



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

Flavors of Colonoziation

Kulinarisches Wissen: Ein Spannungsfeld von Aneignung
oder Anerkennung

verfasst von / submitted by

Kovintharajah, Viahsahi, B.A.

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

Wien, 2023 / Vienna 2023

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:

Dr.in Patricia Zuckerhut, Privatdozentin

Abstract (ENG)

Culinary forms of knowledge operate in a field of tension between appropriation and recognition. The various forms of knowledge have a long history, many of them dating back to the time of colonialism. The aim of this thesis is to investigate where recognition of culinary knowledge ends, and appropriation begins. To this end, the following research question is posed: "What dynamics can be identified in the field of tension between cultural appropriation and culinary knowledge?" For this purpose, theories on epistemology, coloniality and cultural appropriation, among others, are examined in more detail and factors that operate in this field of tension are analyzed. The examination shows that the colonial after-effects are still present, also in the form of culinary art and its knowledge. In a globally networked world, knowledge is constantly being exchanged and recreated, and this also applies to culinary knowledge. Dealing with the topic shows that the line between appropriation and recognition is a very fine one and that it is above all the critical and decolonial approach that ensures respectful treatment and recognition for the groups concerned in the long term.

Abstract (GER)

Kulinarische Wissensformen agieren in einem Spannungsfeld zwischen Aneignung und Anerkennung. Die verschiedenen hier ins Auge gefassten Formen von Wissen gehen auf eine lange Geschichte zurück, viele davon bis in die Zeit vor dem Kolonialismus. Das Ziel der vorliegenden Arbeit ist es, zu untersuchen, wo Anerkennung von kulinarischem Wissen endet, und Aneignung beginnt. Dazu wird die folgende Forschungsfrage gestellt: „Welche Dynamiken lassen sich im Spannungsfeld von kultureller Aneignung und kulinarischem Wissen erkennen?“ Hierzu werden Theorien, unter anderem zu Epistemologie, Kolonialität und kultureller Aneignung, näher untersucht und Faktoren, die in diesem Spannungsfeld agieren, analysiert. Die Untersuchung zeigt, dass die kolonialen Nachwirkungen der Aneignung von Wissensformen bis auf Weiteres präsent sind, auch im Bereich der Kulinarik. In einer global vernetzten Welt wird Wissen stetig ausgetauscht und neu kreiert, das betrifft auch das kulinarische Wissen. Die Auseinandersetzung mit der Thematik zeigt, dass der Grat zwischen Aneignung und Anerkennung ein sehr schmaler ist und dass es, vor allem der kritische und dekoloniale Zugang ist, der nachhaltig einen respektvollen Umgang und Anerkennung für die Gruppen, von denen dieses Wissen stammt, sichert.

Danksagung

Danke an meine Familie, die mich bei dieser Reise unterstützt hat. Vor allem großes Danke an meine Eltern, die es mir ermöglicht haben als erste Person in unserer Familie einen akademischen Werdegang einzulegen.

Danke Patricia Zuckerhut für die umfangreiche Betreuung dieser Masterarbeit und für die zahlreichen Ratschläge und Tipps.

Danke an meine Mädels (Christina, Estefanía, Fatima, Rebecca und Sophie) für die immensen emotionalen und aufbauenden Pep Talks und Motivationen.

Danke Franzi für diese gemeinsame Reise und die konstante Inspiration seit Tag 1.

Und zu guter Letzt, danke an mich und meine Geschichte, die mich motiviert haben diese Forschungsarbeit zu schreiben und viele Selbstreflexionen in Form einer wissenschaftlichen Arbeit niederzuschreiben.

Inhalt

1. Einleitung	6
1.1 Problemstellung.....	6
1.2 Erkenntnisinteresse und Zielsetzung.....	9
1.3 Forschungsstand	11
1.4 Vorgehensweise Literaturrecherche und Kategorie Entwicklung.....	14
1.5 Aufbau der Arbeit.....	16
2. Methoden und Vorgänge	17
2.1 Dekoloniale Wissens- und Forschungsperspektive.....	17
2.2 Intersektionalität: Basis für dekolonial-feministische Analyse.....	20
2.3 Eigene Positionierung als Forschende und kritische Reflexion des methodischen Vorgehens.....	23
3. Kolonialität, Kolonialismus und Dekolonisierung.....	25
3.1 Wissensordnung und Rassismus	27
3.2 Frantz Fanons Konzept der "Zonen des Seins" im Kontext der Kolonialität des Wissens und Kulinarik.....	29
4. Wissen	32
4.1 Entstehung und Etablierung im kolonialisierten Rahmen.....	32
4.2 Polarität von <i>gutem und schlechtem Wissen</i> : epistemische Gewalt, (Hierarchie von Wissen) und Othering Prozesse.....	39
4.2.1 Othering.....	39
4.2.2 Epistemische Gewalt	42
5. Cultural Appropriation	48
5.1 Definition und Ursprung von Cultural Apropiation.....	48
5.2 Cultural Appropriation in der Kulinarik.....	59
6. Kolonialität von Kulinarik	70
6.1 Kulinarische Wissensformen/Epistemologie	70
6.2 Kulinarische Diskriminierung: Analyse von Podcast Folge: So Tasty! - Familie, Kolonialismus und Widerstand	76
7. Fazit	88
Literaturverzeichnis.....	93

1. Einleitung

1.1 Problemstellung

In den letzten Jahrzehnten ist eine intensive Debatte über kulturelle Aneignung und die Kolonialisierung von Wissen entstanden. Diese Diskussionen werfen wichtige Fragen um die Anerkennung und Wertschätzung kultureller Identitäten, die Machtverhältnisse zwischen verschiedenen Kulturen und die Auswirkungen des Kolonialismus auf das heutige Denken und Handeln, auf. Ein besonders interessanter Aspekt dieser Debatte betrifft die kulinarische Aneignung, bei der bestimmte Elemente einer Kultur von einer anderen übernommen werden, mit der Gefahr, dass dieser Prozess ohne angemessene Anerkennung und Verständnis passiert.

Der Begriff "kulturelle Aneignung"¹ bezieht sich auf die Übernahme von kulturellen Praktiken, Symbolen oder Gegenständen durch Angehörige einer dominanten Kultur von einer unterdrückten oder marginalisierten Bevölkerungsgruppe (vgl. Young & Haley 2012: 268). Dieser Prozess kann viele Formen annehmen, von der Verwendung traditioneller Kleidung oder Schmucksachen bis hin zur Übernahme von Musik, Sprache oder religiösen Bräuchen (vgl. Distelhorst 2021: 96). Während einige, wie Malik (2017) und Baecker (2018) argumentieren, dass kulturelle Aneignung zur kulturellen Vielfalt beitragen und den Austausch zwischen verschiedenen Kulturen fördern kann, sehen andere, wie Matthes (2018) diese Praxis kritisch als eine Form des kulturellen Raubbaus, der die kulturelle Identität von Randgruppen ausbeutet und abwertet.

Im Kontext der kulinarischen Aneignung wird kritisiert, dass die Übernahme von Gerichten, Zutaten oder Kochtechniken einer bestimmten Kultur oft ohne die gebührende Anerkennung der kulturellen Herkunft oder des historischen Kontexts erfolgt (vgl. Ferry Subagya & Retnaningdyah 2022: 375). Diese Form der Aneignung kann zu einer Kommodifizierung und Entfremdung der kulinarischen Traditionen führen, indem sie von der ursprünglichen Bedeutung und den sozialen und kulturellen Zusammenhängen entkoppelt werden. Die Auseinandersetzungen um kulinarische Urheberrechte, unterstreichen eindrucksvoll die Bedeutung von Nahrungsmitteln innerhalb spezifischer kultureller Bezüge und räumlicher Kontexte (vgl. Avieli 2015: 133). Essen ist ein zentraler Bestandteil diverser und multikultureller Gesellschaften, wobei die damit verbundenen Kämpfe um kulturelles

¹ In dieser Arbeit werden sowohl der englische Begriff (*cultural appropriation*) als auch der deutsche Begriff (kulturelle Aneignung) simultan genutzt. Zum einen, weil die Arbeit auf Deutsch verfasst wird und zum anderen, weil der Begriff *kulturelle Aneignung* im deutschsprachigen Raum eher ein neuer ist, während im englischsprachigen Raum die Geschichte und Auseinandersetzung mit dem Begriff *cultural appropriation* eine größere Bandbreite einnimmt.

Eigentum die Vielschichtigkeit dieser Verbindungen verdeutlichen. Lokale Lebensmittel sind weithin als wichtiger Marker für lokale Identitäten anerkannt. In diesen sozialen Gesellschaftsgefügen agieren nicht nur verschiedene kulinarische Dynamiken miteinander, sondern auch unterschiedliche Wissensstrukturen. Im Zuge von Kolonisierungsprozessen wurden in kolonisierten Ländern lokale und indigene Wissensformen verändert, aufgelöst und zerstört (vgl. Grosfoguel 2013). Neben diesem destruktiven Vorgehen gegenüber Wissen, geschah parallel seine Aneignung von Wissen, wobei dieses gleichzeitig konstant abgewertet wurde (vgl. Grosfoguel 2013: 74). Dies betraf auch das kulinarische Wissen, welches eng an Kultur und Identitäten geknüpft ist.

Das heute global etablierte und anerkannte Wissen ist das eurozentrische Wissen. Im Laufe der Kolonialzeit wurde dieses Wissen durch die Kolonialmächte zunehmend global eingesetzt. Diese Diskurshegemonie ist vor allem darin begründet, dass etliche andere Formen von Wissen systematisch, über diese koloniale Periode hinweg, zerstört worden sind. Insbesondere das Wissen von *nicht-weißen*² Menschen, sprich der Mehrheit der Weltbevölkerung (vgl. Grosfoguel 2013, 2017). Im Zuge dessen haben sich Strukturen und Muster etabliert, die den globalen Wissensdiskurs dominieren. Manche Wissensstrukturen gelten als anderen überlegen, als „besser“³ und einflussreicher, d.h. es bildete sich eine Wissenshierarchie heraus. In dieser Hierarchie werden die verschiedenen Formen von Wissen unterschiedlich gewertet und akzeptiert (vgl. Grosfoguel 2016).

Diese Phänomene der kulturellen Aneignung, bezeichnet als Kolonialität des Wissens (vgl. Quijano 2000) und der Kulinarik werfen wichtige Fragen auf. Eine wesentliche, die als Forschungsfrage dieser Arbeit dient ist: *Welche Dynamiken lassen sich im Spannungsfeld von kultureller Aneignung und kulinarischem Wissen erkennen?* Um diese Forschungsfrage angemessen beantworten zu können werden insbesondere der koloniale Aspekt von Wissen und das sich daraus resultierende kulinarische Wissen im Kontext von kultureller Aneignung näher untersucht.

Die vorliegende Arbeit zielt darauf ab, diese Frage genauer zu untersuchen und einen Beitrag zur Debatte über kulturelle Aneignung, die Kolonialität des Wissens und der Kulinarik zu leisten. Dabei werden verschiedene Beispiele und theoretische Ansätze herangezogen, um die

² Die kursive Schriftart wird verwendet, um Hervorhebungen bestimmter Begriffe, während des Lesens zu aufzuzeigen.

³ Ich verwende einige Adjektive, die als Zuschreibung dienen, mit Anführungszeichen, damit man beim Lesen erkennt, dass es sich hier um kritische Beschreibungen handelt und die Problematik dahinter erkannt werden soll.

Komplexität und Vielschichtigkeit dieser Phänomene zu erfassen. Durch eine kritische Analyse der kulturellen Aneignung und der zugrunde liegenden kolonialen Strukturen in der Kulinarik können potenzielle Lösungsansätze und Handlungsstrategien für eine gerechtere und gleichberechtigte Auseinandersetzung mit kulturellem Wissen und kulinarischer Vielfalt entwickelt werden.

Mit meiner Forschung möchte ich auf die bestehenden kolonialen Nachwirkungen im Kulinarischen aufmerksam machen. Insbesondere in Zusammenhang mit Essen sollte ein Bewusstsein geschaffen werden, Essenskulturen und die damit verbundenen Formen von Wissen anzuerkennen. Zudem möchte ich aufzeigen, wie *culinary appropriation* weitaus über das Kulinarische hinaus geht und wie einzelne Formen von (Wissens-)Aneignung (durch westlich-eurozentrische Länder) miteinander verwoben sind. Da der Schwerpunkt meiner Masterarbeit auf Wissensproduktionen im Kontext von Essenskulturen liegt, ist es mir wichtig, die Folgen der Wissensveränderung im Zuge von Kolonialismus näher zu beleuchten. Ganz besonders ist es mir ein Anliegen zu erforschen, inwieweit diese kolonialen Einflüsse von Wissen sich auf Kulinarik auswirken.

Der nachstehende Abschnitt strebt an, den Lesenden das Erkenntnisinteresse und die Zielsetzung dieser Arbeit näher vorzustellen. Anknüpfend daran werden der Forschungsstand, die Vorgehensweisen und der Aufbau bzw. die Struktur dieser Masterarbeit erläutert. Ebenfalls wird der methodische Aufbau sowie die Forschungsmethode zur Erarbeitung der gewählten Forschungsfragen näher ausgeführt.

1.2 Erkenntnisinteresse und Zielsetzung

Das wissenschaftliche, eng mit einem politischen Erkenntnisinteresse dieser Masterarbeit liegt darin begründet, dass die Thematik rund um *cultural appropriation* hochaktuell und (zunehmend) umstritten ist. *Cultural appropriation* lässt sich in vielen Teilbereichen feststellen, jedoch sehe ich eine Forschungslücke im Kontext von kulinarischem Wissen, insbesondere aus einer dekolonialen Perspektive. Die Auswirkungen der Globalisierung zeichnen sich auch in den verschiedenen Essenskulturen ab. Es entstehen eine Vielzahl von neuen Food Trends, die sich nicht nur genüsslich, sondern auch kulturell verweben (vgl. Kofahl & Schellhaas 2018). Aufgrund dessen ist es großer Wichtigkeit, das kulinarische Wissen genauer zu untersuchen und auf den schmalen Grat zwischen Aneignung und Anerkennung zu verweisen.

Neben dem wissenschaftlichen (und politischen) Erkenntnisinteresse gibt es andererseits auch noch eine persönliche Motivation diese Arbeit zu verfassen. Bereits bei der Auswahl von nur bestimmten Inhalten in meinem Masterstudium Internationale Entwicklung stellte ich mir die Frage auf welcher Basis Wissen und der damit eingehende Inhalt gewählt und vermittelt wird. Mit fortschreitendem Studium merkte ich schnell, dass Universitäten von einem spezifischen Wissenskanon und seinen Strukturen eingenommen und dominiert werden. Etwa dem westlich – kolonisierenden Wissen. Die Werke von Autor*innen wie Ramón Grosfoguel, die sich mit Epistemizid von Wissen beschäftigen, zeigen auf, dass das Thema des „Kolonisierten Wissen“ sehr aktuell ist. Jedoch bedeutet das im Umkehrschluss, dass das dominierende Wissen an den (europäischen) Hochschulen und generell in Europa kritisch hinterfragt werden muss, um den Ursprung seiner Etablierung zu verstehen.

Meine persönliche Migrationsbiografie reicht bis hin nach Sri Lanka, ein Inselstaat, der mindestens dreimal erobert und kolonisiert wurde. Umso größer ist mein Interesse an Wissensformen aus Ländern des Globalen Südens. Für meine Masterarbeit habe ich mich für das kulinarische Wissen im Kontext von *cultural appropriation* entschieden. In einer zunehmend globalisierten Welt, in der sich vor allem in der Kulinarik viele neue Überschneidungen finden lassen, muss ebenfalls ein Bewusstsein und eine Wertschätzung für den Ursprung der damit verbundenen Nahrungsmittel, Speisen etc. stattfinden. Ich finde es von großer Wichtigkeit, dass vor allem im westlich-europäischen Kontext eine Haltung entsteht, die wertschätzend mit übernommenen kulinarischen Wissensformen umgeht und ihre Herkunft anerkennt. Insbesondere in Bereichen, in denen hohe Profite gemacht werden könn(t)en, ist es wichtig sich von ausbeuterischen Aspekten gänzlich fernzuhalten. Um die kulinarischen

Wissensstrukturen analysieren zu können, muss man sich zuerst mit dem Wissen selbst auseinandersetzen und betrachten, welche Muster dieses Konzept verfolgt und inwieweit es Ausmaße auf andere Teilbereiche entwickelt.

Es geht darum, die komplexen Wechselwirkungen zwischen Kulinarik, Kultur, Macht und Wissen zu untersuchen. Es soll eine Möglichkeit entwickelt werden, alternative Perspektiven auf die kulinarische Welt zu entwickeln und dazu beizutragen, die Rechte und Anerkennung jener Kulturen zu stärken, die von kulinarischer Aneignung und kolonialer Unterdrückung betroffen sind. Meine Forschungsarbeit zielt darauf ab, ein tieferes Verständnis dieser Problematik zu entwickeln und zur Entwicklung einer gerechteren und inklusiveren kulinarischen Welt beizutragen, in der die Vielfalt der kulinarischen Traditionen und Innovationen angemessen gewürdigt wird.

In meiner Studie versuche ich die oben genannten Konzepte miteinander zu verknüpfen, um zu verstehen, wie kulinarische Aneignung im Kontext von Kolonialität eine Rolle spielt. Dies beinhaltet die Analyse, wie bestimmte kulinarische Praktiken und Zutaten von kolonialen Mächten übernommen und neu bewertet wurden, oft ohne Respekt für die ursprünglichen kulturellen Kontexte. Darüber hinaus untersuche ich, wie die Dominanz eurozentrischen kulinarischen Wissens dazu beigetragen hat, diese Aneignungsprozesse zu fördern und zu legitimieren. Umso wichtiger ist es mir dekoloniale Ansätze in diesem Rahmen vorzustellen und auf eine grundlegende Dekolonisierung, nicht nur im Wissen per se, sondern auf gesamtgesellschaftlicher Ebene zu appellieren.

1.3 Forschungsstand

Zum Thema der Kulinarik ließen sich zahlreiche Werke von Autor*innen aus der ganzen Welt finden. Darunter fallen unter anderem Avieli (2015), Ray (2016), Schmidt (2018) und Ashe (2018). Im Folgenden werden einige dieser bedeutsamen Theoretiker*innen vorgestellt. In meiner Recherche und über den mehrmonatigen Prozess zur Fertigstellung dieser Arbeit bin ich größtenteils auf Literatur und Wissensbestände gestoßen, die entweder Kulinarik in Ländern des Globalen Nordens aus einer westlichen Perspektive beleuchten wie z.B. *Eating Traditional Food. Politics, Identity, and Practices* (2015) von Brigitte Sebastia oder Kulinarik im Kontext von Kolonialismus oder Versorgungsnot im Globalen Süden behandeln wie z.B. *Culinary Culture in Colonial India* (2015) von Utsa Ray. Neben der geographischen Einteilung sind es aber vor allem auch die Betroffenheit und der Zugang, wie z.B. in *Cultural Appropriation of Asian Cuisines in Western Chefs' Cooking Videos* (2022) Ferry Subagya und Retnaningdyah, die die bestehende Literatur prägt. Dabei geht es Perspektiven von jenen einzubeziehen, die die unmittelbar von der Thematik betroffen und durch deren persönliche Erfahrungen, Traditionen, kulturellem Hintergrund geprägt sind. Eine interessante Beobachtung hierbei war, dass ich insbesondere bei Werken bzgl. Kulinarik aus den Ländern des Globalen Südens oder Beiträgen zu Kulinarik und Kolonialismus und, Kulinarik und Aneignung, von vor allem BIPoCs⁴ aus den Ländern des Globalen Südens, Schwierigkeiten hatte Zugang zu bekommen. Viele spannende und essentielle Beiträge waren auf dem Server der Uni Wien nicht zu erreichen bzw. waren sie nicht in der Datenbank verfügbar. Dieser Prozess ist, während der Recherche öfter vorgekommen, weshalb ich mich öfter gefragt habe: Warum sind genau *diese Beiträge* nicht an einer renommierten Hochschule zugänglich? Gibt es bei der Auswahl von Literatur und Wissensbeständen in (westlichen) Universitätsbibliotheken bestimmte Kriterien oder gar eine Priorisierung?

Ein Bereich, der in dieser Arbeit einen großen Raum einnimmt, sind die verschiedenen Konzepte und Theorien zu Kolonialität und Dekolonialität. Autoren wie Quijano (2000), Grosfoguel (2013, 2016, 2019) oder auch Maldando-Torres (2016) werden in Kapitel 4 vorgestellt. Ihre Theorien geben meiner Forschung einen theoretischen Rahmen, und liefern eine Grundlage kulinarische Aneignung entsprechend einzubetten. Quijano (2000) erläutert in *Coloniality of Power, Eurocentrism and Latin America* intensiv das Konzept von Kolonialität und wie diese sich in verschiedenen Teilbereichen entwickelt und wirkungsvoll in unseren

⁴ BIPoC steht kurz für Black, Indigenous und People of Color

alltäglichen Strukturen präsent ist. Hierbei unterteilt er in Kolonialität der Macht, des Wissens und des Seins. Auf diesem Forschungsstand basierend nahmen viele Theoretiker*innen⁵ diese Konzepte in ihre eigene Theorieentwicklung auf und arbeiteten diese weiter aus. Grosfoguel zum Beispiel ist bekannt für seine kritische Auseinandersetzung mit der Kolonisierung von Wissen und damit verbundenen „Epistemiziden“.⁶ Hierbei nimmt einerseits Bezug auf Quijanos Konzepte und bezieht andererseits Kolleg*innen, vor allem post – und dekolonialen Kontexten entstammen, wie z.B. Frantz Fanon und Gloria Anzaldúa mit ein. Im Hauptteil meiner Arbeit werden diese Konzepte in Hinblick auf ihre Relevanz des Forschungsvorhabens diskutiert und erläutert. Denn, trotz der vielfältigen Literatur zu Kulinarik und *kultureller Aneignung*, zeigt sich, dass es zu den einzelnen Rubriken, Kulinarik und *kulturelle Aneignung*, zahlreiche Beiträge (wie z.B. *Kulturelle Aneignung* (2021) von Lars Distelhorst oder *Culinary Culture in Colonial India* (2015) von Utsa Ray) gibt, jedoch eine große Forschungslücke bei der Verknüpfung dieser zwei Themen besteht.

Auch Lars Distelhorst und sein Werk *Kulturelle Aneignung* spielt in dieser Forschungsarbeit eine bedeutende Rolle, da es zu jenen Werken im deutschsprachigen Raum zählt, das mit einem kritischen Blick auf das Weltgeschehen und historische Prozesse kulturelle Aneignung analysiert (vgl. Distelhorst 2021). Distelhorst stellt unter anderem koloniale Muster in Bezug auf aktuelle Aneignungsdebatten vor und diskutiert anhand vieler Beispiele die Ursachen und Gründe, warum kulturelle Aneignung ein so kontroverses Thema ist. Abu-Loghod (1991) leistet einen wichtigen Beitrag zu dem Thema Kultur. Das Konzept und die Debatte um kulturelle Aneignung per se ist sehr komplex und kontrovers; einer der Gründe, warum das so ist, ist, dass der Kulturbegriff bis heute selbst ein stark debattierter ist. Aus diesem Grund ist es von großer Notwendigkeit konsequent den Begriff Kultur kritisch zu hinterfragen und in der Analyse genauer zu untersuchen. Abu-Loghod (1991) schreibt in ihrem Werk über Borderlands (zu Deutsch: Grenzland), im Sinne einer Verweigerung sich (zu-)ordnen zu lassen. Sie spricht sich aus, Kultur nicht starr zuzuordnen, um gegen grundlegende Zuweisungen anzukämpfen. Sie bezieht sich dabei unter anderem auf ihre eigene Identität als „halfie“. Ergänzend hierzu wird der Beitrag über Zwischenräume von Anzaldúa (1987) relevant. In der Debatte um kulturelle

⁵ In dieser Arbeit nutze ich das Sternchen (*) in der Schreibweise, um nicht nur diejenigen in meiner Sprache sichtbar zu machen, die sich in der traditionellen binären Geschlechterordnung wiederfinden, sondern auch Raum zu schaffen für andere Gender und Personen, die sich nicht eindeutig einer spezifischen Geschlechtsidentität zuordnen. Außerdem ist es beabsichtigt, dass diese Art des gendersensiblen Schreibens die Leser*innen bewusst in ihrem Lesefluss unterbricht, um möglicherweise eine vertiefte Auseinandersetzung mit der Bedeutung dieser Schreibweise anzuregen.

⁶ Unter Epistemizid versteht man das systematische Auslöschen von Wissen, das als „nicht gültig“, also nicht bedeutend oder nicht relevant, angesehen wird.

Aneignung, vor allem im kolonialen Kontext, werden viele Gruppen angesprochen, die entweder aneignen oder von Aneignung betroffen sind. Hierbei ist das Verständnis von Zwischenräumen essentiell, denn somit kann in der Debatte verstanden werden, warum man sich „sowohl als auch“ für bestimmte kulturelle Elemente statt sich für das eine oder andere entscheiden kann. Dieser Ansatz könnte für beide Seiten (Aneignende und davon Betroffene) von Hilfe und Vorteil sein.

1.4 Vorgehensweise Literaturrecherche und Kategorie Entwicklung

Die vorliegende Arbeit zielt darauf ab, die Verbindung zwischen der Kolonialität des Wissens, kulinarischer Aneignung und den damit verbundenen Problematiken zu untersuchen. Um diese komplexe Thematik zu erfassen, wurde eine methodische Vorgehensweise gewählt, die auf einer sorgfältigen Literaturrecherche und einer systematischen Datenanalyse basiert. Die Methodik berücksichtigt die Entwicklungen in der post- bzw. dekolonialen Theorie, insbesondere die Werke von Autoren wie Quijano (2000, 2008), Grosfoguel (2013, 2016, et al.) und die Ansätze der Subaltern Studies Group (Spivak 2008) sowie feministische und indigene Kritiken wie Mohanty (1984) und Abu-Lughod (1991). Im Kontext dekolonialer Zugänge wurden die theoretischen Grundlagen von Quijano's Konzept der Kolonialität sowie dessen Weiterentwicklung durch spätere Autoren untersucht. Ebenso wurden Konzepte wie Epistemizid und epistemische Gewalt von Brunner (2018 et al.) und Spivak (2008) in den Analyserahmen einbezogen. Betreffend kulinarische Aneignung wurden sowohl die soziokulturellen Dynamiken der Aneignung als auch die Auswirkungen auf lokale Gemeinschaften und kulturelle Identitäten betrachtet.

Die Datenanalyse erfolgte in mehreren Schritten. Zunächst wurden die identifizierten Quellen nach relevanten Informationen durchsucht und diese in Bezug zu den entwickelten Kategorien gesetzt. Dabei wurde auf Gemeinsamkeiten, Unterschiede und Spannungen zwischen den verschiedenen theoretischen Ansätzen geachtet. Im Hinblick auf die kulinarische Aneignung wurden Beispiele aus verschiedenen Kulturen herangezogen, um die vielschichtigen Facetten dieses Phänomens zu beleuchten. Der Forschungsstand wurde umfassend betrachtet, um die Entwicklungen in den genannten Theorien zu verstehen. Hierbei wurden die Wurzeln der post- und dekolonialen Theorie, die Entstehung der Subaltern Studies Group, die feministische Kritik sowie indigene Perspektiven beleuchtet. Besonderes Augenmerk wurde auf die Weiterentwicklung des Konzepts der Kolonialität von Quijano gelegt, da dieses als Grundlage für die Analyse der Kolonialität des Wissens diente. Ebenso wurden Konzepte wie Epistemizid und Intersektionalität berücksichtigt, um eine breite theoretische Basis zu schaffen.

Die Literaturrecherche bezüglich Kulinarik und kultureller Aneignung hat gewisse Beschränkungen und Herausforderungen aufgewiesen. Insbesondere die Betrachtung von kolonisiertem Wissen im Kontext der Kulinarik blieb oft unzureichend und hat somit bedeutende Lücken hinterlassen. Das Defizit im Verständnis und in der Analyse der kulturellen Aneignung von kulinarischem Wissen ist keineswegs unerheblich. Es besteht ein wesentlicher Bedarf an neuen Forschungsansätzen, die eine tiefgreifendere thematische Verbindung

zwischen diesen beiden Bereichen herstellen und gleichzeitig vorhandene Ungleichheitsstrukturen aus einer intersektionalen Perspektive untersuchen.

Insgesamt wurde in dieser Arbeit eine umfassende und kritische Methodik angewendet, um die Verbindung zwischen Kolonialität des Wissens, kulinarischer Aneignung und den damit verbundenen Problematiken zu erfassen. Die systematische Literaturrecherche, die Entwicklung von Kategorien und die sorgfältige Datenanalyse ermöglichten eine differenzierte Betrachtung der Forschungsfragen im Kontext postkolonialer Machtverhältnisse und kultureller Dynamiken.

1.5 Aufbau der Arbeit

Der Aufbau der Arbeit ist in mehrere Kapitel und Unterkapitel gegliedert. Die Einleitung umfasst einen groben Überblick über die Grundzüge dieser Masterarbeit. Beginnend mit der Problemstellung wird den Lesenden ein kleiner Einblick in das Thema gewährt, wobei die grundlegende Notwendigkeit meines Forschungsthemas erklärt wird. Das Erkenntnisinteresse und die Zielsetzung der Masterarbeit konkretisieren darauffolgend die genaueren Absichten im weiteren Vorgang. Die Forschungsfragen und der Forschungsstand ergänzen den Rahmen insofern, dass man anhand konkreter Fragen und dem jetzigen Forschungsstand die Bearbeitung des Themas einordnen kann. Anschließend an die Einleitung geknüpft kommt das Kapitel Methoden und Vorgänge. Hierbei wird sowohl auf die Forschungsperspektive, die ethischen Faktoren bei der Forschungsherangehensweise als auch auf die eigene selbstkritische Positionierung eingegangen. Des Weiteren folgen die großen Einzelbereiche dieser Masterarbeit, beginnend mit dem Kapitel zum Thema Wissen. Hier wird neben Wissen im kolonisierten Rahmen auch auf Wissensgenozid und damit verbundene Othering-Prozesse eingegangen. Hierbei wird unter anderem auf epistemische Gewalt und Rassismus in Bezug auf Wissen konkreter eingegangen. Darauffolgend wird der Themenbereich kulturelle Aneignung eingeführt. Hierbei wird das Konzept allgemein erklärt, wobei Aspekte wie Kultur, kulturelle (hybride) Identitäten und auch Zwischenräume von Kulturen untersucht werden. Anschließend wird Aneignung im Kontext von Kulinarik näher untersucht. Das letzte Kapitel dieser Arbeit wird Kulinarik per se sein. Der Fokus in den Unterkapitel liegt auf kulinarische Wissensformen und auf kulinarische Diskriminierungsformen, die sich durch Aneignungsprozesse entwickeln können. Abschließend wird das Fazit die gesamte Arbeit abrunden, mit Bezug auf in der Einleitung besprochenen Fragen und diese Masterarbeit beenden.

2. Methoden und Vorgänge

2.1 Dekoloniale Wissens- und Forschungsperspektive

Der Forschungsprozess meiner Masterarbeit findet aus einer postkolonial-kritischen und dekolonial-feministischen Perspektive statt. Somit stehen Ansätze der Dekolonisierung im Fokus der Forschung. Dekolonisierung ist ein Prozess der Zentrierung der Anliegen und Weltanschauungen der kolonisierten Anderen, so dass sie sich selbst durch ihre eigenen Annahmen und Perspektiven verstehen (vgl. Chilisa 2012: 14). Des Weiteren ermöglicht dieser Forschungsprozess, den Weltanschauungen derjenigen, die eine lange Geschichte der Unterdrückung und Marginalisierung durchlebt haben, Raum zu geben und aus ihrem Bezugssystem heraus zu kommunizieren (vgl. ebd.: 14). Dieser Prozess erfordert einen hohen Grad an Sensibilität und kritischem Hinterfragen der eigenen (privilegierten) Positionierung. In dieser Herangehensweise sind Autorinnen wie Laleh Khalili (2011) und Donna Haraway (1988) nennenswert.

