in einem Kontext präsentiert wird, der von anderen — offensichtlicheren — Formen der Gewalt durchzogen ist, oder weil sie in einen Vorschlag von „guten Absichten“ eingebettet wird, wie wir am Beispiel Spivaks gesehen haben. Aus diesem Grund ist es, wie bereits gesagt, von grundlegender Bedeutung epistemische Gewalt wahrzunehmen, um daran anknüpfend die Mechanismen der epistemischen Gewalt zu entwirren. Darüber hinaus „schmückt“ das Fehlen eines weiten Gewaltbegriffes „den Ort des Eigenen, des Normalisierten und Universalisierten mit quasi-natürlicher Gewaltfreiheit — oder aber mit Argumenten zur Rechtfertigung ganz bestimmter Formen von Gewalt“ (Brunner 2016b: 102).

Natürlich sollte ich mich nicht allein auf die „Sichtbarkeit“ epistemischer Gewalt konzentrieren. Es wäre geradezu naiv und fahrlässig von mir. Um dieses Thema anzugehen, muss erst einmal der Punkt akzeptiert werden, dass jedwede Form der Gewalt aus einer Vielzahl privilegierter Mechanismen basiert, die Unwissenheit oder „Nicht-Sehen-Wollen“ begünstigen. In vielen Fällen ist epistemische Gewalt etwas „Unwissenswertes“; etwas, das „ignoriert“ werden kann. Wenn man* ignoriert, dass es epistemische Gewalt gibt, und wenn man* ignoriert, dass sie ausgeübt wird, kann dies zu wichtigen Vorteilen für ein epistemisch privilegiertes Subjekt führen. In diesem Fall liegt ihr eine (unter)bewusste (Ab)Wertung zugrunde. Die (bewusste) Ignorierung ihrer Existenz bei gleichzeitiger Ausübung kann einen weiteren wichtigen Vorteil für ein epistemisch privilegiertes Subjekt darstellen. Es ist dann ein Problem des „Sehen-Wollens“, aber nicht eines, das mit bloßer „Sichtbarkeit“ gelöst wird, wenn die soziale Lizenz zum „Nicht-Sehen-Wollen“, die eine solche Unwissenheit aufrecht erhält, nicht auch angesprochen wird.

Nun, was wäre ein gewaltfreies epistemisches System? Wenn ich an ein ideales — und unerreichbares — Modell denke, kann ich es mir als ein epistemisches System vorstellen, in dem alle Menschen und ihr Wissen ausschließlich auf der Grundlage epistemischer Faktoren bewertet werden, ohne den Einfluss außer-epistemischer Variablen (wie bspw. Identitätsvorurteile). Paradoxerweise müsste ich, um mich diesem Szenario zu nähern, extra-epistemische Faktoren berücksichtigen und ihnen vielleicht sogar Zentralität in meiner Analyse einräumen. Denn, wie durch die Kolonialität des Wissens eindrucksvoll gezeigt wurde, dient die Vernachlässigung der sozio-historischen Faktoren, aus denen sich die Wissensprozesse zusammensetzen, in Wirklichkeit dazu, die Mechanismen der Ausgrenzung zu reproduzieren, die bestimmte Subjekte und Kollektive historisch in eine hierarchische Position gebracht haben. Da der soziale Ort (unser und der unserer Gesprächspartner*innen) die epistemischen Urteile beeinflusst, ist es von grundlegender

Bedeutung, die kulturellen Überzeugungen und Praktiken der/des Forscher*in/Forscher*s zu reflektieren.

Andererseits darf man* nicht aus den Augen verlieren, dass, während wir über ein epistemisches Phänomen sprechen, die von uns entwickelten Strategien zu seiner Bekämpfung auch epistemischer Natur und speziell für diese Form der Gewalt konzipiert sein müssen. Tatsächlich sind Strategien, die für andere Formen der Unterdrückung (soziale, wirtschaftliche usw.) entwickelt wurden, im Bereich der epistemischen Gewalt möglicherweise nicht wirksam. Aus diesem Grund müssen wir zusammen mit Initiativen, die darauf abzielen, andere Formen von Gewalt anzugehen (wie sie oft in Regierungs- oder zivilgesellschaftlichen Programmen zur „Eingliederung“ oder „Antidiskriminierung“ zu finden sind), unsere „epistemischen Ressourcen und das epistemische System, in dem diese Ressourcen vorherrschen“, neu formulieren, da sie „für die Aufgabe, die epistemischen Ausschlüsse, die epistemische Unterdrückung verursachen, anzugehen, völlig unzureichend sein könnten“ (Longino 2002: 137). Dazu gehören Initiativen zur Bekämpfung der Ausgrenzung sowie Initiativen zur Förderung der Integration durch aktive Politik. Die Arbeit von Helen Longino hat mir geholfen zu verstehen, dass eine Gemeinschaft „aktive Schritte unternehmen muss, um sicherzustellen, dass alternative Standpunkte so weit entwickelt werden, dass sie eine Quelle der Kritik und neuer Perspektiven sind“ (ebd.: 132). Nicht nur, dass potenziell abweichende Stimmen nicht verworfen werden dürfen, sie müssen auch kultiviert werden. In diesem Sinne können kritische Epistemologien, wenn sie von einem wirklich intersektionalen Ansatz aus betrachtet werden, wertvolle Ressourcen bieten, um darüber nachzudenken, wie wir unsere Vorurteile auf den Tisch legen können, um zu verstehen, in welchem Sinne sie uns in eine Position der Komplizenschaft an epistemischer Gewalt bewegen und um uns vorzustellen, wie wir anfangen können, sie zu überwinden.

5.1.2. Genozid und Epistemizid als absolute epistemische Gewalt

Nachdem das Feld der epistemischen Gewalt identifiziert wurde, in dem Sinne, dass eine Epistemologie eine strukturierende Dimension sozialer Ungerechtigkeit jenseits der tatsächlichen Vorstellungen von Rassismus, Sexismus und ähnlichen ideologischen Systemen darstellen kann, wird nun der Begriff, der innerhalb dieser Arbeit immer wieder aufgetaucht ist — der Begriff „Epistemizid“ — näher bestimmt. Ich habe mich immer wieder referenziell darauf bezogen, ohne

ihn konkret anzusprechen. Dieser Auslassung möchte ich jetzt begegnen. Doch um ihn richtig anzusprechen, werde ich vorher den Begriff „Genozid“ vorstellen.

5.1.2.1. Kurz und knapp: Genozid

Meine Verwendung des Begriffs „Genozid“ folgt Eglá Martínez Salazar, die Erkenntnisse von Gómez-Suárez (2010) heranzieht, indem sie darauf hinweist, dass Genozid „eine besondere Form der Kriegsführung ist, die sich gegen die soziale Macht ziviler Gruppen richtet und gewöhnlich inmitten eines breiteren Konflikts stattfindet“ (Martínez Salazar 2012: 14). Ich stütze mich auch auf Daniel Feiersteins Vorstellung, dass Genozid eine soziale Praxis ist, die sich aus latenten Zwecken zusammensetzt, die über die physische Eliminierung der Zielgruppen hinausgehen (Feierstein 2010: 60). Mamdani (2001) präsentiert eine weitere Sichtweise; indem er Genozide als historisch und kontextuell und nicht als außergewöhnlich betrachtet, artikuliert er eine Verbindung zwischen Genozid und Kolonialismus und seinen Vermächtnissen.

Martínez Salazar konzipiert ihren Genozid-Begriff im Zusammenhang der Kosmovisionen der Maya.⁶⁴ Diese Darstellung vermag es die engen Grenzen, des westlichen Verständnisses herauszufordern. Ein zentrales Prinzip der Kosmovision der Maya ist, dass „das Leben nicht nur einem Individuum gehört“ (Martínez Salazar 2012: 15). Sie schreibt, dass dieses Prinzip viele Maya dazu veranlasst darauf zu bestehen, dass das, was die vom Westen unterstützten militarisierten Mächte seit den späten 1970er Jahren (in Guatemala) gegen sie (Mitglieder der Maya Gemeinschaften) verübten, nicht nur als Staatsterror, Folter und Vergewaltigung behandelt werden sollten, sondern als Genozid, unterstützt von transnationalen und nationalen bürgerlichen Klassen. Diese Sichtweise untersucht den Genozid nicht als lokales (oder regionales, nationales) Phänomen, sondern versteht es, als in globalen Verhältnissen eingebettetes Phänomen, mit lokalen (regionalen und nationalen) unterschiedlichen Ausprägungen.

„Diese Realität“, schreibt sie, „ist noch nicht vollständig anerkannt worden“ (ebd.). Weiter schreibt sie, dass der CEH (*Comisión del Esclarecimiento Histórico*) zwar einige Akte des Genozids anerkannte, jedoch nicht als staatliche Politik, weil diese Akte nicht der UN-Konvention von 1948 entsprachen, die die Absicht der Täter*innen als direkt und klar umrissen hervorhebt und politische Gruppen als Ziele des Genozids ausschließt (ebd.). Wie die Arbeit Martínez Salazar zeigt, gab es durchaus verschiedene historische Prozesse, die als Genozid bezeichnet werden können, „obwohl sie als solche nicht anerkannt wurden, weil die epistemischen, politischen und wirtschaftlichen

⁶⁴ In Ihrer Studie untersucht sie den Genozid an den Maya in Guatemala der 1970er Jahre.

Eliten aktiv an der Benennung, dem Einschluss, dem Ausschluss und der Verleugnung arbeiten“ (ebd.). Benennung, Einschluss und Ausschluss sind Parameter der epistemischen Gewalt, wie wir sie oben diskutiert haben. Mein Ziel ist es hier nicht, beide Manifestationen von Gewalt — d.h. die geistige und die physische — gleichzusetzen, sondern vielmehr darauf hinzuweisen, dass sie miteinander verbunden sind, insbesondere in Kontexten, die sich durch Jahrzehnte kolonialer und moderner staatlicher Terrorformen auszeichnen.

Kritische Genozid-Studien erkennen an, dass Genozide nicht nach identischen Mustern ablaufen. Vielmehr ähneln sie sich in ihren „Strukturelementen“ — „polarization into ‚us and them,‘ the demonizing of the enemy, modality of operation, the concentration camp system, dehumanization of otherness, destruction of social relationships, among many other symbolic processes“ (Feierstein 2010: 60). Feierstein fügt hinzu,

„that all genocides have another connecting thread explained by a technology of power based on the ‚denial of others,‘ their physical disappearance (their bodies) and their symbolic disappearance (the memory of their existence). The disappearance of the victims is intended to have a profound effect on the survivors: it aims to suppress their identity by destroying the network of social relations that makes identity possible at all (a particular type of identity defined by a particular way of life). In short, the main objective of genocidal destruction is the transformation of the victims into ‚nothing‘ and the survivors into ‚nobodies.‘ Unlike war, genocide does not end with the deaths it causes, but begins with them.“ (Ebd.)

„... but begins with them“ (ebd.), ist ein sehr wichtiger Punkt. Gewalt besteht eben nicht nur aus körperlichen Handlungen, die darauf abzielen, greifbaren und extremen Schmerz zu erzeugen. Martínez Salazar schlägt vor, nicht über Gewalt im Singular sprechen, sondern eher über Gewalt im Plural. Sie stellt sich Gewalt als multidimensionalen Prozess vor, der politische, soziale, ökonomische oder auch symbolische Macht, als Herrschafts- und Unterwerfungsverhältnis erzeugt und fortführt. Prozesse, die immer von epistemischer Gewalt begleitet werden, indem die Täter*innen — die Planer*innen, Henker*innen und befähigten Entscheidungsträger*innen— ihre Ziele als „minderwertige Andere“ oder/und als „weniger menschlich“ entmenslichen müssen, um sie zu unterdrücken, zu verfolgen und schließlich zu töten (Martínez Salazar 2012: 226). Gewalt ist auch das Terrain, auf den Schmerz und die Grausamkeit rationalisiert und durch Gesetz, Religion, Bildung und Wirtschaft oder durch strukturelle Gewalt sanktioniert werden, die als Hauptmerkmal ihre ständige Unsichtbarkeit hat, „insbesondere in Kontexten, die als ‚entwickelte Demokratien‘ bezeichnet wurden (ebd.).

Feierstein sagt zu Recht, dass Genozid nicht mit den von ihm verursachten Todesfällen endet, sondern mit diesen beginnt (2010). Denn Genozid endet nicht mit der physischen Tötung und teilweisen oder vollständigen Zerstörung von Kollektiven. Als Strategie der Aufstandsbekämpfung und der nationalen/transnationalen Sicherheit schafft der Genozid die Voraussetzungen für die Etablierung und Weiterentwicklung der Strafflosigkeit als Kultur, die den politischen Willen der Überlebenden und anderer marginalisierter Gruppen zur Erreichung sozialer Gerechtigkeit lähmen soll. Als Kultur rechtfertigt die Strafflosigkeit die soziale, politische und kulturelle Verunglimpfung der Ausgelöschten und die Kriminalisierung derer, die den Genozid überleben, sowie die Entlastung derer, die diese Prozesse durchführen.

5.1.2.2. Kurz und knapp: Epistemizid

Ramón Grosfoguel (2015) veranschaulicht detailliert, wie die europäische Kolonialisierung nicht nur die Menschen und ihre Kulturen, sondern auch ihre unterschiedlichen Wissenssysteme zerstört hat.⁶⁵ Er beschreibt diesen Prozess als Epistemizid und erklärt, dass dies ein notwendiger Aspekt der kolonialen Eroberung sei. Der Genozid der Eroberung ging — so gesehen — mit einem Epistemizid einher (Feierstein 2010: 60). Der Begriff „Epistemizid“ beschreibt dabei die Beseitigung anderer Wissenssysteme und die Annahme der „Singularität des Wissens“ (Sithole 2016: 123). Der Epistemizid führt infolgedessen, zu einem globalen Expansionismus des westlichen Wissens und zur Verdrängung anderer Kenntnisse (ebd.). Santos beschreibt den Epistemizid als „die Ermordung des Wissens“ (Santos 2018a: 141). Eine solche Zerstörung entmachtete *nicht-westliche* Gesellschaften und machte sie unfähig, die Welt in ihren eigenen Begriffen zu repräsentieren, „and thus of considering the world as susceptible to being changed by their own power and for their own objectives“ (ebd.: 8).⁶⁶

Die Analyse von Grosfoguel (2015), die sich auf die umfangreiche Arbeit von Enrique Dussel stützt, zeigt dabei wie die universalistischen Wahrheitsansprüche *weißer* europäischer Männer (die er mit fünf Ländern in Verbindung bringt: Deutschland, Frankreich, Italien, Großbritannien und den Vereinigten Staaten), erst nach der Eroberung und gewaltsamen Unterdrückung — zuerst der

⁶⁵ Zerstört ist nicht gleichbedeutend mit „für immer Verloren gegangen“ — dies veranschaulichen tagtäglich die vielen indigenen Wissenschaftler*innen. Es impliziert eher eine Motivation, die Motivation alles andere zu assimilieren und somit zu zerstören. Zerstörung ist hier ebenfalls mit Verweis auf die historische Epoche zu verstehen.

⁶⁶ Weiter schreibt Santos: Such a task is as important today as it was at the time of historical colonialism, since the disappearance of the latter did not imply the end of colonialism as a form of sociability based on the ethnocultural and even ontological inferiority of the other—what Anibal Quijano calls coloniality. The coloniality of knowledge (as of power) continues to be fundamentally instrumental in expanding and reinforcing the oppressions caused by capitalism, colonialism, and patriarchy. (Santos 2018: 8)

Jüdinnen/Juden und Muslimas/Muslime während der spanischen *Reconquista*, der Versklavung der indigenen Bevölkerungen und Afrikaner*innen und schließlich des Genozids/Epistemizids an den Frauen — aufkommen konnte. Für Grosfoguel, der Dussel zitiert, „kommt der arrogante, götzenhafte und gottähnliche Anspruch der kartesianischen Philosophie aus der Perspektive eines Menschen, der sich als Mittelpunkt der Welt betrachtet, weil er die Welt bereits erobert hat“ (Grosfoguel 2015: 27).

Boaventura de Sousa Santos argumentiert, in Übereinstimmung mit Grosfoguel, dass sich Europa nicht nur des Genozids schuldig gemacht hat, sondern auch des gewaltsamen Epistemizids an indigenen und anderen Bevölkerungsgruppen:

„Der ungleiche Austausch zwischen Kulturen hat schon immer den Tod der Wissensform der unterworfenen Kultur impliziert und damit auch den Tod der sozialen Gruppen, in deren Besitz sie sich befand. In den extremsten Fällen, wie der europäischen Expansion, war der Epistemizid eine der Bedingungen des Genozids“ (Santos 2018b: 141).

Dieser Satz verweist im Übrigen auch auf die Wechselbeziehungen dieser beiden Prozess. Santos verweist ebenso auf die Kontinuität dieses Prozesses und erklärt, dass „die Wirkung dieser epistemischen Herrschaft bis heute andauert“ (ebd.). Sie ist das historische Resultat der Zerstörung des indigenen Wissens und ihrer Kulturen, Erinnerungen und ihrer Art, sich mittels sozialer und relationaler Beziehungen auf ihre Ahnen und die Natur zu beziehen; ihre rechtlichen und politischen Formen — „alles“ — wird zerstört und der kolonialen Besatzung untergeordnet (ebd.: 228). Fanon fasst die Logik des kolonialen Epistemizids folgendermaßen zusammen:

„Colonialism is not satisfied merely with holding a people in its grip and emptying the native's brain of all form and content. By a kind of perverted logic, it turns to the past of oppressed people, and distorts, disfigures, and destroys it“ (Fanon 1968a: 210).

Die Autor*innen Alex Wilson (Opaskwayak Cree Nation) und Marie Laing (Kanyen'kehá:ka) verweisen ebenfalls auf die Kontinuität des Epistemizids und verstehen den Begriff, als „anhaltende Bemühungen, die indigenen Bevölkerungsgruppen von ihren traditionellen Pädagogiken und Wissen zu trennen“ (Wilson/Laing 2019: 133). Ihrer Auffassung nach begann der Epistemizid, für die indigenen Bevölkerungsgruppen Amerikas, mit der Kolonisierung ihres Landes und ihrer Gewässer und dauert bis heute an. Die Menschen, die sich mit der Geschichte und den heutigen Erfahrungen der indigenen Bevölkerungsgruppen vertraut machen, sind sich der vielen Arten bewusst, in denen die Körper der indigenen Bevölkerungsgruppen als Teil des Kolonialisierungsprozesses „reguliert, kontrolliert, der Gewalt ausgesetzt und getötet wurden“ (ebd.). Viele, die von dieser Geschichte erfahren haben, bezeichnen diese Aktivitäten als Genozid (siehe dazu Truth and

Reconciliation Commission in Canada 2015). Durch die Vertreibung der indigenen Bevölkerungsgruppen von ihren traditionellen Land und ihren Gewässern, hat die Kolonialisierung ihre „Verbindungen zu kritischen Quellen ihres traditionellen Wissens gekappt“ (Wilson/Laing 2019: 133).

5.2.Zusammenfassung und Zusammenhang—Kolonialität und epistemische Gewalt

*Um die Diskussion in einen größeren Rahmen abzuschließen, kann gesagt werden, dass die Kolonialität der Macht mit den vier konstitutiven Elementen der westlichen Herrschaft und Ausbeutung in Beziehung steht und diese kritisch analysiert. Die erste ist die Kontrolle der Wirtschaft, einschließlich der Landenteignung, und der Ausbeutung von Arbeitskräften und natürlichen Ressourcen. Der zweite Aspekt war die Usurpation und Kontrolle der Autorität und Macht durch die Kolonisator*innen. Dieser Prozess reduzierte besiegte (*als nicht-westlich gelesene*) Autoritätspersönlichkeiten zu niedrigsten Kolonialbeamt*innen, die für die Überwachung der autochthonen Bevölkerungsgruppen als Anbieter*innen von billigen Arbeitskräften und Steuerzahler*innen verantwortlich sind. Der dritte Hebel ist die Kontrolle des Geschlechts und der Sexualität sowie die Beeinflussung der autochthon sozialen Organisation und Bildungsformen. Die endgültige Kontur erhält die Kolonialität der Macht durch die Kontrolle der Subjektivität und Erkenntnis, einschließlich der Auferlegung westlicher Epistemologie(n) (Mignolo 2012: 50). Diese Konzeption der Kolonialität legt somit die onto-epistemischen Dimensionen der *race relations* fest, „that functioned through conquest narratives for European imperial expansion and that remain entrenched within contemporary philosophical discourses today“ (Pitts 2017: 153).*

Ich möchte auch noch einmal darauf hinweisen, dass, wie bei Mignolo ersichtlich, Quijanos Begriff der „Kolonialität der Macht“ vom Begriff des „Kolonialismus“ unterschieden werden sollte. Mignolo schreibt diesbezüglich:

Colonialism is a concept that inscribes coloniality as a derivative of modernity. In this conception modernity comes first, with colonialism following it. On the other hand, the colonial period implies that, in the Americas, colonialism ended toward the first quarter of the nineteenth century. Instead coloniality assumes, first, that coloniality constitutes modernity. As a consequence, we are still living under the same regime. (Mignolo 2002: 82)

Linda Martín Alcoff (2017) fügt hinzu, dass das Wissen der Bevölkerungsgruppen, die der Kolonialisierung unterworfen waren, für das Kolonialprojekt unschädlich gemacht werden musste

— ich haben diesen Prozess als Epistemizid besprochen. Dies konnte auf verschiedene Weise geschehen: „durch Leugnen, dass es sich dabei um wahres Wissen handelte, oder durch die Behauptung, dass es epistemisch minderwertiger als europäisches Wissen sei, oder durch gänzlichen Diebstahl des Wissens, das dann als europäische Erfindung neu verpackt wurde“ (Alcoff 2017: 398). Die Zerstörung und Verhöhnung der intellektuellen Traditionen ganzer Bevölkerungsgruppen veränderte das Selbstverständnis sowohl der Kolonisierenden als auch der Kolonisierten, was bei dem einen die *Hybris* ermöglichte und beim anderen den Widerstand hemmte (ebd.).

Mit dem Begriff der epistemischen Gewalt steht ein weiteres Werkzeug zur Verfügung, die Rolle und Funktion innerhalb der „Geopolitik des Wissens“ (Mignolo 1995) zu thematisieren und Wissensverhältnisse mit Gewaltverhältnissen als global wechselseitig bedingt zu problematisieren (Brunner 2017b: 159). Während der Epistemizid im starken Zusammenhang mit physischer Gewalt steht und sich somit von der epistemischen Gewalt unterscheidet, indem er sehr viel sichtbarer ist, beschreibt die epistemische Gewalt die eingeschränkte epistemische Handlungsfähigkeit bestimmter Subjekte/Gruppen. Der Epistemizid könnte, in der von mir vorgestellten Lesart, auch als Vorbedingung der epistemischen Gewalt diskutiert werden, indem er im starken Maße dazu beitrug andere Wissenssysteme, ihre Erzeugnisse und Erzeuger*innen zu ‚zerstören‘ und somit die epistemische Handlungsfähigkeit, der von genozidaler Gewalt betroffenen Gruppen/Subjekte, nachhaltig beeinträchtigt.

Enrique Galván-Álvarez schlägt eine Definition der epistemischen Gewalt vor, die die Repräsentation (im Kontext der „Kolonialität des Wissens“) und die Ökonomisierung (im Kontext der „Geopolitik des Wissens“), mit der Frage nach der Dominanz epistemischer Rahmungen auf der Basis ihrer Legitimierung vereint:

„Epistemic violence, that is, violence exerted against or through knowledge, is probably one of the key elements in any process of domination. It is not only through the construction of exploitative economic links or the control of the politico-military apparatuses that domination is accomplished, but also and, I would argue, most importantly through the construction of epistemic frameworks that legitimise and enshrine those practices of domination.“ (Galván-Álvarez 2010: 12)

Ich möchte noch einmal auf die (breiter gefasste) Definition von Claudia Brunner verweisen:

„Ich verstehe unter epistemischer Gewalt jenen Beitrag zu unterschiedlichen gewaltförmigen gesellschaftlichen Verhältnissen, der im Wissen selbst, in seiner Genese, seinen Ausformungen und Organisationsweisen sowie in seiner Wirkmächtigkeit angelegt ist.“ (Brunner 2016b: 103)

Diese Definition umfasst sowohl epistemologische, theoretische und konzeptionelle Aspekte ebenso wie politische, wissenssoziologische, institutionelle und ökonomische. Es versteht sich jedoch von

selbst, dass nicht all diese Ebenen gleichzeitig im Detail erfassbar sind. Trotz alledem betont Brunner, dass wir „beim Nachdenken über Phänomene und Konzepte von (nicht nur) epistemischer Gewalt“ sie nicht außer acht lassen sollten. „Angesichts der dann sichtbar werdenden Allgegenwart von epistemischer Gewalt dürfen wir uns aber auch nicht lähmen lassen“ (ebd.). Indem sie den Rahmen vorgibt, der alle Aspekte der wissenschaftlichen Prozesse prägt, geht die epistemische Unterdrückung über die einfache Voreingenommenheit einer Gruppe von sozialen Akteur*innen hinaus. Epistemische Unterdrückung beruht auf spezifischen Strategien, die soziale Ungleichheit reproduzieren. Epistemische Unterdrückung ist ein zentrales Definitionsmerkmal sich überschneidender Machtsysteme (Collins 2017: 118). In diesem Zusammenhang unterdrückt sie die epistemische Handlungsfähigkeit einiger (oder aller) Mitglieder einer Gruppe, während sie diejenige anderer erhöht und so privilegierte und hersetzende Kategorien von Wissenden hervorbringt (ebd.: 121). Santiago Castro-Gómez weist darauf hin, dass die größte Herausforderung in Bezug auf die Analyse und Überwindung epistemischer Gewalt darin besteht zu lernen, wie tatsächlich existierende Totalität in ihrem (post-)kolonialen Antlitz benannt werden kann, ohne dabei dem Essentialismus und Universalismus eines Metanarrativs anheimzufallen (Castro-Gómez 2002: 282).