Khalili beschäftigt sich mit *der Ethik der sozialwissenschaftlichen Forschung*, die dazu dient, die eigene Positionierung im Forschungsprozess kritisch zu reflektieren. Im Wesentlichen sagt sie, dass Forscher*innen immer bestehende Machtasymmetrien in den verschiedensten Bereichen reproduzieren und zu ungleichen Strukturen beitragen (vgl. Khalili 2011: 66). Dabei ist es wichtig zu betonen, dass alle Formen von Wissen immer schon von Macht durchdrungen sind (vgl. ebd.: 67). Entscheidend ist, Machtstrukturen innerhalb des wissenschaftlichen Arbeitens zu erkennen und sich seiner Position bewusst zu sein. Darüber hinaus stellt die Autorin fest, dass die Interaktion von Macht und Wissen zur Entstehung von Kategorien führt. Haraway auf der anderen Seite, definiert *situated knowledge* als eine Position, die dazu dient von einer bestimmten und häufig sehr persönlichen Position aus zu forschen. Sie sagt, dass sie den Eindruck gewann, dass Feminist*innen sowohl selektiv als auch flexibel eingesetzt und durch zwei Pole einer verlockenden Dichotomie in der Frage der Objektivität gefangen waren (vgl. Haraway 1988: 576). Die Idee hinter *situated knowledge* ist, dass das Wissen eines Individuums oder einer Gruppe immer von ihrer konkreten sozialen, kulturellen, historischen und politischen Situation beeinflusst wird. Anders gesagt, Wissen ist nicht objektiv und neutral, sondern es ist immer an den Kontext gebunden, in dem es entsteht. Haraway argumentiert, dass traditionelle Wissenschaftsansätze oft versuchen, ein vermeintlich objektives und allgemeingültiges Wissen zu schaffen, das jedoch die Vielfalt der menschlichen Erfahrungen und Perspektiven ignoriert (vgl. ebd: 577f.).

Forschende bilden in diesem Zusammenhang häufig heteronormative Kategorien, und es werden kategorische Bewertungen vorgenommen (vgl. Khalil 2011: 68). Das bedeutet, dass das Erschaffen und die Existenz von Kategorien von der Autorisierung durch Machtverhältnisse abhängt (vgl. ebd.: 68). Dies wiederum verstärkt die Aufrechterhaltung binärer Strukturen, in denen alles Fortschrittliche und Moderne häufig den Ländern des Globalen Nordens zugeschrieben wird, während die Länder des Globalen Südens in der "objektiven" Forschung als "unterentwickelt" und altmodisch eingestuft werden (vgl. Khalili 2011/ Chilisa 2012). Insbesondere Forschende aus Ländern des Globalen Nordens und solche, die sich wesentlich daran orientieren, müssen sich in diesem Prozess immer wieder kritisch hinterfragen. Der "europäische" Wissenskanon beharrt auf der Grundannahme, dass er die globale Norm des Wissens für alle Menschen bildet und damit allen anderen Formen des Wissens überlegen ist. Diese Annahme verfestigt nicht nur bestehende Strukturen der Ungleichheit, sondern verfestigt auch koloniale Nachwirkungen.

Indem Forschende die Forschungsethik definieren, wird bereits zu Beginn der Forschung über bestimmte Überlegungen und Verhaltensweisen entschieden, die man gegenüber den jeweiligen Forschungssubjekten oder (betroffenen) Personen einbringt. Aus diesem Grund ist es von großer Notwendigkeit, während des gesamten Forschungsprozesses immer wieder die "Zentralität des Machtkalküls" (vgl. Khalili 2011: 66) kritisch zu hinterfragen, in dem man als Forschende(r) nicht nur (Ungleichheits-)Strukturen reproduziert, sondern auch andere repräsentiert. Dies ist insbesondere dann der Fall, wenn man mit einer stark marginalisierten oder mehrfach diskriminierten Gruppe arbeitet.

Bereits bei der Gestaltung des Literaturverzeichnisses lag der Fokus auf weiblichen und nicht-westlichen Autor*innen. Dieser Ansatz ermöglicht es die kolonialbehafteten Muster innerhalb von Forschungsprozessen nicht zu reproduzieren. Die Umsetzung zeigt, dass es mir nicht gelungen ist männliche und westliche Autor*innen außer Acht zu lassen, da einige Beiträge von großer Hilfe sind. Als Forschende aus dem Globalen Norden habe ich bereits zu Forschungsbeginn bestimmte Privilegien und Machtpositionen. Diese sollten zu Beginn der Forschung ins Bewusstsein treten und im weiteren Verlauf ständig kritisch hinterfragt werden. Dieser Aspekt ist ein fundamentaler der dekolonialen Forschung. Da ich jedoch auch Hintergründe und Prägungen des Globalen Südens habe, wie in meiner Sozialisation, werde ich diese ebenfalls in meinen Forschungsprozess berücksichtigen.

Die Position, die ich einnehme, ähnelt der von Abu-Lughod beschriebenen "halfie" oder auch der Konzepte der Mestizaje oder Borderland-Identität, wie sie von Anzaldúa dargestellt werden. Diese Ideen betonen die Komplexität und Vielfalt von Identitäten, die sich nicht einfach in traditionelle Kategorien einordnen lassen. Das Konzept des "halfie" bezieht sich auf eine Identität, die nicht in eine einzige klar definierte Kategorie passt, sondern Elemente aus verschiedenen kulturellen Hintergründen oder Identitäten miteinander verbindet. Ähnlich dazu spricht Anzaldúa von der Mestizaje (siehe Kapitel 5), einem Konzept, das die Vermischung verschiedener Kulturen und Identitäten betont, die oft in Grenzregionen oder "Borderlands" entstehen. In meiner eigenen Position identifiziere ich mich möglicherweise mit dieser Vorstellung, da ich Aspekte verschiedener Identitäten, Kulturen oder Erfahrungen in mir vereine, die nicht einfach in klare Kategorien eingeordnet werden können. Ich erkenne und schätze die Komplexität meiner Identität an und betrachte sie als eine Mischung aus verschiedenen Einflüssen, die meine Perspektive und mein Selbstverständnis formen.

Das kulturelle Verständnis und die Sensibilität für „andere“ Kulturen können mir bei dem Zugang zur Feldforschung von großem Vorteil sein. Ebenfalls ist eine feministische Perspektive von großer Notwendigkeit, um die Auswirkungen und Machtdynamiken aufzuzeigen. Die Grundlage dekolonial-feministischer Perspektive ist die Intersektionalität. Diese ermöglicht es die Verflechtung der verschiedenen strukturellen Diskriminierungskategorien zu analysieren, sowie mehrfach diskriminierte Personengruppen stärker zu berücksichtigen und die damit eingehenden Machtverhältnisse kritisch zu hinterfragen.

2.2 Intersektionalität: Basis für dekolonial-feministische Analyse

Die Wahl einer dekolonial-feministischen Zugangsweise zur Analyse der Thematik "Kolonialität des Wissens, Kulinarik und die Problematik der kulturellen Aneignung" ist von entscheidender Bedeutung, da sie eine umfassende und kritische Perspektive auf komplexe Verflechtungen von Macht, Kultur und Identität ermöglicht. Diese Zugangsweise berücksichtigt die Wechselwirkungen zwischen Geschlecht, Ethnizität, Klasse und anderen sozialen Kategorien und eröffnet ein besseres Verständnis für die tiefgreifenden Auswirkungen kolonialer Machtverhältnisse auf verschiedene Aspekte des Lebens.

Intersektionalität hat sich zunehmend als ein essenzieller Bestandteil in der Kategorie der sozialen Ungleichheit etabliert. Sie kann zum einen als Verflechtung mehrerer gesellschaftlicher Diskriminierungsformen bezeichnet werden, während sie sich auch mit der Verschiebung privilegierender und diskriminierenden Differenzfaktoren entsprechend dem jeweiligen Kontext auseinandersetzt (vgl. McCall 2005: 1776; Yuval-Davis 2015: 96f; Crenshaw 1991: 1297). Ihren Ursprung fand die Intersektionalität unter anderem durch die anglo-amerikanische Genderforschung, eine Debatte, die in der US-amerikanischen *Schwarzen* Bürgerrechtsbewegung entstand. Der Grund für diese Protestbewegung war, dass die US-Gerichte, die mehrschichtige Diskriminierung, die schwarzen Frauen am Arbeitsplatz widerfuhr, nicht berücksichtigten (vgl. Amelina & Lutz 2017: 22). Jedoch gehen die Überlegungen zur Verschränkung verschiedener Ungleichheitsfaktoren weit tiefer. Sie sind eng verschränkt mit der „Unsichtbarkeit“ „Schwarzer Frauen“ sowohl in der Schwarzen Bürgerrechtsbewegung als auch in der feministischen (Mainstream) Bewegung (vgl. Collins 2000: 27f.; Yuval-Davis 2015: 93).

Die Soziologin Encarnación Gutiérrez Rodríguez betont, dass Intersektionalität den deutschsprachigen Raum vergleichsweise zu den USA erst sehr verspätet erreicht hat und in der Debatte weniger auf den Aspekt von *Differenz* verwiesen wird, sondern der Fokus darauf lag, die Wechselwirkungen und Interdependenzen in heterogenen gesellschaftlichen Verhältnissen zu verstehen (vgl. Gutiérrez Rodríguez 2011: 77f.). Die Aufmerksamkeit galt weniger der Durchkreuzung von Kategorien wie *race*⁷, Class und Gender. Vielmehr lag der Schwerpunkt darauf, die schädlichen Auswirkungen zu untersuchen, denen Personen ausgesetzt

⁷ In dieser Arbeit wird ausschließlich das englische Wort *race* verwendet. Aufgrund der historischen Umstände ist der deutsche Begriff von *race* in seiner Verwendung äußerst problematisch. Um jegliche Reproduktionen dieser Art zu vermeiden und soziale Realitäten und gesellschaftliche Phänomene zu untersuchen wird im deutschsprachigen Raum der englische Begriff *race* verwendet. Auch zahlreichen Rassismusdebatten weisen bevorzugt auf die englische Version hin.

sind. Diese Personen werden durch verschiedene Verwaltungs- und Regierungsmethoden sowie wissenschaftliche Kategorisierungen als ethnisch, geschlechtlich oder sexuell untergeordnete "Andere" geschaffen (vgl. ebd.: 78). Diese Kategorisierungen folgen immer noch der kolonialen Logik der Differenz.

Die afro-amerikanische Juristin und Rechtsprofessorin Kimberlé Crenshaw, illustriert anhand der Metapher der Straßenkreuzung (vgl. Amelina & Lutz 2017: 22) die Verwobenheit der Ungleichheiten, an der sich verschiedene soziale Platzweiser überschneiden, kreuzen und überlagern. Als Ausgangssituation soll verstanden werden, dass sich soziale Differenzierungen entlang unterschiedlicher Kategorien überlagern, und dass deren spezifisches Zusammenwirken angemessen begriffen und berücksichtigt werden muss (vgl. Carstensen & Winker 2012: 8). Anhand des Beispiels von Gewalt gegen *Women of Color* illustriert Crenshaw, dass diese Personengruppe nicht nur Sexismus erfährt, sondern auch (mindestens) Rassismus erlebt, was es zu einer spezifischen Art der Marginalisierung führt (vgl. Crenshaw 1991: 1243f.). Herkömmliche feministische Bewegungen und Anti-Gewalt-Initiativen vernachlässigen oft die einzigartigen Erfahrungen dieser Frauen (vgl. ebd.: 1243f.). Traditionelle *weiße* feministische Ansätze haben oft nicht die Komplexität, die bestehenden Wechselwirkungen von Diskriminierung und Unterdrückungsformen zu berücksichtigen. Crenshaw betont, dass die soziale Konstruktion von (Identitäts-)Kategorien nicht bedeutet, dass diese Kategorien keine Bedeutung haben (vgl. 1296f.). Sie sind immer noch wichtig für subordinierte Gruppen, um die Prozesse der Unterdrückung zu verstehen und dagegen anzukämpfen.

Die Verwobenheit zwischen den verschiedenen Ungleichheitsformen erfordert eine erweiterte Analyse von Kategorien wie *race*, Klasse, Gender und vielen mehr. Ein zentrales Element und Problem der Intersektionalitätsdebatte ist das Hinterfragen. Dabei wird untersucht, wer aufgrund welcher Eigenschaften zu unterdrückten sozialen Gruppen gehören und für wen bestimmte Privilegien zugänglich(er) sind (vgl. Yuval-Davis 2015: 96). Da Privilegien und Diskriminierungen aufeinander beruhen und abhängig voneinander sind, dass eine nicht ohne das andere funktionieren kann, wird verdeutlicht, dass es zwischen den ungleichheitsgenerierenden Dimensionen starke Wechselwirkungen gibt (Degele & Winkler 2009: 11). Anders gesagt addieren sich die Ungleichheiten nicht nur, sondern sie beeinflussen sich gegenseitig.

Auch im Kontext einer Kolonialität von Wissen kann sowohl die Dominanz von bestimmten Wissensdiskursen als auch der Ausschluss und die Nicht-Anerkennung von *fremdem Wissen* mit dem fehlenden Aspekt der Intersektionalität begründet werden. Chandra Talpade Mohanty,

Soziologin und Professorin für Frauen- und Geschlechterforschung, kritisiert die fehlende Verbindung verschiedener Kategorien, die der Grund für Diskriminierung sind, und hebt die Tatsache hervor, dass Geschlecht, ethnische Identität oder soziale Klasse (u.a.) bei der Analyse von Strukturen von Ungleichheit und Diskriminierung berücksichtigt werden müssen (vgl. Mohanty 1984). Bei der Analyse der Kolonialität des Wissens spielt Intersektionalität eine entscheidende Rolle, da sie uns ermöglicht, das komplexe Geflecht sozialer Identitäten und Machtstrukturen zu berücksichtigen (vgl. Quijano 2008: 182). Bei der Untersuchung der Kolonialität des Wissens ist es von großer Bedeutung, den historischen und kulturellen Kontext zu verstehen, in dem Wissen entsteht und sich verbreitet. Intersektionale Analysen ermöglichen eine umfassende Betrachtung dieser Zusammenhänge, indem sie verschiedene soziale Identitäten miteinander verknüpfen. Hierbei geht es nicht nur um einzelne Aspekte wie *race* oder Geschlecht, sondern um die Berücksichtigung einer Vielzahl von Identitätsdimensionen, darunter *race*, Geschlecht, Klasse, sexuelle Orientierung und Religion. Diese komplexen Identitätskategorien werden in ihrer Wechselwirkung betrachtet (vgl. Crenshaw 1991: 1242ff).

Intersektionale Analysen tragen dazu bei, die unterschiedlichen Auswirkungen des Kolonialismus und des Imperialismus auf diverse Gruppen und Regionen zu verstehen. Sie ermöglichen eine differenzierte Sicht auf die Auswirkungen von kolonialen Machtstrukturen und wie diese Strukturen das Wissen und die Realität beeinflusst haben (vgl. Quijano 2008: 183). Darüber hinaus legen intersektionale Ansätze großen Wert auf die Diversität der Stimmen und Perspektiven, die in den Diskursen über Wissen einbezogen werden sollten. Dies bedeutet, dass nicht-westliche, indigene und marginalisierte Perspektiven und Wissenssysteme in den Vordergrund gerückt werden, um die hegemoniale Dominanz des westlichen Wissens zu hinterfragen (vgl. Mignolo 2008: 231). Hierbei ist es wichtig zu betonen, dass „die stärksten Impulse zur Debatte über die Komplexität von Macht und Unterdrückung aus den anti-rassistischen und anti-kolonialen feministischen Bewegungen gekommen“ sind (vgl. Gutiérrez Rodríguez 2011: 81).

Schließlich fordert Intersektionalität dazu auf, die Machtstrukturen, die soziale Ungleichheit aufrechterhalten, kritisch zu hinterfragen. In der Analyse der Kolonialität des Wissens ist es von zentraler Bedeutung, zu verstehen, wie koloniale Machtstrukturen das Wissen geprägt haben und wie diese Strukturen bis heute in verschiedenen Formen fortbestehen können. Dieser Ansatz ermöglicht es, die komplexen und tiefgreifenden Verbindungen zwischen sozialer Ungleichheit, Macht und Wissen in einer globalen Perspektive zu untersuchen. Auf die Forschungsfrage dieser Arbeit bezogen, lässt sich sagen, dass das Konzept der Intersektionalität

für die Beantwortung der Fragestellung relevant ist, weil verdeutlicht wird, wie vielschichtig und kompliziert Identitäten und Machtdynamiken im Zusammenhang mit der kulturellen Aneignung kulinarischen Wissens sind. Eine intersektionale Forschungsperspektive ermöglicht es, die Art und Weise zu untersuchen, wie z.B. Zugehörigkeit bestimmter Gruppen oder Kulturen durch kulturelle Aneignung beeinflusst wird und wie sich dies auf ihre kulinarischen Praktiken und ihre kulturelle Identität auswirkt. Insbesondere bei der Untersuchung, wie sich kulturelle Aneignung auf verschiedene Gruppen oder Gemeinschaften auswirkt, vor allem auf solche, die historisch marginalisiert oder unterdrückt wurden, kann ein intersektioneller Ansatz hilfreich sein. Da die Intersektionalität nicht nur die ethnische Zugehörigkeit, sondern auch andere Merkmale wie Geschlecht, soziale Klasse oder Religion berücksichtigt, ermöglicht sie es Wissenschaftler*innen, die Komplexität der kulturellen Aneignung zu verstehen. Sie ermöglicht es, über verschiedene Standpunkte und Erfahrungen zu sprechen und hilft dabei, die vielschichtigen Auswirkungen auf verschiedene Gemeinschaften zu verstehen.

2.3 Eigene Positionierung als Forschende und kritische Reflexion des methodischen Vorgehens

In Übereinstimmung mit den oben aufgeführten Ausführungen von Khalili (2011) und Haraway (1988), halte ich es für wichtig, mich selbst im wissenschaftlichen Prozess im Sinne einer kritischen Reflexion zu verorten. Dies beinhaltet biografische Details, aber auch Umstände, Privilegien sowie Interessen und Ziele. Schließlich habe ich den Anspruch, herrschaftskritisches Wissen zu produzieren. Im Folgenden möchte ich meine Gedanken ausformulieren, die mir während meines bisherigen Forschungsprozesses hinsichtlich meines persönlichen Bezugs zum gewählten Thema gekommen sind. Diese Art der Positionierung kann/soll auch in der Forschungsarbeit ihren Platz haben, um zu verdeutlichen, dass Wissenschaft nie neutral oder frei von Machtprozessen ist. Damit einher gehen auch die Fragen zum wissenschaftlichen Erkenntnisinteresse. Obwohl ich im Globalen Norden, Deutschland, geboren, aufgewachsen und sozialisiert worden bin, schlagen meine Wurzeln bis nach Sri Lanka auf. Durch die doppelte Sozialisation habe ich nicht nur Einflüsse aus dem Globalen Norden und Süden, sondern einen vielfältigen Zugang zu komplexen Auseinandersetzungen mit Themen wie Wissen, Kulinarik und Kolonialität. Durch die starken persönlichen Bezüge und Identitätsmerkmale ist es mir bis heute wichtig das Zusammenspiel unterschiedlicher Geographien, Kulturen, Sprachen zu vereinen bzw. die jeweiligen Ursprünge und Hintergründe besser zu verstehen und zu hinterfragen. Hierbei ist es für mich unvorstellbar Aspekte wie Kolonialismus und dessen Einfluss nicht näher zu untersuchen.

Als Forschende aus dem Globalen Norden, die an einer europäischen Hochschule studiert, gehe ich in meine Forschung bereits mit bestimmten Privilegien und Machtposition in meinen Forschungsprozess, da die Start- und Grundvoraussetzungen, die bereits bestehen, bestimmte Machtverhältnisse (re-)produzieren und verstärken. Gleichzeitig ist es wichtig anzumerken, dass ich mich als weiblich gelesene *Person of Color (PoC)* identifiziere und somit auch von einem Geflecht von Mehrfachdiskriminierungen betroffen bin. Ich möchte in meiner Forschung aus einer intersektionalen Perspektive forschen, um die Wichtigkeit von Intersektionalität aufzuzeigen und wie sich diese in der Bearbeitung auf meinen Forschungsschwerpunkt auswirkt.

Meine Rolle als Forschende hat zudem großen Einfluss auf meine Forschungsethik und die Herangehensweise der Bearbeitung. Außerdem ist die Themenauswahl auch dadurch beeinflusst worden, denn ich bewege mich zwischen zwei als „gegensätzlich definierten Welten“, Sozialisationen und Machthierarchien, die viele Unterschiede aufweisen und dennoch gleichzeitig und parallel nebeneinander bestehen. Erst bei näherer Auseinandersetzung dieser zwei „Welten“ bemerkt man, dass es auch viele Gemeinsamkeiten geben kann. Es ist mir ein großes Anliegen bestehende Ungleichheitsstrukturen und deren Auswirkungen aber auch Ursprünge kritisch zu hinterfragen und darauf aufmerksam zu machen, dass diese Strukturen und Muster in ihrem Kern auf Kolonisationsprozesse zurückzuführen sind und diese Einflüsse bis heute tagtäglich in unserer aller Leben stark präsent sind. Ich finde es wichtig, dass man sich nicht nur mit der Lösung eines Problems auseinandersetzt, sondern auch die Ursprünge und Spuren aufarbeitet.

Ich schreibe diese Arbeit als weibliche *POC*, Arbeiter*innenkind, Tochter von Kriegsgeflüchteten und als erste Studierende in meiner Familie. Dieser verfasste Beitrag aus meiner Positionierung heraus ist ein seltener in der akademischen Welt, da die auf mich zutreffenden Beschreibungen nicht die übliche „Norm“ im akademischen Bereich sind. Ich hoffe diese Forschungsarbeit ermöglicht es mir, diejenigen zu repräsentieren, die oftmals nicht gehört werden (sollen).

3. Kolonialität, Kolonialismus und Dekolonisierung

Colonization and decolonization as well as coloniality and decoloniality are increasingly becoming key terms for movements that challenge the predominant racial, sexist, homo- and trans-phobic conservative, liberal, and neoliberal politics of today. While colonization was supposed to be a matter of the past, more and more movements and independent intellectuals, artists, and activists are identifying the presence of coloniality everywhere. (Maldonado-Torres 2016: 1)

Maldonado-Torres (ebd.) betont in dieser Aussage, die anhaltende Relevanz von Kolonisation, Dekolonisation, Kolonialität und Dekolonialität in Bewegungen, die die vorherrschende rassistische, sexistische, homo- und transphobe konservative, liberale und neoliberale Politik herausfordern. Es wird darauf hingewiesen, dass, obwohl Kolonisation als vergangen betrachtet wird, viele Bewegungen und unabhängige Denker*innen, Künstler*innen und Aktivist*innen die fortwährende Existenz von Kolonialität erkennen. Maldonado-Torres bezieht sich auf die andauernden Auswirkungen von Kolonialisierung und erkennt in dem Konzept Kolonialität eine moderne Weiterführung von kolonialem Gedanken- und Handlungsgut. Selbst inmitten verschiedener Krisen erlebt die Welt immer noch die Globalisierung und Verfestigung eines auf Kolonialität basierenden Zivilisationssystems (vgl. Maldonado-Torres 2016: 1).

Die Begrifflichkeiten Kolonialismus, Dekolonisierung, Kolonialität und Dekolonialität sind im Wesentlichen zu unterscheiden, denn häufig werden sie im Diskurs als ein und dasselbe verstanden. Kolonialismus und Dekolonisierung werden größtenteils als theoretische Begriffe verstanden, die sich auf spezifische empirische Abschnitte sozio-historischer und geopolitischer Bedingungen beziehen (vgl. Chilisa 2012: 14). Hierbei werden Kolonialismus und Dekolonisierung als vergangene (und somit abgeschlossene) Realitäten dargestellt und infolgedessen bleiben diese Konzepte in der Vergangenheit verhaftet, anderswo verortet oder auf bestimmte empirische Dimensionen beschränkt (vgl. Maldonado-Torres 2016: 1f.; Chilisa 2012: 16). Durch diese zeitliche Perspektive zwischen Vergangenheit und Gegenwart erscheinen Kolonialismus und Dekolonisierung als anachronisch, weshalb deren Greifbarkeit, Sinn und Bedeutung erlischt.

In contrast, coloniality and decoloniality refer to the logic, metaphysics, ontology, and matrix of power created by the massive processes of colonization and decolonization. Because of the long-time and profound investment of what is usually referred to as Europe or Western civilization in processes of conquest and colonialism, this logic, metaphysics, ontology, and matrix of power is intrinsically tied to what is called “Western civilization” and “Western modernity.” In fact, the modern West, its hegemonic discourses, and its hegemonic institutions are themselves a product, just like the colonies, of coloniality. (Maldonado-Torres 2016: 10)

Dekolonialität ist vielmehr eine direkte Herausforderung an die zeitliche, räumliche und subjektive Achse der modernen/kolonialen Welt und ihrer Institutionen, einschließlich der Universität und des Staates (vgl. ebd.: 4). Die Art und Weise, wie die Forschung in den Kolonien institutionalisiert wurde, geschah nicht nur durch akademische Disziplinen, sondern

auch durch gelehrte und wissenschaftliche Gesellschaften und Wissensnetzwerke. Die Übertragung von Forschungseinrichtungen, einschließlich Universitäten, aus den imperialen Zentren Europas ermöglichte es, lokale wissenschaftliche Interessen zu organisieren und in das koloniale System einzubetten (vgl. Smith 2012: 8).

Insbesondere an Orten wie Universitäten ist das Potenzial für die historische Aufarbeitung groß, jedoch ist anzumerken, dass genau diese Orte vor allem in Ländern des Globalen Nordens auf Basis von kolonialen Strukturen errichtet worden sind. Wenn man in Bibliotheken auf Symbole stößt, die bestimmte Körper und Gesellschaften übermäßig verherrlichen und andere entmenslichen, oder an Wänden hängenden und Eingängen stehenden Gemälden und Statuen von Kolonialherren vorbeigeht, wird man durch die Symbole weißer Macht und Kontrolle, die jetzt in liberalen Formen als Vertreter reiner Exzellenz präsentiert werden, ständig an den eigenen Platz erinnert (vgl. Maldonado-Torres 2016: 4). Währenddessen zielt Dekolonisierung darauf ab, sich von den Einflüssen des Kolonialismus in verschiedenen Bereichen wie Wirtschaft, Politik, Kultur, Wissen, individuellen Erfahrungen, Geschlechterdynamiken und Umweltauswirkungen zu befreien (vgl. Garbe 2020: 151). In diesem Prozess werden die anhaltenden Auswirkungen des Kolonialismus sowohl in den Regionen des Globalen Südens als auch in den Regionen des globalen Nordens in Frage gestellt. In diesem Sinne befasst sich Dekolonisierung auch mit dem Bestreben, den Eurozentrismus zu überwinden, der als vorherrschende und mächtige Methode zur Erzeugung von Wissen fungiert hat. Dabei geht es darum, die Vielfalt der Wege, auf denen die Menschheit die Welt erkundet und erlebt, wiederherzustellen und den Schaden, der durch die Unterdrückung dieser Vielfalt entstanden ist, zu beheben (vgl. Garbe 2020: 152). Der Wissenschaftler Boaventura de Sousa Santos⁸ verweist in einer Mehrzahl an Werken konstant auf die Herausforderungen einer Dekolonisierung von Wissen. Mit dem Schlagwort „Ökologie des Wissens“ stellt er eine Möglichkeit vor wie verschiedene Wissenssysteme und -kenntnisse nicht isoliert voneinander existieren, sondern in einem komplexen Netzwerk eingebettet werden können (Sousa Santos, 2014: 188f.).

⁸ Boaventura de Sousa Santos ist ein portugiesischer Wissenschaftler, der einen wesentlichen Beitrag zu dem Thema Epistemologie des Globalen Südens verfasst hat. Er behandelt in seinen Arbeiten das Konzept des Epistemizids, wobei anzumerken ist, dass diese Perspektive kontrovers diskutiert und kritisiert wurde. Es wird auf seine Texte verwiesen, jedoch wird auch darauf hingewiesen, dass bestimmte politische Handlungen von ihm als problematisch angesehen werden, da sie nicht im Einklang mit den Prinzipien einer dekolonialen Praxis stehen. Zusätzlich existieren Anschuldigungen sexueller Gewalt gegen ihn, welche im Sinne einer feministischen Perspektive äußerst kritisch sind. Aufgrund der Unvermeidlichkeit seiner literarischen Werke für diese Arbeit wird Boaventura de Sousa Santos in dieser integriert, jedoch mit Vorbehalt obiger Problematiken. Für nähere Details, siehe: <https://www.buala.org/en/mukanda/without-taking-responsibility-for-concrete-acts-of-abuse-committed-there-is-no-self-criticism>

Diese Aufrechterhaltung ungleicher Machtasymmetrien dient dazu die Kolonialität und die tautologische Bestätigung der liberalen Ordnung, der liberalen Werte und der liberalen Vorstellungen von Wissen, Wissensproduktion und Exzellenz zu stärken (vgl. Maldonado-Torres 2016: 6). Das hat zur Folge, dass die Motivation im dekolonialen Kampf immer mehr verschwindet. Man kann sagen, dass Dekolonialität einen Gegendiskurs und Versuch des Abbaus von Kolonialität darstellt, indem Hierarchien der Differenzen aufgebrochen und vielfältige andere Formen des Seins in der Welt errichtet werden (vgl. ebd.: 10).

Im Fokus von dekolonialen und dekolonisierenden Bewegungen kann man die Vorgehensweisen bzw. Ideen, Wissen und Handeln nicht voneinander zu trennen, vielmehr wird versucht die Theorie und Praxis so miteinander zu vereinen, dass man die bestehenden kolonialen Strukturen weitgehend aufbricht und ablöst (vgl. Sousa Santos 2014: 139f.). Insbesondere in einem System, das auf Kolonisierung basiert, ist es wichtig neue Formen von Wissen und (gesellschaftlichem) Leben zu produzieren. Das heißt, dekolonisierende Wissensproduktion und Kritik sind Teil eines völlig anderen Paradigmas des Seins, Handelns und Wissens in der Welt des Kolonisierten (vgl. Maldonado-Torres 2016: 7).

3.1 Wissensordnung und Rassismus

Die Grundlage, auf welcher diese Weltanordnung und somit auch die Zonen des Seins und Nicht-Seins basieren, sind im Kern von Rassismus, „eine[r] globale[n] Machthierarchie von Über- und Unterlegenheit an der Grenze zum Menschlichen, die jahrhundertlang für die moderne/kolonial, kapitalistische/patriarchale, imperialistische/ westlich zentrierte Weltordnung politisch produziert und reproduziert wurde“ (Grosfoguel 2017: 57), geprägt. Es ist zu beachten, dass Rassismus in vielfältigen Formen betrachtet werden muss und je nach Region und Kolonialgeschichte die Grenzen zum Menschlichen mit unterschiedlichen „rassifizierten Markern“ kennzeichnet (vgl. ebd.: 57). Die Merkmale entlang welchen Rassismus markiert wird sind vielzählig, aber vor allem die (Haut-) Farbe, ethnische, linguistische, kulturelle oder religiöse Identität sind es, die im Vordergrund stehen. Die Differenziertheit von Rassismus ist es, die es ermöglicht eine universelle Anwendung von ihm zu verhindern, denn letztendlich ist jede rassifizierte und rassistische Situation kontextabhängig (vgl. Fanon 2016: 75). Im kolonialen Rahmen sind bestimmte Regionen und Länder mit Fokus auf Vorherrschaften innerhalb des eigenen geographischen Gebietes zu verstehen, bevor falsche Schlussfolgerungen (insbesondere durch westliche Eliten) gezogen und daraus resultierend, eine große Anzahl von theoretischen und konzeptionellen Problemen entstanden (vgl. Fanon 2016; Grosfoguel 2017). Gesellschaftliche Unter- und Überlegenheit wird neben bereits

besagten Markern auch durch lokal/koloniale Geschichte konstruiert und in ihren Neuschöpfungen reproduziert. Nichtsdestotrotz darf nicht vergessen werden, dass Rassismus mit anderen Formen von Diskriminierung verflochten ist und häufig die eine Form nicht ohne die andere auftaucht bzw., dass sie sich gegenseitig bedingen und verstärken. Diese Verflechtung von Diskriminierung zeigt die Bedeutung der Intersektionalität, welche darauf hinweist, dass die Erfahrungen und Herausforderungen von Individuen durch verschiedene soziale Identitäten und Zugehörigkeiten, wie beispielsweise *race*, Gender, Klasse oder sexuelle Orientierung, geprägt werden.