6. Conclusio: Warum Methoden dekolonialisieren?

Abschließende Überlegungen

... There is beneath that which science knows of
itself something that it does not
know.... I have tried to extricate ... the unconscious
of knowledge...

(Foucault in Davidson 1997: 7)

Seit den ersten Tagen des Kolonialismus — vor über fünfhundert Jahren — versucht das koloniale Bestreben, Flora, Fauna und Bevölkerungsgruppen zu kodifizieren, kategorisieren, quantifizieren und tabellarisieren. Das Sammeln und Ausstellen von indigenen Körpern als ‚Kuriositäten‘ und später als ‚Artefakte‘ in Museen ist nur ein Beispiel für die gleichzeitig materielle wie auch spirituelle Gewalt, die die (Sozial- und Human-)Wissenschaft auf die indigenen Bevölkerungsgruppen ausgeübt hat und weiterhin ausübt. In den letzten hundert Jahren wurde die Identifizierung und Erforschung indigener Bevölkerungsgruppen, einschließlich ihres Wissens, ihrer Lebensweise und ihrer kulturellen Praktiken, von nicht-indigenen Anthropolog*innen und in geringerem, aber immer noch wichtigem Maße von nicht-indigenen Historiker*innen dominiert. Die Klage, dass die Māori „zu Tode erforscht“ worden seien (Castello 2000: 31), griff die Klagen vieler indigener Gemeinschaften auf. Das Gefühl, „zu Tode erforscht zu sein“, trieb in hohem Maße indigene Initiativen an, die ihre eigene souveräne Autorität über das Recht auf Namen und den Anspruch auf ihre eigenen Identitäten, Definitionen, traditionelles Wissen und kultureller Praxis geltend machen wollten. Indem sie das Recht auf Selbstdefinition, das Recht, ihre eigene Geschichte zu erzählen, ihr eigenes traditionelles Wissen und ihre kulturell fundierten Pädagogiken, Epistemologien und Ontologien wiederzuerlangen, beanspruchen, engagieren sich indigene Wissenschaftler*innen, Aktivist*innen und andere in einer Arena des dekolonialen Kampfes.

Eine wichtige Erkenntnis meiner *Thesis* ist daher, dass Forschung weder außerhalb des Ortes noch außerhalb der Geschichte existiert. Forschung ist nicht ungebunden. Sie ist mit komplexen Machtverhältnissen verflochten. Diese Machtverhältnisse sind das Ergebnis des Kolonialismus und operieren heute durch die Kolonialität. Diese Aussage spricht mehrere Ebenen an, eine habe ich als ‚koloniales Sein‘ bezeichnet; der rassistischen Herabsetzung des *Anderen*,⁶⁷ eine weitere äußert sich durch die epistemische Gewaltanwendung, die tagtäglich durch die Kolonialität aufrechterhalten wird. Zudem sollten die Beispiele einen Eindruck über den kolonialen Zustand der Wissenschaften und ihren Auswirkungen auf indigene Gemeinschaften vermitteln. Ich habe versucht, ihre ‚dunklen Seiten‘ aufzudecken; dieses Kapitel skizziert nun Versuche, ihnen entgegenzutreten.

— *Doch zuerst schauen wir uns noch einmal meine Forschungsfrage an:*

„Welche Prozesse waren nötig, um die aktuellen Wissensdifferenzen herauszubilden und sie als aktuelle Machtmuster zu perpetuieren?“

Die Frage ist zweigeteilt: Zuerst wird nach den Prozessen gefragt, die Wissensdifferenzen erzeugen (diese wurden im zweiten und dritten Kapitel besprochen) und anschließend wird nach den

⁶⁷ Dem gegenüber steht das ‚imperiale Sein‘, der Überlegenheit des ‚Eigenen‘, des europäischen westlichen Menschen.

aktuellen Machtmustern gefragt, die Wissensdifferenzen aufrechterhalten (diese wurden im vierten und fünften Kapitel besprochen). Eine Grundannahme der Thesis war, dass die Wissensdifferenzen, seit der europäischen Renaissance, ein grundlegender Aspekt der „Kolonialität“ sind — der Prozess der Herrschaft und Ausbeutung der kapitalistischen/patriarchalischen/imperialen westlichen Metropole über den Rest der Welt. Die Wissensdifferenzen wurden innerhalb der *Thesis*, einerseits als Resultat der euro-westlichen epistemischen Monokultur, die die kolonialen Beziehungen und Praktiken aufrechterhält beschrieben und andererseits als Produkt der Rassialisierung ganzer Bevölkerungsgruppen besprochen. Meine Forschungsfrage knüpfte an der Feststellung an, dass „im Mittelpunkt der diskursiven Formation, die sich um die Bildung europäischer Kolonialreiche herum herausbildete, die Idee stand, dass Europa an der Spitze der menschlichen Kultur stand und in jedem Bereich menschlicher Forschung und Bestrebungen, vor allem aber im Bereich des Wissens, die größten Erfolge erzielte“ (Alcoff 2017: 398).

Die hier behandelten Perspektiven der Kolonialität der Macht, des Wissens und *of Gender* (aber auch die hier nicht diskutierte Perspektive der Kolonialität des Seins) artikulieren eine deutliche Kritik am modernistischen Denkens und diskutieren es im Zusammenhang mit kolonialer Gewalt. Der Aufstieg des modernistischen Denkens, der zur westlichen Aufklärung des 17. Jahrhunderts führte wurde innerhalb der *Thesis* aus verschiedenen Blickwinkeln kritisiert. Ich habe die Aufklärung als Projekt der Schaffung objektiver Grundlagen des Wissens diskutiert, das von Denker*innen wie Descartes, Locke und später Kant geprägt wurde. Diese und andere Aufklärer*innen versuchten, die Vernunft als eine abstrakt existierende Methodologie und als Grundlage für die Rechtfertigung des Wissens zu etablieren (siehe dazu Bernstein 1983: 115–117). So wurde in der „Neuzeit“ die Idee, dass Wissen als mündlich, partikulär, lokal und aktuell verstanden werden könnte, zugunsten eines Verständnisses von Wissen als schriftlich, abstrakt, universell und zeitlos marginalisiert (Castro-Gómez 2005). Linda Martín Alcoff (2017) argumentiert, dass diese Art von rationalistischem Fundamentalismus im Herzen der Epistemologie der Aufklärung gleichzeitig ihre eigene Perspektive zentriert und jede andere epistemologische Orientierung als unzivilisiert, irrational oder abergläubisch positioniert (Alcoff 2017: 398–399); dadurch wird eine starke Verbindung zwischen der modernistischer Epistemologie und der kolonialen Dominanz hergestellt.

Mignolo geht in seiner Kritik einen Schritt weiter und argumentiert, dass die Moderne eine Kehrseite hat, die von der westlichen Wissenschaft häufig ignoriert wird. Er argumentiert, dass die westeuropäische Moderne in der Epoche von Renaissance und Aufklärung ein Bild von sich selbst — als westliche Zivilisation — entworfen hat und sich selbst als Höhepunkt der menschlichen

Existenz und als Bezugspunkt der Weltgeschichte vermutet (Mignolo 2011: xiv). Mignolo argumentiert, dass sich durch diese Überzeugungen eine problematische Seite der Moderne in einer imperialen Struktur der Kolonialität materialisierte. Er bezeichnet dies als die *coloniality/modernity* Beziehung, die sich Mitte des 15. Jahrhunderts gemeinsam formierte und in Raum und Zeit eine sich verewigende Struktur von Rassismus und Patriarchat etablierte, „that created the conditions to build and control a structure of knowledge, either grounded on the word of God or the word of Reason and Truth“ (Mignolo 2011: xv).

Wichtig für die Perspektive der Kolonialität und der zentrale Punkt dieser *Thesis* ist die Vorstellung, dass sich überschneidende Hierarchien und Rassifizierungsprozesse durch die modernistische Epistemologie und die Zentrierung westlicher Epistemologien gegenseitig unterstützen. Mignolo und Castro-Gómez identifizieren den Schlüssel zur Aufrechterhaltung der Unsichtbarkeit dieser Struktur von Herrschaft und Unterdrückung in der *Hybris des Nullpunkts*. Mignolo argumentiert, dass der Nullpunkt der erkenntnistheoretische Ort ist, der einen privilegierten wissenden Körper an einen abgetrennten und neutralen Beobachtungspunkt setzt und von diesem neutralen Ort aus „die Welt und ihre Probleme kartographiert und die Menschen klassifiziert“ (Mignolo 2011: 118). Grosfoguel ergänzt diese Gedanken, indem er feststellt, dass eine bestimmte westliche modernistische Sicht des Wissens in der Lage ist, sich als universelles Wissen zu tarnen und sich als gottähnliche Sicht der Wahrheit (*God's Eye View*) zu präsentieren — „It's a point of view that conceals itself as being beyond a point of view“ (Grosfoguel 2007: 214).⁶⁸ Wie Quijano argumentiert, wuchs das europäische Paradigma des rationalen Wissens nicht nur im Kontext des Kolonialismus, sondern war auch ein grundlegender Teil der Machtstruktur der Herrschaft (Quijano 2007: 174).

So verstanden ist Kolonialität eine sich verewigende Raum-Zeit-Struktur, die sich überschneidende globale Hierarchien in Bezug auf *race*, Klasse, Gender, Sexualität, Spiritualität, Wirtschaftssystem und Geographie auferlegt, die Körper in komplexen hierarchischen sozialen Organisationen organisiert. Es ist ein System von Ungleichheiten und Privilegien, das sich durch die Zeit bewegt, geographische Räume beansprucht und durch materielle und diskursive epistemische Praktiken in sozialen und institutionellen Räumen aufrechterhalten wird. Wie Grosfoguel (2008) argumentiert, ist es ein System der Ungleichheit und des Privilegs: „Coloniality allows us to understand the continuity of colonial forms of domination after the end of colonial administrations, produced by

⁶⁸ Donna Haraway spricht in diesem Zusammenhang vom „god-trick“ (Haraway 1988: 581).

colonial cultures and structures in the modern/colonial capitalist world-system“ (Grosfoguel 2008: 8).

Aníbal Quijano erweitert das Konzept der Kolonialität und der globalen Hierarchien weiter, um eine koloniale Machtmatrix zu theoretisieren, die um den sozial konstruierten Begriff der *race* herum organisiert ist. Quijano argumentiert, dass die *race* das Schlüsselement der sozialen Klassifizierung von Kolonisierten und Kolonisator*innen ist. Im Gegensatz zu früheren Fällen der Kolonialisierung und Eroberung wurde die Überlegenheit der Dominanten — unter dem europäischen Kolonialismus — mit biologischer Überlegenheit in Verbindung gebracht, wodurch neue soziale Identitäten geschaffen wurden, die physiognomische Merkmale als äußere Manifestation ihrer ‚rassischen Natur‘ benutzten (Quijano 2007: 171). Quijano argumentiert weiter, dass die produzierten geokulturellen Identitäten die Grundlage der weltweiten Arbeitsteilung darstellen:

„The system of salaried, independent peasants, independent merchants, and slave and serfs, was organized basically following the same ‚racial‘ lines of global-social classification and organized under a euro-centred world power“ (ebd.).

So brachte der Kolonialismus eine wirtschaftliche Machtstruktur hervor, die die Bevölkerungsgruppen der Welt effektiv in eine Hierarchie von übergeordneten normalisierten Körpern und untergeordneten rassialisierten Körpern klassifizierte, die als Rechtfertigung für die sowohl wohlwollende als auch gewaltsame Beherrschung *nicht-weißer* Körper durch *weiße* west-europäische Körper benutzt wurde. Die Ausbeutung der Arbeit indigener Bevölkerungsgruppen und der Diebstahl ihres Landes wurde durch die gewaltsame Umwandlung einer heterogenen Bevölkerung aus Afrika in eine menschliche Ware durch die Einführung der Sklaverei verstärkt. Beiden Bevölkerungsgruppen wurde damals ein Mangel an epistemischer Kreativität unterstellt. Wie Mignolo hervorhebt,

„racism has been central to the colonality of power, therefore of capitalism and heteropatriarchy regimes, because as an epistemological and ontological construction of imperial knowledge (Christian Theology and Secular Egology e.g., secular philosophy and secular science) [...] has been construed as *epistemic colonial difference* by devaluing knowledge beyond Greek, Latin, Christian Theology and Secular Egology [...] and as *ontological colonial difference* by devaluing non-Western People in relation to the ideal of Man both in the European Renaissance and European Enlightenment (e.g., consider for example the declaration of the Rights of Man and of the Citizen).“ (Mignolo 2009: 71; Hervorhebung i.O.)

Wie ich zu zeigen versuchte, bezieht sich der Begriff „Kolonialität“ auf die Kontinuität der kolonialen Herrschaftsformen nach dem Ende der Kolonialverwaltung (Grosfoguel 2007;

Maldonado-Torres 2007). Kolonialität existiert in den Bereichen von Macht, Wissen und Sein. Obwohl die drei Bereiche — Macht, Wissen und Sein — miteinander verbunden sind, lag mein Fokus auf dem Bereich der *Kolonialität des Wissens* und der epistemischen Gewalt. Die *Kolonialität des Wissens* bezieht sich auf die Art und Weise, wie eurozentrische Wissenssysteme gegenüber anderen Kenntnissen und Erkenntnissen bevorzugt werden (Mignolo 2002). Mein Argument war, dass Wissen außerhalb der westlichen Moderne oft ignoriert, marginalisiert oder unterdrückt wird und deshalb ‚unser‘ eigenes Verständnis der sozialen Welt weitgehend kolonisiert bleibt, ohne dass ‚wir‘ es überhaupt bemerken. Dies ist ein Resultat der Kolonialität, wie gerade beschrieben und innerhalb der *Thesis* argumentiert wurde.

Innerhalb dieser Version der Kolonialität des Wissens, wie auch in anderen indigenen Wissensformen, werden Erkenntnistheorie und die Art und Weise, wie ‚wir‘ Forschung betreiben, als zusammenhängende Aktivitäten gesehen. Der Ansatz der Modernität/Kolonialität nimmt diese Perspektive als ein zentrales Prinzip, um die von Descartes eingeführte Bifurkation zwischen Geist und Körper zu hinterfragen. Als Binärform hat sie, wie innerhalb der *Thesis* verdeutlicht wurde, negative Folgen für marginalisierte Menschen im Globalen Süden — indigene Bevölkerungsgruppen auf der ganzen Welt und andere als „Minderheiten“ kategorisierte Bevölkerungsgruppen im Globalen Norden (Quijano 2000; Mignolo 1995; 2000; Lugones 2007).

Martínez Salazar schreibt, dass

„social research should not be the application of formal methodological procedures, neatly foreseen before the collection of data, in order to ‚probe‘ on the basis of predetermined theory, theory which is also seen as ‚neutral,‘ a conception still prevalent in many domains of hegemonically ‚validated‘ knowledge (Martínez Salazar 2012: 18).

Vielmehr ist Sozialforschung ein sozialer Prozess, in dem die/der Forscher*in Teil des „Feldes“ ist, Teil der Wissensproduktion und auch Teil der Herrschafts- und Machtverhältnisse. Als solche sind sowohl sozialwissenschaftliche Forschungsmethoden als auch Erkenntnisse aus der Forschung sozialen Ursprungs (ebd.). Darüber hinaus ist Forschung als Prozess „contingent and challenging“, insbesondere für diejenigen, die die Tatsache, dass Wissen epistemisch gewalttätig sein kann, sehr ernst nehmen (ebd.); folglich muss eine Verpflichtung darin bestehen, epistemisch verantwortlich und rechenschaftspflichtig zu sein/werden (ebd.). Vor diesem Hintergrund ist es wichtig, zu erkennen, dass die Forschung an Orten, an denen Menschen unter den Bedingungen des Genozids, im Kontext von Kolonialherrschaft und anderen Formen von Gewaltmustern gelebt haben (und immer noch leben), Herausforderungen darstellen kann, für die selbst die fortgeschrittensten Theorie- und Methodenkurse keine ausreichenden Einsichten und praktischen Fähigkeiten

vermitteln konnten. Ich glaube dieser Punkt ist für die Internationale Entwicklung von besonderer Bedeutung. Je nachdem, wie wir uns selbst zum Begriff „Entwicklung“ positionieren, indem wir eine kritische Haltung einnehmen, eine ablehnende oder eine befürwortende, bewegen wir uns doch immer in Kontexten, die durch die Kolonialität und ihren unterschiedlichen Modalitäten bestimmt werden. Deshalb glaube ich, dass jede Diskussion über kritische (indigene) qualitative und quantitative Forschung in diesem komplexen historischen Setting funktionieren und situiert werden muss.

Qualitative Forschung, kann in jedem dieser Momente unterschiedliche Bedeutungen annehmen. Dennoch kann hier eine abschließende Definition angeboten werden, durch die Erkenntnis, dass es keine objektive, göttliche Sicht auf die Realität gibt, kann kritische qualitative Forschung als eine lokalisierte Aktivität, die die/den geschlechtsspezifische/n Beobachter*in in der Welt lokalisiert, verstanden werden. Sie besteht aus einer Reihe von interpretativen und materiellen Praktiken, die die Welt sichtbar machen. Nach Denzin und Lincoln: „These practices are forms of critical pedagogy. They transform the world“. (Denzin/Lincoln 2008: 5) Kritische qualitative Forschung verkörpert die befreienden und stärkenden Werte der kritischen Pädagogik. „Like critical race theories and poststructural feminism, critical qualitative research represents inquiry done for explicit political, utopian purposes, a politics of liberation, a reflexive discourse constantly in search of an open-ended, subversive, multivoiced epistemology.“ (Ebd.)

In den letzten Jahren dominierten Debatten über die Dekolonialisierung die wissenschaftlichen Überlegungen. Kolonialität und Dekolonialität sind Konzepte, die von einem breiten Spektrum von Wissenschaftler*innen, Künstler*innen und sozialen Aktivist*innen in Amerika und zunehmend auch in Afrika, Asien, Australien und Europa verwendet werden. Das Streben nach Dekolonisierung wurde von Maldonado-Torres als „decolonial turn“ beschrieben — seine Wurzeln liegen im Kampf gegen Rassismus, Imperialismus, Apartheid usw. (für eine genauere Ausarbeitung dieses Konzepts siehe Maldonado-Torres 2006a). Der epistemische *decolonial turn* ist ein Projekt, das darauf abzielt, den westlichen Kanon epistemologisch zu transzendieren; zu dekolonisieren (Grosfoguel 2007: 211).

Eine weitere Sache, die ich aus meiner *Thesis* herauslese, ist, dass ‚wir‘ anfangen müssen die Diskurse und Praktiken, die unsere Forschungsarbeiten anleiten, infrage zu stellen und die Auswirkungen des *decolonial turn* auf unsere Arbeit untersuchen. Die Frage nach der Dekolonisierung der Forschungsmethoden ist nicht neu. Bereits in den 1970er Jahren entstanden in Lateinamerika antikoloniale, aktivistische und basisdemokratische Forschungsmethoden. Auch in

Afrika, Australien, Neuseeland und Kanada wurde auf diesem Gebiet große Arbeit geleistet, insbesondere in der Forschung mit indigenen Gemeinschaften.

Wie ‚wir‘ sehen konnten, basiert ‚unser‘ Rahmen als Forscher*in und ‚unsere‘ Art zu sein, zu sprechen, zuzuhören, zu wissen, sich auf etwas zu beziehen und zu sehen, auf euro-amerikanischen Idealen, die von westlichen Wissenssystemen beeinflusst werden. Die Struktur und das Gewebe ‚unserer‘ Disziplinen sind in einer Geschichte des *Weißseins* und der Kolonialität verstrickt. Dekoloniale Perspektiven weisen also auf diese kolonialen Kontinuitäten hin, die nicht nur in den epistemischen Grundlagen, sondern auch in den tatsächlichen Praktiken, d.h. dem Handwerk der Forschung, eingebettet sind. Da ‚unsere‘ westliche Bildung unsere Vorstellungen von dem, was gut, ideal und normal ist, aufgebaut hat, ist es wichtig, ‚unsere‘ konstitutive Blindheit gegenüber anderen Formen des Sehens, Wissens und Seins in der Welt anzuerkennen, die nicht zu dem passen, was wir durch die Bezugsrahmen erkennen können, an die wir uns gewöhnt haben. Lewis Gordon (2011) erinnert uns daran, dass ‚unsere‘ epistemische Blindheit ‚uns‘ daran hindert, auf Möglichkeiten zu hören, die beispielsweise, „not framed by Cartesian (rationality), teleological (focusing on a foreseeable end goal) and universal reasoning (the idea of only one possible rationality)“ sind. Das sind wesentliche Kategorien, die ‚wir‘ durch unsere westliche Schule und Bildung erlernt haben. Die Grundprinzipien des westlichen Wissens sollten nicht als ‚alles Gute oder Schlechte‘ angesehen werden, aber ‚wir‘ sollten erkennen, dass sie historisch konstruiert und potenziell restriktiv sind, da sie die Vorstellung anderer Möglichkeiten verhindern.

Das zweite Thema, mit dem ich mich auseinandergesetzt habe, ist der Ort der Äußerung. Woher kommt das Wissen? Woher denken wir als Forscher*innen? Warum gilt westliches Wissen als neutral, universell und vom Standort entfernt (z.B. Migonolo 2002, Maldonado-Torres 2004), während andere Kenntnisse als provinziell und lokal gelten? Warum und wie hat die eurozentrierte Erkenntnistheorie ihre eigenen Standorte sorgfältig versteckt?

Der Kanon der Methodik verbirgt, wie wir gesehen haben, seinen Ort der Äußerung, indem er behauptet, objektiv, totalisierend und universell zu sein. Es ist daher ‚unsere‘ Aufgabe, diesen Universalismus zu durchbrechen, indem ‚wir‘ anerkennen, dass westliches Wissen und Forschungsmethoden in bestimmten historischen und sozialen Realitäten angesiedelt sind. Dieses Wissen ist eigentlich provinziell für Europa oder Amerika. ‚Wir‘ müssen anerkennen, dass es keine einzige epistemische Tradition gibt, aus der wir zu Wahrheit oder Universalität gelangen können. Es bedarf der Dekolonisation des Wissens, wobei die epistemischen Perspektiven und Erkenntnisse des kritischen Denkens aus dem Globalen Süden ernst genommen werden müssen. Mbembé (2015;

online) weist darauf hin, dass es bei der Dekolonisierung nicht darum geht, die Tür zu europäischen oder anderen Traditionen zu schließen: „It is about defining clearly what the centre is“ (Mbembé 2015; online) Es geht also nicht darum, das westliche Wissen zu ignorieren, sondern den Globalen Süden und seine Erfahrungen neu zu fokussieren.

Die Dekolonisierung von Forschungsmethoden erfordert einen zielgerichteten und bewussten Ansatz zur „transforming the institution of research, the deep underlying structures and taken-for-granted ways of organizing, conducting, and disseminating research and knowledge“ (Tuhiwai Smith 2005: 88). Die Dekolonisierung von Forschungsmethoden fordert ,uns‘ auf, die Positionalität der/des Forscher*in/Forscher*s in Bezug auf das Feld, die untersuchten Personen und die „Geopolitik des Wissens“ (Mignolo 2011) zu berücksichtigen. Gleichzeitig ermöglicht die Dekolonisierung von Forschungsmethoden, dass lokale/marginalisierte Gemeinschaften, ihr eigenes Leben theoretisieren, ohne, dass wir als Forscher*innen ihnen die Gültigkeit ihrer Erkenntnisse absprechen (Zavala 2013). Ein dekolonialisierender Forschungsansatz sollte sich mindestens diesen zwei Motive verpflichtet sehen: a) die Dekonstruktion bestehender Methodologien und Methoden, die die Kolonialität des Wissens (re)produzieren; und b) eine Rekonstruktion bzw. Neuformulierung der Forschungspraxis.