Die zuvor genannten rassifizierten Marker sind diejenigen die eine diagonale Trennlinie darstellen, die auf Beziehungen von Unterdrückung basieren. Anhand von Intersektionalität lassen sich diese Machtbeziehungen, insbesondere zwischen *race*, *class*, *gender*, auf die beiden von Fanon (2016) konzipierten Zonen der Welt anwenden (vgl. Crenshaw 1991: 1242). Trotzdem sind die gelebten Erfahrungen der unterschiedlichen Unterdrückung in der Zone des Seins und des Nicht-Seins klar zu unterscheiden. „In der Zone des Seins erleben Subjekte, die als überlegen eingeordnet werden, keine rassistische Unterdrückung, sondern ihnen werden Privilegien aufgrund von Rassismus zuteil“ (Grosfoguel 2017: 59). Dies wiederum wirkt sich auf die Qualität und Art und Weise von Unterdrückung aus. In der Zone des Nicht-Seins ist die Unterdrückung aufgrund von Klasse, Sexualität und Geschlecht schwerwiegender. Da sich in beiden Zonen die Ausübung von den intersektionalen Unterdrückungsarten stark unterscheiden – in einer Zone wird Unterdrückung aufgrund von Rassismus gelindert und in der anderen aufgrund von Rassismus verstärkt – stuft Fanon beide als nicht homogen ein (vgl. Fanon 2016: 78f.). Die Abläufe und der Ursprung von Rassismus werden im Kern mit der Dichotomie der Erkenntnis zwischen „Ich“ und dem „Anderen“ begründet. Im kolonialen Rahmen werden diese Othering-Prozesse vor allem verstärkt durch „Wir“ gegen die „Anderen“ manifestiert. Hierbei steht das „Ich“ für das patriarchale/kapitalistische/imperiale System, das aus westlichen, heterosexuellen, maskulinen und großstädtischen Eliten besteht, während die „Anderen“ mit der Peripherie und den dazugehörigen Attributen wie „unzivilisiert“, rückständig etc. assoziiert werden (vgl. Grosfoguel 2017: 60). Die „Anderen“ befinden sich auf der Seite des Nicht-Seins, wo die Bevölkerungen unterhalb der Grenze zum Menschlichen eingeordnet und so entmenschlicht werden, dass vor allem Methoden der Gewalt und offener Aneignung/Enteignung verstärkt angewendet werden (vgl. Fanon 2016: 159). Die Menschlichkeit der Personen in der Zone des Nicht-Seins wird diesen grundsätzlich abgesprochen bzw. kann man dies auch als Voraussetzung für diese Zone sehen, in der jegliche Form von Gewalt anerkannt und legitimiert wird. Zahlreiche dekoloniale

Wissenschaftler*innen sehen die beiden Zonen als wesentliche Teile des Projekts der kolonialen Moderne (vgl. Maldonado-Torres 2016: 13).

Versucht man die Verbindung zwischen den Konzepten Kolonialismus, Kolonialität, Dekolonisierung und Dekolonialität zu verstehen, sieht man, dass es die Verflechtung von Wissen, Macht und Sein ist, die einen endlosen Krieg gegen bestimmte Körper, Kulturen, Wissen, Natur und Völker aufrechterhält, sowie dazu beizuträgt, sich den vielfältigen Formen dekadenter Reaktionen auf die Dekolonisierung zu entziehen und zu widersetzen, einschließlich engstirniger Ansichten innerhalb der Dekolonisierungsbewegungen selbst (vgl. Maldonado-Torres 2016: 2). Letztendlich ist es nicht einfach möglich die Komplexität von Kolonialität und Dekolonialität in einem Themenblock zusammenzufassen, denn dafür sind die bestehenden Analysen und anderweiten Verhältnisse zu breit. Es gibt einfach zu viele Räume, Geschichten, Erfahrungen, Wissensformationen und Symbole, um nur einige Faktoren zu nennen, als dass man vorgeben könnte, endgültige Definitionen von Kolonialität und Dekolonialität zu erfassen (vgl. Maldonado-Torres 2016: 7). Umso wichtiger ist es die Kämpfe im Rahmen von Dekolonisierung konstant anzustreben und die eigenen Entkolonisierungsmechanismen zu kritisch hinterfragen und reflektieren. Ein essenzieller Ansatzpunkt hierbei wäre die epistemologische Dekolonisation.

3.2 Frantz Fanons Konzept der "Zonen des Seins" im Kontext der Kolonialität des Wissens und Kulinarik

Frantz Fanons Konzept der "Zonen des Seins" ist eine zentrale Idee in seinem Werk "Peau noire, masques blancs" (Schwarze Haut, weiße Masken), das die psychologischen und sozialen Auswirkungen der kolonialen Unterdrückung auf die Psyche der Unterdrückten beleuchtet (vgl. Fanon 1967). In Anbetracht der Kolonialität des Wissens und der kulinarischen Wissensaneignung aus Ländern des Globalen Südens kann dieses Konzept dazu beitragen, die tiefgreifenden Auswirkungen der Kolonialisierung auf die Identität, das Selbstwertgefühl und die kulturelle Aneignung zu verstehen.

Im Zusammenhang mit der Kolonialität des Wissens bezieht sich Fanons Konzept der "Zonen des Seins" auf die internalisierte Fremdheit und Unsicherheit, die Menschen erfahren, wenn sie durch die Dominanz des kolonialen Wissens und derer Perspektive unterdrückt werden (vgl. Fanon 2016: 184f.). Die koloniale Vorherrschaft über das Wissen führte zur Marginalisierung und Verdrängung der kulturellen Identität und Geschichte von Minderheiten außerhalb des eurozentrischen. Die Nachwirkungen dieser geschichtlichen Ereignisse sind bis heute stark

verankert und werden in der Mitte der Gesellschaft prägend ausgelebt. In den "Zonen des Seins" fühlen sich die Unterdrückten entfremdet von ihrem eigenen Wissen und ihrer eigenen Kultur, da ihre Identität durch das koloniale Wissen überlagert wird (vgl. Fanon 2016: 193f.).

Im Fall der kulinarischen Wissensaneignung aus Ländern des Globalen Südens spiegeln sich Fanons (2016) "Zonen des Seins" in ähnlicher Weise wider. Hier bezieht sich das Konzept auf die Aneignung von kulinarischem Wissen und kulturellen Praktiken aus diesen Regionen durch mächtigere, dominante Kulturen des Globalen Nordens. Die Unterdrückten fühlten sich entfremdet von ihrer eigenen (kulinarischen) Kultur, da sie in den "Zonen des Seins" gezwungen werden, die überlegene Dominanz der übernehmenden Kultur zu akzeptieren (vgl. Grosfoguel 2016: 265). Die koloniale Herrschaft in Afrika führte zur Verbreitung und Förderung westlicher Ernährungsgewohnheiten auf Kosten traditioneller einheimischer Küchen, wie z. B. in Westkenia. Bei der beliebten Mahlzeit *kuon*, einem festen Brei aus verschiedenen Getreidesorten, der zusammen mit verschiedenen Beilagen, *dek* genannt und verantwortlich für Geschmack und Abwechslung, verzehrt wird, wird deutlich, dass sich die Zubereitungsweise der Beilagen während der letzten einhundert Jahre fundamental verändert hat (vgl. Schmidt 2018: 226f.). Anstatt Fisch, Fleisch, lokalen Blattgemüsearten, Insekten und vieles mehr in Milch zu kochen, wird heutzutage Öl zum Anbraten bevorzugt. In Bezug auf die Getreidesorten konnte eine Substitution der verwendeten Rohstoffe festgestellt werden. Während zur vorkolonialen Zeit ausschließlich Sorghum und Fingerhirse zur Herstellung des *kuon* verwendet wurde, führten koloniale wie postkoloniale Propagandamaßnahmen, gekoppelt mit weiteren soziokulturellen Faktoren dazu, dass ein Großteil der Einwohner*innen in Westkenia heute Mais bevorzugt (vgl. ebd.: 226f.). Die Verbindung zwischen Fanons "Zonen des Seins" und der Kolonialität des Wissens sowie der kulinarischen Wissensaneignung liegt in der gemeinsamen Dynamik der Entfremdung und Marginalisierung. Sowohl das Wissen als auch die kulinarische Kultur wurden durch die Dominanz des Kolonialismus verdrängt und verzerrt. Die "Zonen des Seins" reflektieren die tiefgreifenden psychologischen Auswirkungen dieser Unterdrückung, da Menschen in den betroffenen Gemeinschaften eine innere Spannung zwischen ihrer eigenen Identität und den aufgezwungenen Narrativen erlebten (Fanon 2016: 148ff).

Fanons Konzept hilft zu verstehen, wie die Kolonialität des Wissens und die kulinarische Wissensaneignung nicht nur äußerliche Praktiken sind, sondern auch das Selbstbewusstsein, das Selbstbild und die kulturelle Identität beeinflussen. Es zeigt auf, wie manche Menschen in den "Zonen des Seins" gefangen sind – in einem Spannungsfeld zwischen der eigenen Identität

und der Fremdheit. Dieses Verständnis ist entscheidend, um die tiefgreifenden Auswirkungen der kolonialen Geschichte auf verschiedene Dimensionen des Lebens zu erkennen und letztendlich eine umfassende Dekolonisierung anzustreben.

4. Wissen

4.1 Entstehung und Etablierung im kolonialisierten Rahmen

„Wissen ist, und wird in zunehmenden Maß, eine wichtige Ressource der Macht.“ (Obrecht 2012: 91)

In diesem Kapitel wird versucht Wissen zu definieren und die Komplexität davon näher zu beschreiben. Insbesondere wird auf „koloniales, kolonisiertes, traditionelles, indigenes etc. Wissen“ verwiesen. Angesichts des vielfältigen und dynamischen Charakters des traditionellen Wissens überrascht es nicht, dass es keine eindeutige und ausschließliche Definition dieses Begriffs gibt.⁹ In seiner Auffassung und Ausführung gibt es so viel Komplexität, dass eine Vereinheitlichung nicht möglich ist.

Mit fortschreitender Zeit eignen sich Menschen konstant neue Formen von Wissen an, während „altes“ Wissen nach wie vor bestehen bleibt, zumindest in Ansätzen. Umso schwieriger gestaltet es sich bei der Frage, „*Was ist Wissen?*“, auf eine klare Definition zu kommen. Denn es gibt nicht *das* eine bestimmte Wissen, sondern verschiedene Typen und Zugänge davon. In diesen Zügen werden den unterschiedlichen Formen von Wissen bestimmte Eigenschaften und Stereotypen zugewiesen. Nicht nur das Wissen per se erhält eine Zuschreibung, sondern auch die Menschen, die sich zu den jeweiligen Wissensformen zugehörig fühlen. Auf Grundlage dieser Attribuierung werden neue (Wissens)Dimensionen von Unter- und Überlegenheit geschaffen, die bestehende Kategorisierungen des menschlichen Zusammenlebens verstärken. Besonders die Entwicklungen von Wissensproduktionen in einem kolonisierten Rahmen erweisen sich als unvermeidbar.

Das Konzept und die Greifbarkeit von Wissen sind ein komplexes Gerüst, das sich im ständigen Wandel befindet. Wissen kann sich über sichtbare und unsichtbare Grenzen (z. B. zwischen Personen, Gemeinschaften, Kulturen und Nationen) hinwegbewegen (vgl. Bannister &

⁹ Für den Zweck dieses Kapitels wird das folgende "vorläufige Verständnis" von traditionellem Wissen nach Bannister und Solomon angenommen (Bannister und Solomon 2009 zit. nach Bannister und Solomin 2012: 142): „The traditional knowledge of Indigenous peoples is part of a complex system that arises from Indigenous cosmologies and is based on Indigenous epistemologies. Traditional knowledge refers to the inter-generational accumulation of the collective stories, experiences, practices, genealogies, legends, mythologies, customs, laws, lore, spiritual teachings, wisdom, values and knowledge that have been passed down from one generation of Indigenous peoples to the next. Traditional knowledge systems share the commonly held belief that there is an inter-dependence and holistic relationship existing between the physical and spiritual worlds, such that the physical and spiritual wellbeing of present and future generations depend upon the health and vitality of the environment in which they live. Traditional knowledge is generally understood as collective in nature and usually utilized and practiced for the benefit of the wider group and authorized individuals or groups within the collective. Although rooted in specific lands and traditions, traditional knowledge is not seen as limited in time or space but continually evolving in response to the modern world. Although commonly discussed in the singular (traditional knowledge), the plural (traditional knowledges) better acknowledges the diversity across different communities and cultural groups.”

Solomon 2012: 141). Betrachtet man das sogenannte „traditionelle Wissen“, lassen sich viele Schnittmengen bezüglich der Komplexität erkennen. Hierbei ist traditionelles Wissen eng an kulturelles Erbe geknüpft (vgl. ebd.: 141). Insbesondere in indigenen und traditionellen Gemeinschaften spielt diese Form von Wissen eine wesentliche Rolle, da sie Teil von kulturellem Wissen ist.

Understanding appropriation of traditional knowledge, therefore, requires understanding the cultural context from which it emerges, which in turn requires recognition of the underlying social, ecological, political and other factors that may threaten or in some cases have collapsed these living systems. (Bannister& Solomon 2012: 143)

Im Folgenden werden die Ansätze von einigen prominenten Forschenden näher untersucht und deren Perspektiven zu kolonialem Wissen genauer erörtert und präsentiert, beginnend mit Walter Mignolo (2002, 2007).

Walter Mignolos Geopolitik des Wissens, ein Teilbereich der Kolonialität, betont, wie alle Wissenssysteme aus geografischen und sozialen Kontexten hervorgehen und in historisch und transnational konstituierten Machtbeziehungen verortet sind (vgl. Shahjahan & Morgan 2016: 95). Mignolo betont, dass lokale Geschichten überall sind, aber nur einige von ihnen sind in der Lage, globale Entwürfe vorzustellen und umzusetzen (vgl. Mignolo 2002: 59). Er sieht diese Entwicklungen darin begründet, dass die Ausbreitung der westlichen Erkenntnistheorie im Einklang mit der Ausdehnung des westlichen Kapitalismus steht. Er impliziert damit parallel verlaufende und sich addierenden Strukturen von Wissen, dessen Konzeptualisierung und Kapitalismus während der Zeit der Europäisierung (vgl. ebd.: 59).

And at the moment when capitalism began to be displaced from the Mediterranean to the North Atlantic (Holland, Britain), the organization of knowledge was established in its universal scope. “There can be no others” inscribed a conceptualization of knowledge to a geopolitical space (Western Europe) and erased the possibility of even thinking about a conceptualization and distribution of knowledge “emanating” from other local histories (China, India, Islam, etc.). (Mignolo 2002: 59)

Des Weiteren verweist Mignolo darauf, dass die Erkenntnistheorie keine geschichtslose Disziplin ist. Die (vielseitige) Wissensproduktion per se lässt sich nicht einfach auf eine lineare Geschichte vom antiken Griechenland bis in die Gegenwart im Nordatlantik reduzieren (vgl. Mignolo 2007: 470). Es ist die historische Bedeutung, die geografisch sein muss und die koloniale Differenz in ihrem Geschehen einbezieht. Die Dichte der kolonialen Erfahrung ist der Ort, an dem neue Epistemologien entstehen, die die bestehenden nicht verwerfen, sondern auf dem Grund des Schweigens der Geschichte ansetzen (vgl. Mignolo 2002: 67). Diese Verortungen von Ereignissen und Personen schaffen eine Hierarchie, die darauf abzielt, grundlegende Quellen des Denkens und Wissens von Ereignissen, Völkern oder Ideen zu unterscheiden. Mit dem Begriff „koloniale Differenz“ markiert Mignolo die Grenzen des

Denkens und Theoretisierens, indem er jene Orte des Denkens aufzeigt, die moderne Erkenntnistheorien importierten oder exportierten (vgl. Mignolo 2007: 471ff).

Die Geopolitik des Wissens priorisiert Wissenssysteme, die universell und delokalisiert sind und in allen Kontexten unhinterfragt angewendet werden. Für die politische Analyse bedeutet dies, dass nur bestimmte lokale Wissenssysteme, die immer aus spezifischen historisch-materiellen Bedingungen abgeleitet sind, das soziale Privileg haben, das globale Denken zu prägen (vgl. Shahjahan & Morgan 2016: 95). In diesem Zusammenhang sollte auf Frantz Fanons Begriff der Zonen des Seins/Nichtseins verwiesen werden (siehe Kapitel 3.2), welche sich mit der Geopolitik des Wissens verbinden lässt (vgl. Fanon 1967). Fanon zufolge ist der Rassismus ein System globaler Über- und Unterlegenheit entlang der "Linie des Menschen", das durch die moderne/koloniale Weltordnung auf der Grundlage von Politik, Wirtschaft und Kultur über Jahrhunderte hinweg geschaffen und aufrechterhalten wurde (vgl. Shahjahan & Morgan 2016: 96f).

Durch die wissenschaftlichen und säkularen Darstellungen der Unterschiede zwischen dem „eigentlichen“ Menschen und dem Untermenschen wird das Konzept von Menschheit, außerhalb durch Tradition und Religion begründeter innermenschlicher Unterschiede, neu strukturiert und unter dem Schaumantel *Moderne* legitimiert gelebt (vgl. Maldonado-Torres 2016: 13). In der von Fanon so bezeichneten Zone des Seins existieren Menschen oberhalb der menschlichen Grenze, und ihre Menschlichkeit wird durch die Ausübung ihrer menschlichen, sozialen, bürgerlichen und arbeitsrechtlichen Rechte gesellschaftlich anerkannt (vgl. Shahjahan & Morgan 2016: 7). Die Menschlichkeit derjenigen, die in der Zone des Nicht-Seins leben, wird in Frage gestellt und sie werden als Untermenschen oder Nicht-Menschen betrachtet.

In der Zone des Menschseins zu leben bedeutet, sich selbst, die anderen und die Institutionen der eigenen Gesellschaft als vollwertiges menschliches Wesen mit einem breiten Spektrum an Potenzialen und Möglichkeiten selbst unter prekären Armutsbedingungen bestätigt zu sehen (vgl. Maldonado-Torres 2016: 13). In der Zone der Untermenschlichkeit zu leben, bedeutet nicht nur, dass man keinen einfachen Zugang zu den grundlegenden Existenzmitteln hat, sondern auch, dass es für alles und jeden, einschließlich der eigenen Person, normal ist, das eigene Menschsein in Frage zu stellen (vgl. Fanon 2016: 180). Fanon behauptet, dass die Menschen in der Zone des Nichtseins, um zu sein oder dazuzugehören, gezwungen sind, die Menschen in der Zone des Seins zu imitieren, was wiederum ihr Sein legitimiert (vgl. Maldonado-Torre 2016: 97). Man kann hier von einem Kreislauf von Anerkennung und Anpassung sprechen, der parallel in einem Prozess von Unterlegenheit und Abwertung abläuft.

Im folgenden Zitat analysiert Fanon die Zonen des (Nicht-)Seins anhand seiner eigenen Existenz als Schwarzer Mann:

I begin to suffer from not being a white man to the degree that the white man imposes discrimination on me, makes a colonized native, robs me of all worth (...), tells me (...) that I must bring myself as quickly as possible into step with the white world (...). Then I will quite simply try to make myself white: that is, I will compel the white man to acknowledge that I am human. (Fanon 1967: 98)

Das Minderwertigkeitsgefühl der Kolonisierten korreliert mit dem Überlegenheitsgefühl der Europäer*innen. Der Rassist, der Kolonisierende, ist es der die Unterlegenheit schafft und die Existenz des „nicht-weißen“ missbilligt und sanktioniert (vgl. ebd.: 93). Die Kategorie des Menschen beruht zwangsläufig auf und reproduziert ihre Anderen: Untermenschen und Nicht-Menschen. Die rassifizierte Unterlegenheit in der Zone des Nicht-Seins bezieht sich nicht nur auf Machtbeziehungen im Kontext von ökonomischen, politischen und kulturellen Ausbeutungsprozessen, sondern umfasst auch epistemologische Prozesse (vgl. Grosfoguel 2017: 64).

Das Voranschreiten der modernen Eroberung und des Kolonialismus beinhaltete nicht nur die Schaffung einer geopolitischen Aufteilung, sondern auch die Auferlegung von Vorstellungen über soziale Organisation und Strukturen (vgl. Maldonado-Torres 2016: 13). In diesem Zusammenhang wird die Pluralität der Vorstellungen von Gemeinschaft und menschlicher Differenz gewaltsam eingeebnet, und zwar effektiv, wenn auch in vielen Fällen nicht mit vollem Erfolg, was zur Schaffung einer globalen Gemeinschaft mit ähnlichen Prioritäten, Wahrnehmungen und Wünschen führt (vgl. ebd.: 13). Um die geopolitische Ordnung von Wissen zu verstehen, müssen die weit verbreiteten Grenzen von den „anderen“ Räumen, Orten und Positionen in Frage gestellt werden und essentielle Konzepte von Wissensaneignung und -produktion untersucht werden (vgl. Walsh 2012: 11). Häufig wird von Erkenntnistheorien gesprochen, die sich aus kolonialen Selbstverständlichkeiten, Geschichten, Erinnerungen und Erfahrungen ergeben; also welche, die nicht einfach in der kolonialen Vergangenheit verankert bleiben, sondern auf unterschiedliche Weise innerhalb der lokalen und globalen Kolonialität der Gegenwart (re)konstruiert werden (vgl. ebd.: 14).

Zahlreiche Wissenschaftler*innen und Kritiker*innen des „verwestlichten und kolonisierten“ Wissens drängen auf eine Dekolonisierung der dominierenden Wissensstrukturen. Sie sind diejenigen, die die Geopolitik der bestehenden Wissensstrukturen genauer untersuchen und grundlegende Fragen zu deren Entstehung und Etablierung in Frage stellen. Das heißt, im Vordergrund der Debatte steht, wo und wie Wissen in einer Welt produziert wird, das nach Ansicht dekolonialer Wissenschaftler*innen sowohl modern als auch kolonial zur selben Zeit

ist (vgl. Aman 2019: 175). Ihr Appell lautet, den bestehenden Wissenskanon und seine Strukturen auf seine Ursprünglichkeit zu untersuchen und auf die originalen Eigentümer*innen bestimmter Formen von Wissen zu verweisen, welche in der Regel diejenigen sind, die aus indigenen und stark kolonisierten Bevölkerungsgruppen stammen. Dieser Appell ist mit Vorsicht zu beurteilen. Auf der einen Seite ist es von großer Notwendigkeit auf das Wissen der betroffenen Personen oder marginalisierten Gemeinschaften einzugehen und die Wertschätzung entgegenzubringen, die in vielen Diskursen zu fehlen scheint. Auf der anderen Seite entspricht der Aspekt des Eigentums einer wesentlich kapitalistischen Denkweise.

In Zuge dessen ist auch der peruanische Soziologe Anibal Quijano zu nennen, denn er ist bekannt für seine Untersuchung von *colonialty of power*, zu Deutsch *Kolonialität der Macht* (siehe oben Kapitel 3.1 et al.). Hierbei wird die geopolitische und körperpolitische Dimension allen Wissens unter dem Rahmen von Kolonisierung betrachtet. Quijano legt das Augenmerk auf die Darstellung von marginalisierter Epistemologie, hierbei rückt vor allem das Wissen von indigenen Völkern in den Vordergrund (vgl. Aman 2019: 175). Als Ausgangspunkt seiner Untersuchung von *Kolonialität der Macht* wählt Quijano die Verortung der Moderne, als Beginn benennt er die Eroberung Lateinamerikas (vgl. Schröder 2016: 296).

Quijano versteht Macht nicht nur als Indikator, sondern vielmehr als eine wesentliche soziale Beziehung, die in globalen Gefällen eine dynamische Rolle einnimmt. In diesem Machtmodell agieren unterschiedliche sozialen Achsen miteinander. Eine grundlegende Achse ist die der sozialen Klassifizierung der Weltbevölkerung (vgl. Quijano & Ennis 2000: 533). Hierbei wird in erster Linie Bezug auf die Idee von *race* genommen. Menschen wurden aufgrund ihrer Ethnizität und anderweitigen Zugehörigkeit eingeteilt und klassifiziert. Es wurden Unterschiede zwischen Kolonisierten und Kolonisierenden fixiert, die durch eine angeblich biologische Struktur gerechtfertigt wurden (vgl. ebd.: 533). Somit wurde eine natürliche Situation der Unterlegenheit geschaffen und seitens der Erober*innen legitimiert. In diesem neu konstruierten Machtgefüge erlangte das *Weißsein* eine privilegierte Position, die allen anderen Hautfarben und nicht *weiß*-europäischen Realitäten scheinbar überlegen war und somit an der Spitze der Macht- und Wissenshierarchie stand (vgl. Schröder 2016: 296).

Obwohl Kolonialismus als historisch abgeschlossene Periode der territorialen Beherrschung gilt, überlebt(e) Kolonialität. Sie beschreibt das koloniale Erbe andauernder Machtasymmetrien in allen Aspekten des alltäglichen Lebens. Neben zahlreichen rassistischen und diskriminierenden Ereignissen gilt die gewaltsame Eroberung und Hierarchisierung von Glaubens - und Wissenssystemen als „Voraussetzung“ für die Moderne (vgl. Mignolo 2007:

451). Durch die „Entdeckung“ Lateinamerikas wurden die Kolonialmächte auf neue Formen von Gesellschaft und Leben aufmerksam, die nicht den europäischen Vorstellungen entsprachen. Jedoch wurde dieser neue Raum für Wissen und Denken durch die Gewalt der Kolonisierung schnell eingeschränkt. Die Konflikte während der Eroberung und Kolonisierung formten dynamische Machtstrukturen, die nicht-weiße europäische Räume, Körper und Gedanken unterdrückten (vgl. Schröder 2016: 297). Die Entwicklungen führten zu einer Naturalisierung und Legitimierung von ungleichen Macht- und Herrschaftsverhältnissen, die vor allem auf Rassismus und Unterdrückung basieren.

Im weiteren Verlauf der Ereignisse entstanden soziale Beziehungen, basierend auf der Kategorie von *race*, die neue Identitäten schufen und andere neu definierten. Die neuen Identitäten wurden stark an rassifizierte Konnotationen geknüpft und somit wurden *race* und *racial identity* Grundpfeiler für soziale Klassifizierung (vgl. Quijano & Ennis 2000: 534). In diesem Herrschaftsmodell bestimmte die Kategorie *race* nicht nur den Lebensbereich eines Individuums, sondern manifestierte die gegebene soziale Rolle, ihren Status und die sich daraus herausbildenden Hierarchien. Die neu legitimierten Herrschaftsverhältnisse gingen weit über eine Naturalisierung der kolonialen Machtstrukturen, vielmehr etablierte sich eine eurozentrische Wissensperspektive in allen Bereichen des menschlichen Zusammenlebens. Ausgehend von dieser Wissensperspektive entwickelten sich alte Praktiken neu, wie z.B. die Kategorisierung und (An-)Ordnung von Überlegenheit/Unterlegenheit (vgl. Quijano & Ennis 2000; Mignolo 2007). Diese Beziehung zwischen Dominierenden und Beherrschten gilt als wirksamstes Instrument in der Aufrechterhaltung sozialer Herrschaft.

„In this way, race became the fundamental criterion for the distribution of the world population into ranks, places, and roles in the new society's structure of power” (vgl. Quijano & Ennis 2000: 535).

Für die eroberten und beherrschten Völker hieß das, sich in eine „naturalisierte“ Unterlegenheitsposition zu begeben und sich der neuen Ordnung anzupassen. Durch die Manifestation und Durchsetzung der eurozentrischen Normen und Wissensperspektive, wurden bereits bestehende traditionelle und indigene Formen von Wissen marginalisiert, wie auch systematisch zerstört. Die jeweiligen betroffenen Bevölkerungen waren gezwungen sich dem eurozentrischen Wissen, Lernen und Leben anzupassen (vgl. Grosfoguel 2013: 86f.).

Im öffentlich-politischen Diskurs, vor allem im westlich-europäischen Kontext, herrscht ein (un)bewusster Konsens über die Wirkmächtigkeit und gesellschaftliche Stellung von

eurozentrisch geprägtem Wissen. Da es überwiegend *weiße* Realitäten widerspiegelt, fällt der Mangel und die Repräsentation von nicht-weißem Wissen in diesen Diskursen kaum oder zu spät auf. Allein diese Tatsache verstärkt bestehende Machtungleichheiten und führt zu einer Normalisierung von ohnehin diskriminierenden Normen von Wissen und Leben. Die mangelnde Aufmerksamkeit für die Wissensproduktion von BIPOC (Black, Indigenous, People of Color) und anderen marginalisierten Gruppen liegt darin begründet, dass sie mit der allgemeinen Annahme zusammenhängt, dass deren Wissen und Denken einfach von der "Erfahrung" abgeleitet ist (vgl. Walsh 2012: 14). Da diese Erfahrungen in erster Linie mit historischen Ereignissen wie Sklaverei, Kolonialismus, Rassismus und anderen sozialen Phänomenen verbunden sind, werden sie Großteils im universellen Wissenskanon außer Acht gelassen (vgl. Grosfoguel 2013: 87). Die Paradoxie dieser Annahme ist jedoch, dass der ausgrenzende eurozentrische Wissens- und Glaubenskanon wesentlicher Teil und gleichzeitig Verursacher dieser „Erfahrung“ ist und nichtdestotrotz die Beteiligung an diesen Geschehnissen nicht berücksichtigt (vgl. Walsh 2012: 14).

On a general basis we have sometimes rejected our culture, we who come from indigenous cultures. This is because of prejudices, of ignorance; we believe that we're inferior, we become ashamed of our culture, we become ashamed of our language, ashamed of our mother tongue. They have taught us (nos han enseñado eso) that the European culture is the superior one, that it's the most developed, supposedly. Education here clearly has an occidental format wherein they teach us to value what is European and not what is ours. (Aman 2019: 177)

Das Zitat hebt die bestehenden Machtverhältnisse und die internalisierten Diskriminierungen gegen die eigene (indigene) Kultur, Wissen, Sprache und verschiedene andere Komponenten hervor. Es wird deutlich, dass die Kolonialzeit nicht nur wesentliche Ressourcen und ökonomische Möglichkeiten für die Einheimischen zerstört, sondern vielmehr Eingriffe auf identitätspolitischer Ebene durchgeführt hat. Durch den Raub und die Abwertung der traditionellen Werte und kulturellen Merkmale wurde eine Machthierarchie errichtet, in der das Weiße Europäische das Maß und die Norm für zivilisiertes Leben setzt. Somit entwickelte sich eine Erfahrung, die die eigene nicht-westliche Kultur mit Scham und Ablehnung verbindet. Neben der Vertiefung von weißer Überlegenheit in nicht-weißen Kontexten wird an eine Assimilierung an die europäische Wissensperspektive appelliert.

“To unlearn the learned and relearn lo propio, ‘our own’, as a way to understand life, our vision of history, knowledges, and of being in the world” (Walsh, 2011, zitiert nach Aman 2019: 178). Das von Aman genutzte Zitat von Walsh verweist in seiner Analyse auf die Strukturen von Wissen, die insbesondere systematisch geschaffen und aufrechterhalten worden sind. „Das Eigene“ lokale Wissen wurde nicht nur als minderwertig eingestuft, sondern auch als Problem empfunden, das verändert werden muss und ausbaufähig ist, da es in seiner Vollkommenheit

nicht den eurozentrischen Vorstellungen entsprach. In diesem Zusammenhang wuchs auch das Bedürfnis der Herrschenden, dieses Wissen und die daran geknüpften Kulturen und Traditionen zu „reformieren“ und „zivilisierter“ zu gestalten.

Wissen und die damit verbundenen Produktionen und Systeme sind in ihren verschiedenen Ausführungen zu betrachten. Wissen umfasst weitaus mehr Komponenten als das weit verbreitete akademische oder schulische Wissen. Wie in vielen Teilbereichen des kulturellen Lebens, herrscht auch in der Kulinarik ein ausgeprägtes Machtgefüge von Wissen. Koloniale Einflüsse sind auch hier nicht ausgeblieben. Es ist eindeutig zu beobachten, dass Macht und Hierarchisierung, sowohl historische als auch heutige Formen von Ungleichheit bestimmen. Der Kern dieser Entwicklungen rechtfertigt sich durch die Annahme, dass etwas oder eine bestimmte Personengruppe einer anderen überlegen ist. Diese Annahme wird durch das *Wir* vs. *Ihr* Phänomen geprägt, indem das *Eigene* dem *Anderen* gegenüber als „besser, zivilisierter und fortschrittlicher“ präsentiert wird bzw. erscheint. Diese Gegensätzlichkeit wird in ihrem Ursprung durch Othering (auf Deutsch: Anderssein) produziert. Im Folgenden werden Othering Prozesse näher erläutert, insbesondere im Kontext von Wissen und Kultur und auf die dadurch entstehende Gewalt im Wissenskanon eingegangen.

4.2 Polarität von *gutem und schlechtem Wissen*: epistemische Gewalt, (Hierarchie von Wissen) und Othering Prozesse

4.2.1 Othering

Othering impliziert Anderssein, das auf allen bestehenden Ebenen (politisch, gesellschaftlich, soziologisch etc.) negativ ge- und bewertet wird. Es bedeutet Personen aufgrund bestimmter Eigenschaften und Zuschreibungen, wie etwa Herkunft, Religion und Hautfarbe, und deren jeweilige Umstände als schlecht(er), weniger wert und minderwertig zu bezeichnen (vgl. Southcott & Theodore 2020: 162). Diese Vorgehensweise folgt einem klaren Muster – es geht um Macht und Unterdrückung. Durch die selbsterschaffene Differenz zwischen dem Eigenen und dem „Anderen“, wird ein asymmetrisches Machtgefälle durch systematische Ungleichheiten aufrechterhalten und reproduziert. Othering setzt sich aus vielen einzelnen Komponenten zusammen, die das „Phänomen“ per se komplexer gestalten. Hierbei spielt der Aspekt von Grenzen eine wesentliche Rolle.