Dabei müssen ,wir‘ immer auf der Hut sein, denn durch auferlegte wissenschaftliche Paradigmen, starre und dogmatische Methoden verfestigen wir nur die wissenschaftliche Kolonialität. Es sind dieselben Konfigurationen der Kolonialität, die die konventionelle Weltanschauung als Mittel zur Unterordnung von Kulturen regulieren. Es bedarf einer Lebensweise, die Möglichkeiten für die Emanzipation subalternen Perspektiven bietet, die etablierte dominante Paradigmen infrage stellt, pluriverse epistemische Dialoge vorschlägt, ohne zu versuchen, sich dogmatisch durchzusetzen, ohne Indoktrination, ohne Herrschaft. Es geht darum, zu erkennen, dass ,unsere‘ Gedankenformen aus einem Kolonisationsprozess stammen, der von der Unfähigkeit durchdrungen ist, nach ,unseren‘ Bedürfnissen, Interessen und Vorlieben zu denken und zu handeln. Heute ist es unerlässlich, darüber nachzudenken, wie ,wir‘ Wissenschaft betreiben, wie ,wir‘ unsere eigenen Forschungspraktiken, unsere epistemologischen Überzeugungen erforschen, problematisieren und infrage stellen, um demütig anzuerkennen, dass unsere methodischen und epistemologischen Vorstellungen keinem absoluten Regelsystem folgen, keine normative Konfiguration sind, kein universelles Wissen formulieren und keine absolute Wahrheit verkörpern.

Heute wird zunehmend, wenn auch uneinheitlich, anerkannt, dass indigene Bevölkerungsgruppen nicht mehr einfach als Forschungsobjekte behandelt werden können. Dies spiegelt die zunehmend

bedeutende indigene Präsenz an Universitäten und in indigenen sozialen Bewegungen außerhalb der Akademie wider. Selbst wenn indigene Bevölkerungsgruppen nicht mehr als Forschungsobjekte oder als Konsumgut behandelt werden, heißt das noch lange nicht, dass sie gleichwertig behandelt werden. Vielmehr sind sie die „ungleichen Anderen“ (Coburn et al. 2013: 125), deren Ansprüche und Kenntnisse der maßgeblichen Beurteilung „kolonialer Expertise“ unterliegen (ebd.). Die Skepsis gegenüber indigenen Wissen führt oft zu einer erheblichen Belastung für indigene Wissenschaftler*innen, die häufig mit widersprüchlichen Forderungen konfrontiert werden, wie Coburn et al. schildern (ebd.). Beispielsweise müssen sie ihre Forschungsfragen, Theorien, Methoden und Ergebnisse gegen den Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit verteidigen; sie müssen sich dem Vorwurf der „indigenen Voreingenommenheit“ oder des „Aktivismus“ stellen (Stewart-Harawira 2013: 39), wobei letzteres angeblich mit dem wissenschaftlichen Bestreben unvereinbar ist. Kurzum,

„the evidence is that research and universities are still sites of colonial dominance. That is, they are spaces where colonial ontologies, epistemologies and methodologies are reproduced as ‚best practices‘ and where the priorities of colonial states and capitalist social relations, including the need to show that research is profit-making, motivate research and teaching“ (Coburn et al. 2013: 126).

Das bedeutet, dass die westlichen Wissenschaften der aufklärerischen Tradition den „Goldstandard“ (Denzin/Giardina 2014: 11) der Forschung festlegen, um indigene Forschung daran zu messen — und einmal damit verglichen, wird die indigene Forschung sogleich als mangelhaft abgestempelt. Doch derlei, scheinbar gegensätzlicher, Argumente, so Denzin und Giardina, sind für die westlichen Wissenschaftstraditionen eine Selbstverständlichkeit, denn sie sind der Maßstab, an dem sich die indigene Forschung und die Forscher*innen messen müssen und auf die sie antworten müssen (ebd.). Gegen solche Argumente könnten wir versuchen, die als selbstverständlich angesehenen Standards der sozial-wissenschaftlichen Forschung umzukehren. Ein erster Schritt könnte diese *Thesis* sein, die versuchte dieses Standards historische und kontextuell zu beschreiben.

Norman Denzin und Michael Giardina plädieren eindringlich dafür, dass ‚wir‘ es nicht zulassen dürfen, dass *eine* Gruppe die Schlüsselbegriffe innerhalb der Konversation definiert (ebd.). Zu diesem Zweck wäre es an uns, dem Druck zu widerstehen, einen einzigen „Goldstandard“ für Qualität und Exzellenz der Forschung zu schaffen, selbst wenn wir Gespräche über Beweise, Untersuchungen und empirisch begründete Schlussfolgerungen befürworten. Dies stillschweigend zu akzeptieren würde bedeuten, der rigiden Disziplinarität der wissenschaftlich fundierten Forschungsgemeinschaft zu erlauben, das moralische und erkenntnistheoretische Terrain zu definieren, auf dem wir stehen, denn weder sie noch die Regierungen besitzen das Wort

„Wissenschaft“ (noch „Qualität“, „Wirkung“ oder „Exzellenz“) (ebd.). Es würde aber auch bedeuten, die Kolonialität zu reproduzieren. Jürgen Habermas (1972) hat dies bereits vor fast 40 Jahren vorausgesehen:

„The link between empiricism, positivism and the global audit culture is not accidental and it is more than just technical. Such technical approaches deflect attention away from the deeper issues of value and purpose. They make radical critiques much more difficult to mount and they render largely invisible partisan approaches to research under the politically useful pretense that judgments are about objective quality only. In the process, human needs and human rights are trampled upon and democracy as we need it is destroyed.“ (zit. n. Denzin/Giardina 2014: 11)

Es ist dieser Kontext, den der Historiker Howard Zinn (1997) in seinem Aufsatz *The Uses of Scholarship*, dazu veranlasst hat, die fünf Regeln zur „Aufrechterhaltung der Verschwendung von Wissen“ (ebd. 502–507) aufzustellen:

1. Carry on ,disinterested scholarship.‘
2. Be objective.
3. Stick to your discipline.
4. To be ,scientific‘ requires neutrality.
5. Scholars must, in order to be ,rational,‘ avoid ,emotionalism.‘

Anders ausgedrückt; Zinn spricht von der „intellektuelle Professionalität“, die bereits von Edward Said (1996) in Frage gestellt wurde. Said definiert die „intellektuelle Professionalität“ als:

„Thinking of your work as an intellectual as something you do for a living, between the hours of nine and five with one eye on the clock, and another cocked at what is considered to be proper, professional behavior—not rocking the boat, not straying outside the accepted paradigms or limits, making yourself marketable and above all presentable, hence uncontroversial and unpolitical and ,objective.’“ (ebd. 55)

Norman Denzin und Michael Giardina (2014) vertreten die Auffassung, dass dieses Verhalten, eine Bedrohung für den kritischen Sinn darstellt, und die Fähigkeit sich darauf vorzubereiten, selbstreflexiv auf Machtverhältnisse zu reagieren, einschränkt (Denzin/Giardina 2014: 13). In ähnlicher Weise argumentieren Coburn et al. (2013), sie schreiben, dass die westliche Forschung, mit ihrer starken und fast ausschließlichen Betonung kognitiver Prozesse und streng kontrollierter Experimente, eigentümlich eingeschränkt ist und damit andere Wissensquellen ausschließt, selbst wenn diese kritische Einsichten liefern (Coburn et al. 2013: 128). Ähnlich argumentieren auch Scheurich und Young:

Our current range of research epistemologies—positivism to post-modernisms, poststructuralisms—arise out of the social history and culture of the dominant race, [...] these epistemologies reflect and

reinforce that social history and that social group and this has negative results for the people of color in general and scholars of color in particular.“ (Scheurich/Young 1997: 8)

Paddy Ladd (2003) macht noch eine weitere Beobachtung, sie stellt fest, dass akademische Diskursysteme ihre eigenen unausgesprochenen Regeln darüber enthalten, „what can or cannot be said and how, when and where“ (Ladd 2003: 76). So ist wichtig, anzuerkennen, dass akademische Diskurse durch den Kolonialismus und gegenwärtig durch die neoliberale Globalisierung strukturiert wurden und weiterhin werden (ebd.). Jede*r konstruiert daher Kanons der Wahrheit um das herum, was seine Teilnehmer*innen für „zulässige Beweise“ halten. Ein Prozess, der bei bestimmten renommierten Diskursen, wie sie in Universitäten, Think Tanks, medizinischen Forschungseinrichtungen, Medien und anderen zu finden sind, als besonders gefährlich angesehen werden kann, wenn er nicht kritisch hinterfragt wird, denn dann bestimmen sie, „what counts as knowledge“ (ebd.).

Die Frage, wie eine solche globale Gesellschaftsordnung aufgebaut wurde, ist immer noch unbeantwortet, obwohl ‚wir‘ mehrere Theorien darüber haben. Die dekoloniale Theorie war die Perspektive, durch die ich auf die globale Gesellschaftsordnung schaute, aber ich glaube, dass sie auch Grenzen unterworfen ist. Verschiedene Theorien und die damit verbundenen politischen und sozialen Bewegungen handeln und suchen nach einer neuen Gesellschaft, die auf ihren Annahmen und Prinzipien basiert. Dennoch war die Negation des *Andersseins* das wichtigste Gleichgewicht. Seit Jahrhunderten beinhaltet unsere Moderne viel Unwissenheit über das *Anderssein*, weil der einzige Weg des Wissens darin bestand, unsere Unterschiede zum *Anderen* zu beseitigen, unterzuordnen und/oder zu unterdrücken. Mignolo (1995) hat gezeigt, wie die Erzählung der Moderne den Begriff der „Primitiven“ benötigt, um den räumlichen kolonialen Unterschied zu erzeugen und die Identitäten vermeintlicher überlegener und unterlegener Menschen zu definieren. Die Kolonialisierung Amerikas basierte auf solch schrecklichen Annahmen, und die Auswirkungen solcher Narrative waren erheblich und führten zu unterschiedlichen Wegen, Gesellschaften zu schaffen und Wissen zu produzieren. Und natürlich hatte und hat die Kolonialität der Macht auch Einfluss darauf, wie die Wissenschaft in jeder Gesellschaft organisiert und institutionalisiert wird.

Warum also Methoden dekolonialisieren? Mittlerweile gibt es natürlich eine bedeutende indigene Auseinandersetzung mit den Human-, Geistes- und Sozialwissenschaften und der Akademie, aber um indigene Belange anzusprechen, muss diese Auseinandersetzung unter ganz anderen Bedingungen erfolgen, als sie historisch unter dem Kolonialismus vorherrschten: Das heißt, unter den Bedingungen der indigenen Gemeinschaften und nicht unter denen der Kolonisator*innen.

Indigene Wissenschaftler*innen widmen sich der Aufgabe, Wissen zu produzieren, das im Hinblick auf ihre Lebensrealitäten, Erfahrungen und Herausforderungen Sinn macht. Aus ihren Werken konnte ich entnehmen, dass die Forschung in erster Linie für ihre Gemeinschaften von praktischem Wert sein muss und ein Teil der Kämpfe zur Dekolonisierung ist. Wenn solche indigenen Perspektiven auch weit davon entfernt sind, im Mittelpunkt der heutigen Sozialwissenschaften zu stehen, so sind sie doch von wachsender Bedeutung und Wichtigkeit, nicht zuletzt für die indigenen Gemeinschaften. Dennoch kann diese Entwicklung nicht losgelöst von breiteren Kämpfen des indigenen Widerstands und des Wiederauflebens verstanden werden.

Ich möchte abschließend einen Punkt hervorheben. Ich verstehe die indigene Forschung auch als eine Form des Widerstands gegen die jahrhundertelange Kolonialherrschaft. Als solche ist die indigene Forschung Teil eines viel umfassenderen politischen, wirtschaftlichen, kulturellen und spirituellen Projekts des Wiederauflebens der Indigenen. Ebenso ist ihre Präsenz als Forscher*innen und Wissenschaftler*innen eine Antwort auf koloniale Bedingungen, auf Assimilation und Akkulturation. Ihre Präsenz ist bereits ein wichtiger Schritt der Dekolonisierung der Forschung und der Wissenschaften. Wie der bekannte Sioux-Gelehrte Vine Deloria Jr. bemerkte, hatten die *weißen*, seit Hunderten von Jahren, uneingeschränkte Macht indigene Bevölkerungsgruppen auf jede beliebige Weise zu beschreiben (Deloria Jr. 1998: 66), aber die indigenen Bevölkerungsgruppen fordern diese Macht nun für sich selbst ein — auch in den Räumen der Universitäten. In diesem Prozess verändert die indigene Forschung die Human- und Sozialwissenschaften, bringt neue Wege des Seins und Wissens in die Akademie und betreibt Forschung in einer Art und Weise, die oft die gängigen aufklärerischen Forschungsmodelle infrage stellt. Mit anderen Worten: Die indigene Forschung ist nur ein Aspekt eines viel umfassenderen und transformativen Projekts des indigenen Widerstands (und der Dekolonisierung).