Grenzen betonen die Differenziertheit der Welt durch die Einführung von Distinktionen, mit denen sich die Wirklichkeit ordnen und strukturieren lässt [sic!], indem sie sie in Sphären des Gleichen und des Anderen einteilen, Zugehörige von Nicht-Zugehörigen auf der Grundlage einer als bedeutsam wahrgenommenen und pointierten Unterschiedlichkeit von Kulturen, Sprachen, Lebenswelten, Lebensstilen oder Identitäten sondieren. (Reuter 2002: 9)

Man kann davon sprechen, dass Grenzen als eine Art Orientierungs- bzw. Ordnungshilfe dienen, die nicht nur Wirklichkeiten darstellen, sondern auch schaffen. Die Wirksamkeit der Abgrenzung ordnet nicht nur die Wirklichkeit, sondern weist allen Personen in diesem Gefüge bestimmte Plätze in der Gesellschaft zu. Egal ob soziale, kulturelle oder nationale Grenzziehungen, die Folge bleibt, dass sie zu einer Kategorisierung, Klassifizierung, Segmentierung und Neuordnung von Realitäten führen, welche das Eigene und das Fremde stärker voneinander trennen und verankern (vgl. Reuter 2002: 9). Diese Markierung des Eigenen und des Fremdens dehnt sich weit aus und umfasst neben den sozialen Kategorien auch materialistische Herausforderungen.

Der Prozess der sozialen Konstruktion des Fremden und ihrer Etikettierung ist ein historisch langanhaltender. Insbesondere Theoretiker*innen der postkolonialen Strömung wie Edward W. Said (*Orientalismus*) und Gayatri Chakravorty Spivak (*Can the Subaltern Speak?*) analysieren Fremdheit und Othering in Bezug auf die Kolonialzeit. Hierbei wird deutlich, welche Muster sich durch die Kolonisierung und Herrschaftsperiode durchgesetzt haben. Alles, was nicht der europäischen Vorstellung von Werten und Leben entsprach, wurde als fremd, rückständig und negativ gewertet und von der westlichen Identität der Kolonialmächte abgegrenzt (vgl. Freuding 2022: 48). Somit wurden die einheimischen Bewohner*innen (der Länder des Globalen Südens) mitsamt ihrer Kultur, Tradition und Identität als fremd markiert, während die kolonisierenden Herrschenden als Repräsentative der „neuen Ordnung“ legitimiert wurden (vgl. ebd.: 48). In Bezug auf kulturelle Aneignung könnten diese Punkte folgendermaßen interpretiert werden: Durch die Kategorisierung aber auch Klassifizierung „der Anderen“ wurde eine Hierarchisierung geschaffen, die Kulturen, Traditionen und Identitäten der kolonisierten Völker aus einem abwertenden Blickwinkel betrachten ließ. Neben Machtausübung und Legitimierung der kolonialen Herrschaft kann angenommen werden, dass dennoch auch kulturelle Praktiken und Identitäten der kolonisierten Völker oft von den Kolonisator*innen übernommen wurden. Hierbei besteht die Wahrscheinlichkeit, dass diese entweder verzerrt oder aus dem Kontext gerissen wurden. Ein Aspekt, der dem Konzept der kulturellen Aneignung ähnelt, ist diese selektive Aneignung von kulturellen Elementen, ohne den historischen oder sozialen Hintergrund zu berücksichtigen, und ihre Verwendung durch die Kolonisator*innen.

Othering als ordnendes, künstlich „Fremdheit“ produzierendes Prinzip räumt „fremden“ Personen, Dingen und Formen keine Möglichkeit ein, jemals Teil der „eigenen“ Ordnung zu werden. Othering denkt „Fremdheit“ statisch, unveränderlich und niemals dem „Eigenen“ gleichgestellt. „Fremdes“ wird zum Objekt, zum bloßen Korrektiv, oft zur Bedrohung des Subjekts. Strategien des Otherings begründen „Fremdheit“, indem sie sich in symbolischer Weise auf Raum, Zeit, Körper und weitere Kategorien beziehen, und so eine „fremde“ von einer „eigenen“ Sphäre abgrenzen. (Freuding 2022: 48f.)

Freudings Zitat stellt den wesentlichen Widerspruch von Othering dar, indem auf den Aspekt der künstlich gemachten Fremdheit verwiesen wird. Fremdheit und Eigenheit sind zwei Ordnungen, die menschengemacht sind und auch nur durch diese wieder aufgehoben werden können. Die grundlegenden Motive von Othering-Prozessen sind es, Grenzen zu ziehen zwischen dem eigenen und vermeintlich anderem. Diese Symbolik wird vor allem auf geopolitischer Ebene genutzt, um Trennungen zu markieren (vgl. ebd.: 48f.).

Laut Said sind es die strategischen Abläufe von Othering, die Fremdheit begründen, insbesondere der symbolische Bezug auf Raum, Zeit und Körper. In seinem Diskurs betont er, dass auf geopolitischer Ebene ein Raum konstruiert wurde, eine imaginäre Geographie des Ostens, der einen Gegensatz zum Westen darstellen sollte (vgl. ebd.: 49). Symbolische räumliche Trennung verstärkt das Konzept von Nähe und Ferne. Menschen und Umstände, die räumlich näher an dem Eigenen liegen sind nach diesen Annahmen einfacher nachzuvollziehen und zu „sympathisieren“, während das Fremde weit weg von den eigenen Gegebenheiten, in der Ferne liegt und sich in seiner Ausführung stark unterscheidet.

“Our own” can be seen as drawing upon a certain essentialist construction in the idea of something as either “ours” or “theirs”. However, it can also be seen as targeting the colonial difference in emphasizing ways of knowing the world from epistemological premises other than the ones sanctioned by modernity. (Aman 2019: 179)

Aman zeigt auf wie das Erlernen des „Eigenen“ in gewisse essentialistische Konzeptionen eingebettet ist. Insbesondere in der Vorstellung, dass etwas entweder "unser" oder "ihr" ist. Gleichzeitig kann man es auch als einen Versuch des Autors sehen, bestehende koloniale Differenzen im erkenntnistheoretischen Rahmen zu betrachten. Aufgrund zunehmender Othering-Prozesse, die das „Wir versus Ihr“ Gefälle verstärken, werden die unterschiedlichen Wege der Kenntnis verschieden gewertet und auch gesellschaftlich sanktioniert. Die Gefahr, die sich hierbei entwickeln kann, ist, dass durch die Trennung oder ein Verbiehen der Wissensvermischung, oben beschriebene essentialistische Konzeptionen verstärkt werden, statt sich mit der Anerkennung von verschiedenen Wissensformen auseinanderzusetzen.

Die Beziehung des Wissens zu der handlungsbezogenen, subjektiven und situierten Dimension des menschlichen Seins ist wesentlich zu betrachten, denn es sind die Praxis und Philosophie des „Anderen“, die hierbei sichtbar und anerkannt werden (sollen) (vgl. Walsh 2012: 22). Walsh appelliert an Ansätze der Dekolonialität bzw. Dekolonisierung, indem sie versucht bestehende Realitäten zu Wissen, Macht und dem Sein (des Lebens) aufzubrechen und zu rekonstruieren. Zudem sieht die Autorin die Markierung von dekolonialen Gegebenheiten als Möglichkeit die Anliegen von Herrschaft, Gerechtigkeit und Emanzipation zu verwirklichen (vgl. ebd.: 22).

4.2.2 Epistemische Gewalt

Unter epistemischer Gewalt verstehe ich jenen Beitrag zu gewaltförmigen gesellschaftlichen Verhältnissen, der im Wissen selbst, in seiner Genese, Ausformung, Organisation und Wirkmächtigkeit angelegt ist. Epistemische Gewalt ist tief in unser Wissen eingelagert, ebenso wie in die Wege, auf denen wir zu diesem Wissen kommen. (Brunner 2016: 39)

Dieses einführende Zitat der Wissenschaftlerin Claudia Brunner zeigt die Vielschichtigkeit des Begriffes „epistemische Gewalt“ genauer auf. Hierbei soll die Bedeutung und Wirkung von Wissen im Kontext globaler asymmetrischer Ungleichheits-, Macht- und Herrschaftsverhältnisse thematisiert werden. Brunner betont, dass sowohl die Ausformungen als auch die Zugänge zu bestehendem Wissen facettenreich sind und mehrere gesellschaftliche Ebenen durchqueren müssen. Insbesondere in post- und dekolonialen sowie feministischen Diskursen wird zunehmend von dem Begriff epistemische Gewalt Gebrauch gemacht, welches von großer Bedeutung ist, da epistemologische Aspekte im wissenschaftlichen Diskurs wenig berücksichtigt werden.

Laut Brunner überschneiden sich bei epistemischer Gewalt unterschiedliche (soziale) Achsen, die mehreren Annahmen zugrunde liegen. Hierbei bezieht sie sich sowohl auf eurozentrisches Repertoire (des Wissens), Wissen(schaft) und Gewalt als zwei entgegengesetzte Bereiche des Sozialen als auch auf die Wirkung und Manifestierung von epistemischem Wissen (vgl. Brunner 2020: 10). Zudem stellt die Theoretisierung von epistemischer Gewalt einen langersehten Grundstein für Wissenschaftler*innen der Dekolonisierung, die stetig Kritik an den bestehenden Herrschafts- und Machtverhältnissen der Moderne üben (vgl. ebd. 10).

Epistemische Gewalt ist ein Konzept, das Gayatri Chakravorty Spivak in ihrem einflussreichen Aufsatz "Can the Subaltern Speak?" postkolonialen Studien nahelegte. Die Ursprungsidee jedoch geht auf Michael Foucault zurück, der in seinen Werken nicht nur den Begriff Episteme einführte, sondern diesen konstant in seinen Arbeiten erweiterte (vgl. Bartels et al. 2019: 153). Nachdem Foucault sich aus einer *weißen*, westlich-europäischen und männlichen Perspektive mit der Kodifizierung und Struktur, die die Wissensbildung einer bestimmten Epoche bestimmt, auseinandersetzte, ohne auf die gewaltsame Wissensproduktion des Imperialismus einzugehen, erweiterte Spivak den Ansatz aus einer postkolonial – feministischen Perspektive (vgl. ebd.: 153). Hierbei wird epistemische Gewalt als ein integraler Bestandteil des Kolonialismus betrachtet, da er nicht nur indigene Wissenssysteme untergräbt und verwirft, indem er europäische Epistemologie auf den unterworfenen „Anderen“ projiziert, sondern auch das westliche Wissen über den „Anderen“ als "Wahrheit" proklamiert (vgl. ebd.: 153).

Epistemische Gewalt ist neben einem Bestandteil auch das Produkt der kolonialen Moderne (vgl. Brunner 2020: 274). Die Moderne kann nicht gewaltfrei betrachtet werden, denn ihre koloniale Vergangenheit ist in allen Erscheinungen stets präsent und hat in verschiedensten Formen Gestalt angenommen, die Gewalt ausübt. Brunner betont, dass epistemische Gewalt keiner Gleichmäßigkeit folgt, in der sie sich verteilt und ausgeübt wird. Vielmehr bringt sie die Asymmetrien der kolonialen Periode hervor und sorgt für die Wirksamkeit (vgl. ebd.: 274).

Epistemische Gewalt durchläuft, auf Grundlage ihrer Herkunft, bestimmte (systematische) Abläufe, die dafür sorgen, dass bestehende Ungleichheits- und Herrschaftsverhältnisse, so organisiert und legitimiert werden, dass sie als naturgegeben verstanden werden. Jedoch lässt sich ein System in diesem Vorgehen erkennen. Epistemische Gewalt ist in ihrem Ursprung in einen eurozentrischen bzw. europäischen Rahmen eingebettet, der sowohl historisch (Kolonialismus) als auch ökonomisch (Kapitalismus) bestimmten Subjekten, vor allem aufgrund ihrer Hautfarbe, ethnischen Zugehörigkeit (Rassismus) und ihres Geschlechtes (Sexismus) funktionsbedingte Positionen im gesellschaftlichen Zusammenwirken zugewiesen hat (vgl. ebd.: 274)¹¹. In diesem Rahmen werden Erkenntnistheorien anhand der vorhandenen Hierarchisierung und Positionierung der Subjekte stetig neu (re-)produziert.

Obwohl in Brunners Erläuterung epistemische Gewalt gezielten Prozessen und Abläufen ausgesetzt ist, betont die Autorin nichtsdestotrotz die Komplexität und Mehrebenenperspektive des Konzeptes. Epistemische Gewalt ist ein Konzept, ein System oder sogar eine Struktur, die sich in ständiger Bewegung und somit auch in Veränderung befindet. Es ist etwas Dynamisches, das in einem Geflecht mit anderen Faktoren stetig strukturelle, kulturelle, symbolische und normative Gewalt systematisch anordnet, und insbesondere zu den zuvor diskutierten Verständnissen epistemischer Gewalt in Beziehung setzt (vgl. ebd.: 275).

Epistemische Gewalt, auch als Gewaltförmigkeit von Wissen(schaft) bekannt, ist in ihrer Untersuchung als ein Phänomen zu betrachten, das mit anderen Formen von Gewalt verwoben ist und ihre Theoretisierung neben politischen, ökonomischen und soziokulturellen Aspekten auch epistemologische und konzeptionelle Aspekte inkludiert (vgl. Brunner 2018: 27). Wie bereits zuvor genannt, geht das Konzept weit über den Inhalt von Wissen hinaus. Vielmehr entwickeln sich neue Diskurse aufgrund des dynamischen Zusammenspiels zwischen Wissensstrukturen, gesellschaftlichen Auseinandersetzungen und deren Akteur*innen. Epistemische Gewalt wird häufig nicht in seiner Gesamtheit wahrgenommen, sondern eher als

¹¹ Siehe hierzu Quijanos Kolonialität der Macht und des Wissens

unsichtbare Begleiterscheinung, die unscheinbar die Schnittstellen der verschiedenen Formen und Dimensionen von Gewalt vereint (vgl. ebd.: 27).

Grundsätzlich muss verstanden werden, dass epistemische Gewalt im Wissen selbst liegt und nicht nur in den Mitteln, „derer wir uns bei dessen Herstellung, Vertreibung und Verwendung bedienen“ (Brunner 2020: 14). Die modernen Wissenschaften sind in ihren Ausführungen nicht gewaltfrei (zu betrachten), denn die Zusammenhänge der einzelnen Kategorien und Elemente, aus denen sie sich zusammenfügen, reproduzieren eigene Gewaltdynamiken. Laut Brunner (ebd.) und zahlreichen anderen post- und dekolonialen Wissenschaftler*innen wie Smith (2012), Mignolo (2002) und Maldonado-Torres (2016), interagiert epistemische Gewalt in einer Dreiteilung: Sein, Wissen und Macht. Einen wichtigen Beitrag hat hierzu der puerto-ricanische Soziologe Ramón Grosfoguel in seinen Werken geleistet.

Epistemologischer Rassismus/Sexismus bezieht sich auf eine Hierarchie von kolonialer Herrschaft, in der Wissensformen, die von westlichen, maskulinen Subjekten (sowohl imperialen als auch unterdrückten) innerhalb der Zone des Seins produziert wurden, von vorneherein gegenüber Wissensformen, die von nicht-westlichen kolonialen Subjekten in der Zone des Nicht-Seins produziert wurden, als überlegen betrachtet werden. (Grosfoguel 2017: 64)

Grosfoguel setzt sich mit den Fragen zur Entstehung und Etablierung des weit verbreiteten Wissens und Denkens auseinander. Laut ihm ist der Kanon des Denkens in allen Bereichen des Lebens, insbesondere im akademischen Bereich, von dem von einigen wenigen Männern aus fünf westeuropäischen Ländern (Italien, Frankreich, England, Deutschland und den USA) entstandenen Wissen geprägt (vgl. ebd.: 74). Im Kern seiner Auseinandersetzung fragt sich der Soziologe wie es diesen Männern (aus gerade einmal fünf Ländern) möglich ist, ein derartiges epistemisches Privileg und die damit eingehende Dominanz über den Wissenskanon zu erlangen und ihr Wissen heute als überlegen gegenüber dem Wissen der übrigen Welt zu präsentieren. Diese wenigen westlich-europäischen Männer haben ein Monopol von Wissen erschaffen, dessen Autorität sie bis heute immer noch beherrschen. Dieses Monopol dient bis heute als Maßstab und Wegweiser für die Wissens(re-)produktion, der vor allem westlich-europäischen Länder, während viele ehemals kolonisierten Länder (des Globalen Südens) auf eine Dekolonisierung von Wissen und auf die Abschaffung der damit verbundenen strukturellen Diskriminierungen drängen. Anhand dieser und vieler weiterer Fragen, stellt Grosfoguel die bestehende Wissensordnung und die Macht, die davon ausgeht, explizit in Frage. Die Kehrseite dieses epistemischen Privilegs ist die epistemische Unterlegenheit bzw. Minderwertigkeit. Epistemisches Privileg und epistemische Unterlegenheit sind zwei Seiten derselben Münze. Die Münze wird als epistemischer Rassismus/Sexismus bezeichnet (vgl. ebd.: 75).

Das epistemische Privileg ist das Ergebnis von vier Genoziden/Epistemiziden im langanhaltenden 16. Jahrhundert (gegen die Bevölkerung jüdischer und muslimischer Herkunft bei der Eroberung von Al-Andalus, gegen die Ureinwohner*innen bei der Eroberung „Amerikas“, gegen die in „Amerika“ entführten und versklavten Afrikaner*innen und gegen die lebendig verbrannten Frauen, die in Europa als Hexen beschuldigt wurden) (vgl. Grosfoguel 2013: 73). Die Folgen dieser historischen Ereignisse bestimmen die Anerkennung und den Umgang von Erkenntnistheorien und Weltanschauungen derjenigen, die aus Ländern (des Globalen Südens) mit unterschiedlichen Zeit- und Raumdimensionen, die durch eine andere Geo- und Körpermitpolitik des Wissens gekennzeichnet, stammen (vgl. ebd.: 75).

Grundsätzlich ist es von großer Notwendigkeit epistemische Gewalt als mehr als ein abstraktes Phänomen zu betrachten. Vielmehr ist sie eine dynamische Form von Gewalt, die sich gesellschaftlich und strukturell stark etabliert hat, während sie in allen Formen von Ungleichheit bzw. Ungerechtigkeit verwurzelt ist. Umso wichtiger ist es ein Verständnis, neue Formen von Wissen zu schaffen, die weitaus mehr als die westliche Sichtweise umfassen. Insbesondere Epistemologien und Wissensformen aus dem Süden sollten hierbei eingeschlossen werden, um mit dem eurozentrischen Universalismus zu brechen und den eurozentrischen monokulturalistischen Monolog zu überwinden (vgl. Grosfoguel 2017: 56). Es muss Raum für diejenigen Wissensformen geschaffen werden, die in der breit gefassten Ökologie des Wissenskanons wenig bis kaum repräsentiert werden. Gleichzeitig muss die Möglichkeit bestehen einen Dialog zwischen „wissenschaftlichem Wissen und säkularem Wissen, Alltagswissen, indigenem Wissen, Wissen marginalisierter Bevölkerungsgruppen“ zu schaffen und zu integrieren (vgl. Grosfoguel 2017: 68f.). In Bezug auf kulturelle bzw. kulinarische Aneignung lässt sich hier eine paradoxe Auseinandersetzung erkennen. Zum einen besteht die Notwendigkeit neue Formen des Wissens zu verstehen und insbesondere die Epistemologie aus Ländern des Globalen Südens vermehrt in den Wissensdiskurs zu integrieren, jedoch in einem Rahmen der anerkennend, kritisch und sensibel gegenüber den historischen Prozesse steht. Denn es kann die Gefahr bestehen, dass Wissen im Zuge dieser Integrationsprozesse in den Globalen Norden ohne angemessene Anerkennung kulturell aneignet wird und somit dieser Aneignungsprozess in der Kulinarik als eine Form von epistemischer Gewalt gilt.

Cultural Appropriation in Bezug auf Kulinarik kann als eine Form der epistemischen Gewalt betrachtet werden, da sie in vielerlei Hinsicht Machtverhältnisse, Dominanz und Unterdrückung widerspiegelt, die in Bezug auf Wissen und kulturelle Identität auftreten.

Cultural Appropriation in der Kulinarik beinhaltet oft die Übernahme und Kommerzialisierung von Speisen oder Kochtechniken aus einer Kultur durch eine andere, die eine dominantere Position einnimmt (vgl. Baecker 2018: 54). Geschieht diese Aneignung ohne angemessene Anerkennung, Respekt oder Verständnis für die kulturelle Bedeutung oder den Ursprung der Speisen, kann man diesen Prozess als Form von epistemischer Form von Gewalt werten. Dabei wird die dominante Kultur zur Gatekeeper*in und bestimmt, welche kulturellen Aspekte als "trendy" oder "exotisch" angesehen werden. Im Zuge von mangelnder Anerkennung und Respekt kann auch die kulturelle Wertschätzung vernachlässigt werden, was zu einer Untergrabung der Autorität und des Wissens der Gemeinschaften, die diese kulinarischen Traditionen pflegen und weitergeben, führen kann. Gleichzeitig kann diese kulinarische Form von epistemischer Gewalt Vereinfachung und Entkontextualisierung von Speisen herbeiführen. Die Gefahr, die sich hierbei entwickeln kann, ist, dass die Speisen von ihrer kulturellen Geschichte und Signifikanz losgelöst präsentiert werden. Das würde die betroffenen Speisen auf bestimmte Stereotype reduzieren und sich auf das zugehörige Wissen und seine Vielfalt auswirken, dieses womöglich sogar entwerten (vgl. ebd.: 53). Die Herausforderung besteht also darin, die Vielfalt der Wissensformen zu würdigen und zu integrieren, während gleichzeitig ein respektvoller und kritischer Ansatz gewahrt wird. Es geht darum, den Austausch von Wissen zu fördern, ohne dabei die Herkunft und Bedeutung dieses Wissens zu entwerten oder zu verletzen. Eine Sensibilität für die Geschichte, die kulturelle Bedeutung und die Perspektiven derjenigen, deren Wissen übernommen wird, ist dabei von großer Bedeutung, um einen respektvollen und harmonischen Austausch zu gewährleisten.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass das Konzept von Wissen in viele einzelnen Ebenen zu betrachten ist. Von der Konzipierung bis hin zur Praxis, wie Wissen gelebt und verstanden wird, ist Wissen in seiner Wirksamkeit sehr komplex. Auf die Forschungsfrage dieser Arbeit bezogen sieht man, dass bereits im Vorhinein ohne jegliche Berührungspunkte zu Kulinarik bereits Spannungsfelder zwischen den einzelnen Wissensbeständen bestehen. Die Festmachung von „guten“ und „schlechten“ Wissensformen und die zahlreichen Fälle von epistemischer Gewalt zeigen auf, dass das grundlegende Verständnis und die dazugehörige Anerkennung von Wissen von Personen und Kulturkreisen abhängig ist. Die kolonialen Geschichten der Länder des Globalen Südens verdeutlichen, inwiefern lokales, indigenes Wissen, im Zuge von Kolonialisierungsprozessen, verändert, angeeignet oder gar zerstört wurde. Dieser Konflikt und die Etablierung von kolonialen Strukturen ist bis zum heutigen Tag in alltäglichen Teilbereichen des Zusammenlebens stark verankert und präsent. Im folgenden Kapitel wird auf

das Konzept von kultureller Aneignung näher eingegangen und dieses zunächst allgemein erläutert und danach mit Fokus auf Aneignung in der Kulinarik untersucht. Hierbei werden die zuvor diskutierten Aspekte von Wissen, seiner (An-)Ordnung und Auswirkung genauer analysiert. Während zum einen auf kritische Punkte von kultureller und kulinarischer Aneignung verwiesen wird, soll gleichzeitig an einen Ansatz des „sowohl als auch“ statt „entweder oder“ appelliert werden, um kulturelle Vielfalt zu fördern und gleichzeitig auf die Geschichte der betroffenen Wissensformen zu verweisen.

5. Cultural Appropriation

Zu Beginn muss angemerkt werden, dass der Begriff und das Konzept von cultural appropriation und all die damit verbundenen Einzelheiten und Faktoren von großer Komplexität sind und diese daher in dieser Arbeit nicht im vollen Umfang behandelt werden können. Aufgrund der vorgegebenen Begrenzung lassen sich nicht alle Details im Einzelnen ausführen. Dieses Kapitel wird eine ausreichende Definition geben, um das Konzept von cultural appropriation für nachfolgende Kapitel im Zusammenhang mit kolonialen Wissensaneignung, zu verstehen. Es sind die kulinarischen Wissensstrukturen, die hier im Vordergrund stehen.

5.1 Definition und Ursprung von Cultural Apropriation

Die Debatte rund um das Phänomen cultural appropriation ist keine Neuheit, denn dieser Prozess der Aneignung ist im Laufe der Geschichte ein konstanter (geworden). Im Merriam-Webster's Collegiate Dictionary wird das Verb „sich aneignen“ als „sich einen exklusiven Besitz aneignen“ und „sich etwas ohne Autorität oder Recht aneignen oder es benutzen“ definiert. Der Begriff Appropriation leitet sich vom lateinischen Wort „proprius“ ab, das „Besitzen“ bedeutet und auch die Wurzel des Begriffs „Eigentum“ ist. Das Wort „Diebstahl“ ist ebenfalls in diesen beiden Bedeutungen enthalten (vgl. Mitchell 2021: 56). Die Diskussion über Eigentum und Besitz erfordert eine umfassende Betrachtung der historischen Entwicklung dieser Konzepte in verschiedenen Gesellschaften. Es ist unbestreitbar, dass Eigentum in diversen Kulturen existierte, jedoch oft eingebettet in hierarchische Strukturen und Ausbeutungsverhältnisse. Das westliche bzw. kapitalistisch orientierte Konzept des Eigentums wird nicht nur als individuelle Zuweisung von Besitz betrachtet, sondern auch als Teil eines Systems, das auf kultureller Aneignung und hierarchischer Ausbeutung basiert (vgl. Siegrist & Sugarman 1999: 9ff). Diese Vorstellung hat nicht nur dazu beigetragen, Machtgefälle zu verstärken, sondern auch Ungerechtigkeiten. Es ist von entscheidender Bedeutung, diese Problematik kritisch zu reflektieren und Fragen aufzuwerfen, die über die konventionellen Vorstellungen von Besitz hinausgehen. Die Einführung des Begriffs Eigentum/Besitz sollte eine Diskussion über Alternativen anregen – ein Umgang mit Ressourcen, der nicht auf hierarchischen Modellen der Ent- und Aneignung beruht.

Im Kontext von ethnologischer Feldforschung und der Wissensproduktion zu indigenen Kulturen erlitten Artefakte (z.B. Kleidungsstücke), Dinge (z.B. Körperteile oder der Körper selbst) und Traditionen (z.B. kulinarische Rezepte) Bedeutungs- und Wertverschiebungen (vgl. Fernández Castro 2020: 274). Um das Vorgehen und die Wirksamkeit von kultureller Aneignung genauer untersuchen zu können, muss verstanden werden, was Kultur ist.

Kultur

Der Kulturbegriff per se ist ein lang debattierter, der in zahlreichen Diskursen in ständiger Kontroverse steht. Insbesondere in der Anthropologie wird der Begriff Kultur vermehrt in die Kritik genommen und versucht in ihren Theorien, ihrer ethnographischen Praxis und ihren ethnographischen Schriften neue Ansätze zu entdecken (vgl. Abu-Lughod 1991: 138). Die renommierte Anthropologin Lila Abu-Lughod bietet eine kritische Perspektive auf die Nutzung des Kulturbegriffes und stellt diesen konstant in Frage. Sie übt Kritik an der Tendenz der Anthropologie, Kulturen als homogen, statisch und abgegrenzt voneinander zu betrachten (vgl. ebd.: 139). Abu-Lughod argumentiert, dass diese Essentialisierung von Kultur zu simplifizierten Darstellungen führt und die Vielfalt und Dynamik innerhalb von Gesellschaften vernachlässigt. Mit dem Begriff „differences within“, zu Deutsch Unterschiede innerhalb, weist die Autorin auf Vielfalt, Komplexität und Differenzen innerhalb von Kulturen (vgl. ebd.: 145). Abu-Lughod betont, dass in jeder Gesellschaft oder Kultur verschiedene soziale Gruppen existieren können, die sich in ihren Werten, Praktiken, Normen und Lebensstilen unterscheiden. Diese Unterschiede können auf verschiedenen Faktoren wie Region, Ethnie, sozialer Klasse, Wirtschaft oder Geschlecht bzw. Gender beruhen (vgl. ebd.: 145). Die Vielfalt und Unterschiede innerhalb einer Kultur zeigen, dass keine Kultur eine homogene Einheit darstellt, sondern aus verschiedenen Gruppen mit unterschiedlichen Ansichten und Lebensweisen besteht. Diese Diversität wird oft in Diskursen über Kultur vernachlässigt oder vereinfacht. Abu-Lughod spricht auch von "Zwischenräumen" im Kontext von Kultur. Diese Zwischenräume sind Schnittstellen oder Grenzen zwischen verschiedenen sozialen Gruppen oder kulturellen Identitäten. Sie sind Orte des Austauschs, der Vermischung und der Interaktion zwischen verschiedenen Gruppen. In diesen Zwischenräumen können neue Formen der Identität, Kultur und Bedeutung entstehen, die über traditionelle kulturelle Grenzen hinausgehen (vgl. ebd.: 149). Gleichzeitig appelliert sie an einen postkolonialen Ansatz, um die Auswirkungen des Kolonialismus auf die Konstruktion und Repräsentation von Kultur zu untersuchen. Hierbei wird traditionelle anthropologische Praxis kritisiert, die dazu tendiert, nicht-westliche Kulturen als exotisch oder minderwertig zu betrachten (vgl. ebd.: 144). Dieser Ansatz kann mit Othering näher beleuchtet werden. Der westliche Gebrauch des Kulturbegriffes neigt dazu in seiner Analyse nicht-westliche Gesellschaften zu „exotisieren“ und zu dominieren. Dies wiederum kann in der Praxis bzw. im alltäglichen Leben dazu führen, dass von Grund auf eine ungleiche Wahrnehmung und Austausch gegenüber der vermeintlich fremden Kultur stattfindet. Ebenfalls wichtig ist ein feministischer Zugang, der auf die

Geschlechterdynamiken innerhalb von Kulturen eingeht. Er kann aufzeigen, wie kulturelle Beschreibungen oft Geschlechterstereotype und bestehende Marginalisierungen verstärken. Umso wichtiger ist es, dass kulturelle Diskurse auch aus einer intersektionalen Perspektive stattfinden. Denn neben Geschlechterdynamiken gibt es auch andere Faktoren, die in der Analyse integriert werden müssen, wie z.B. dekoloniale Ansätze. Kultur muss im Allgemeinen dekolonisiert werden und es müssen alternative Herangehensweisen gefunden werden, um kulturelle Vielfalt angemessen darzustellen. Das fordert dazu auf, etablierte Vorstellungen von Kultur zu hinterfragen und die Stimmen und Perspektiven derjenigen zu integrieren, die traditionell marginalisiert oder übersehen wurden. Insgesamt ist der Gebrauch des Kulturbegriffes mit viel Vorsicht und Bedenken zu nutzen, da er in ständiger Veränderung ist und von verschiedenen Gruppierungen individuell genutzt wird; umso wichtiger ist der jeweilige Kontext, indem er fungiert.