- ADORNO**, Rolena (2000): *Guaman Poma: Writing and Resistance in Colonial Peru*. Austin: University of Texas Press.
- ALDAMA**, Arturo (2001): *Disrupting Savagism: Intersecting Chicana/o, Mexican Immigrant, and Native American Struggles for Self-Representation*. Durham: Duke University Press.
- ANDERSON**, Luvel (2017): Epistemic Injustice and the Philosophy of Race, in Kidd, Ian James / Medina, José / Pohlhaus, Gaile (Hrsg.): *Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. London: Routledge: 139–148.
- BELLI**, Gioconda (2010): *Die Verteidigung des Glücks: Erinnerungen an Liebe und Krieg*. München: dtv.
- BERNSTEIN**, Richard (1983): *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- BHAMBRA**, Gurinder (2007): *Rethinking Modernity: Postcolonialism and the Sociological Imagination*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- BIKO**, Steve (2005): *Steve Biko 1946–77: I Write what I Like*. Oxford: Heinemann.
- BLANCHARD**, Pascal / **BANCEL**, Nicolas / **BOËTSCH**, / **DEROO**, Éric / **LEMAIRE**, Sandrine (2008): *Human Zoos: Science and Spectacle in the Age of Colonial Empires*. Liverpool: Liverpool University Press.
- BLEIKER**, Roland (1997): Forget IR Theory, in: *Alternatives* 22: 57–85.
- BOATCĂ**, Manuela (2016): Postkolonialismus und Dekolonialität, in Fischer, Karin / Hauck, Gerhard / Boatcă, Manuela (Hrsg.): *Handbuch Entwicklungsforschung*. Wiesbaden: Springer Verlag: 113–123.
- BRANDSTETTER**, Gabriele (2013): „On research“. Forschung in Kunst und Wissenschaft — Herausforderungen an Diskurse und Systeme des Wissens, in Peters, Sibylle (Hrsg.): *Das Forschen aller. Artistic Research als Wissensproduktion zwischen Kunst, Wissenschaft und Gesellschaft*. Bielefeld: transcript.
- BRUNNER**, Claudia (2016a): Das Konzept epistemische Gewalt als Element einer transdisziplinären Friedens- und Konflikttheorie, in Wintersteiner, Werner/ Wolf, Lisa (Hrsg.): *Friedensforschung in Österreich: Bilanz und Perspektiven*. Klagenfurt: Drava Verlag: 38–53.
- BRUNNER**, Claudia (2016b): Gewalt weiter denken in der Kolonialität des Wissens, in: Ziai, Aram (Hrsg.): *Postkoloniale Politikwissenschaft: Theoretische und empirische Zugänge*. Bielefeld: transcript: 90–108.
- BRUNNER**, Claudia (2017a): Vom Sprechen und Schweigen und (Zu)Hören in der Kolonialität des Wissens: Paradoxe Überlegungen zur Analyse, Kritik und Entgegnung (nicht nur) epistemischer Gewalt, in Niederle, Helmuth (Hrsg.): *Sprache und Macht*. Wien: Löcker: 30–71.
- BRUNNER**, Claudia (2017b): Friedensforschung und (De-)Kolonialität, in *Zeitschrift für Friedens- und Konfliktforschung* 6 (1): 149–163.

- BRUNNER**, Claudia (2020): *Epistemische Gewalt: Wissen und Herrschaft in der kolonialen Moderne*. Bielefeld: transcript.
- BURMAN**, Anders (2011): Places to Think With, Books to Think About. Words, Experiences and the Decolonization of Knowledge in the Bolivian Andes, in: *Human Architecture IX*, Special Issue, 101–120.
- CAJETE**, Gregory (2008): *Native Science: Natural Laws of Interdependence*. Santa Fe: Clear Light Publishers.
- CASTRO VARELA**, María do Mar/ **DHAWAN**, Nikita (2015): *Postkoloniale Theorie: Eine kritische Einführung*. Bielefeld: transcript.
- CASTRO-GÓMEZ**, Santiago (2002): The Social Sciences, Epistemic Violence, and the Problem of the ‚Invention of the Other‘, in *Nepantla: Views from South* 3 (2): 269–285.
- CASTRO-GÓMEZ**, Santiago (2005): *Aufklärung als Kolonialer Diskurs: Humanwissenschaften und kreolische Kultur in Neu Granada am Ende des 18. Jahrhunderts*. Inauguraldissertation Johann Wolfgang Goethe Universität: Frankfurt am Main.
- CASTRO-GÓMEZ**, Santiago (2007): The Missing Chapter of Empire: Postmodern Reorganization of Coloniality and Post-Fordist Capitalism, in *Cultural Studies* 21 (2–3): 428–448.
- CHAKRABARTY**, Dipesh (2000): *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press.
- CHANSONNEUVE**, Deborah (2007): Addictive Behaviours Among Aboriginal People in Canada. <http://www.ahf.ca/downloads/addictive-behaviours.pdf>. [letzter Zugriff: 21.08.2019]
- CLEMENT**, Vincent (2019): Beyond the Sham of the Emancipatory Enlightenment: Rethinking the Relationship of Indigenous Epistemologies, Knowledges, and Geography Through Decolonizing Paths, in *Progress in Human Geography* 43 (2): 276–294.
- COBURN**, Elaine / **STEWART-HARAWIRA**, Makere / **MORETON-ROBINSON**, Aileen / **DEI**, George Sefa (2013): Unspeakable Things: Indigenous Research and Social Science, in *Socio* (2): 121–134.
- COLLINS**, Patricia Hill (2017): Intersectionality and Epistemic Injustice, in Kidd, Ian James / Medina, José / Pohlhaus, Gaile (Hrsg.): *Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. London: Routledge: 115–124.
- DAVIDSON**, Arnold Ira (1997): Structures and Strategies of Discourse: Remarks Toward a History of Foucault’s Philosophy of Language, in Davidson, Arnold Ira (Hrsg.): *Foucault and his Interlocutors*. Chicago: University of Chicago Press.
- DEI**, George Sefa (2011): Introduction, in Dei, George Sefa (Hrsg.): *Indigenous Philosophies and Critical Education: A Reader*. New York: Peter Lang: 1–13.
- DENZIN**, Norman / **GARDENIA**, Michael (2014): Introduction: Qualitative Inquiry ‚Outside‘ the Academy, in Denzin, Norman / Giardina, Michael (Hrsg.): *Qualitative Inquiry Outside the Academy*. Walnut Creek: Left Coast Press: 9–31.
- DENZIN**, Norman / **LINCOLN**, Yvonna (2008): Introduction: Critical Methodologies and Indigenous Inquiry, in Denzin, Norman / Lincoln, Yvonna / Tuhiwai Smith, Linda (Hrsg.): *Handbook of Critical and Indigenous Methodologies*. Thousand Oaks: Sage: 1–20.

- DIETRICH**, Christoph (2018): Die Entbehrung des Anderen: Enrique Dussels Kritik der Moderne, in Dussel, Enrique (Hrsg.): *Der Gegendiskurs der Moderne: Kölner Vorlesungen*. Wien u. Berlin: Turia + Kant: 9–18.
- DINGEL**, Molly / **KOENIG**, Barbara (2008): Tracking Race in Addiction Research, in Koenig, Barbara / Lee, Sandra Soo-Jin / Richardson, Sarah (Hrsg.): *Revisiting Race in a Genomic Age*. New Brunswick: Rutgers University Press: 172–197.
- DOTSON**, Kristie (2011): Tracking Epistemic Violence, Tracking Practices of Silencing, in *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy* 26 (2): 236–257.
- DUBOIS**, Marcel (1896): *Les colonies et l'enseignement Géographique*. Paris: Chailley/Challamel.
- DUSSEL**, Enrique (2000): Europe, Modernity, and Eurocentrism, in *Nepantla: Views from South* 1 (3): 465–478.
- DUSSEL**, Enrique (2018): *Der Gegendiskurs der Moderne: Kölner Vorlesungen*. Wien u. Berlin: Turia + Kant.
- ENYIMBA**, Maduka (o.J.): *Racism and Philosophy: An Examination of Human and Kantian Racial Thoughts*. https://www.academia.edu/796534/RACISM_AND_PHILOSOPHY [letzter Zugriff: 29.06.2019].
- ESCOBAR**, Arturo (2007): Worlds and Knowledges Otherwise: The Latin American Modernity/Coloniality Research Program, in *Cultural Studies*, 21 (2/3): 197-210.
- EWEN**, Elizabeth / **EWEN**, Stuart (2008): *Typcasting. On the Art and Sciences of Human Inequality. A History of Dominant Ideas. With a New Prologue*. New York: Seven Stories Press.
- EXO**, Mechthild (2015): Indigene Methodologie als Stachel für die Friedens- und Konfliktforschung: Über Rechenschaftspflicht und das Erlernen dekolonisierender Praxis, in Bös, Mathias / Schmitt, Lars / Zimmer, Kerstin (Hrsg.), *Konflikte vermitteln?, Friedens- und Konfliktforschung*. Wiesbaden: Springer Fachmedien: 281–304.
- EXO**, Mechthild (2017): *Das Übergangene Wissen: Eine dekoloniale Kritik des liberalen Peacebuilding durch basispolitische Organisationen in Afghanistan*. Bielefeld: transcript.
- FANON**, Franz (1968a): *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press.
- FANON**, Franz (1968b): *Black Skins, White Masks*. New York: Groves Press.
- FEDERICI**, Silvia (2004): *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation*. New York: Autonomedia.
- FEIERSTEIN**, Daniel (2010) Political Violence in Argentina and its Genocidal Characteristics, in Esparza, Marcia / Huttenbach, Henry R. / Feierstein, Daniel (Hrsg.): *State Violence and Genocide in Latin America: The Cold War Years*. New York: Routledge: 44–63.
- FOUCAULT**, Michel (2010): *The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language*. New York: Vintage Books.
- FRANK**, Michael (2012): Diskurs, Diskontinuität und historisches Apriori: Michel Foucaults ‚Die Ordnung der Dinge‘, ‚Archäologie des Wissens‘ und ‚Die Ordnung des Diskurses‘, in Reuter, Julia / Karentzos, Alexandra (Hrsg.): *Schlüsselwerke der Postcolonial Studies*. Wiesbaden: Springer Verlag: 39–50.

- FRICKER**, Miranda (2007): *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. New York: Oxford University Press.
- FRICKER**, Miranda (2017): Evolving Concepts of Epistemic Injustice, in Kidd, Ian James / Medina, José / Pohlhaus, Gaile (Hrsg.): *Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. London: Routledge: 53–60.
- GALVÁN-ÁLVAREZ**, Enrique (2010): Epistemic Violence and Retaliation: The Issue of Knowledge in Mother India, in *Atlantis: Journal of the Spanish Association of Anglo-American Studies* 32 (2): 11–26.
- GARBE**, Sebastian (2013a): Das Projekt Modernität/Kolonialität — Zum theoretischen/akademischen Umfeld des Konzepts der Kolonialität der Macht, in Quintero, Pablo/ Garbe, Sebastian (Hrsg.): *Kolonialität der Macht: De/Koloniale Konflikte: zwischen Theorie und Praxis*. Münster: Unrast: 21–52.
- GARBE**, Sebastian (2013b): Deskolonisierung des Wissens: Zur Kritik der epistemischen Gewalt in der Kultur- und Sozialanthropologie, in *Austrian Studies in Social Anthropology* 1: 1–17.
- GAY**, Peter (1969): *The Enlightenment: An Interpretation. Vol. 2: The Science of Freedom*. London: W. W. Norton and Co.
- GOBINEAU**, Arthur de (1915 [1853–1855]): *The Inequality of Human Races*. London: William Heineman: <https://archive.org/stream/inequalityofhuma00gobi#page/204/mode/2up> [letzter Zugriff: 29.06.2019].
- GOLDBERG**, David Theo (1993): *Racist Culture, Philosophy and the Politics of Meaning*. Oxford: Blackwell.
- GOLDBERG**, David Theo (2002): *The Racial State*. Oxford: Blackwell.
- GOMEZ-SUAREZ**, Andrei (2010) US-Colombian Relations in the 1980s: Political Violence and the Onset of the Unión Patriótica Genocide, in Esparza, Marcia / Huttenbach, Henry R. / Feierstein, Daniel (Hrsg.): *State Violence and Genocide in Latin America: The Cold War Years*. New York: Routledge: 152–166.
- GORDON**, Lewis (2011): Shifting the Geography of Reason in an Age of Disciplinary Decadence, in *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World* 1 (2): 95–103.
- GOULD**, Stephen Jay (1996): *The Mismeasure of Man*. New York: WW Norton & Company.
- GROO**, Katherine (2016) The Human Zoo and its Double, in Lawrence, Michael / Lury, Karen (Hrsg.): *The Zoo and Screen Media: Images of Exhibition and Encounter*. New York: Palgrave Macmillan.
- GROSFOGUEL**, Ramón (2007): The Epistemic Decolonial Turn: Beyond Political-Economy Paradigms, in *Cultural Studies* 21 (2/3): 203–246.
- GROSFOGUEL**, Ramón (2009): A Decolonial Approach to Political Economy, in *Kult* 6: 10–38.
- GROSFOGUEL**, Ramón (2010): Die Dekolonisation polit-ökonomischer und postkolonialer Studien — Transmoderne, Grenzdenken und Postkolonialität, in Boatcă, Manuela / Spohn, Wilfried (Hrsg.): *Globale, multiple und postkoloniale Moderne*. München: Rainer Hampp: 309–338.