Eine weitere bedeutsame Theoretikerin, die näher auf das Konzept von Zwischenräumen und kulturelle Identitäten eingeht, ist Gloria Anzaldúa. Sie war eine angesehene Schriftstellerin, Theoretikerin und Aktivistin, die für ihre Arbeit im Bereich der feministischen Theorie, der Queer-Theorie und der Chicana-Studien¹² bekannt ist. Ihr Konzept von Borderlands, zu Deutsch Grenzland, bezieht sich auf Zwischenräume und Grenzgebiete. Diese Grenzregionen können geografische Grenzen wie die US-mexikanische Grenze umfassen, aber auch kulturelle, sprachliche und soziale Grenzen (vgl. Anzaldúa 1987: 57). Anzaldúa argumentiert, dass Borderlands keine klaren, fest definierten Linien haben, sondern vielmehr Zwischenräume sind, in denen sich unterschiedliche Identitäten, Kulturen und Erfahrungen vermischen (vgl. ebd.: 57f.). Diese Zwischenräume können Spannungen, Konflikte und Herausforderungen, aber auch Kreativität, Widerstand und kulturelle Reichtümer hervorbringen. Es ist ein Ort, an dem verschiedene Identitäten aufeinandertreffen und neue, hybride Identitäten entstehen können (vgl. ebd.: 57f.). Diese neuen Formen von Identitäten analysiert die Autorin mit dem Konzept von Mestizaje. Anzaldúa verwendet den Begriff, um die Vermischung von indigenen, europäischen und afrikanischen Einflüssen zu beschreiben. Mestizaje betont die Idee der Hybridität und Vielfalt in kulturellen Identitäten und lehnt starre, binäre Vorstellungen von

¹² Chicana ist eine ethnische Identität für mexikanische Amerikaner*innen, die sich nicht als Angloamerikaner*innen verstehen und sich auf ihre mexikanische Abstammung berufen. Chicana Studies setzen sich oft kritisch mit verschiedenen Aspekten der Geschichte und Gegenwart der mexikanisch-amerikanischen Gemeinschaft auseinander und betonen die Bedeutung von Vielfalt, Gleichberechtigung, sozialer Gerechtigkeit und das Verständnis kultureller Identitäten in den USA. Das Feld entstand in den 1960er und 1970er Jahren als Reaktion auf soziale und politische Bewegungen und diente als Plattform für die Anerkennung und den Ausdruck der Identität und der Interessen der Chicana-Gemeinschaft in der akademischen Welt. Chicana baute weiterhin die feministische, die LGBTIQ und die Anti-Apartheid-Bewegung auf, wodurch ihre Identität politisch relevant blieb. (vgl. Anzaldúa 1987)

Identität ab (vgl. ebd.: 79f.). Anstatt verschiedene Identitäten als getrennt oder gegensätzlich zu betrachten, betont Mestizaje ihre Vermischung und die daraus resultierende Vielfalt und Stärke. Gleichzeitig betont das folgende Zitat eine ambivalente Haltung gegenüber der eigenen Kultur und Identität und zeigt, wie komplex kulturelle Identität sein kann: "Though I'll defend my *race* and culture when they are attacked by non-mexicanos, conosco el malestar de mi cultura" (vgl. ebd.: 21). Hier kann mit dem Ansatz von „sowohl als auch“ argumentiert werden. Auf der einen Seite zeigt die Person Bereitschaft und Engagement, die eigene *race* und Kultur zu verteidigen, insbesondere wenn sie von Außenstehenden (Non-Mexicanos) angegriffen werden. Dies kann als ein Akt des Stolzes, der Solidarität und des Schutzes der eigenen Gemeinschaft interpretiert werden. Auf der anderen Seite drückt der Satz jedoch auch ein "malestar" (Unbehagen oder Missfallen) gegenüber der eigenen Kultur aus. Dies könnte darauf hindeuten, dass die Person innerhalb der eigenen Kultur etwas fühlt, das als negativ oder problematisch empfunden wird. Es könnte darauf hindeuten, dass es innerhalb der Kultur selbst Aspekte gibt, die kritisch betrachtet werden oder mit denen die Person unzufrieden ist. Diese Aussage könnte auf die komplexe und vielschichtige Natur von Identität und Kultur hinweisen. Sie zeigt eine ambivalente Haltung, die sowohl auf Stolz, Verbundenheit und Schutz mit der eigenen Kultur als auch auf ein kritisches Bewusstsein für interne Probleme oder Unzulänglichkeiten hindeutet (vgl. ebd.: 21). Es verdeutlicht auch, dass die Identifikation mit einer Kultur oder Gemeinschaft nicht unbedingt frei von Konflikten oder kritischen Reflexionen ist.

Kevin Mitchell, Dozent für Köche am Culinary Institute of Charleston, definiert Kultur als "die Überzeugungen, Ideen, Traditionen, Sprache und materiellen Gegenstände, die mit einer bestimmten Gruppe von Menschen verbunden sind" (vgl. Mitchell 2021: 56). Kultur kann einfach als all das verstanden werden, was eine Gruppe von Menschen denkt, tut und macht. Sie definiert auch Aneignung als „illegale, unfaire oder ungerechte Aneignung von etwas, das einem nicht gehört“ (vgl. Mitchell 2021: 56). Anknüpfend sind laut den Soziologen Bannister und Solomon Entlehnung und Nachahmung wesentlicher Bestandteil des sozialen Lebens in pluralistischen Gesellschaften sowie des Formens und Aufrechterhaltens der menschlichen Gesellschaft (vgl. Bannister & Solomon 2012: 140). Ohne die Adaption von bestimmten Sitten, Bräuchen und Technologien würde die menschliche Existenz zum Stillstand kommen. Vielmehr argumentieren die beiden Autor*innen, dass jede bestehende Kultur Einfluss von bereits existierenden Ideen, Erfahrungen und anderen Formen des Wissens innerhalb, zwischen und unter verschiedenen Kulturen hat: „nothing comes from nowhere“ (ebd.: 140). Die Ursprünge der Auseinandersetzung mit kultureller Aneignung verweisen auf postkoloniale Theorien in den 70er Jahren, insbesondere auf eine Konferenz der „Association Internationale

des Critiques d'Art“ im Jahr 1976 (vgl. Distelhorst 2021: 12). Hier zeigt der britische Kunstkritiker und -professor Kenneth Coutts-Smith die Problematik und Spannungsfelder von kultureller Aneignung vor dem Hintergrund der dekolonialen Abläufe im afrikanischen Kontext auf (vgl. 1976). Im Mittelpunkt der Problemfeststellung befindet sich die umstrittene Situation von Kapitalismus, der anhand rassifizierter Legitimation, die afrikanische Geschichte, Kultur und die damit eingehende Zivilisation versucht zu rekonstruieren (vgl. Distelhorst 2021: 13). Insbesondere die Wissensbestände im künstlerischen Sektor wurden im Zuge der Geschichte konstant auf Kosten derjenigen Personen, die für ihre kulturellen Vorstellung zum Zeitpunkt kolonialer Geschehnisse ausgebeutet, diskriminiert und getötet wurden, angeeignet und weiterentwickelt. Mit der Weiterführung dieser Debatte standen in den 80er Jahren die Schwarze und Native American Community im Vordergrund (vgl. 12f.). Es waren vor allem die kommerzielle Interpretation, die sich die bestehenden Wissens- und Kulturbestände dieser Communities aneignete (vgl. Coutts-Smith 1976:8f.). Die Problematik dahinter ist, dass bestehende Vorurteile und Stereotypisierungen betreffend diese Bevölkerungsgruppen verstärkt werden, während auf dem kapitalistischen Markt Profite in hohen Summen erwirtschaftet werden, von denen nichts an die betroffenen Gemeinden geht, obwohl diese als Hauptinspirationsquelle dienten und im Vergleich zur weißen Mehrheitsgesellschaft mit Diskriminierungen zu kämpfen haben (vgl. Distelhorst 2021: 14).

Des Weiteren ist kulturelle Aneignung eng an Globalisierung und ihre Auswirkungen geknüpft. Anhand globaler Güter werden lokale Kulturen und Traditionen neu definiert und artikuliert (vgl. Hahn 2012: 15). Vielmehr bestätigt cultural appropriation die Annahme von vielen Forschenden, dass eine Homogenisierung von Kulturen, als Folge von gezielter Verbreitung einheitlicher Kulturen weltweit, nicht gänzlich möglich (und auch nicht sinnvoll) ist (vgl. ebd.: 15). Cultural appropriation versucht je nach Forschungsfeld die Umwandlung und Neudefinierung von lokalen Kulturen hervorzuheben, indem bestimmte Akteur*innen oder Machtasymmetrien konkreter untersucht werden (vgl. ebd.: 16). Kulturelle Aneignung durchläuft zahlreiche Prozesse, im Kern jedoch steht das Übernehmen eines bestimmten Konzepts oder Gedanken anderer Urheber*innen. Diese Übernahme beschreibt der Wissenschaftler Lars Distelhorst wie folgt:

Als kulturelle Aneignung wird gemeinhin ein Vorgang verstanden, bei dem Menschen aus einer dominanten Kultur sich, ohne die Haltung der Betroffenen dazu zu beachten, Kulturelemente aus einer diskriminierten oder unterdrückten Kultur aneignen, wodurch deren Bedeutung verschoben oder verflacht wird. (2021: 12)

Eine gewisse Attraktivität und Motivation führen dazu, dass man Teile, wenn nicht sogar die gesamte Idee, übernimmt und in andere Aktivitäten einfließen lässt (vgl. ebd.: 17). Aneignung per se kann nicht auf einen bestimmten Gegenstand oder auf einen Gedanken reduziert werden, vielmehr sind es Prozesse oder Fragmente einzelner Prozesse, die als Aneignung gelten. Häufig eignen sich Menschen unterbewusst und ohne Absicht Dinge an. „The unplanned, pragmatic and often spontaneous transformations of products, institutions or ideas are the core of cultural appropriation” (Hahn 2012: 18). Außerdem geht es bei cultural appropriation immer um kulturelle Beziehungen im Zusammenhang einer ungleichen Machtverteilung. In einem solchen Kontext kann Aneignung eine Form des "Ausschlachtens" von Kultur sein und sogar zum Verschwinden einer Kultur führen (vgl. ebd.: 19).

„‘Cultural appropriation’ is seen broadly as any use of something developed in one cultural context by an agent or group belonging to another culture. Targets of appropriation are varied, e.g., language, food, music, dance, image, and dress” (Chen 2020: 3).

Die kulturübergreifende Aneignung ist im Zeitalter der Globalisierung und des Konsums als gängige Methode anerkannt, in der neben künstlerischen Neuschöpfungen auch ein großes kommerzielles Interesse besteht. Umso lauter sind die damit eingehenden Debatten. Zahlreiche Kritiker*innen diskutieren die unmittelbaren politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Auswirkungen von *cultural appropriation*. Im Mittelpunkt der Kontroverse steht die Frage des Eigentums und der Authentizität,¹³ wenn man die Machtstruktur betrachtet, die in den ethnischen Beziehungen zwischen den Aneigner*innen und der angeeigneten Gruppe liegt (vgl. ebd.: 3). Hierbei ist anzumerken, dass Aneignung an sich nicht als einheitliches Phänomen, Konzept etc. angesehen werden kann, denn sobald mehrere Faktoren wie z.B. Rassismus und

¹³ Als Verfasserin der Arbeit möchte ich mich zu dem Begriff „Authentizität“ positionieren, da dieser je nach Kontext ein umstrittener sein kann und mit einigen Problematiken assoziiert wird. Der Begriff "Authentizität" in Bezug auf kulinarische Speisen bezieht sich in dieser Arbeit auf die lokalen Zubereitungs- und Verzehrpraktiken, die eng mit kulturellen Werten und lokalen Absichten einer bestimmten Gemeinschaft oder Region verbunden sind. Insbesondere in südasiatischen Kulturen wie in meiner Familie auf Sri Lanka, wo der Verzehr der Speisen, angerichtet auf Kochbananenblättern (statt Tellern) kulturell verankert ist, spiegelt diese Praxis nicht nur eine traditionelle Methode des Servierens wider, sondern ist auch mit gesundheitlichen Vorstellungen und Vorteilen verbunden, die auf lokale und indigene Erfahrungen zurückgehen. Der Gebrauch des Begriffs "Authentizität" hier zielt darauf ab, den Einfluss der Modernisierung und Globalisierung zu kritisieren, die oft zu einer Veränderung oder Anpassung solcher traditioneller Praktiken führen können, indem sie sie durch westliche und ehemals kolonisierte Normen oder kommerzielle Interessen beeinflussen. Dieser Begriff soll darauf hinweisen, wie bestimmte kulinarische Praktiken und deren Authentizität durch externe Einflüsse und die fortschreitende Globalisierung gefährdet sein können, was zu einer Veränderung oder Entfremdung von ursprünglichen kulturellen Identitäten führen kann. Das ist meine persönliche Interpretation und Auffassung des Begriffes, aber mir ist bewusst, dass der Begriff auch anderweitig und in verschiedenen Kontexten verwendet werden kann bzw. wird.

Kapitalismus mit ins Spiel gebracht werden, zeigt sich, dass Diskriminierungsformen stark miteinander verwoben sind und sich in ihren Auswirkungen gegenseitig beeinflussen und stärken bzw. schwächen (vgl. Distelhorst 2021: 12; Degele & Winker 2009: 13).

Der Kern der Problematik hinter *cultural appropriation* liegt in erster Linie in einem Ungleichgewicht von Macht begründet (vgl. Matthes 2018: 1003). Obwohl in der Debatte um Aneignung häufig Eigentum im Vordergrund steht, ist es notwendig, die Ursache des Problems zu erkennen und dies ist laut Matthes, Macht. Das Konzept von Macht ist dasjenige, was sich zentral durch alle (historischen, politischen etc.) Prozesse hinweg durchgesetzt hat. Somit sind vorweg immer Fragen wie *Wer hat Macht? Wer hat keine Macht und warum? Welche Formen von Macht werden wann und durch wen ausgeübt?* zu klären und in die jeweilige Analyse miteinzubeziehen. Ein Grundverständnis von Macht ermöglicht es *cultural appropriation* im Einzelnen besser zu verstehen und die vorhandenen Unterdrückungsmuster zu untersuchen.

Das ungleiche Machtgefälle zwischen der dominierenden und unterdrückten Kultur ist wesentlich historisch begründet, denn verfolgt man den Ursprung von Formen und Abläufen von (kultureller) Aneignung, ist die Berücksichtigung der Geschichte von Kolonialismus und Kapitalismus, welche auf rassistischen und patriarchalen Strukturen beruhen, nicht vermeidbar (vgl. Distelhorst 2021:12). Durch die Aneignung eines bestimmten kulturellen Stils durch eine kulturell außenstehende Person wird per se den betroffenen Gemeinschaften kein Unrecht getan – vielmehr werden bereits bestehende Ungleichheitsmechanismen verschärft und manifestiert:

In other words, what makes cultural appropriation wrong, when it is wrongful, is the way it interacts with the oppression of certain cultural group members. This explanation vindicates the common intuition that there is nothing morally objectionable about members of marginalized cultural groups using the styles of dominant cultural groups. (Matthes 2018: 1005)

Eine weitere Dimension von unrechtmäßiger Aneignung ist der Aspekt von Ausbeutung. Der ausbeuterische Aspekt von *cultural appropriation* ist im Alltag ein weit verbreitetes und häufig diskutiertes Thema. Egal ob Musiker*innen, Politiker*innen oder anderweitig bekannte Personen, es gibt zahlreiche Schlagzeilen, dass die betreffende Person sich für ihre Karriere gewisse optische, musikalische und/oder kulinarische und viele weitere Formen von Wissen aneignen und dieses für ihre/seine Vorteile nutzen, ohne, dass die betroffenen Kulturen oder Individuen davon wissen, dafür bezahlt oder anerkannt werden. Ein gutes Beispiel wäre hier z.B. *kulturelle Aneignung* in der Hip-Hop Szene. Hip-Hop „ist in den 1970-Jahren in den afroamerikanischen Vierteln New Yorks entstandene urbane Subkultur, die unter anderen von Rap und Graffiti geprägt ist und aus der der Hip-Hop als Musikrichtung hervorgegangen ist“ (Dudenreaktion, o. D.). Viele weiße (weiblich) gelesene Künstler*innen, wie z.B. Madonna

eignen sich für ihre Auftritte und die Vermarktung ihrer Person Elemente der afroamerikanischen Kultur an, für die die Betroffenen der jeweiligen Community soziale Sanktionen (in überwiegend weißen Mehrheitsgesellschaften) erhalten. Die jeweiligen Künstler*innen/ Bekanntheiten profitieren von der kulturellen Performativität und den Formen des Überlebens, die im Kern Schwarze Frauen perfektioniert haben, jedoch ohne sich mit dem sozialen Problem des schwarzen weiblichen Körpers mit seinen wahrgenommenen Ausschweifungen, seiner Widerspenstigkeit, Lautheit und Anzüglichkeit auseinandersetzen zu müssen (vgl. Matthes 2018: 1005).

Das Konzept der *cultural appropriation* impliziert neben dem Verweis auf Aneignung und Transformationen von Kulturen auch die besondere Fähigkeit, etwas über die einzelnen Akteur*innen und deren Handlungsfähigkeit in Bezug auf den Kontext der Neugestaltung, zu enthüllen (vgl. Hahn 2012: 21). Es ist anzumerken, dass der Prozess von Aneignung sowohl spontan, temporär als auch fehlschlagend sein kann (vgl. ebd.: 21). Einwände gegen die *kulturelle Aneignung*, insbesondere von Seiten indigener Gemeinschaften, berufen sich häufig auf die Vorstellung, dass durch die Aneignung die Stimmen der Einheimischen zum Schweigen gebracht, für sie gesprochen wird und sie falsch dargestellt werden würden (vgl. Matthes 2018: 1004). Insbesondere das Zusammenspiel von epistemischer Gewalt und der daraus resultierenden Ungerechtigkeit und strukturellen Herausforderungen verstärken das Zustandekommen und die Mechanismen von Unterdrückung. Die größten Herausforderungen mit *kultureller Aneignung* ereignen sich mitunter am häufigsten im Kontext von Nord-Süd Verhältnissen. In diesen Fällen sind es weiße Menschen aus Ländern des globalen Nordens die mit angeeigneten Objekten, Kunst- und Wissensformen, aus, vor allem Ländern des Globalen Südens, viel Profit „erbeuten“, während im Ursprungsland der Aneignung nichts bis sehr wenig Anerkennung und Kreditierung ankommt (vgl. Distelhorst 2021: 96f.). Zahlreiche Beispiele, wie etwa die Aneignung von Frisuren (Tragen von Dreadlock durch weiße Menschen), traditioneller Kleidung (Kostüme als „Indianer*innen“) oder auch Essenskulturen aus dem Globalen Süden (Abänderung des Grundrezeptes), verweisen darauf, dass die von weißen Menschen bedienten Aneignungen durch deren Weißsein salonfähig gemacht wurden, während den ursprünglichen Schöpfer*innen (größtenteils BIPOCs) der Zuspruch und die Auszeichnung verwehrt oder nicht im selben Maß erteilt wurde (vgl. ebd.: 97). Distelhorst spricht hier von kultureller Aneignung als rassistisch strukturierte Form der Ausbeutung. Hierbei ist es jedoch wichtig anzumerken, dass es Fälle gibt, wo Aneignungsprozesse nicht klar definierbar sind. Was passiert im Falle von „traditioneller“ Kleidung von Indigenen in Mexiko, einer Kleidung, die durch die spanische Kolonialmacht (verpflichtend) eingeführt wurde und die durch aus

Europa stammende Elemente kennzeichnet ist? Was passiert, wenn Europäer*innen solche Kleidungsstücke tragen – ist das kulturelle Aneignung, wenn es verwandtschaftliche Beziehungen zwischen Indigenen und Europäer*innen gibt und die Kleidungsstücke als Ausdruck der Zusammengehörigkeit und Nähe weitergegeben und getragen werden? In solchen Fällen ist es umstritten, sich für oder gegen ein Verbot auszusprechen, denn nicht nur ist das individuell, sondern auch von mehreren Faktoren bedingt bestimmt.

Ein weiteres wesentliches Merkmal rund um die Debatte von Cultural Appropriation ist der Aspekt von Stereotypisierung. Laut dem britischen Soziologen Stuart Hall sind Menschen im Allgemeinen auf Typisierungen angewiesen, um ihrem sozialen Umfeld eine Bedeutung zuzuschreiben, indem sie ihre Mitmenschen nach (sozialen) Kategorien wie Alter, Geschlecht, Bildung, Sexualität, Klasse, *race* und vielen weiteren einordnen (vgl. ebd.: 98). Nicht nur legt Stereotypisierung bestimmte Charakteristika fest, welche den Menschen auf diese wenigen Eigenschaften reduziert, sondern sorgt für eine Spaltung zwischen dem „Normalen“ und dem „Anormalen“, „das gesellschaftlich ausgeschlossen werden muss und nicht dazugehört“ (Distelhorst 2021: 98).

„Stereotypisierung und Rassismus hängen offensichtlich eng zusammen, denn konsumierende Aneignungen führen zu einer Reduktion des Anderen, dessen Kultur ihrer Komplexität entledigt wird, um sie in mundgerechte Stücke zu zerschneiden und für die Konsumption aufzubereiten“ (Distelhorst 2021: 98).

Hierbei ist ebenfalls anzumerken, dass es sich im Prozess der Aneignung um Elemente einer untergeordneten Kultur handelt, die durch eine dominante Kultur ohne substantielle Gegenseitigkeit, Erlaubnis und/oder Entschädigung definiert wird (vgl. Matthes 2018: 1005). Die oben genannten Aspekte von Cultural Appropriation wirken in einem wechselwirkenden Spektrum, die Diskriminierungen wie Rassismus und Stereotypisierung verstärkt auftreten lässt.

Auf der Kehrseite gibt es Gesellschaften, die „bereit“ sind kulturelle Elemente zu teilen bzw. auszutauschen; hierbei wird kulturelle Aneignung als ein innovativer und kreativer Prozess gewertet (vgl. Baecker 2018: 52). Es kann vor allem als Aspekt des Stolzes gesehen werden, der hierbei überwiegt. Man kann interpretieren, dass besonders aufgrund der kolonialen Vergangenheit die Betroffenen stolz sind, ihre kulturellen Sitten und Bräuche zu teilen, ebenso aus dem Grund, dass Kulturen in ihrem „Ursprung“ weit weg von Homogenisierung sind. Die Fluidität macht es nicht möglich auf „den einzig wahren Ursprung“ zurückzugreifen. Umso

wichtiger ist der Hinweis, dass die Vermischung und das Austauschen von kulturellen Elementen nicht zwingend als eine negative Art von Aneignung gesehen werden muss, vielmehr kann man dies als Möglichkeit sehen, die oben genannten Stereotype abzubauen. Kulturelle Aneignung kann auch kulturellen Wandel herbeibringen, wobei Neues mit dem bereits Bestehenden und Bekanntem zusammen verwendet wird, „interessanterweise wird dabei das transformierte Endprodukt nicht selten dem ursprünglichen Produkt gegenüber als kulturell überlegen betrachtet“ (ebd.: 53).

Im Rahmen von Kulinarik (aber auch anderen Teilen der Gesellschaft) ist kulturelle Aneignung vor allem dann konfliktbehaftet, wenn es nur bestimmte Gruppen von Akteuren sind, „die neue Dinge beziehungsweise Nahrungsmittel in die Kultur einführen oder dazu übergehen, bereits bekannte Nahrungsmittel auf eine andere Weise als üblich zu nutzen und ihnen dadurch eine neue Rolle und Wertigkeit zuweisen“ (ebd.: 53). Die Konfliktursache könnte auch darin begründet sein, dass Veränderungen nicht von allen Gesellschaftsmitgliedern gleichermaßen befürwortet werden.

„Welche Güter beziehungsweise Nahrungsmittel in die Kultur integriert werden, wie mit diesen umgegangen wird, welche neue Bedeutung und welchen Kontexten diese zugewiesen werden, muss daher zwischen den verschiedenen Generationen und Geschlechtern ausgehandelt werden“ (ebd.: 53).

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass sich das Spannungsfeld zwischen Kultur und Aneignung auf einige wesentliche Formen herunterbrechen lässt. Ich möchte hier auch anmerken, dass es neben kultureller Aneignung auch andere Formen und Zugänge zu Aneignung gibt und die je nach Kontext in ihre jeweiligen Funktionen zugeschrieben und „aktiviert“ werden. Das erste Beispiel ist der kulturelle Austausch – der gegenseitige Austausch von Symbolen, Artefakten, Ritualen, Genres und/oder Technologien zwischen Kulturen mit ungefähr gleichem Machtniveau. Das zweite Beispiel ist kulturelle Dominanz – die Verwendung von Elementen einer dominanten Kultur durch Mitglieder einer untergeordneten Kultur in einem Kontext, in dem die dominante Kultur der untergeordneten Kultur aufgezwungen wurde, einschließlich Aneignungen, die Widerstand hervorrufen. Drittens: Kulturelle Ausbeutung – die Aneignung von Elementen einer untergeordneten Kultur durch eine dominante Kultur ohne substanzielle Gegenseitigkeit, Erlaubnis und/oder Entschädigung. Die letzte Kategorie ist die Transkulturation – kulturelle Elemente, die aus und/oder durch mehrere Kulturen entstanden sind, so dass die Identifizierung einer einzigen Ursprungskultur problematisch ist, z. B. vielfältige kulturelle Aneignungen, die durch die Dynamik der

Globalisierung und des transnationalen Kapitalismus strukturiert sind und hybride Formen (vgl. Mitchell 2021: 56).

Der kulturelle Austausch bietet die Stärke, den Respekt für kulturelle Vielfalt zu fördern und den Wissensaustausch zwischen Kulturen mit ähnlichem Machtverhältnis zu ermöglichen. Dadurch kann er dazu beitragen, koloniale Muster zu durchbrechen und Raum für eine gleichberechtigte Interaktion zu schaffen. Allerdings birgt er auch das Risiko einer Verschleierung oder Assimilation authentischer kultureller Praktiken, wenn nicht ausreichend darauf geachtet wird, die Vielfalt der Einflüsse zu respektieren und anzuerkennen. Die kulturelle Dominanz wiederum offenbart eine Schwäche durch die potenzielle Unterdrückung und Entwertung der kulturellen Identität der untergeordneten Kultur. Hierbei besteht die Gefahr eines Verlusts an Authentizität und einer verstärkten Ablehnung gegenüber der Übernahme kolonialer Elemente. Dennoch liegt die Stärke in der Sensibilisierung für diese Problematik und in der Förderung von Diskussionen über Machtverhältnisse und Unterdrückung. Bei der kulturellen Ausbeutung zeigt sich eine Schwäche in der Ausnutzung kultureller Elemente ohne Anerkennung, Erlaubnis oder Entschädigung der Ursprungskultur. Dies kann zu einer weiteren Marginalisierung der betroffenen Kultur führen. Dennoch besteht die Stärke darin, die Missstände und Ungerechtigkeiten in Bezug auf kulturelle Aneignung aufzuzeigen und die Notwendigkeit fairer Entschädigung und Anerkennung zu betonen. Der kulturübergreifende Wandel offenbart eine Stärke in der Schaffung hybrider Formen, die neue kreative Ausdrucksweisen ermöglichen und traditionelle Grenzen zwischen Kulturen aufbrechen. Jedoch birgt sie die Gefahr einer Verwässerung der kulturellen Identität, wenn die Ursprünge und Hintergründe dieser hybriden Formen nicht angemessen respektiert und anerkannt werden. In einem Kontext der Dekolonisierung und der Neubewertung kolonialer Erbe kann die kritische Auseinandersetzung mit diesen Formen des kulturellen Austauschs dazu beitragen, einen sensibleren und respektvolleren Umgang mit kultureller Aneignung zu fördern. Dies kann durch die Förderung von Wertschätzung, Anerkennung und Entschädigung der betroffenen Kulturen geschehen und gleichzeitig Raum für neue, kreative Ausdrucksformen schaffen, die aus der Vielfalt kultureller Einflüsse entstehen.

5.2 Cultural Appropriation in der Kulinarik

Kulturelle Aneignung ist in vielen Formen in unserem alltäglichen Leben präsent, jedoch unterscheiden sich die einzelnen Dimensionen, wie etwa kolonialer Kulturrab, ungefragte Repräsentation anderer Kulturen und Konsum von Kultur als Ware in ihren Ausführungen (vgl. Distelhorst 2021). Insbesondere in einer Gesellschaft, die kapitalistisch und stark konsumgerichtet ist, sind Teile von Cultural Appropriation nicht vermeidbar. Geschichtlich ist die Aneignung der jeweiligen Umwelt, sei es durch Essen, Trinken oder Rohstoffe, ein wesentlicher Bestandteil des menschlichen Zusammenlebens, hierbei verwandelt sich die kulturelle Stellung des Konsums sowie die damit in Verbindung stehenden Objekte (vgl. Distelhorst 2021: 94). Insbesondere im Zeitalter der Globalisierung verschwinden die Grenzen zwischen den Kulturen, so dass die Menschen kulturelle Aneignung mit kultureller Wertschätzung gleichsetzen, wenn sie bestimmte Kulturen außerhalb ihrer eigenen nachbilden oder übernehmen (vgl. Ferry Subagya & Retnaningdyah 2022: 375).

Im Kontext von Kulinarik sind die Formen von Aneignung sehr divers, dementsprechend auch die Analyse. Oftmals sind es Kettenreaktionen, die einander bedingen und sich gegenseitig verstärken. Da die Trennlinien zwischen Anerkennung bzw. Wertschätzung und Aneignung nah beieinander liegen, ist die Debatte ebenfalls komplex zu differenzieren. Auf der einen Seite gibt es Befürworter*innen, die argumentieren, dass diese Aneignung dazu beiträgt, kulturellen Austausch und Verständnis zu fördern, während auf der anderen Seite Kritiker*innen und Betroffene behaupten, dass sie eine Form von kultureller Ausbeutung und kulturellem Imperialismus darstellt. Im Folgenden werden diese verschiedenen Positionen näher diskutiert.

Laut Ferry Subagya und Retnaningdyah kann in Hinblick auf eine Veränderung, in Bezug auf Lebensmittel, die Folge eine negative Auswirkung der kulturellen Aneignung sein, die zu einer falschen Wahrnehmung und schlechten Stereotypen der betroffenen Kulturen führen kann (vgl. ebd.: 375). Die beiden argumentieren, dass kulturelle Diversität zum einen zwar einen globalen Austausch ermöglicht, aber zum anderen auch dafür sorgt, dass Grenzen zwischen den Kulturen verschwimmen. Laut den Autor*innen bietet dieses Verschwimmen vielen Menschen die Gelegenheit eine Kultur zu leben, die sich von der „eigenen“ unterscheidet (vgl. ebd.: 375f.). Wenn jedoch jemand von außerhalb der Gemeinschaft bzw. der aneignenden Kultur versucht, eine bestimmte Kultur zu übernehmen und sie seiner eigenen ähnlich zu machen, kann dies zu einer Welle des Protests führen, weil der Übernahmeprozess (laut der Betroffenen) nicht korrekt ist (vgl. ebd.: 376). Dies wiederum wirft nicht nur Fragen von Aneignung auf, sondern geht viel tiefer und entpuppt sich als emotionale Thematik, die z.B. Fragen der Identität, Echtheit oder

auch Zugehörigkeit betreffen. Diese Argumentationslinie ist mit großer Vorsicht und äußerst kritisch zu betrachten, denn sie zeigt Tendenzen der Befürwortung von Essentialisierung, die vor allem im Faschismus und auch im Kolonialismus als Rechtfertigung von kultureller Trennung von Gemeinschaften genutzt wurde bzw. immer noch genutzt wird (vgl. Behrens 2021: 71ff). Im Falle von Ferry Subagya und Retnaningdyah kann diese Argumentation aus einer anderen Motivation herauskommen und folgendermaßen interpretiert werden. Beide Autor*innen stammen aus Indonesien und kritisieren die Darstellung von asiatischen Speisen in Kochvideos von westlichen Gastronom*innen. Sie basieren ihre Analyse sowohl auf den Inhalt des Videos, die die Küchenutensilien, die Zutaten und Gewürze und die Kochmethode beinhalten als auch auf die Reaktionen auf die Videos (vgl. Ferry Subagya & Retnaningdyah 2022: 375). Die Argumentation bzgl. Abgrenzung von anderen Kulturen kann in diesem Kontext auf westliche Gastronomie bezogen und gleichzeitig der Aufschrei nach Schutzräumen sein. Die Hauptkritik der beiden Autor*innen liegt darin begründet, dass Aneignung ohne respektvollen und wertschätzenden Austausch passiert. Hier kann auch im Sinne von Anzaldúa (1987) und Zwischenräumen argumentiert werden. Da Indonesien ein ehemals, von den Niederlanden, kolonisiertes Land ist, kann hier zum einen mit dem Argument der Notwendigkeit von zu schaffenden Schutzräumen argumentiert werden, da der historische Aspekt von Kolonisierung in Form von Kolonialität fortbesteht und die Betroffenen sich durch die abgeänderte Darstellung von Speisen durch westliche Gastronom*innen „getriggert“ fühlen können (vgl. Ferry Subagya & Retnaningdyah 2022: 375; Anzaldúa 1987: 21). Auf der anderen Seite kann argumentiert werden, dass die Vermischung die hybride Natur von Kulturen betont, die ständig in Bewegung sind und sich durch den Austausch und die Vermischung von Einflüssen verändern (vgl. Anzaldúa 1987). Diese Videos könnten als Versuch betrachtet werden, in diesen Zwischenräumen zu agieren, indem sie Elemente aus der asiatischen Küche aufgreifen.

Im Fall von Essen verändert die kulturelle Aneignung eine Form von Authentizität, da im kapitalistischen System dieses als ausbeuterisches Instrument genutzt wird (vgl. Ferry Subagya & Retnaningdyah 2022: 376). Ferry Subagya und Retnaningdyah erkennen in vielen Fällen, dass es die Länder des Globalen Nordens sind, die Lebensmittel und Speisen aus dem Globalen Süden übernehmen und vermarkten (vgl. ebd.: 384f.). Die Anpassung und Veränderung der originalen Authentizität kann mit wirtschaftlichen Interessen verknüpft sein. Um Gerichte für den Massenmarkt im Globalen Norden profitabler zu machen und z.B. dem europäischen Geschmack anzupassen, wird die Authentizität des Ursprungs vernachlässigt. Daraus resultieren neben begrenztem Zugang zu authentischer Küche auch eine „Verfälschung“ der

Ursprungsquelle der Speisen und die damit verbundenen kulturellen, historischen und traditionellen Werte (vgl. ebd.: 385). Dieses Vorgehen spiegelt historische Machtungleichgewichte und den Einfluss des Kolonialismus wider, was zu einer weiteren Verschärfung dieser Ungleichgewichte führen kann. Ein Beispiel das in diesem Zusammenhang von den Autor*innen kritisiert wird, ist die Zubereitung von *Egg-Fried Rice*.¹⁴

However, they had different lists from the original recipe, such as using peas, bell peppers, and packet tofu added to their food. Another attempt by Jamie¹⁵ was changing regular cold rice with pre-cooked packet rice and using chili jam as a seasoning, which is very different from the original recipe. The chili jam used by Jamie is only to produce a sweet and caramelized taste to the food, which goes against the egg-fried rice recipe [ebd.: 379].

Dieses Beispiel kann zu einen als Angriff von Authentizität gesehen werden aber gleichzeitig verdeutlicht es, inwiefern kulturelle Aneignung auch als Mittel des Verbietens genutzt werden kann. Der Appell und die Kritik gegen Vermischung von Kulturen, kulturellen Austausch und Vielfalt schränken die Möglichkeit ein, neue Innovationen, was im Kochen wesentlich ist, zu kreieren. Denn durch das Beharren, das „Originalrezept“ von Egg-Fried Rice nicht verändern zu dürfen, werden der kochenden Person jegliche Art von individuellen Bedürfnissen, Vorlieben aber auch Experimentierfreudigkeit verboten. Bei der Aneignung von Lebensmitteln und Gerichten zu kulinarischen Innovationen können verschiedene Geschmacksrichtungen und Zubereitungstechniken kombiniert werden, um neue und aufregende Gerichte zu schaffen (vgl. Baecker 2018: 51f.). Dies kann die gastronomische Landschaft bereichern. Hierbei kann nur dann auf Augenhöhe gearbeitet werden, wenn auf die Quelle der Aneignung verwiesen wird und die Betroffenen in den Prozess bzw. Profit miteinbezogen werden, was auch ein wesentliches Anliegen von Ferry Subagya und Retnaningdyah (2022) ist. Da kulinarische Wissensformen jedoch keineswegs einheitlich oder statisch sind, sondern vielmehr vielfältig und wandelbar in ihren Ursprüngen, sind sie prinzipiell weit von Vereinheitlichung und Uniformität entfernt zu betrachten (vgl. Sebastia 2017: 3).

Ebenfalls ein wichtiges Element bei der Interpretation der obigen Passage ist der Aspekt von Verträglichkeit und Gesundheit. Menschen, die eine vegetarische oder vegane Ernährungsweise verfolgen, werden „klassische“ Fleischrezepte nicht nach „Originalrezept“ nachmachen können. Ebenfalls gibt es diätetische Einschränkungen, die es vielen Menschen nicht erlaubt

¹⁴ „Fried Rice ist eine englischsprachige Bezeichnung für die Zubereitungsweise Gebratener Reis von Reisgerichten. Daneben wird es als Bezeichnung für ein ursprünglich in der chinesischen Küche beheimatetes Gericht verwendet, das in vielfältiger Zusammensetzung verbreitet ist“.

Zitiert nach: „Gebratener Reis“. In: Wikipedia – Die freie Enzyklopädie.
https://de.wikipedia.org/w/index.php?title=Gebratener_Reis&oldid=240423800

¹⁵ James Trevor Oliver ist ein englischer Küchenchef, Gastronom und Kochbuchautor. Er ist bekannt für seine lockere Herangehensweise an die Küche, die ihn dazu gebracht hat, zahlreiche Fernsehshows zu moderieren und viele Restaurants zu eröffnen (vgl. Sulan Masing 2022).

bestimmte Lebensmittel zu konsumieren. All diese Aspekte müssen ebenfalls in den Diskurs von kulinarischer (kultureller) Aneignung einbezogen werden.

Ein weiterer Aspekt in der Diskussion um kulinarische Aneignung ist die Veränderung der Interpretation. Prominente Köch*innen wie Jamie Oliver, die vor allem durch mediale Aufmerksamkeit (wie z.B. Kochsendungen und Youtube Kanälen) ihre kulinarischen Praktiken ausüben und verbreiten, interpretieren viele traditionelle Gerichte bewusst *anders*, indem sie gezielt Zutaten wählen, die mit den ursprünglichen Rezepten nicht verwandt sind (vgl. Ferry Subagya & Retnaningdyah 2022: 384). Die Problematik hierbei ist, dass Menschen wie Oliver, die eine große Reichweite mit ihren Videos haben, das Bild der von ihnen „weiter“ interpretierten bzw. „revolutionierten“ Küche prägen und somit die Varianten aus den Herkunftsregionen verzerren und Stereotypen der Kulinarik schaffen. Auf der anderen Seite ist es wichtig zu betonen, dass das Schaffen von "abgeschotteten Kulturen" oder das strikte Bewachen und Isolieren von Kulturen nicht unbedingt zur sozialen Gerechtigkeit (in der Kulinarik) beiträgt (vgl. Malik 2017). Es kann eher bestehende Ungleichheiten verstärken und den Interessen der Mächtigen dienen. Jamie Oliver selbst verdient gutes Geld mit seinem Vorgehen, diejenigen aber, auf deren Ideen er (auch) zurückgreift, die womöglich pauperisiert und marginalisiert sind, hingegen haben wenig bis nichts davon, sprich ihr Wissen wird aufgegriffen, verwendet, aber nicht wertgeschätzt. Wertschätzung in dem Sinne, dass ihnen etwas zurückgegeben wird oder ein Austausch, welcher Art auch immer, stattfindet. Z.B. in Form gemeinsamer Kochworkshops mit gleicher Verteilung der Einkommen und des Prestiges. Trotz bestehender Machtverhältnisse und kapitalistischer Rahmenbedingungen wäre diese Form des Austausches eine Möglichkeit das erlernte bzw. angeeignete Wissen zu schätzen und „zurück“ zugeben. In Olivers Fall, hat der renommierte Koch nach zahlreichen Kontroversen und Anschuldigungen um kulinarische Aneignung, sich im Jahr 2018 entschieden einen Berater einzustellen, der auf kulturelle Aneignung „spezialisiert“ ist, um die betroffenen kulturellen Gemeinschaften mit seinen *anderen* Interpretationen nicht zu beleidigen und respektvoller mit den Rezepten umzugehen und diese, inklusive Hintergrundgeschichte, zu verstehen (vgl. Sulan Masing 2022).¹⁷

Es ist wichtig, *kulturelle Aneignung* im Kontext von Kulinarik, wegen besagten Gründen, kritisch zu hinterfragen und sich die gegebenen Umstände und die Motivation, die dahinterstecken genauer zu verstehen. Denn die Trennlinie zwischen *appropriation* und *appreciation* (zu Deutsch: Aneignung und Anerkennung) sind in unvermeidbarer Nähe.

¹⁷ <https://www.finedininglovers.com/article/jamie-oliver-employs-cultural-appropriation-specialists>

Im westlich-europäischen kulinarischen Kontext passiert es häufig, dass Gastronom*innen ihr Bedürfnis, ein Rezept mit ihrem Wissen nachzubilden, um es vielen Menschen zu erleichtern, das Gericht zu kochen, das eigentliche Essen und das damit verbundene Wissen und den Wert stark abändern. Z.B. erreichen ungenaue Rezepte der asiatischen Küche wie Egg-Fried Rice oder Pho nicht die ursprünglichen Merkmale, weil wesentliche Elemente der asiatischen Küche durch nicht verwandte Elemente ersetzt werden, dies führt dazu, dass bei der Aneignung wichtige Küchenutensilien nicht integriert, notwendige Zutaten ersetzt und wesentliche Arbeitsschritte reduziert werden, die nichts mit dem Originalrezept zu tun hatten (Ferry Subagya & Retnaningdyah 2022: 385). Ergänzend besteht die Gefahr, dass die Aneignung der asiatischen Küche anderen asiatischen Gerichten durch die Fehlinterpretation der Köch*innen schadet. Während die positive kulturelle Aneignung von der Ästhetik bestimmt wird, erfolgt die negative kulturelle Aneignung in Form von Diebstahl, Übergriffen und Beleidigungen, wie im Fall von der "schädlichen Fehldarstellung" bei der kulturellen Aneignung (vgl. Chen 2020: 12). In all diesen und bereits oben ausgeführten Beispielen sind immer Wertungen und vor allem Politiken involviert. Die Ausführung von kulinarischen Praktiken und das damit verbundene Wissen gehen weit über Genuss. Die Politisierung dahinter ist eine sehr starke.

Auf der Kehrseite dieser Debatte ist anzumerken, dass die ungenaue Zubereitung von Gerichten aus dem Globalen Süden, in Ländern des Globalen Nordens mit fehlenden Zutaten und Küchenutensilien argumentiert werden kann. Trotz Bemühungen und kritischer Reflektion bzgl. des Gerichtes gibt es Faktoren, die eine hundertprozentige authentische Zubereitung nicht zulassen. In vielen Ländern des Globalen Nordens sind nicht alle Zutaten für spezifische oder auch hoch komplexe Gerichte aus dem Globalen Süden zu finden. Dies kann auf klimatische Unterschiede, regionale Beschränkungen oder begrenzte Importmöglichkeiten zurückzuführen sein. In vielen Fällen müssen exotische oder seltene Zutaten aus dem Globalen Süden lange Strecken zurücklegen, um in den Ländern des Globalen Nordens verfügbar zu sein. Dies kann einen erheblichen ökologischen Fußabdruck hinterlassen. Durch die Verwendung von lokalen, saisonalen Zutaten können umweltfreundlichere kulinarische Praktiken gefördert werden. Ein weiterer Grund, der die Abwandlungen der Gerichte legitimieren kann, ist, dass viele Zutaten und Küchenutensilien extra importiert werden müssen und dieser Aufwand mit anderen Umweltfaktoren zusammengeht. Die langen Strecken, die die exotischen oder selten zu findenden Zutaten zurücklegen, verursachen eine signifikante Umweltbelastung. Durch die Verwendung von lokalen, saisonalen Zutaten können umweltfreundlichere kulinarische Praktiken gefördert werden. Dies wiederum kann die lokale Landwirtschaft und

Lebensmittelproduktion unterstützen, welche zur Stärkung der Gemeinschaften beitragen und die Abhängigkeit von importierten Produkten reduzieren kann.

Eine andere Kontroverse von *kultureller Aneignung* ist der Einfluss auf Identität (vgl. Distelhorst 2021: 106). Wie bereits im vorherigen Kapitel angemerkt sind es die Machtverhältnisse, die eine Stärkung und Schwächung von Identität bewirken. Bei kulturellen Gruppen, die bereits in der Minderzahl leben, ist es umso schwieriger soziale Anerkennung und Sichtbarkeit in der weißen Mehrheitsgesellschaft zu finden. Auch wenn man per se in keiner dominierenden weißen Gemeinde lebt, sind die eurozentrischen Strukturen so dominierend und im Kern des alltäglichen globalen Geschehens gefestigt, dass man als von kultureller Aneignung betroffenen Community sich unvermeidlich mit diesen Missständen auseinandersetzen muss. Antje Baecker zeigt anhand des Beispiels der Coporaque, einer in den südlichen, peruanischen Anden im Colca-Tal gelegenen Dorfgemeinschaft, wie die Veränderung und der Konsum von lokalen und nicht-lokalen Lebensmitteln, sich sowohl positiv als auch kritisch auswirken können (vgl. Baecker 2018: 49). Baecker argumentiert, dass durch zunehmende Integration in die Marktwirtschaft und aber auch globale Transformationsprozesse, die Zunahme von kulinarischen Aneignungsprozessen unausweichlich und „der Status von sowohl nicht-lokalen als auch von lokalen Nahrungsmitteln heute nicht mehr klar definierbar ist“ (ebd.: 50). Die Autorin zeigt anhand des Beispiels von Nudeln, die mehr und mehr lokale und für die Andengemeinschaft typische Lebensmittel ersetzen, die unterschiedlichen Zugänge der Betroffenen. Dieses Beispiel spiegelt eine andere Perspektive von kultureller Aneignung, und zwar diejenige, bei der Elemente (Nudeln) des Globalen Nordens in die „Kultur“ der Andengemeinschaft integriert bzw. ersetzt wird. Wie bereits weiter oben erwähnt, wird hier auf den Aspekt der Differenzierung verwiesen.

Laut Baecker gibt es zum einen Personen der mittleren und älteren Generation, die (diese) Aneignungs- und Veränderungsprozess hinterfragen. Sie nehmen den Verzehr nicht-lokaler Nahrungsmittel innerhalb von Alltagsgerichten als Bedrohung ihrer Identität und Gesundheit wahr, denn für sie kann „lediglich lokales Essen und Trinken als dynamische Verbindung zwischen Person und Land fungieren und die materielle Kontinuität des Körpers gewährleisten“ (ebd.: 51). Dem zufolge erfüllen die nicht-lokal gekauften Nahrungsmittel wie Nudeln diese Funktion nicht, da sie nicht auf dem eigenen Land erzeugt wurden und somit als delokalisiert gelten (vgl. ebd.: 51). Dieses Gefühl von Bedrohung lässt sich auch in Bezug auf Othering der betroffenen Andengemeinschaft und ihres Wissens interpretieren. Die Bedrohung lässt sich einerseits durch den Eingriff in das „eigene und lokale“ Wissen erkennen, wobei der Eingriff

bzw. die neue Veränderung das bestehende kulinarische Wissen angreift, während die Angst vor dem „Fremden“ und dem Neuen parallel passiert. Hierbei ist stets das Machtverhältnis zu hinterfragen. Wer treibt Veränderung in welchen Gemeinschaften voran? Welche Lebensmittel und Speisen werden verändert bzw. angeeignet? Welche Bereicherung, aber auch Gefahr kann hierbei entstehen und wen betrifft das (sowohl positiv als auch negativ)?

Auf der anderen Seite argumentiert Baecker, dass in den Anden eine lange Tradition der kulturellen Wertschätzung fremder Nahrungsmittel und Speisen besteht: :

Bereits während der Herrschaft der Inka (13. und 16. Jahrhundert) [...] galt eine hohe Nahrungs- und Geschmacksvielfalt als Zeichen von ökonomischer Sicherheit, sozialem Status und Wohlstand [...] Gemäß konservativen Konventionen wird fremden Nahrungsmitteln jedoch weniger die Funktion zugeschrieben, den Körper zu nähren, zu stärken und gesund zu halten. Vielmehr dienen sie als zusätzliche Ergänzung zu den vorhandenen Produkten und der kulinarischen Abwechslung, das heißt der Freude des Körpers beziehungsweise verwendet man sie, um anderen eine kulinarische Freude zu bereiten. [...] Das Streben der Menschen danach, ungekannte Nahrung zu probieren, zu verzehren und zu schmecken, zeigt, dass der Körper selbst den kulturellen Aneignungsprozess fremder Nahrung mitbestimmt. (Baecker 2018: 51).

Und Baecker schreibt weiter:

Dieser Wunsch nach neuen Dingen und Geschmäckern wirkt sich nach dem deutschen Ethnologen Marin Trenk förderlich auf die Übernahme neuer Nahrung aus. Allerdings, so Trenk, gehe die Auswahl und Aneignung sehr selektiv von statten, wobei vor allem diejenigen Nahrungsmittel leichter Akzeptanz fänden, die von sich aus bereits dem lokalen Geschmack ähneln beziehungsweise bestimmten Geschmackspräferenzen entsprechen. Demnach würden insbesondere diejenigen Nahrungsmittel und Speisen kulturell angeeignet, die sich in die bestehende kulinarische Grammatik einfügen lassen (Baecker 2018: 52).

Die Passagen betonen, dass das Betrachten von fremdem Nahrungsmittel als Ergänzung zur bestehenden kulinarischen Vielfalt, die Idee unterstreicht, dass das Hinzufügen neuer Zutaten und Geschmacksrichtungen ein Bestandteil der kulinarischen Praxis ist, die dazu dient, das Geschmackserlebnis zu bereichern und zu variieren. Auch die selektive Auswahl und Aneignung neuer Nahrungsmittel zeigt, dass vor allem diejenigen leichter akzeptiert werden, die bereits dem lokalen Geschmack ähneln oder bestimmten Geschmackspräferenzen entsprechen. Diese Idee unterstreicht, dass kulturelle Aneignung im kulinarischen Bereich oft durch bereits bestehende Geschmackspräferenzen und die lokale kulinarische Grammatik gefiltert wird. Neue Zutaten oder Gerichte, die besser in diese bestehende Grammatik passen, werden eher akzeptiert und übernommen. Lebensmittel wie Nudeln können leicht (er) in lokale kulinarische Grammatik eingefügt und an diese angepasst werden, ohne eine negative oder kulturell respektlose Absicht zu verfolgen (vgl. ebd.: 71). Dieses Beispiel zeigt, wie der Austausch von verschiedenen kulinarischen Wissensformen harmonieren kann.

Insgesamt ist es wichtig zu betonen, dass die ethischen Bedenken über (schädliche) kulturelle Aneignung Teil des zunehmenden Diskurses über den Schutz von Identitäten und Rechten der betroffenen Minderheiten sind. Im Mittelpunkt der Debatten steht die Frage, wo die Grenze des

Rechts der Aneignenden liegt, Teile der Kultur von diskriminierten Menschen zu übernehmen, insbesondere wenn dies im Kontext einer unausgewogenen sozialen Struktur geschieht (vgl. Chen 2020: 12). Insbesondere im Rahmen des Schutzraumes ist es wichtig zu betonen, dass auch im Zuge von kulturellem Austausch, die Bedürfnisse der betroffenen Gemeinschaften priorisiert werden müssen und Grenzen des „Aneignens“ kommuniziert werden. Dies ist jedoch sehr individuell zu betrachten und im Wesentlichen immer mit den jeweiligen Gruppierungen zu vereinbaren.

In der Debatte um cultural appropriation gibt es aber auch eindeutige Befürworter*innen, die sich für kulturelle Aneignungsprozesse aussprechen bzw. keine Gefahr dahinter sehen. Der britische Professor und Publizist Kenan Malik versucht die Verbindung von Rassismus und kultureller Aneignung zu erkennen, die häufig im Diskurs im Vordergrund steht:

„Campaigns against cultural appropriation reveal the changing meaning of what it is to challenge racism. Once, it was a demand for equal treatment for all. Now it calls for cultures to be walled off and boundaries to be policed” (Malik 2017).

Maliks Aussage kann so interpretiert werden, dass der Fokus auf kultureller Aneignung dazu geführt hat, dass die ursprüngliche Botschaft des Kampfes gegen Rassismus, nämlich die Forderung nach Gleichbehandlung für alle, verloren gegangen ist. Stattdessen konzentrieren sich viele auf die Idee, Kulturen voneinander zu trennen und streng zu überwachen, das zu verhindern, was als kulturelle Aneignung betrachtet wird. Dieser Fokus auf kulturelle Aneignung kann als problematisch angesehen werden, da er die Gefahr birgt, die kulturelle Vielfalt und den kreativen Austausch einzuschränken.

Critics of cultural appropriation insist that they are opposed not to cultural engagement, but to racism. They want to protect marginalized cultures and ensure that such cultures speak for themselves, not simply be seen through the eyes of more privileged groups. Certainly, cultural engagement does not take place on a level playing field. Racism and inequality shape the ways in which people imagine others. Yet it is difficult to see how creating gated cultures helps promote social justice [...] Every society has its gatekeepers, whose role is to protect certain institutions, maintain the privileges of particular groups and cordon off some beliefs from challenge. Such gatekeepers protect not the marginalized but the powerful. Racism [sic!] itself is a form of gatekeeping, a means of denying racialized groups equal rights, access and opportunities. In minority communities, the gatekeepers are usually self-appointed guardians whose power rests on their ability to define what is acceptable and what is beyond the bounds. They appropriate for themselves the authority to license certain forms of cultural engagement, and in doing so, entrench their power. The most potent form of gatekeeping is religion. When certain beliefs are deemed sacred, they are put beyond questioning. To challenge such beliefs is to commit blasphemy. (Malik 2017)

Kenan Malik vertritt den Standpunkt, dass kulturelle Aneignung an sich nicht unbedingt negativ ist, und dass es komplexere Fragen in Bezug auf Rassismus, soziale Gerechtigkeit und kulturellen Austausch gibt. Er ist gegen die restriktiven Ansichten der Kritiker*innen in dieser Debatte, da er die strikte Abgrenzung und Trennung von Kulturen als negativ wertet. Der Autor empfindet, dass das Verbot oder die Einschränkung kultureller Aneignung letztendlich den kulturellen Fortschritt behindern könnte, indem es den freien Austausch von Ideen und Praktiken zwischen verschiedenen Gruppen unterbindet. Ebenfalls kritisiert Malik, dass kultureller Austausch nicht auf einer ausgewogenen Ebene stattfindet. Rassismus und soziale Ungleichheit beeinflussen, wie Menschen andere Kulturen wahrnehmen und mit ihnen interagieren. Dies unterstreicht der Autor mit seiner Behauptung, dass er Rassismus per se als Form von Gatekeeping sieht. In Minderheitengemeinschaften argumentiert Malik, dass es selbsternannte Gatekeeper*innen gibt, die bestimmen, was kulturell akzeptabel ist und was nicht. Diese Gatekeeper*innen können erheblichen Einfluss ausüben und, bewusst oder unbewusst, Ausschlüsse fördern. Kenans Aussagen können in mehrfacher Hinsicht als ambivalent gesehen werden und bedürfen einer kritischeren Auseinandersetzung.

Der Autor vereinfacht in seinen Behauptungen die Komplexität von kultureller Aneignung und äußert überwiegend Bedenken bzgl. der Kritiker*innen. Während diese befürchten, dass im Zuge von kultureller Aneignung Elemente ohne Erlaubnis aus den betreffenden Kulturen übernommen werden oder fehlinterpretiert und dargestellt werden, konzentriert sich Malik primär auf Rassismus und Gatekeeping. Dies jedoch aus einer eindimensionalen Perspektive, was die genannten Bedenken möglicherweise nicht ausreichend berücksichtigt. Des Weiteren ist es so, dass es zutreffend ist, dass Gatekeeper*innen manchmal bestehende Machtungleichgewichte verstärken, jedoch ist es wichtig anzuerkennen, dass nicht alle Gatekeeper*innen die Interessen der Mächtigen bedienen. In einigen Fällen versuchen sie möglicherweise tatsächlich, die Integrität ihrer Kulturen oder Überzeugungen zu schützen. Die Verallgemeinerung, dass alle Gatekeeper*innen die Mächtigen unterstützen, könnte diese komplexe Angelegenheit vereinfachen. Das lässt sich auch auf die Infragestellung bestimmter Glaubensüberzeugungen und Blasphemie übertragen. Denn hierbei wird die Vielfalt religiöser Überzeugungen und Praktiken nicht (genug) berücksichtigt und die komplexe Beziehung zwischen Religion und Kultur unterschätzt. Aus einer intersektionalen Perspektive sind Maliks Aussagen insofern unvollständig zu sehen, da er hauptsächlich Rassismus als eine Form des Gatekeepings anerkennt und nicht tief genug auf die nuancierten Wege eingeht, in denen kulturelle Aneignung mit Rassismus, Sexismus und anderen Diskriminierungsformen in Beziehung stehen kann. Es ist wichtig, die vielschichtige Natur dieser Themen zu erkennen.

Aber nichtdestotrotz appelliert der Autor in seinen wesentlichen Motiven an einen offenen und gerechteren Austausch und spricht sich dafür aus, dass Ungerechtigkeiten und Vorurteile überwinden werden sollen, anstatt Kulturen voneinander abzuschotten und ihre Vermischung zu verhindern. Die Herausforderung, eine Balance zwischen Respekt und Wertschätzung verschiedener Kulturen und der Kritik schädlicher Praktiken oder Überzeugungen innerhalb dieser Kulturen zu finden, ist eine komplexe. Maliks Argumentation können in zweierlei verschiedene Richtungen, wie oben, argumentiert werden. Es wird deutlich gemacht wie facettenreich und ineinandergreifend die Thematik rund um *kulturelle Aneignung* sein kann.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass kulturelle Aneignung per se aber auch konkret in der Kulinarik ein sehr umstrittenes Thema ist. Es gibt zahlreiche Befürworter*innen aber auch Kriter*innen, die die Vor- und Nachteile diskutieren. Auf die Forschungsfragen bezogen, lassen sich im Wesentlichen die folgenden Dynamiken im Spannungsfeld von Kulinarik und kultureller Aneignung bzw. Anerkennung zusammenfassen. Einerseits kann die Aneignung kultureller Elemente durch eine dominante Kultur bestehende Vorurteile und Stereotypen verstärken, indem sie die Bedeutung dieser Elemente verändert oder vereinfacht. Gleichzeitig werden auf dem kapitalistischen Markt oft beträchtliche Gewinne erzielt, die jedoch selten an die betroffenen Gemeinden zurückfließen, obwohl diese als Hauptinspirationsquelle dienen und im Vergleich zur weißen Mehrheitsgesellschaft mit Diskriminierungen zu kämpfen haben. Auch die Globalisierung spielt eine entscheidende Rolle, indem sie lokale Kulturen und Traditionen neu definiert und artikuliert. Es wird argumentiert, dass die kulturelle Aneignung die Idee einer vollständigen Homogenisierung von Kulturen als Ergebnis der Verbreitung einheitlicher Kulturen weltweit widerlegt. Sie trägt zur Vielfalt und Komplexität kultureller Identitäten bei, anstatt eine vollständige Assimilation voranzutreiben. Jedoch wird kulturelle Aneignung oft als ein Prozess verstanden, bei dem Mitglieder einer dominanten Kultur ohne Rücksicht auf die Betroffenen Elemente aus einer diskriminierten oder unterdrückten Kultur übernehmen, wodurch deren Bedeutung verschoben oder vereinfacht wird. Dies kann zu einer Verschiebung der Bedeutung führen und zu einer Entfremdung der kulturellen Werte. Im Hinblick auf kulturelle Aneignung betonen sowohl die Konzepte von Abu-Lughod (1991) als auch von Anzaldúa (1987) die Komplexität, Vielfalt und Dynamik kultureller Identitäten. Beide Autorinnen kritisieren essentialistische und vereinfachende Darstellungen von Kultur und hinterfragen Machtstrukturen und den Einfluss des Kolonialismus auf die Konstruktion von Kultur und Identität. Sie ermutigen dazu, dass Menschen ihre eigenen Geschichten erzählen und ihre Identitäten jenseits kolonialer oder hegemonialer Darstellungen definieren. Ein weiterer Aspekt, der berücksichtigt werden muss, ist die Ausbeutung. Kulturelle Aneignung

kann zu Ausbeutung führen, insbesondere im Kontext von Nord-Süd-Verhältnissen. Insbesondere das Zusammenspiel von epistemischer Gewalt und der daraus resultierenden Ungerechtigkeit und strukturellen Herausforderungen verstärken das Zustandekommen und die Mechanismen von Unterdrückung. Gleichzeitig wurde in diesem Kapitel aufgezeigt, dass es sowohl positive Aspekte von Aneignungsprozessen gibt. Zum einen stehen die kulturelle Vielfalt und das Kreieren von neuen (kulinarischen) Innovationen im Fokus, wobei deutlich wird, dass, vor allem in der Kulinarik, Aneignungsprozesse zu einer kulinarischen Evolution führen können. Auf der anderen Seite bieten diese Formen von Aneignung die Möglichkeit „fremd erscheinende“ kulturelle Elemente mit den eigenen (kulinarischen) Vorlieben und Bedürfnissen zu vereinen. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass kulturelle Aneignung sowohl Vorteile als auch Nachteile birgt, und im Bereich der Kulinarik und kulturellen Anerkennung ein Spannungsfeld darstellt, das komplexe Dynamiken und Ungleichheiten aufzeigt.

6. Kolonialität von Kulinarik

Unter der scheinbar harmlosen Oberfläche der kulturellen Aneignung von Lebensmitteln brodelt ein oft ignoriertes Menschenrechtsthema. Wird dies übersehen, kann es zu Menschenrechtsverletzungen führen und Rassismus und negative Stereotypen aufrechterhalten, was in der Regel wohlhabenden weißen Menschen zugutekommt. In der Lebensmittelbranche – sowohl in der Wissenschaft als auch in der Öffentlichkeit – wird diese Debatte im Stillen geführt, ohne dass sich die Situation für ein Gutteil der Landwirt*innen, Restaurantangestellten, Köch*innen und anderen Urheber*innen wesentlich geändert hätte.

In Bezug auf die kulturelle Aneignung von Lebensmitteln wissen wir Folgendes: Menschen mit verschiedenen Privilegien (*race*, Klasse, Bildung und/oder etablierten Netzwerken) entscheiden, was im Trend liegt oder gefragt ist und die Liebhaber*innen von Lebensmitteln hoffen entweder, dass die wirtschaftlichen Vorteile zu denjenigen durchsickern, die seit Jahrzehnten von diesen Dingen leben, oder es wird ein Auge zugedrückt. In vielen Fällen werden diejenigen, die eine Geschichte in einer angeeigneten Küche oder Praxis haben, nicht für ihre Arbeit oder Ideen anerkannt (vgl. Wisdom 2016). Während einige argumentieren, dass die Aneignung kultureller Lebensmittelelemente Ausdruck von Wertschätzung ist, ist es problematisch, wenn die Menschen der dominanten Kultur die Erzählung bestimmen, die das kulinarische Erlebnis umgibt (vgl. Nassereddin 2020).

6.1 Kulinarische Wissensformen/Epistemologie

In den letzten Jahrzehnten haben dekoloniale Denker*innen den epistemischen Partikularismus und die zivilisatorische Pathologie, die die Gegenwart beeinträchtigen, im Sinne einer Verbindung von Moderne und Kolonialität artikuliert und dabei drei Bereiche konstitutiver Kolonialität hervorgehoben, die das Vorhandensein der Moderne ermöglichen und ihre Struktur auflösen: Kolonialität der Macht, des Wissens und des Seins (vgl. Ashe 2018: 107). Alle drei manifestieren ihre Präsenz in der Welt des Essens, und alle drei verflechten sich in dem Netz von Erkenntnissen und Materialitäten, das als die groß angelegte Ökonomisierung des Menschen und der Lebensmittel in der extremistischen neoliberalen Rationalität bezeichnet wird, die die zeitgenössische Logik der Moderne umschreibt (vgl. Ashe 2018: 107).

Kulinarik ist für die meisten Menschen womöglich selbsterklärend, dabei gibt es aber viele einzelne Kategorien und Kriterien, die hierbei zusammenwirken. Kulinarik versucht nicht nur die geschmackliche Komponente von bestimmten Nahrungsmitteln wiederzugeben, sondern beinhaltet weitaus mehr. Die Wiedergabe und Präsentation von Speisen ist meist eng an kulturelle, traditionelle und geschichtliche Faktoren geknüpft. Umso wichtiger ist es bereits im

Vorfeld der Analyse rund um Kulinarik eine gewisse Sensibilität aufzubauen. Kulinarik per se ist weitaus mit mehreren Faktoren verbunden als mit Geschmack und Speisen.

Aufgrund ihrer zentralen Bedeutung für menschliche Interaktion sind Lebensmittel ein bedeutungsvolles Element, das notwendigerweise an jeder kulturellen, sozialen und ideologischen Konstruktion beteiligt ist (vgl. Sébastia 2017: 2). Lebensmittel und die dadurch entstehenden Speisen sind oftmals eng an kulturelles Erbe und an das Wissen von einer bestimmten Gruppe, wie etwa Familie oder (ethnische) Gemeinde geknüpft. Das Wissen dieser Gruppierungen bezieht sich nicht immer nur auf eine bestimmte geographische Region, sondern kann sich über mehrere Länder erstrecken, wobei es geteilt und weitergegeben wird, häufig auf mündliche Weise (vgl. ebd.: 2). Im Falle von Kulinarik wird das Wissen insbesondere durch Praktiken des Kochens, der Vorbereitung, des Verzehrs etc. umgesetzt. Lebensmittel und die dazugehörigen Gerichte verweisen neben den kulinarischen Aspekten auch auf eine weitreichende Vergangenheit, die sowohl genüsslich als auch historisch bedingt ist. Die Geschichte von Essen und ihrem Wissen ist neben der Erinnerungskultur, bestimmten kulinarischen und kulturellen Praktiken auch an sozial und gesellschaftliche Dynamiken geknüpft, die in der Regel ein Zeichen (oder auch Hoffnung) für Anerkennung darstellen (vgl. ebd.: 2).