- GROSFOGUEL**, Ramón (2015): Epistemic Racism/Sexism, Westernized Universities and the Four Genocides/Epistemicides of the Long Sixteenth Century, in Araújo, Marta / Rodríguez Maeso, Silvia (Hrsg.): *Eurocentrism, Racism and Knowledge: Debates on History and Power in Europe and the Americas*. New York: Palgrave Macmillan: 23–46.
- GROSFOGUEL**, Ramón / **MIELANTS**, Eric (2006): The Long-Durée Entanglement Between Islamophobia and Racism in the Modern/Colonial Capitalist/Patriarchal World-System: An Introduction', in *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-knowledge*, V (1): 1–12.
- GUBA**, Egon / **LINCOLN**, Yvonna (2005): Paradigmatic Controversies, Contradictions, and Emerging Confluences, in In Denzin, Norman/ Lincoln, Yvonna (Hrsg.): *Handbook of Qualitative Research*. Thousand Oaks: Sage: 191–215.
- HABERMAS**, Jürgen (1972): *Knowledge and Human Interests*. London: Heinemann.
- HARAWAY**, Donna (1998): Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective, in *Feminist Studies* 14 (3): 575–599.
- HARDING**, Anna et al. (2012): Conducting Research with Tribal Communities: Sovereignty, Ethics, and Data-Sharing Issues, in *Environmental Health Perspectives* 120 (1): 6–10.
- HAWTHORN**, Geoffrey (1976): *Enlightenment and Despair: A History of Sociology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HEILBRON**, Johan (1995): *The Rise of Social Theory*. Cambridge: Polity Press.
- HIRA**, Sandew (2015): Scientific Colonialism: The Eurocentric Approach to Colonialism, in Araújo, Marta / Rodríguez Maeso, Silvia (Hrsg.): *Eurocentrism, Racism and Knowledge: Debates on History and Power in Europe and the Americas*. New York: Palgrave Macmillan: 136–153.
- JACKSON**, Moana (2019): In the End „The Hope of Decolonization”, in McKinley, Elizabeth Ann / Tuhiwai Smith, Linda (Hrsg.): *Handbook of Indigenous Education*. Singapur: Springer: 101–110.
- KÄMPF-JANSEN**, Helga (2006): Ästhetische Forschung — Fünfzehn Thesen zur Diskussion, in: Blohm, Manfred/Heil, Christine/Peters, Maria/Sabisch, Andrea/Seydel, Fritz (Hrsg.): *Über Ästhetische Forschung: Lektüre zu Texten von Helga Kämpf-Jansen*. München: Kopaed.
- KANT**, Immanuel (1777): *On the Different Human Races*. <https://blackcentraleurope.com/sources/1750-1850/kant-on-the-different-human-races-1777/> [letzter Zugriff: 29.06.2019].
- KEET**, André (2014): Epistemic ‚Othering‘ and the Decolonisation of Knowledge, in *Africa Insight* 44 (1): 23–37.
- KELLY**, Natasha (2019): *Schwarzer Feminismus: Grundlagentexte*. Münster: Unrast.
- KERNER**, Ina (2012): *Postkoloniale Theorien zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- KIDD**, Ian James / **MEDINA**, José / **POHLHAUS**, Gaile (2017a): *Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. London: Routledge.
- KIDD**, Ian James / **MEDINA**, José / **POHLHAUS**, Gaile (2017b): Introduction to The Routledge Handbook of Epistemic Injustice, in Kidd, Ian James / Medina, José / Pohlhaus, Gaile (Hrsg.): *Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. London: Routledge: 1–9.

- KILOMBA**, Grada (2010): *Plantation Memories: Episodes of Everyday Racism*. Münster: Unrast.
- KLEIN**, Naomi (2013): Dancing the World into Being: A Conversation with Idle-No-More's Leanne Simpson, in: *YES Magazine 5*: <http://www.yesmagazine.org/peace-justice/dancing-the-world-into-being-a-conversation-with-idle-no-more/leanne-simpson> [Zugriff: 15.07.2019].
- KOVACH**, Margaret (2009): *Indigenous Methodologies: Characteristics, Conversations and Contexts*. Toronto: University of Toronto Press.
- KOVACH**, Margaret (2012): *Indigenous Methodologies: Characteristics, Conversations, and Contexts*. Toronto: University of Toronto Press.
- KOVACH**, Margaret (2018): Doing Indigenous Methodologies: A Letter to a Research Class, in: Denzin, Norman/ Lincoln, Yvonna (Hrsg.): *The SAGE Handbook of Qualitative Research*. Thousand Oaks: Sage: 383–417.
- KUPPE**, René (2011): Stärkung indigener Organisationen in Lateinamerika: Indigene Rechtsprechung und staatliches Recht in Lateinamerika. Eschborn: GIZ.
- LADD**, Paddy (2003): *Understanding Deaf Culture: In Search of Deafhood*. Tonawanda, NY: Multilingual Matters.
- LaROCQUE**, Emma (2010): *When the Other is Me: Native Resistance Discourse 1850-1990*. Winnipeg: University of Manitoba Press.
- LAWRENCE**, Bruce / **KARIM**, Aisha (2007): *On Violence: A Reader*. London und Durham: Duke University Press.
- LONGINO**, Helen (2002): *The fate of knowledge*. Princeton: Princeton University Press.
- LOSSAU**, Julia (2002): *Die Politik der Verortung: Eine postkoloniale Reise zu einer ANDEREN Geographie der Welt*. Bielefeld: transcript.
- LOUIS**, Renee Pualani (2007): Can you hear us now? Voices from the Margin: Using Indigenous Methodologies in Geographic Research, in *Geographical Research* 45 (2): 130–139.
- LUGONES**, María (2007): Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System, in *Hypatia* 22 (1): 186–209.
- LUGONES**, María (2008): The Coloniality of Gender, in *Worlds & Knowledges Otherwise*. Spring: 1–17.
- MALDONADO-TORRES**, Nelson (2006a): Césaire's Gift and the Decolonial Turn, in *Radical Philosophy Review* 19 (3): 681–688.
- MALDONADO-TORRES**, Nelson (2006b): Post-Continental Philosophy: Its Definition, Contours, and Fundamental Sources, in *Worlds and Knowledge Otherwise*: 1–29.
- MALDONADO-TORRES**, Nelson (2007a): On the Coloniality of Being: Contributions to the Development of a Concept, in *Cultural Studies*, 21 (2/3): 240–270.
- MALDONADO-TORRES**, Nelson (2007b): Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto, in Casto-Gómez, Santiago/ Grosfoguel, Ramón (Hrsg.): *El giro decolonial*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores: 127–167.
- MALDONADO-TORRES**, Nelson (2014): Religion, Conquest, and Race in the Foundations of the Modern/Colonial World, in *Journal of the American Academy of Religion* 82 (3): 636–665.

- MAMDANI**, Mahmood (2001): *When Victims Become Killers: Colonialism, Nativism and the Genocide in Rwanda*. Princeton: Princeton University Press.
- MAMDANI**, Mahmood (2012): *Define and Rule: Native as Political Identity*. London: Harvard University Press.
- MARACLE**, Lee (1996): *I Am Woman: a Native Perspective on Sociology and Feminism*. Vancouver: Press Gang Publishers.
- MARTINEZ SALAZAR**, Eglá (2012): *Global Coloniality of Power in Guatemala: Racism, Genocide, Citizenship*. Lanham: Lexington Books.
- MBEMBÉ**, Achille (2015): *Decolonizing Knowledge and the Question of the Archive*. Public Lecture, Johannesburg, Wits Institute for Social and Economic Research (WISER). <https://wiser.wits.ac.za/system/files/Achille%20Mbembe%20-%20Decolonizing%20Knowledge%20and%20the%20Question%20of%20the%20Archive.pdf> [letzter Zugriff: 18.07.2019].
- MBEMBÉ**, Achille (2017): *Critique of Black Reason*. Durham: Duke University Press.
- McCONKEY**, Jane (2004): Knowledge and Acknowledgement: ‚Epistemic Injustice‘ as a Problem of Recognition, in *Politics* 24 (3): 198–205.
- McKINLEY**, Elizabeth Ann / **TUHIWAI SMITH**, Linda (2019): Towards Self-Determination in Indigenous Education Research: An Introduction, in McKinley, Elizabeth Ann / Tuhiwai Smith, Linda (Hrsg.): *Handbook of Indigenous Education*. Singapur: Springer: 1–15.
- MEDINA**, José (2017): Varieties of Hermeneutical Injustice, in Kidd, Ian James / Medina, José / Pohlhaus, Gaile (Hrsg.): *Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. London: Routledge: 41–52.
- MEMMI**, Albert (1991): *The Colonizer and the Colonized*. Boston, Beacon Press.
- MIGNOLO**, Walter (1995): *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality & Colonization*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- MIGNOLO**, Walter (2000): *Local Histories / Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press.
- MIGNOLO**, Walter (2002): The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference, in *The South Atlantic Quarterly* 101 (1): 57–96.
- MIGNOLO**, Walter (2005): *The Idea of Latin America*. Oxford: Blackwell.
- MIGNOLO**, Walter (2012): *Epistemischer Ungehorsam: Rhetorik der Moderne, Logik der Kolonialität und Grammatik der Dekolonialität*. Wien u. Berlin: Turia + Kant.
- MILLER**, James Rodger (1996): *Shingwauk's Vision: A History of Native Residential Schools*. Toronto: University of Toronto Press.
- MITA**, Merata (1989): ‚Merata Mita On ...‘, in *New Zealand Listener*. 14. Oktober 1989: 30.
- MORTON**, Samuel George (1839): *The Debate Over Slavery: Excerpts from Samuel George Morton's Crania America*. http://chnm.gmu.edu/exploring/19thcentury/debateoverslavery/pop_morton.html [letzter Zugriff: 19.08.2019].
- MUTUA**, Kagendo / **SWADENER**, Beth Blue (2004): *Decolonizing Research in Cross-Cultural Contexts. Critical Personal Narratives*. Albany: State University of New York Press.

- NASH**, Catherine (2002): Cultural Geography: Postcolonial Cultural Geographies, in *Progress in Human Geography* 26 (2): 219–230.
- NEWKIRK**, Pamela (2016) *Spectacle: The Astonishing Life of Ota Benga*. New York: Amistad/Harper Collins Publishers.
- NIERMANN**, Jan Endrik (2013): *Schlingensiefel und das Operndorf Afrika: Analysen der Alterität*. Wiesbaden: Springer.
- NIXON**, Rob (2011): *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*. Cambridge und London: Harvard University Press.
- OYEMÙMÍ**, Oyèrónké (1997): *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- PEET**, Richard / **HARTWICK**, Elaine (1999): *Theories of Development*. New York, London: The Guilford Press.
- PIHAMA**, Leonie (2019): Colonization and the Importation of Ideologies of Race, Gender, and Class in Aotearoa, in McKinley, Elizabeth Ann / Tuhiwai Smith, Linda (Hrsg.): *Handbook of Indigenous Education*. Singapur: Springer:29–48.
- PIHAMA**, Leonie / **LEE-MORGAN**, Jenny (2019): Colonization, Education, and Indigenous Peoples, in McKinley, Elizabeth Ann / Tuhiwai Smith, Linda (Hrsg.): *Handbook of Indigenous Education*. Singapur: Springer:19–27.
- PITTS**, Andrea J. (2017): Decolonial Praxis and Epistemic Injustice, in Kidd, Ian James / Medina, José / Pohlhaus, Gaile (Hrsg.): *Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. London: Routledge: 149–157.
- PLUMWOOD**, Val (2002): *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*. London: Routledge.
- POHLHAUS**, Gaile (2017): Varieties of epistemic injustice, in Kidd, Ian James / Medina, José / Pohlhaus, Gaile (Hrsg.): *Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. London: Routledge: 12–26.
- QUIJANO**, Aníbal (2000a): The Coloniality of Power and Social Classification, in *Journal of World-Systems Research* 6 (2): 342–386.
- QUIJANO**, Aníbal (2000b): Coloniality of Power, Eurocentrism and Latin America, in *Nepantla: Views from South* 1 (3): 533–579.
- QUIJANO**, Aníbal (2007a): Coloniality and Modernity/Rationality, in *Cultural Studies* 21 (2/3): 168–178.
- QUIJANO**, Aníbal (2007b): Colonialidad del poder y clasificación social, in Casto-Gómez, Santiago/ Grosfoguel, Ramón (Hrsg.): *El giro decolonial*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores: 93–126.
- QUIJANO**, Aníbal (2016): *Kolonialität der Macht, Eurozentrismus und Lateinamerika*. Wien u. Berlin: Turia + Kant.
- QUINTERO**, Pablo (2013a): Macht und Kolonialität der Macht in Lateinamerika, Quintero, Pablo/ Garbe, Sebastian (Hrsg.): *Kolonialität der Macht: De/Koloniale Konflikte: zwischen Theorie und Praxis*. Münster: Unrast: 53–70.

- QUINTERO**, Pablo (2013b): Entwicklung und Kolonialität, Quintero, Pablo/ Garbe, Sebastian (Hrsg.): *Kolonialität der Macht: De/Koloniale Konflikte: zwischen Theorie und Praxis*. Münster: Unrast: 93–114.
- QUINTERO**, Pablo/ **GARBE**, Sebastian (2013a): *Kolonialität der Macht: De/Koloniale Konflikte: zwischen Theorie und Praxis*. Münster: Unrast.
- QUINTERO**, Pablo/ **GARBE**, Sebastian (2013b): Einleitung, in Quintero, Pablo/ Garbe, Sebastian (Hrsg.): *Kolonialität der Macht: De/Koloniale Konflikte: zwischen Theorie und Praxis*. Münster: Unrast: 7–15.
- RAMOS**, Gabriela / **YANNAKAKIS**, Yanna (2014): *Indigenous Intellectuals: Knowledge, Power, and Colonial Culture in Mexiko and the Andes*. London: Duke University Press.
- RANDERIA**, Shalini (2004): Konfigurationen der Moderne: zur Einleitung, in Randeria, Shalini / Fuchs, Martin / Linkenbach, Antje (Hrsg.): *Konfigurationen der Moderne: Diskurs zu Indien*. Baden-Baden: Nomos: 9–34.
- REINAGA**, Fausto (1981): Mi Palabra, in Bonfil Batalla, Guillermo (Hrsg.): *Utopía y Revolución: El Pensamiento Politico Contemporaneo de los Indios en América Latina*. Mexico City: Editorial Nueva Imagen: 60–83.
- RESTREPO**, Eduardo / **ROJAS**, Axel (2010): Inflexión Decolonial: Fuentes, Conceptos y Cuestionamientos. Universidad del Cauca: Distribuido por Lemoine Editores.
- REUTER**, Julia / **VILLA**, Paula-Irene (2010): Provincializing Soziologie: Postkoloniale Theorie als Herausforderung, in Reuter, Julia und Villa, Paula-Irene (Hrsg.): *Postkoloniale Soziologie. Empirische Befunde, theoretische Anschlüsse, politische Intervention*. Bielefeld: transcript, 11–46.
- RIVERA CUSICANQUI**, Silvia (2018): *Ch'ixinakax utxiwa: Eine Reflexion über Praktiken und Diskurse der Dekolonisierung*. Münster: Unrast.
- ROBINSON**, Jenny (2003): Postcolonialising Geography: Tactics and Pitfalls, in *Singapore Journal of Tropical Geography* 24 (3): 273–289.
- RYAN**, Lyndall (2012): *Tasmanian Aborigines: A History since 1803*. Sydney: Allen & Unwin.
- SAID**, Edward (1996): *Representations of the Intellectual: The 1993 Reith Lectures*. New York: Vintage.
- SAID**, Edward (2003): *Orientalism*. London: Penguin Books.
- SANDOVAL**, Chela (2000): *Methodology of the Oppressed*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press.
- SANTOS**, Boaventura de Sousa (2007): Beyond Abyssal Thinking: From Global Lines to Ecologies of Knowledges, in *Review*, XXX (1): 45–89.
- SANTOS**, Boaventura de Sousa (2018a): *The End of the Cognitive Empire: the Coming of Age of Epistemologies of the South*. Durham u.a.: Duke University Press.
- SANTOS**, Boaventura de Sousa (2018b): *Epistemologien des Südens: Gegen die Hegemonie des westlichen Denkens*. Münster: Unrast.

- SCHEURICH**, James Joseph / **YOUNG**, Michelle (1997): Coloring Methodologies: Are our Research Epistemologies Racially Biased?, in *Educational Researcher* 26 (4): 4–16.
- SEN**, Amartya Kumar (1992): *Objectivity and Position*. Lawrence: University of Kansas Press.
- SEPÚLVEDA**, Ginés de (1967): *Tratado sobre las Justas causas de la Guerra contra los Indios*. México, Fondo de Cultura Económica.
- SETH**, Suman (2009): Putting Knowledge in its Place: Science, Colonialism, and the Postcolonial, in *Postcolonial Studies* 12 (4): 373–388.
- SITHOLE**, Tendayi (2018): Decolonizing Humanities: The Presence of the *Humanitas* and the Absence of the *Anthropos*, in Grosfoguel, Ramón / Hernández, Roberto / Rosen Velásquez, Ernesto (Hrsg.): *Decolonizing the Westernized University: Interventions in Philosophy of Education from Within and Without*. London u.a.: Lexington Books: 115–134.
- SPIVAK**, Gayatri Chakravorty (2008): *Can the Subaltern Speak?: Postkolonialität und subalterne Artikulation*. Wien und Berlin: Turia + Kant.
- STEWART-HARAWIRA**, Makere (2013): Challenging Knowledge Capitalism: Indigenous Research in the 21st Century, in *Socialist Studies* Volume 9 (1): 39–51.
- The Gulbenkian Commission** (1996): Open the Social Sciences. Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences, Stanford, CA.
- THIONG'O**, Ngũgĩ wa (1986): *Decolonizing the Mind: The Politics of Language in African Literature*. Nairobi: East African Educational Publishers.
- Truth and Reconciliation Commission in Canada** (2015): Honouring the Truth, Reconciling for the Future: Summary of the Final Report of the Truth and Reconciliation Commission of Canada <http://caid.ca/TRCFinExeSum2015.pdf> [letzter Zugriff: 29.06.2019].
- TSOSIE**, Rebecca (2017): Indigenous Peoples, Anthropology, and the Legacy of Epistemic Injustice, in Kidd, Ian James / Medina, José / Pohlhaus, Gaile (Hrsg.): *Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. London: Routledge: 356–369.
- TUCK**, Eve / **YANG**, Wayne K. (2012): Decolonization is not a Metaphor, in *Decolonization: Indigeneity, Education & Society* 1 (1): 1–40.
- TUHIWAI SMITH**, Linda (1986): Is 'Taha Māori' in Schools the Answer to Māori School Failure?, in: Smith, Graham Hingangaroa (Hrsg.): *Ngā Kete Waananga: Māori Perspectives of Taha Māori*. Auckland: Auckland College of Education.
- TUHIWAI SMITH**, Linda (2005): On Tricky Ground: Researching the Native in the Age of Uncertainty, in Denzin, Norman / Lincoln, Yvonna / Tuhiwai Smith, Linda (Hrsg.): *Handbook of Critical and Indigenous Methodologies*. Thousand Oaks: Sage: 85–107.
- TUHIWAI SMITH**, Linda (2012): *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. London: Zed Books.
- VOWEL**, Chelsea (2016): *Indigenous Writes: A Guide to First Nations, Métis & Inuit Issues in Canada*. Winnipeg: Highwater Press.
- WALSH**, Catherine (2007): Shifting the Geopolitics of Critical Knowledges: Decolonial Thought and Cultural Studies, 'Others' in the Andes, in *Cultural Studies* 21 (2–3): 224–239.

- WENDE**, Peter (1984). Radikalismus, in Brunner, Otto / Bonze, Werner / Moselleck, Reinhart (Hrsg.): *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politischen-sozialen Sprache in Deutschland*. Stuttgart: Klett-Cotta: 113–133.
- WILSON**, Alex / **LAING**, Marie (2019): Queering Indigenous Education, in Tuhiwai Smith, Linda / Tuck, Eve / Yang, Wayne (Hrsg.): *Indigenous and Decolonizing Studies in Education: Mapping the Long View*. London: Routledge: 131–145.
- WILSON**, Shawn (2008): *Research is Ceremony: Indigenous Research Methods*. Halifax: Fernwood.
- YOUNG**, Robert J. C. (2001): *Postcolonialism: An Historical Introduction*. Oxford: Blackwell.
- ZAVALA**, Miguel (2013): What do we mean by Decolonizing Research Strategies? Lessons from Decolonizing, Indigenous Research Projects in New Zealand and Latin America, in *Decolonization: Indigeneity, Education & Society* 2 (1): 55–71.
- ZINN**, Howard (1997): The Uses of Scholarship, in Zinn, Howard (Hrsg.): *The Zinn Reader: Writings on Disobedience and Democracy*. New York: Seven Stories Press: 499–508.

8.1.Abstract—deutsch

Die *Thesis* argumentiert, dass die modernen europäischen Human- und Sozialwissenschaften aus epistemischen Ungerechtigkeiten gegenüber außereuropäischen Gesellschaften entstanden sind und diese Ungerechtigkeiten weiterhin reproduzieren. Diese Wissenschaften weisen oft eine Form des „Eurozentrismus“ auf, der eine *Hybris des Nullpunkts* widerspiegelt, eine Überzeugung, dass das Denken von seinen räumlich und kulturell spezifischen Quellen trennbar ist, so dass soziale und historische Überlegungen vernachlässigt werden können. Die *Thesis* wird auch argumentieren, dass die sozio-historischen Kontexte der europäischen wissenschaftlichen Traditionen und die breiteren Kulturen, in die sie eingebettet sind, voller epistemischer und rassialisierter Ungerechtigkeiten sind, von denen viele das Denken und die Forschung beeinflusst haben. Die Hinterlassenschaften der kolonialen und imperialen Geschichte, die im Zentrum dieser *Thesis* stehen und durch die Perspektive der Kolonialität betrachtet werden, benachteiligen indigene Bevölkerungsgruppen weiterhin auf vielfältige Weise, von denen viele offensichtliche epistemische Aspekte haben — „zum Beispiel durch die Privilegierung der sozialen und epistemischen Praktiken akademischer und wissenschaftlicher Disziplinen, deren Vorstellungen von der Glaubwürdigkeit von Zeugnissen und hermeneutischen Ressourcen oft unsensibel oder feindselig gegenüber den Werten, Empfindungen und Interessen der indigenen Bevölkerungsgruppen sind“ (Kidd/Medina/Pohlhaus 2017b: 8). Die *Thesis* unterstreicht, dass die Produktion und Verbreitung von Wissen innerhalb des materiellen Kontexts von Kolonialismus, Imperialismus und Kapitalismus zu analysieren ist.

8.2.Abstract—englisch

The *Thesis* argues that modern European human and social sciences themselves emerged from, and still perpetuate, epistemic injustices against non-European societies. These sciences often evince a variety of „Eurocentrism“ that reflects a *hubris of zero point*, a conviction that thought is separable from its spatially and culturally specific sources, in order that social and historical considerations may be safely neglected. The *Thesis* will also argue, that the socio-historical contexts of the European scientific traditions, and therefore the wider cultures during which they're embedded, were and are rife with epistemic and racialized injustices, many of which have affected researching.

The legacies of colonial and imperial history, which are at the heart of this *Thesis* and viewed through the perspective of coloniality, still disadvantage indigenous peoples in a variety of ways, many of which have overt epistemic aspects — „for instance, by privileging the social and epistemic practices of academic and scientific disciplines whose conceptions of testimonial credibility and hermeneutical resources are often insensitive or hostile to the values, sensibilities, and interests of Indigenous peoples“ (Kidd/Medina/Pohlhaus 2017b: 8). The *Thesis* emphasizes that the production and dissemination of knowledge must be analyzed within the material context of colonialism, imperialism and capitalism.