Kulinarik und ihre Wissensstrukturen fungieren in einem sozialen Gefüge, in dem Essen eine zentrale Rolle im Leben aller Beteiligten spielt. Die Verknüpfung von Erinnerung, Tradition, Kultur und sogar Politik lassen sich im kulinarischen Kontext deutlich erkennen; hier wirken Genuss und Geschmack vielmehr als Teil eines Gesellschaftlichen zusammen statt als alleinige Akteure (vgl. ebd.: 2). Kulinarische Wissensformen sind insoweit weitführend, da sie ihre kulinarischen Komponenten mit anderen Faktoren vereinen. Die Verwendung von traditionellen Lebensmitteln ist z.B. in vielen indigenen Gemeinschaften als auch auf dem indischen Subkontinent eng an den gesundheitlichen Sektor geknüpft (vgl. ebd.: 3). Die Lebensmittel werden zur Vorbeugung und Behandlung von Krankheiten eingesetzt. Es ist zu beachten, dass (traditionelle) kulinarische Wissensformen in ihrem Umfang keineswegs homogen und feststehend sind, vielmehr sind sie in ihren Ursprüngen weit entfernt von Vereinheitlichung und Uniformität (vgl. ebd.: 3).

Laut der südafrikanischen Köchin und Aktivistin Nonhlanhla Godole ist Kulinarik unter anderem ein Element des Lebens und Erinnerns. Für sie verliert Essen zunehmend an Wert und Kultur, da es in einem System eingebettet ist, das afrikanische Körper, Seelen und Kulturen kolonisiert und somit ihre Geschichte neu erfunden hat (vgl. Schneider 2021). Godole sieht das

Aufrechterhalten der eigenen kulinarischen Wissensform als Versuch mit ihren Vorfahren in Verbindung zu stehen und ihre zerstörten Lebensrealitäten, die in Vergessenheit gerieten, verstärkt ins Bewusstsein der Menschen zu bringen. Die Kolonialgeschichte des Landes geht weit zurück bis ins 17. Jahrhundert und endete erst vor drei Jahrzehnten (vgl. Schneider 2021). Durch die Kolonisierung ist ein Ungleichgewicht im Land entstanden, das sowohl spirituell als auch kulturell zu spüren ist. Laut der Aktivistin seien es vor allem traditionelle und lokale Lebensmittel, die über die Jahre ihren Wert und ihre Wirkung verloren haben, denn sie wurden durch kommerzielle und kommodifizierte Waren ersetzt (vgl. Schneider 2021). Der Appell von Godole lautet in erster Linie sich mit der eigenen Kulinarik, der damit verbundenen Geschichte und den unvergleichbaren Wirkungen der lokalen Lebensmittel auseinanderzusetzen. Sie versucht aber auch gleichzeitig ein Bewusstsein zu schaffen, dass Kulinarik und Ernährung im ganzen Land dekolonisiert werden müssen und man die Formen des afrikanischen Wissens vor der Kolonisierung, versteht und wertschätzt.

Die Besonderheit von kulinarischem Wissen ist ihre lange Geschichte. Denn neben unseren heutigen Essgewohnheiten sind es die daraus entstandenen und immer noch entstehenden Identitäten, die das Produkt dieser Geschichte (kolonialer Begegnungen) sind (vgl. Dietler 2007: 220). Diese reicht weitaus weiter zurück, weit über die Ereignisse der letzten Jahrhunderte hinausgehend. Tatsächlich zeigen zahlreiche (archäologische) Untersuchungen, dass die letzten 5.000 Jahre der Menschheitsgeschichte eine fortlaufende Reihe von kolonialen Begegnungen erlebt haben, die einen bedeutenden globalen Einfluss auf die kontinuierliche Umstrukturierung von Kultur, Gesellschaft und Identität hatten (vgl. Dietler 2007: 220). In der Folge dieser Abläufe waren es Lebensmittel, die ein bedeutsames Werkzeug für die koloniale Durchsetzung darstellten.

„Die engen Verbindungen zwischen Essenspraktiken und der Verkörperung von Identität sowie zwischen Geselligkeit und Politik haben das Essen zu einem zentralen Schauplatz für koloniale Kämpfe verschiedener Art gemacht“ (Dietler 2007: 218).

Die kulinarische Auseinandersetzung mit Nahrungsmitteln dient als bedeutsam, um antike koloniale Situationen und ihre transformativen Auswirkungen, unter anderem auf die Identität zu verstehen. Lebensmittel dienen, in ihrer Offensichtlichkeit, in erster Linie der Lebenserhaltung. Jedoch verbirgt sich hinter der reinen Aufnahme von Nahrung mehr als eine körperliche Energiezufuhr, denn beim Verzehr spielen die verschiedenen Nahrungsformen und unbegrenzten Variationsmöglichkeiten eine ausschlaggebende Rolle. Beim Konsum und Verzehr agiert Nahrung als eine Form von materieller Kultur, die in Bezug auf „Zutaten,

Zubereitungstechniken, Assoziations- und Ausschlussmuster, Servier- und Verzehrsweisen, ästhetische[n] Bewertungen usw. unterliegt“ (ebd.: 221). Diese Form von materieller Kunst wird durch den menschlichen Körper ausgedrückt, welcher wiederum eng mit der Bildung und dem Ausdruck der eigenen Identität verbunden ist. Essen im Allgemeinen und traditionelle Mahlzeiten im Besonderen dienen als Quelle individueller oder gruppenspezifischer Identitäten sowie als Symbole für ein breites Spektrum sozialer und kultureller Darstellungen, darunter Genuss, Politik, Ethik, Erinnerung, Lebensstil und Wohlbefinden (vgl. Sébastia 2017: 6). Bei genauerer Analyse der Bedeutung von Essen ist es wichtig, die verschiedenen Sichtweisen und Beweggründe von Konsum zu untersuchen. Hierbei spielen die Faktoren Wissensproduktion und der damit verknüpfte Austausch eine tragende Rolle.

Zweifelloso hatte die Kolonisierung von Wissen und kulturellen Elementen einen tiefgreifenden Einfluss auf kulinarische Bräuche. Der koloniale Übergang beschleunigte jedoch die Entwicklung einer breiten Palette kulinarischer Bräuche, die später die Küchen der kolonisierten Länder als Marke definieren sollten (vgl. Ray 2015: 2). Die Relevanz des lokalen Wissens für die Identitätsentwicklung und das Selbstverständnis aufstrebender Eliten, die sich gezielt von den kolonialen Herrschenden differenzieren wollten, wird am Beispiel von Bengalen besonders deutlich. In diesem Kontext fungierte Bengalen als entscheidender Akteur bei der Verbreitung des kolonialen Diskurses über Geschmack als ein kulturelles und eigenständiges Merkmal. Die bengalische Küche stand nicht nur abseits der Nationalisierungstendenzen, sondern beharrte entschlossen auf ihrer lokalen Verwurzelung und bewahrte damit ihre authentische Identität im Gegensatz zu Esskulturen anderer Regionen (vgl. Ray 2015: 2). Während des kolonialen Bengalens entwickelte sich die bengalische Küche nicht im gleichen öffentlichen Rahmen wie die renommierte französische Haute Cuisine. Die von den Brit*innen in Bengalen eingerichteten gehobenen Restaurants lockten nur wenige Besucher an. Die Tatsache, dass die bengalische Küche nicht kommerzialisiert wurde, wurde als Beweis für ihre ästhetische Überlegenheit betrachtet. Sie galt als kulturelles Gut, das zum Aufstieg der bengalischen Mittelschicht beitrug (vgl. Ray 2015: 2). Diese Mittelschicht war jedoch mehr als nur eine Gruppe von Menschen, die ihr Einkommen durch finanzielle Investitionen erzielten, um Profit zu machen. Sie repräsentierte vielmehr eine Ansammlung verschiedener Kapitalformen, die die alltäglichen Praktiken der kolonisierten Bevölkerung prägten und formten.

Das lokale Wissen über kulinarische Traditionen spielte eine bedeutende Rolle bei der Abgrenzung aufstrebender Eliten von den herrschenden Kolonialeliten. Es stärkte ihre Identität

und ihr Selbstbewusstsein, indem es ihre einzigartige kulturelle Verankerung betonte. Diese Eliten entwickelten eine neue Identität, die sich bewusst von der der Kolonialherren abhob und durch ihre lokale Authentizität geprägt war. Insgesamt verdeutlicht dies die zentrale Bedeutung des lokalen Wissens für die Identitätsbildung und das Selbstbewusstsein aufstrebender Eliten in Abgrenzung von der kolonialen Elite.

Die Verknüpfung von Kulinarik und Wissen ist äußerst vielschichtig und reicht von expliziten Fakten bis hin zu implizitem, informellem oder praktischem Wissen. Kulinarisches Wissen umfasst ein breites Spektrum, beginnend mit den Kenntnissen über Zutaten und Rezepte. Dies beinhaltet nicht nur das Verständnis der Herkunft, Eigenschaften und Verwendung von Zutaten in verschiedenen Gerichten, sondern auch die genauen Schritte und Feinheiten in traditionellen sowie innovativen Rezepten, die entweder schriftlich dokumentiert oder mündlich über Generationen weitergegeben werden. Des Weiteren ist die Kulinarik eng mit kulturellem Wissen und Traditionen verbunden, die sich über Jahrhunderte entwickelt haben. Diese Traditionen beinhalten tiefe Informationen über Geschichte, Geografie, Landwirtschaft und Handwerkstechniken, die in die Rezepte und Zubereitungspraktiken eingebettet sind und essenziell für das Verständnis und die Zubereitung bestimmter Gerichte sind.

Ähnlich zur "kulturellen Intuition" von Delgado Bernal, kann im Kontext der kulinarischen Epistemologie von einer "kulinarischen Intuition" gesprochen werden. Die „kulturelle Intuition“, bezieht sich auf das implizite oder informelle Wissen, das Menschen aufgrund ihrer kulturellen Zugehörigkeit oder Erfahrungen entwickeln (vgl. Delgado Bernal 1998: 563). Diese Form von Wissen ist häufig nicht explizit artikuliert oder erklärt, sondern wird durch kulturelle Praktiken, Überzeugungen, Werte und Traditionen übermittelt und internalisiert. Es ist eine Art von Einfühlungsvermögen oder Gespür, das durch die sozialen, historischen und kulturellen Kontexte geprägt ist, in denen eine Person aufwächst oder lebt (vgl. ebd.: 563f). Wesentlich bei der „kulturellen Intuition“ ist, dass sie sich laut Delgado Bernal aus vier Quellen zusammensetzt: persönlicher Erfahrung, vorhandener Literatur, beruflicher Praxis und analytischem Forschungsprozess (vgl. ebd.: 563). Der Grundsatz von „kultureller Intuition“ ist der, sprechende Subjekte (beispielsweise Chicanas) an der Produktion und Validierung von Wissen mitwirken zu lassen (vgl. ebd.: 574).

Im Kontext von Kulinarik kann Delgado Bernals Konzept so interpretiert werden, dass Köch*innen durch Erfahrung und Übung ein implizites Wissen entwickeln. Diese Intuition kann es ihnen ermöglichen, Zutaten zu kombinieren, Aromen abzustimmen und während des

Kochens spontane Anpassungen vorzunehmen, basierend auf einem tiefen Verständnis für Geschmack, Textur und Kochtechniken. Des Weiteren sind wissenschaftliche Aspekte unumgänglich. Kulinarik ist stark mit Wissen aus Lebensmittelchemie, Ernährungswissenschaften und gastronomischen Techniken verbunden. Dieses Wissen ermöglicht ein Verständnis für die physikalischen, chemischen und biologischen Prozesse, die beim Kochen und Backen auftreten. Zusätzlich umfasst kulinarische Epistemologie auch soziale und kulturelle Aspekte des Essens, wie Essgewohnheiten, Tischsitten, Essenszeiten und die tiefe Bedeutung von Mahlzeiten in verschiedenen sozialen Kontexten. Diese multidimensionale Verbindung von Kulinarik und Wissen wird kontinuierlich weiterentwickelt und ist stark von Erfahrung, Tradition und Innovation geprägt.

6.2 Kulinarische Diskriminierung: Analyse von Podcast Folge: So Tasty! - Familie, Kolonialismus und Widerstand¹⁸

Ergänzend an die vorherigen Kapitel wird sich dieses Unterkapitel näher mit den daraus entstehenden Diskriminierungsformen beschäftigen. Kulturelle Aneignung von Lebensmitteln beinhaltet häufig die Aneignung von Elementen aus kolonialisierten Kulturen, wobei sich die dominanten Kulturen das Wissen und die Praktiken marginalisierter Gemeinschaften aneignen und davon profitieren, ohne dafür eine angemessene Anerkennung oder Entschädigung zu erhalten. Dadurch wird ein Kreislauf des Machtungleichgewichts aufrechterhalten, bei dem die kulinarischen Traditionen der kolonisierten Kulturen abgewertet oder exotisiert werden, während die dominante Kultur die Vorteile erntet.

Kulinarische Diskriminierung beinhaltet, wie bereits erwähnt, die Marginalisierung oder Abwertung bestimmter Küchen oder Esskulturen aufgrund von Faktoren wie *race*, ethnischer Zugehörigkeit, Religion oder sozioökonomischem Status (vgl. Ray 2016: 79ff). Diese Diskriminierung überschneidet sich häufig mit kolonialisiertem Wissen und damit verbundener epistemischer Gewalt, da die kulinarischen Traditionen und Praktiken der kolonialisierten Kulturen von der dominanten Kultur häufig abgetan oder als minderwertig angesehen werden. Dies führt zu einer Hierarchie, in der das Wissen und die Küchen der kolonisierten Gemeinschaften an den Rand gedrängt werden, während die kulinarischen Praktiken der dominanten Kultur hochgehalten und gefeiert werden (vgl. ebd.: 86).

Unter kulinarischer Diskriminierung kann somit auch die ungerechte Behandlung oder Voreingenommenheit von Einzelpersonen oder Gruppen aufgrund ihrer Essensvorlieben, kulturellen oder religiösen Ernährungseinschränkungen oder auch kulinarischen Traditionen verstanden werden (vgl. Holwitt 2018: 38f.). Dies kann viele Formen annehmen, einschließlich des Ausschlusses von gesellschaftlichen Ereignissen oder beruflichen Perspektiven, Stereotypisierung, Schikanierung und sogar Gewalt. Kulinarische Vorurteile können in verschiedensten Umgebungen auftreten, z. B. in Restaurants, Schulen, am Arbeitsplatz und bei gesellschaftlichen Zusammenkünften.

Menschen erfahren nicht nur Diskriminierung für ihre Ernährungsweise und Auswahl, sondern werden in ihren Essgewohnheiten nicht anerkannt und akzeptiert. Darüber hinaus können Menschen mit bestimmten kulturellen, ethnischen, religiösen und /oder klassistischen Hintergründen aufgrund ihrer traditionellen Küche oder Kochpraktiken diskriminiert werden,

¹⁸ <https://sotasty.podigee.io/3-new-episode>

was zu Gefühlen der Marginalisierung und Ausgrenzung führt. Der Zusammenhang zwischen kultureller Aneignung von Lebensmitteln, kulinarischer Diskriminierung und kolonialisiertem Wissen kann im Kontext historischer Machtdynamik, Imperialismus und der Aufrechterhaltung kultureller Ungleichheiten gesehen werden.

Die Korrelation zwischen diesen drei Faktoren besteht darin, dass kulturelle Aneignung und kulinarische Diskriminierung die Auswirkungen des kolonialisierten Wissens verstärken und aufrechterhalten. Indem sie sich das Wissen und die Praktiken marginalisierter Gemeinschaften aneignen und davon profitieren, fahren die dominanten Kulturen fort, die Beiträge der kolonisierten Kulturen auszubeuten und auszulöschen. Dadurch wird nicht nur die während der Kolonialzeit etablierte Machtdynamik aufrechterhalten, sondern auch die Marginalisierung des kolonialisierten Wissens verstärkt und kulturelle Ungleichheiten aufrechterhalten.

In der am 25. April 2021 erschienenen Folge „Familie, Kolonialismus und Widerstand“ von *So Tasty!* behandeln die zwei Moderatorinnen, Meryem Choukri und Susan Djahangard, die Verknüpfung zwischen Essen und Rassismus, geprägt von Familie und Kolonialität. Als Gastbeitrag ist die Wissenschaftlerin Fallon Cabral eingeladen. Fallon forscht zum Thema Familie und Rassismuserfahrungen und arbeitet in diesem Rahmen auch zu Fragen von Kulinarik, Diskriminierung und Identität. Auf die Frage warum Fallon die Kochpraktiken ihrer Mutter als dekolonisierend bezeichnet, begründet die Wissenschaftlerin es mit der Herkunft und Geschichte ihrer Familie, die aus Goa in Indien nach Deutschland gekommen ist:

Also 15 Hundert noch was sind die portugiesischen Kolonisator*innen (nach Goa) gekommen und haben die Region besetzt und die Leute zwangskonvertiert. Manchen haben sich auch freiwillig konvertieren lassen, zum Christentum. Katholische Kirche. Und da wars irgendwie so, dass die Menschen, die dort gelebt haben, vermutlich hinduistisch oder muslimisch waren und dann dementsprechend eine spezielle Diät hatten. Also die haben kein Rindfleisch gegessen, (und) kein Schweinefleisch. Und dann kamen die Portugiesen und die Leute die dann neue Christ*innen geworden sind und neue Portugies*innen, dann waren, die mussten dann plötzlich anders essen. [...] Und die Gerichte, die es in Portugal gibt, gibt es in einer kreolisierten Abwandlung halt auch in Indien. Aber es gibt diese Gerichte aus Goa nicht unbedingt in Portugal und es gibt auch so eine Art Hierarchisierung davon. [...] Also in Kolonialzeiten oder auch nachdem die Portugies*innen weg waren, gab es so eine Abwertung von allem was indisch oder Indien ist. (Fallon Cabral, *So Tasty!* – Podcast, 25. April 2021, 00:13:40-00:15:05)

Fallons Aussage hebt hervor, wie die portugiesischen Kolonisator*innen Anfang des 16. Jahrhunderts begannen Goa zu besetzen und die Menschen in der Region zwangskonvertierten, um den katholischen Glauben anzunehmen. Dies führte zu erheblichen Veränderungen in den kulinarischen Praktiken der Einheimischen. Menschen, die zuvor hinduistisch oder muslimisch

waren und bestimmte Diätvorschriften befolgten, mussten plötzlich ihre Essgewohnheiten ändern, um sich dem katholischen Glauben anzupassen. Dies verdeutlicht die enge Verbindung zwischen Religion und kulinarischer Identität. Auch wird erwähnt, dass portugiesische Gerichte, die ursprünglich in Portugal existierten, in Goa in einer kreolisierten Form auftauchten. Kreolisierung bezieht sich auf die Verschmelzung von kulturellen Elementen aus verschiedenen Kulturen (vgl. Ueckmann 2017: 178f.). In diesem Fall wurden portugiesische Gerichte an die kulinarischen Vorlieben und Einschränkungen der Kolonisierenden in Goa angepasst. Dabei entwickelten sich neue kulinarische Traditionen und Gerichte.

Darüber hinaus betont Fallon, dass die portugiesischen Gerichte aus Goa nicht notwendigerweise in Portugal selbst vorhanden waren. Dies zeigt, wie die kulinarische Kolonialisierung zu einer selektiven Aneignung von kulinarischen Praktiken führen kann, bei der einige Aspekte der kolonisierten Kultur übernommen werden, während andere abgelehnt oder ausgeschlossen werden. Die Erwähnung der Hierarchisierung von Gerichten verdeutlicht, wie kulinarische Praktiken und Gerichte im Kontext der Kolonialisierung nicht nur verändert, sondern auch nach sozialen und kulturellen Kriterien bewertet wurden. Bestimmte Gerichte oder kulinarische Traditionen könnten als "höherwertig" angesehen werden, während andere als "niederwertig" oder "exotisch" abgewertet wurden. Diese Wertungen, die von der gegebenen Norm abweichen, resultieren in verschiedenen Formen von Diskriminierung, wie z.B. Rassismus. Ebenfalls wird auch die postkoloniale Abwertung von allem, was indisch oder mit Indien verbunden ist, betont. Dies ist ein wichtiger Aspekt der Kolonialität von Kulinarik. Nach der kolonialen Herrschaft und nach dem Abzug der Kolonisator*innen gab es oft eine anhaltende Diskriminierung und Abwertung der einheimischen Kultur und kulinarischen Traditionen. Dies kann dazu führen, dass Menschen, die koloniale kulinarische Praktiken übernehmen, ihre eigenen kulturellen Wurzeln und kulinarischen Traditionen aufgeben oder abwerten.

Mit dem Weiterführen und der Aufrechterhaltung der Kochpraktiken aus Goa führt laut Fallon ihre Mutter bzw. ihre gesamte Familie eine Art dekolonisierenden Widerstand:

Das sie (meine Mutter) sozusagen als Kind damit aufgewachsen ist, dass sie nicht westlich genug ist. Dass sie nicht portugiesisch genug ist. [...] Eine Art Abwertung von ihrem Sein. Und dann kommt sie nach Deutschland, hat drei Kinder und die wollen ihr Essen nicht essen, weil es nicht Deutsch genug ist. Sie und ihre ancestors, ihre Vorverfahr*innen, haben sich das mit Chili kochen und das indische Kochen mit vielen Gewürzen bewahrt. Meine Mutter hat das bewahrt. Und dann kam sie hierher (Deutschland) und dann sagen wir, wir wollen dein Essen nicht essen! Dann hat sie trotzdem weiterhin alles mit ihren grünen Chilis gemacht, also sie hat sich sozusagen gegen den Kolonialismus, gegen white supremacy und

Eurozentrismus, [...] gegen diese ganze Abwertung gewehrt. [...] Das war so bisschen meine Frage, kann man das als dekoloniale oder dekolonisierende, selbst-dekolonisierende Praxis bezeichnen. Das war eher so eine Art Frage, die ich in den Raum stellen wollte ohne Widerstand zu romantisieren und das überall zu finden. (Fallon Cabral, So Tasty! – Podcast, 25.April 2021, 00:15:08-00:16:03)

Fallon nimmt nicht nur Bezug auf die kulinarischen Kolonialitäten in Indien, sondern eröffnet auch eine Debatte, inwiefern Kochpraktiken als dekolonisierende Methoden gelten. Dass ihre Mutter als nicht „westlich“ oder „portugiesisch“ genug galt, zeigt wie koloniale Strukturen sich auch nach Ende der (offiziellen) Kolonialzeit stark etabliert und verankert haben. Dies führt oft dazu, dass Menschen in kolonisierten Gebieten ihre eigenen kulinarischen Praktiken und Identitäten abwerten oder vernachlässigen, um den, als überlegen angesehenen Normen zu entsprechen. Dies spiegelt Fanons Analyse wider, wie koloniale Strukturen auch nach dem offiziellen Ende der Kolonialzeit weiterhin bestehen und Einfluss auf die Selbstwahrnehmung und Identität der Menschen ausüben. Dies ist ein zentraler Aspekt der Kolonialität der Kulinarik, bei der westliche Essgewohnheiten und kulinarische Normen als überlegen angesehen werden. Frantz Fanon betont in seinen Werken die psychologischen Auswirkungen des Kolonialismus auf die kolonisierten Völker. Er argumentiert, dass die koloniale Herrschaft nicht nur politische und ökonomische Unterdrückung mit sich brachte, sondern auch eine innere Entfremdung und Abwertung der eigenen Kultur und Identität (vgl. Fanon 2016: 180ff). Fanon zeigte auf, wie Menschen, die von kolonialen Strukturen beeinflusst werden, oft bestrebt sind, sich an die vermeintlich überlegene Kultur anzupassen und ihre eigene kulturelle Identität zu unterdrücken oder zu negieren. Zudem kann hier auf die Relevanz eines Ansatzes verwiesen werden, der es Individuen erlaubt, ihre Identität auf vielfältige und hybride Weise zu definieren, und darauf verwiesen werden, wie die koloniale Unterdrückung auch in der kulinarischen Sphäre fortbesteht, indem sie bestimmte kulinarische Normen als überlegen darstellt. Die Betonung der Bedeutung eines Ansatzes des "sowohl-als-auch", in Bezug auf kulturelle Identitäten und die Herausforderung, sich nicht in binäre oder einseitige kulturelle Kategorien wie "deutsch" oder "Goa-Kultur" drängen zu lassen ist, wesentlich. Hier ist auch Anzaldúas Konzept der Zwischenräume passend. Statt sich auf eine einzige kulturelle Identität festlegen zu lassen, wird daran appelliert, das Recht auf eine komplexe, vielschichtige Identität zu beanspruchen, die verschiedene kulturelle Einflüsse integriert und umfasst. Dieser Ansatz unterstützt auch Fanons Idee der Notwendigkeit einer Befreiung von den kolonialen Strukturen, um eine Selbstidentität zu bewahren und zu stärken, anstatt sich den übergestülpten Normen zu unterwerfen.

Die Betonung eines hybriden kulturellen Ansatzes, der das Recht auf eine vielfältige Identität hervorhebt, steht im Gegensatz zur kolonialen Vorstellung von kultureller Überlegenheit und Eindeutigkeit. Indem darauf bestanden wird, dass Menschen das Recht haben, multiple kulturelle Einflüsse in ihrer Identität zu vereinen, wird der kolonialen Vereinnahmung und Kategorisierung von Identitäten widerstanden. Dieser Ansatz kann als eine Form der Gegenwehr gegen die koloniale Kontrolle und Normierung betrachtet werden, indem er die Vielfalt und Komplexität kultureller Identitäten betont und sich gegen das Festlegen auf vereinfachte, kolonial definierte Identitäten wehrt. Es spiegelt eine Art der Selbstbestimmung und Selbstbehauptung wider, die sich gegen die Zwänge der kolonialen Vorherrschaft richtet und das Recht auf und vielschichtige Identitäten behauptet. Das Zitat verweist, wie Fallons Mutter trotz des Drucks, sich anzupassen, an ihren kulinarischen Traditionen festhielt. Sie behielt ihre Fähigkeit zum Chili-Kochen und zur Verwendung von Gewürzen bei, selbst als sie in Deutschland lebte und mit der Abweisung ihres Essens durch ihre Kinder konfrontiert war. Auch das kann als Akt des Widerstands gegen den Kolonialismus und die Dominanz des eurozentrischen Denkens interpretiert werden. Sie wehrte sich gegen die Versuche, ihre kulturelle Identität und kulinarische Traditionen abzugeben. Ein weiterer wichtiger Punkt ist, dass Widerstand nicht verallgemeinert oder romantisiert werden kann, da Dekolonisierung und Widerstand komplexe und kontextabhängige Prozesse sind. Es ist wichtig zu beachten, dass nicht jede*r in einer ähnlichen Situation die gleichen Mittel oder den gleichen Widerstand anwenden kann bzw. will. Insgesamt wird aufgezeigt, wie die Kolonialität der Kulinarik dazu führen kann, dass Menschen ihre kulturelle Identität und kulinarische Traditionen abwerten. Es wird auch verdeutlicht, wie der Widerstand gegen diesen Prozess auf individueller Ebene stattfinden kann, indem kulinarische Praktiken als eine Form des Widerstands und der Selbst-Dekolonisierung bewahrt werden. Dies illustriert die Bedeutung von kulinarischer Identität im Kontext der kolonialen Geschichte und der Bestrebungen zur Dekolonisierung und Anerkennung kultureller Vielfalt.

Ich war essen und eigentlich kann man super viel über die Romantisierung und Rassismus Erfahrung erfahren [...] Wenn ich z.B. mit der koreanischen Mutter von meiner Freundin spreche und sie über die 70er oder 80er in Deutschland spricht, in der Zeit, in der sie versucht hat, irgendwie Kimchi zu kochen oder zuzubereiten, also so ein koreanisches Gericht. Heute ist Kimchi ja auch so ein Superfood hier. Und es gab auf jeden Fall eine Zeit, in der Leute schief angeguckt wurden, wenn sie ihre Lunchbox im Betrieb aufgemacht haben und es halt nach anderen Gewürzen roch und sie darüber irgendwie gemerkt haben: „Ok um hier gut anzukommen sollte ich irgendwie lieber nicht so würzig essen, sondern mich einfach anpassen an die Essensgewohnheiten der (weißen) Mehrheitsgesellschaft und mir ein Brot mit Käse mitbringen.“ (Fallon Cabral, So Tasty! – Podcast, 25.April 2021, 00:33:14-00:34:15)

Die Wissenschaftlerin Fallon Cabral betont im oben aufgeführten Auszug ihres Podcast Beitrages, inwiefern sich kulinarische Diskriminierung mit Othering-Prozessen verflechten. Die Speisen, die von der gängigen Norm des deutschen Essens abweichen, werden als komisch, irritierend und *anders* gewertet. Ihre Beobachtung, dass bestimmte Arten von Speisen, die in Deutschland nicht so bekannt sind oder einen ungewohnten Geruch haben, oft schräg beäugt werden, ist eine wichtige Feststellung und zeigt, wie Essen oft zur Grundlage von Vorurteilen und Abwertung wird. Die Abwertung von Speisen, die in Deutschland weniger bekannt sind oder die für Menschen ungewohnt riechen, kann kulturelle Vorurteile und Stereotypen verstärken. Dies wiederum kann andere Formen von Diskriminierung, wie Klassismus und Rassismus verstärken, insbesondere gegenüber Menschen mit unterschiedlichem kulturellen Hintergrund. Die klassistische Wahrnehmung von bestimmten Lebensmitteln als minderwertig, weil sie nicht den Standards oder Normen einer bestimmten sozialen Klasse entsprechen, ist eine Form des sozialen Vorurteils. Dies kann dazu führen, dass Menschen, die bestimmte Lebensmittel konsumieren, stigmatisiert oder abgewertet werden. Dies kann auch auf den Konsum von vegetarischen und veganen Speisen sowie auf Ernährungsweisen in ländlichen Regionen bezogen werden. Die Abwertung von Lebensmitteln aufgrund ihres Geruchs oder ihrer Herkunft kann in vielen Fällen auch rassistische Vorurteile widerspiegeln. In einer zunehmend globalisierten Welt ist kulturelle Vielfalt und Vielfalt der Essgewohnheiten weit verbreitet. Dennoch werden Menschen, die nicht die vorherrschende Kultur repräsentieren, oft aufgrund ihrer kulinarischen Praktiken diskriminiert. Dieses Beispiel zeigt, welche wesentliche Rolle Intersektionalität in dieser Debatte spielt und wie sich die verschiedenen Diskriminierungen gegenseitig verstärken und miteinander in Wechselwirkung stehen.

Da in Choukris Beispiel der Vergleich zwischen klassisch deutscher und koreanischer Kulinarik liegt, werden neben dem Aspekt der Exotisierung und Abwertung der *fremden* und *unüblichen* Küche, auch andere Faktoren identifiziert, wie z.B. Anpassung und Integration. Die Ablehnung einer anderen Kulinarik, damit auch ihrer Kultur, Herkunft und Tradition bedeutet neben Ausgrenzung und Inakzeptanz auch das Infragestellen von angemessener Integration in der weißen deutschen Mehrheitsgesellschaft. Dieser Prozess hängt oftmals mit dem Verlust und Zurücklassen von den Werten und Traditionen der Herkunftskultur zusammen. Umso mehr die Kulinarik von der eigenen Realität und Prägung entfernt ist, desto fremder und unzugänglicher erscheint sie. Fallon sieht Kulinarik als eine Form von Widerstand, insbesondere gegen modern-koloniale Strukturen des täglichen Lebens. Widerstand wird häufig dann geleistet, wenn man sich von den gegebenen Umständen und einer Form von Uniformität abgrenzen möchte, aber auch dann, wenn man die Authentizität der eigenen Werte und Herkunft aufrechterhalten

möchte. Widerstand durch die Forcierung von gewissen Wissensformen und ihre Auslebung beispielsweise in der Kulinarik, lässt sich nicht so rasch aufbrechen und zerstören, wie wenn beispielsweise physisch Bücher und Lektüren verbrannt werden. Kulinarisches Wissen profitiert häufig durch seine mündliche Weitergabe und die Aufbewahrung im Kopf. Eine weitere Anmerkung zu Widerstand ist, dass dieser Hand in Hand mit Kritik an Othering Prozessen zusammen geht.

Othering stellt neben dem vermeintlichen Fremden auch *das Eigene* in den Vordergrund. Fremdheit kann nur aktiv gelebt und betrieben werden, wenn es dazu eine*n Gegenspieler*in gibt. Das Eigene bzw. die eigene Realität wird als Parameter für Normalität und Norm gesetzt, während alles, was außerhalb dieses Rahmens passiert bzw. nicht diesen Voraussetzungen entsprechen, als anders gewertet wird. In der Podcastfolge wird betont, dass der Gebrauch von vielen Gewürzen in Deutschland von vielen Leuten als negativ und exotisierend beurteilt wird. Im modern-kolonialen Wissenskanon hat sich zunehmend der eurozentrische Wissenseinfluss durchgesetzt. In diesem Kanon ist das kulinarische Wissen aus Ländern des Globalen Südens prinzipiell nur eingeschränkt präsent, somit verfällt auch viel Wissen über Gewürze, deren Gebrauch und Wirkung. Hierbei erlischt vor allem indigenes Wissen, dessen Entwicklung viele Jahrhunderte zurückreicht und das meist mündlich weitergegeben wurde.

Die mündliche Überlieferung von Wissen, insbesondere indigenen Traditionen und kulinarischem Wissen aus Regionen des Globalen Südens, wurden durch verschiedene Faktoren unterbrochen und beeinflusst. Die Kolonialitäten des Wissens spielen hierbei eine entscheidende Rolle. Die Unterbrechungen erfolgen nicht homogen weltweit, sondern variieren je nach Region und historischem Kontext. In einigen Gegenden wird das ursprüngliche Wissen noch immer lebendig weitergegeben, während es an anderen Orten durch kulturelle Assimilation, Kolonialisierung und den Verlust traditioneller Praktiken unterdrückt wurde. Die Unterbrechung dieser mündlichen Überlieferung kann vielfältige Gründe haben. Oftmals spielten koloniale Mächte eine zentrale Rolle bei der Unterdrückung indigener Wissenssysteme. Durch die Implementierung von Bildungsstrukturen, die vorrangig westliche Ideologien und Lehrpläne vermittelten, wurde die lokale, mündliche Weitergabe von Wissen marginalisiert oder sogar unterbunden. Dies führte zu einer Abwertung oder Ignoranz gegenüber diesen Traditionen und einem Verlust an indigenem Wissen.

Auch das Aufkommen des Internets hat eine komplexe Rolle in der Weitergabe von Wissen eingenommen. Es hat einerseits neue Möglichkeiten geschaffen, Informationen zu verbreiten

und gemeinschaftliche Ressourcen zu teilen. Doch gleichzeitig verstärkt es auch bestehende Ungleichheiten im Zugang zu Wissen. Es ist wichtig, die aktuellen Dynamiken der Wissensweitergabe kritisch zu betrachten und die Mechanismen zu erkennen, die zur Unterbrechung oder Marginalisierung dieser mündlichen Traditionen beitragen. Der Fokus sollte darauf liegen, diese wertvollen und vielfältigen Wissensformen zu würdigen, zu bewahren und gleichzeitig zu unterstützen, um ihre Kontinuität und Relevanz in unserer globalisierten Welt zu erhalten. Diese Form von Wissensweitergabe bedeutet im Gegensatz, dass ohne eine Dokumentation von Wissen, wie das im Westen „üblich“ ist, die Anerkennung und Akzeptanz jener Formen von Wissen in einen Konflikt geraten, da sie den Wissensstandards des Globalen Nordens nicht erfüllen.

Ich habe euch heute ein Chapati Rezept mitgebracht [...] Chapatis sind so Vollkornpfannkuchen oder Dürüm oder Fladenbrot, ganz ganz flach. Und das ist eigentlich das günstigste Essen, was man in Indien bekommen kann. So eine Art „Arme-Leute-Essen“ [...] Und es gibt in Indien glaube ich so ein bestimmtes Vollkornmehl, deswegen bestellen das meine Eltern aus dem Internet und benutzen nicht das deutsche Vollkornmehl. Keine Ahnung, es schmeckt auf jeden Fall anders, muss ich zugeben (Fallon Cabral, So Tasty! – Podcast, 25.April 2021, 00:26:35-00:27:20).

Die Idee von Chapati als „Arme-Leute-Essen“ in Indien ist ein Hinweis auf die soziale und wirtschaftliche Dynamik, die in kolonialen und postkolonialen Kontexten entstanden ist. Während der Kolonialzeit in Indien herrschte eine soziale Hierarchie, die auf ethnischen und kastenbasierten Unterschieden beruhte. Die britischen Kolonialherr*innen übernahmen oft westliche Ernährungsgewohnheiten und betrachteten bestimmte indische Lebensmittel, darunter Chapati, als einfache oder "arme" Nahrungsmittel im Vergleich zu ihren eigenen Vorlieben. Dies führte zu einer Hierarchisierung von Nahrungsmitteln und kulinarischen Praktiken, bei der westliche Vorstellungen dominierten und traditionelle indische Nahrungsmittel abgewertet und von den kulinarischen Vorstellungen der Kolonialherr*innen abgegrenzt wurden (vgl. Markman et Al. 2015).

Auch die Tatsache, dass die Eltern der Autorin spezielles Vollkornmehl aus dem Internet bestellen, anstatt deutsches Vollkornmehl zu verwenden, weist auf die Wichtigkeit einer ihnen vertrauten traditionellen Zubereitung und des Geschmacks. Die Auswahl der Zutaten und wie und in welcher Form diese miteinander verbunden sind, wirken sich auf den Geschmack aus. Chapati mit deutschem Vollkornmehl schmeckt folglich anders als solches, das aus Indien stammt. Ebenso wie Tortillas aus Maismehl anders als solche aus Weizenmehl, handgemachte Tortillas anders als die, die mit einer Tortilla-Presse hergestellt werden, schmecken. Aber der

Kauf von spezifischem Vollkornmehl könnte auch darauf hinweisen, wie wesentlich das Gefühl von Zugehörigkeit ist. Da kulinarische Praktiken auch mit Rassismus und anderen Diskriminierungen agieren, ermöglicht der Einkauf im indischen Supermarkt ein Zugehörigkeitsgefühl mit anderen im Ausland (oder in der Diaspora) lebenden Gemeinschaftsmitglieder*innen. Dieses Beruhen auf Authentizität und Festhalten an der eigenen Kultur, obwohl man im Globalen Norden lebt, kann als weitere Form von Widerstand gewertet werden. Widerstand gegen Anpassung. Widerstand gegen Veränderung. Widerstand gegen Kolonialität.

Das ist auch irgendwie witzig, dass du das Chapati Rezept mitgebracht hast, weil ich glaube, das erste Mal, dass ich richtig Chapati gegessen habe, war als ich im Urlaub in Kenia war. Das ist dort nämlich auch ein sehr günstiges Gericht, das man so auch auf der Straße kaufen kann. Genauso wie Masala Chai (Tee mit Gewürzen). Das war mir glaub ich vorher auch gar nicht bewusst, bevor ich nicht da (in Kenia) war, wie sehr koloniale Verbindungen, dann auch Austausch zwischen kolonialisierten Ländern ermöglichen. Oder Einflüsse (Meryem Choukri, So Tasty! – Podcast, 25.April 2021, 00:28:45-00:29:17).

Anknüpfend ist auch die Aussage von Wissenschaftlerin und Co-Moderatorin Meryem Choukri spannend zu betrachten. Dass man Chapati und andere Speisen und Getränke wie Masala Chai auf der Straße in Kenia günstig erhält, verweist auf den einfachen und günstigen Zugang. Street Food¹⁹ ist in Ländern des Globalen Südens von hoher Bedeutung, da es darauf ausgerichtet ist, dass man unkonventionell, günstig und schnell eine Mahlzeit bekommt. Das spielte auch im Globalen Norden eine Rolle, bevor der Staat hier aus Steuer- und Kontrollgründen „regulierend“ eingriff (vgl. Roerkohl 1987). Das eine ist, dass Menschen so zu einer guten und günstigen Mahlzeit kommen, das andere aber, dass Menschen dadurch eine Einkommensquelle haben (vgl. Resch 2008: 89). Street Food kann auch als Medium zur Verbreitung kulinarischen Wissens und kultureller Praktiken interpretiert werden. Durch den Verkauf von Street Food auf den Straßen können lokale Köch*innen und Händler*innen ihr kulinarisches Erbe teilen und einer breiten Bevölkerung zugänglich machen. Des Weiteren kann Street Food auch als Bindeglied zwischen lokaler und globaler Küche gesehen werden. Gerichte wie Chapati und Masala Chai, die auf den Straßen von Kenia verkauft werden, sind Beispiele für die Verschmelzung von kulinarischen Einflüssen aus verschiedenen Regionen und Ländern, einschließlich der indischen Küche, die durch die koloniale Geschichte in Ostafrika präsent ist

¹⁹ „Street Food beschreibt die frische Zubereitung und den direkten Verzehr des „schnellen Essens“ auf der Straße – von der Hand in den Mund. Seinen Ursprung hat der Food Trend in Asien“
Zitiert nach: „Street Food“. In: Wikipedia – Die freie Enzyklopädie.
https://de.wikipedia.org/w/index.php?title=Street_Food&oldid=235890883

(vgl. Nassereddin 2020). Choukri betont neben dem kulinarischen Kulturaustausch auch die Erkenntnis, dass koloniale Verbindungen und Austauschmöglichkeiten zwischen kolonialisierten Ländern kulinarische Kulturen beeinflussen. Die Anerkennung dieser Verbindungen kann zur Wertschätzung und zum Verständnis der kulturellen Vielfalt und des kulturellen Erbes beitragen. Im Kontext von Aneignung ist es anzumerken, dass Speisen wie Chapati, die in den Ursprungsländern als „Arme-Leute-Essen“ und Streetfood gelten, in Ländern des Globalen Nordens oftmals exklusiv und teurer verkauft werden. Was in Indien und Kenia als Essen für Menschen einer sozialen niedrigen Position gilt, dient durch die Vermarktung und Aufwertung der Einflüsse des Globalen Nordens als etwas „Exotisches“, das als authentisch wahrgenommen wird. Durch Globalisierung kommt es zunehmend zu diesen Verschiebungen in der Wahrnehmung von Gerichten. Zum Beispiel in New York, wo es mittlerweile eine große indische Community gibt, wird indisches Streetfood zum einen von Nicht-Indier*innen angeeignet und teurer verkauft, da es ein wichtiges Trend Food in New York geworden ist (vgl. Ray 2016: 34). Durch die verstärkte Nachfrage dieser Speisen wird auch der Marktwert angehoben. Auf der anderen Seite gibt es Indier*innen und Personen indischer Herkunft, die selber den Verkauf von indischem Streetfood, wie z.B. Vada Pao vorantreiben (vgl. ebd.: 54ff). Hierbei ändern sie selbst „Originalrezepte“ ab, um sowohl den kulinarischen Vorlieben von Menschen in New York entgegenzukommen, sich der Nicht-Verfügbarkeit von „traditionellen“ indischen Lebensmitteln in New York anzupassen, aber auch die Möglichkeit in Anspruch zu nehmen, durch den Verkauf der Speisen sich einen Arbeitsplatz zu schaffen (vgl. ebd.: 56f.).

Der von Fallon Cabral (und den Moderatorinnen) beschriebene Zusammenhang zwischen kulinarischer Diskriminierung und den damit verbundenen Othering-Prozessen sowie sozialen Fragen wie Rassismus und Klassismus kann im Kontext von Ramón Grosfoguels Konzept der "zwei Seiten einer Medaille" interpretiert werden. Die eine Seite dieser Medaille, wie von Fallon beschrieben, zeigt, wie abweichende kulinarische Praktiken, insbesondere solche, die nicht der gängigen Norm des deutschen Essens entsprechen, oft mit Skepsis und Abwertung konfrontiert sind. Dies kann auf verschiedene Arten von Diskriminierung und Othering hinweisen, einschließlich Rassismus und Klassismus. Wenn Menschen aufgrund ihrer kulinarischen Präferenzen oder kulturellen Hintergründe abgewertet werden, kann dies als Ausdruck von Macht und Dominanz in der Gesellschaft betrachtet werden. Dies entspricht einer Seite der Medaille, auf der die negativen Auswirkungen von Diskriminierung und Ausgrenzung sichtbar sind. Die andere Seite der Medaille, die Fallon hervorhebt, besteht darin, dass

kulinarische Praktiken auch als Form des Widerstands gegen solche Diskriminierung und koloniale Strukturen dienen können. Menschen können ihre kulturellen Identitäten und Traditionen durch die Zubereitung und den Genuss von traditionellen Gerichten aufrechterhalten und stärken. Dies kann als ein Akt der kulturellen Erhaltung und der Anerkennung der eigenen Werte und Traditionen angesehen werden.

Ergänzend hierzu und insbesondere auf den Klassenaspekt bezogen, lässt sich die Skepsis oder Abwertung betreffend neuer kulinarischer Trends einiger Menschen so interpretieren, dass sie selber innerhalb ihrer z.B. deutschen und österreichischen Gesellschaft, häufig den marginalisierten Schichten in Bezug auf ihren sozialen Status, aus ländlichen Gebieten und/oder den unteren sozialen Schichten, entspringen könnten (vgl. Resch 2008: 37). Im Gegensatz dazu kann die Annahme bestehen, dass Teile der "Eliten", sowohl in intellektueller Hinsicht als auch in wirtschaftlich privilegierten Positionen, ein offeneres Verhalten zeigen, indem sie bewusst andere Gerichte und Essgewohnheiten konsumieren (vgl. ebd.: 68ff). Dieses Verhalten dient möglicherweise dazu, sich als "weltoffen" zu präsentieren und sich von den Gruppen wie der Arbeiterklasse abzugrenzen. Es wird auf eine komplexe soziale Dynamik hingewiesen, die mit der kulinarischen Aneignung verbunden ist. Der Klassenstatus beeinflusst oftmals die kulinarischen Präferenzen. In Österreich z.B. ist der "traditionelle" Würstelstand ein wesentliches Symbol, das die Unterschicht repräsentiert. Er wird von den Unterschichten vehement verteidigt, da er als Symbol für traditionelle, einfache und preiswerte Mahlzeiten gilt. Allerdings gerät dieser Würstelstand zunehmend unter Druck, da Kebabstände ihn „verdrängen“ (vgl. ebd.: 82; 86f.). Dies deutet auf eine Veränderung der Essgewohnheiten hin, die oft mit einer Veränderung in der sozialen Dynamik, den wirtschaftlichen Bedingungen und politischen Geschehnissen wie Migration einhergeht (vgl. ebd.: 83).

Die Verbindung zu Ramón Grosfoguels Konzept der "zwei Seiten einer Medaille" liegt darin, dass in beiden Seiten der kulinarischen Diskriminierung und Anerkennung ein komplexer Zusammenhang zwischen Macht und Wissen besteht. Auf der einen Seite sieht man, wie Vorurteile und Abwertung von kultureller Vielfalt und kulinarischem Wissen oft von Machtstrukturen und eurozentrischem Wissen geprägt sind. Auf der anderen Seite sieht man den Widerstand und die Bewahrung kultureller Traditionen, die als eine Form des Wissens und der kulturellen Identität dienen. Die Herausforderung besteht darin, diese beiden Seiten der Medaille zu verstehen und zu analysieren, um eine gerechtere und inklusivere Gesellschaft zu fördern, in der kulturelle und kulinarische Vielfalt geschätzt und respektiert wird. Die Reflexion über den Zusammenhang zwischen Essen, Wissen und Macht, wie er in der Podcast Folge

dargestellt wird, kann dazu beitragen, diese komplexen Beziehungen besser zu verstehen und Ansätze zur Überwindung von Diskriminierung und Ausgrenzung zu entwickeln. Denn mittlerweile gibt es zahlreiche alternative Lebensmittelbewegungen, die gegen die oben genannten erdrückenden Zügel der neoliberalen Moderne protestieren, welche sich in der epistemischen Wende, die alles aussendet, was eine Zusammenarbeit mit der herrschenden Ethik verlangt, zeigen (vgl. Ashe 2018: 110). Hierbei ist die Vorstellungskraft des Menschen und der Ernährungsmittel auf ein einziges Rationalitätsmodell beschränkt, das unter der Vormundschaft des modernen kolonial-kapitalistischen Weltsystems geschützt ist (vgl. Ashe 2018: 109). Alle anderen Modelle liegen außerhalb der Grenzen des Denkens. In diesem Zuge wird auch gegen die Verschwendung, die Asymmetrie, die Ungerechtigkeit und vieles andere im Zusammenhang mit dem herrschenden globalen, industriellen Lebensmittelsystem thematisiert (vgl. Ashe 2018: 109).

Um kulinarische Diskriminierung zu überwinden, muss die Esskultur Vielfalt, Respekt und Inklusion fördern. Dazu kann es gehören, sichere Räume zu schaffen, in denen Menschen jeglicher Herkunft zusammenkommen und ihre kulinarischen Traditionen austauschen können, ohne Angst haben zu müssen, verurteilt oder vorverurteilt zu werden. Es kann auch bedeuten, die Menschen über verschiedene Esskulturen aufzuklären und sie zu ermutigen, neue Gerichte und Geschmacksrichtungen auszuprobieren. Schließlich kann die Förderung einer integrativeren Esskultur zu einer gerechteren und gleichberechtigteren Gesellschaft beitragen.

7. Fazit

Wissen und Kulinarik; hört man diese zwei Begriffe zum ersten Mal würde man sie wahrscheinlich nicht direkt mit Kolonialismus oder kultureller Aneignung verknüpfen. All diese Themen scheinen auf dem ersten Blick nicht direkt zusammengehörig, jedoch hat dieser Exkurs das Gegenteil bewiesen. Warum und wie, soll hier zusammenfassend dargelegt werden. Obwohl der Kolonialismus in der Vergangenheit zu liegen scheint, manifestiert sich die Kolonialität weiterhin in verschiedenen Formen und zeigt die Komplexität der Nachwirkungen der Kolonialzeit auf. Kolonialität von Wissen und Kolonialität von Kulinarik haben als Schwerpunkt dieser Arbeit gezeigt, dass die Fortführung der Kolonialität sich in ungleichen Machtverhältnissen, Stereotypisierungen und epistemischer Gewalt etabliert. Die Betonung dekolonialer und intersektionaler Ansätze wird daher zu einem zentralen Ausgangspunkt.

Die intersektionale Perspektive erweist sich als essentiell für den Prozess der Dekolonialisierung. Sie verdeutlicht die Verschränkung von Rassismus, Sexismus und anderen Formen der Diskriminierung in Bezug auf Kulinarik und Wissen. Es ist unabdingbar, die sozialen Identitäten und Erfahrungen der Menschen in dieser Auseinandersetzung zu berücksichtigen. Stereotypisierung und Rassismus sind eng miteinander verwoben, da konsumierende Aneignungen kultureller Elemente oft zur Reduzierung des „Anderen“ auf stereotype Vorstellungen führen. Dies verstärkt die bestehenden Machtungleichgewichte. Epistemische Gewalt tritt auch im Zusammenhang mit Kulinarik und der Kolonialität des Wissens auf. Die Art und Weise, wie Lebensmittel und kulinarische Traditionen dargestellt und verstanden werden, spiegelt epistemischen Hierarchien wider, die Dekolonialisierung erfordern.

Auch das Spektrum rund um die Debatte von *cultural appropriation* ist ein enorm breites und vielfältiges. *Aneignung* ist ein weiter Begriff, der neben wissenschaftlichen und theoretischen Aspekten, vor allem ein emotional geladener ist. Denn, wie so oft, geht das Konzept von *kultureller Aneignung* mit Diskriminierungen und anderen Problematiken wie Reproduktion von ungleichen Machtverhältnissen einher. Während Personen der Ursprungsquelle für ihre Kultur, Tradition, Essen oder ihren Lebensstil von einer dominierenden Mehrheitsgesellschaft kritisiert und diskriminiert werden, weil sie den jeweiligen Normen und Erwartungen dieser „überlegenen“ Gruppe nicht entsprechen, erleben die Aneignenden selten eine Form von Ablehnung bzw. Abwertung. Im Gegenteil, sie profitieren häufig von angeeignetem Wissen. Die Umstrittenheit dieser Thematik ist groß, dennoch sind einige (modern -koloniale) Muster

nicht zu leugnen. Allein die Tatsache, dass eine dominierende Gruppe, die sich in einer Überlegenheitsposition befindet, einer anderen Gruppe deren Wissen, Kultur und Zugehörigkeitsgefühl nimmt und es zum eigenen Vorteil nutzt, zeigt, dass die Gesellschaft nie vollkommen aus kolonialen Prozessen rausgekommen ist. Vielmehr kann man sagen, dass das gesellschaftliche Zusammenleben dieser Welt auf kolonialen Strukturen basiert und im Kontext von kultureller Aneignung, diese kolonialbehafteten Vorgehensweisen ebenfalls deutlich werden.

Auf der anderen Seite gibt es Argumente, die für die kreative Weiterentwicklung sprechen. Kulturen sind dynamisch und verändern sich im Laufe der Zeit. Ein Dialog zwischen verschiedenen kulinarischen Traditionen kann zu neuen Geschmackserlebnissen und kulturellen Innovationen führen. Kreative Weiterentwicklung kann auch als Möglichkeit gesehen werden, Barrieren zwischen Kulturen abzubauen und ein tieferes Verständnis füreinander zu fördern. Hierbei ist jedoch entscheidend, dass die Aneignung respektvoll erfolgt, indem die kulturellen Hintergründe und Bedeutungen gewürdigt werden. Die Ambivalenz zwischen kultureller Aneignung und kreativer Weiterentwicklung ist in einem Kontext kolonialer Machtverhältnisse besonders deutlich. Es ist wichtig, die historische Gewalt und Ausbeutung anzuerkennen, die mit der Kolonialisierung einhergingen, und die Stimmen der Betroffenen zu respektieren. Gleichzeitig sollten wir Möglichkeiten erkennen, wie die Aneignung von kulinarischen Elementen in einer Weise geschehen kann, die zur kulturellen Bereicherung beiträgt, ohne die Identität und Geschichte der Ursprungskultur zu entwerten. In diesem komplexen Spannungsfeld muss bewusst sein, dass kulturelle Aneignung nicht in einem Vakuum stattfindet, sondern in einem historischen und sozialen Kontext. Eine informierte und sensibilisierte Herangehensweise kann dazu beitragen, die Grenzen zwischen Aneignung und Wertschätzung zu erkennen und gleichzeitig die Notwendigkeit zu betonen, koloniale Machtstrukturen zu dekonstruieren. Letztendlich liegt es an uns, eine ausgewogene Balance zwischen kultureller Wertschätzung und respektvoller Aneignung zu finden, um eine gerechtere und inklusivere kulinarische Welt zu schaffen.

Die Kolonialität des Wissens verdeutlicht, wie eurozentrische Denkweisen und Wissenssysteme die Art und Weise beeinflusst haben, wie wir die Welt wahrnehmen und interpretieren. Dieses Wissensregime hat nicht nur die Sichtweise auf Kultur und Identität verzerrt, sondern auch zur Aneignung und Enteignung von Wissen und Ressourcen aus kolonialisierten Gebieten geführt. In ähnlicher Weise hat die Kolonialität der Kulinarik dazu

geführt, dass kulinarische Traditionen unterdrückt, verändert oder von kolonialen Mächten vereinnahmt wurden.

Die kulinarische Aneignung spiegelt die global bestehenden Machtasymmetrien wider, die häufig außer Acht gelassen werden oder auch gänzlich nicht als Problematik thematisiert und wahrgenommen wird. Sie geht weit über Lebensmittel und die daraus entstehenden Speisen hinaus. Vielmehr sind es das Wissen und die Traditionen, Sitten und Bräuche, die die Identität der jeweiligen Bevölkerungsgruppen formen, weswegen diese Form von Aneignung aus ihrer Komplexität heraus betrachtet werden muss. Im Zuge von zahlreichen Kolonisierungsprozessen, um lokales, traditionell-indigenes und „unterlegenes“ Wissen zu zerstören, wurden neben physischen Genoziden auch epistemologische Genozide ausgeübt. Die Kolonisierten wurden gezwungen sich ihre eigenen identitätsschaffenden Sitten und Kulturen abzugewöhnen und durch die Kultur der Kolonisierenden zu ersetzen. Im Zuge dessen ist zahlreiches Wissen der Kulinarik verlorengegangen bzw. in Vergessenheit geraten. Von kulinarischer Aneignung zu profitieren, ohne die Personen der Ursprungskultur miteinzubeziehen oder zumindest ihr Wissen und ihr Erbe anzuerkennen, wirft nicht nur moralische Bedenken auf, sondern hebt auch die ausbeuterischen Aspekte von kultureller Aneignung hervor.

Der Kampf um die Anerkennung von indigenem kulinarischen Wissen und das Hervorheben von Problematiken der kulturellen Aneignung sind im Wesentlichen auch Aspekte von Dekolonisierung. Dekolonisierung betrifft nicht nur das Sein, sondern modifiziert dieses grundlegend. Es ist ein Befreiungskampf, der antikes, indigenes Wissen (auf jeglicher Ebene des menschlichen Zusammenlebens) versucht wiederherzustellen und die dazugehörigen betroffenen Bevölkerungsgruppen von anhaltenden kolonialen Zwängen und Mechanismen zu befreien. Dekolonisierungsprozesse dürfen nicht als historisch abgeschlossene Periode verstanden werden, sondern müssen ins alltägliche integriert werden. Essen und das damit verbundene Wissen gehen weit über Genuss und Verzehr hinaus, es ist die identitätspolitische Geschichte dahinter, die stärker in den Fokus gerückt werden muss. Insbesondere das Zusammenspiel von (kulinarischer) Aneignung und Eurozentrismus verweist auf den kolonialen Beigeschmack, der hierbei erzeugt wird. Es ist die Verantwortung jeder einzelnen Person, fortwährende koloniale Muster nicht nur kritisch zu hinterfragen, sondern bewusst aufzubrechen. Nur so ist es möglich von der lang existierenden Idee, dass westlich-europäische Länder des Globalen Nordens und ihre Formen von Wissen und Leben, dem von Menschen,

insbesondere marginalisierten Minderheiten, und Kulturen aus Ländern des Globalen Südens, überlegen sind.

Um auf die anfängliche Fragestellung zurückzugehen, welche Dynamiken sich im Spannungsfeld von kultureller Aneignung und kulinarischem Wissen erkennen lassen, kann man sagen, dass die Komplexität und Aktualität des Themas weit über diese Arbeit geht. Jedoch zeigen die oben aufgeführten Beispiele, dass die Trennlinie zwischen Aneignung und Anerkennung von Wissen, in diesem Fall kulinarischem, eine sehr schwammige ist. Beide Formen liegen nicht weit voneinander entfernt, umso umstrittener die Debatte darum. Im dekolonialen Sinne insbesondere, ist es wichtig bestehende Wissensbestände, nicht nur in der Kulinarik, sondern auch in anderen Bereichen anzuerkennen und im Umgang eine grundlegende Sensibilität herbeiführen, welche nicht nur modernes Wissen akzeptiert, sondern auch antike Wissensquelle und deren Ursprünge wertschätzt. Auch die aktuellen globalen Ereignisse verweisen darauf, dass in einer Welt, der modern-koloniale Strukturen zugrunde liegt, indigenes Wissen, die dazugehörige(n) Kultur, Werte, Sitten und Bräuche zunehmend zu verschwinden droht. Insbesondere durch Aneignung muss darauf geachtet werden, keinen kulturellen Fauxpas zu begehen und im Prozess der Aneignung bzw. Übernahme, Respekt mitzubringen und stetig über den gesamten Vorgang und darüber hinweg, das eigene Verhalten, Privilegien und Funktion kritisch zu hinterfragen. Die Arbeit hebt die Bedeutung dekolonialer Grundprinzipien hervor, die auf Gegenseitigkeit, Austausch, Respekt und Reflexivität basieren. Diese Prinzipien sind von entscheidender Bedeutung, um mögliche Hierarchien und Ausbeutungsbeziehungen im kulinarischen Kontext zu überwinden.

Es kann festgehalten werden, dass die Kolonialität von Wissen und Kulinarik ein hochkomplexes und tiefgreifendes Thema ist. Die Gefahr der kulturellen Aneignung und die Notwendigkeit der Dekolonisierung sind allgegenwärtig. Es ist von entscheidender Bedeutung, eine intersektionale Perspektive einzunehmen und dekoloniale Grundprinzipien in den Vordergrund zu stellen, um Gerechtigkeit und Gleichbehandlung für ein gemeinsames Leben zu fördern. Die Arbeit fordert dazu auf, die vielfältigen Aspekte der Kolonialität von Wissen und Kulinarik stets kritisch zu reflektieren und die Bemühungen zur Dekolonisierung kontinuierlich voranzutreiben.

Abschließend eine Anmerkung zur Bearbeitung und Heranziehung von Literatur in dieser Arbeit: diese Arbeit wird im Kontext von europäischem und akademisiertem Wissen verfasst und ist dementsprechend an die Richtlinien der Universität Wien und des wissenschaftlichen Schreibens angepasst. Mit Blick auf die, in dieser Arbeit verwiesenen Formen und Umgang von

Wissen, ist es mehr als paradox, viele Formen von Wissen, nicht integrieren zu können. Vor allem traditionell- indigenes kulinarisches Wissen wird meistens mündlich weitergegeben, weil die Ressourcen und die Möglichkeiten Rezepte und Wissen in Kulturen des Globalen Südens zu verschriftlichen unüblich waren. Kulinarisches Wissen wird üblicherweise von Generation zu Generation mündlich weitergegeben, auch aus dem einfachen Grund, das Wissen zu schützen. Insbesondere in Akademien in Ländern des Globalen Nordens muss sich das Wissen aus Ländern des Globalen Südens bzw. ehemals kolonisierten Wissen nach wie vor beweisen, um einen gleichwertigen Platz (in der Ausführung und Anerkennung) zu erhalten. Aus diesem Grund spielt Dekolonisation von Wissen eine bedeutende Rolle. Wissen muss aus seinen kolonialbehafteten Mustern herausgebrochen werden, nur so können alle Wissensformen, vor allem die von marginalisierten Gruppen, in den Wissenskanon integriert werden.

Literaturverzeichnis

Abu-Lughod, Lila (1991): Writing Against Culture. In: Richard G. Fox, Recapturing Anthropology: Working in the Present, Cambridge: Cambridge University Press. S.137-162.

Aman, Robert (2019): Other Knowledges, Other Interculturalities: The colonial difference in the intercultural dialogue." In: Ramon Grosfoguel & Julie Cupples (Hrsg.), Unsettling Eurocentrism in the Westernized University. Milton: Routledge.

Amelina, Anna; **Lutz**, Helma (2017): Gender, Migration, Transnationalisierung: Eine intersektionelle Einführung. Bielefeld: Transcript Verlag.

Anzaldúa, Gloria (1987): Borderlands. La Frontera: The New Mestiza. San Francisco: Aunt Lute Books.

Ashe, Leah M. (2018): "The compromised, colonized discourse of alternative food." In: Revista colombiana de sociología, 41:2. Universidad Nacional de Colombia: Bogota, S.103-121.

Avieli, Nir (2015): "Local Food, Local Specialities and Local Identity." In: Jakob A. Klein & James L. Watson (Hrsg.), The Handbook of Food and Anthropology, London: Bloomsbury Academic. S. 133-148.

Baecker, Antje (2018): Streit um Nudeln - Zur kulturellen Aneignung kommerzieller Nahrungsmittel in den Anden In S. Schellhaas & D. Kofahl (Hrsg.), Kulinarische Ethnologie. Bielefeld: transcript Verlag. S. 49-77.

Bannister, Kelly; **Solomon**, Maui (2009): "Indigenous Knowledges." In: Akira Iriye & Pierre-Yves Saunier (Hrsg.), The Pre-pared Palgrave Dictionary of Transnational History. Palgrave Macmillan; Basingstoke. S. 523-526.

Bannister, Kelly; **Solomon**, Maui (2012): "Appropriation of Traditional Knowledge: Ethics in the Context of Ethnobiology." In: James O. Young & Conrad G. Brunk (Hrsg.), The Ethics of Cultural Appropriation. Oxford: Wiley-Blackwell.

Bartels, Anke; **Eckstein**, Lars; **Waller**, Nicole; **Wiemann**, Dirk (2019): Postcolonial Literatures in English: An Introduction. Berlin: J.B. Metzler Verlag.

Behrens, Melanie (2021): "(Intersektionale) Kategorien zwischen Essentialisierung und Kontingenz." In: Komplexen Subjektivierungen auf der Spur. Bielefeld: transcript Verlag, S. 70-77.

Brunk, Conrad G. (2012): "Appropriation of Traditional Knowledge: Ethics in the Context of Ethnobiology." In: James O. Young & Conrad G. Brunk (Hrsg.), The Ethics of Cultural Appropriation. Oxford: Wiley-Blackwell.

Brunner, Claudia (2016): "Epistemische Gewalt als Element einer transdisziplinären Friedens- und Konflikttheorie." In: Werner Wintersteiner & Lisa Wolf (Hrsg.), Friedens- und Konfliktforschung in Österreich. Bilanz und Perspektiven, Bd. 10. Klagenfurt: Drava, S. 38-53.

Brunner, Claudia (2018): "Epistemische Gewalt. Konturierung eines Begriffs für die Friedens- und Konfliktforschung." In: Cordula Dittmer (Hrsg.), Dekoloniale und Postkoloniale Perspektiven in der Friedens- und Konfliktforschung. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG.

Brunner, Claudia (2020): Epistemische Gewalt: Wissen und Herrschaft in der kolonialen Moderne. Bielefeld: Transcript Verlag.

Carstensen, Tanja; **Winker**, Gabriele (2012): Intersektionalität als Internetforschung. Medien und Kommunikationswissenschaft (60).

Chen, Yangbin (2020): "From 'Lamb Kebabs' to 'Shared Joy': Cultural Appropriation, Ignorance and the Constrained Connectivity within the 'One Belt, One Road' Initiative." In: Journal of Contemporary China, 29:121, S. 1-16.

Chilisa, Bagele (2012): Indigenous Research Methodologies. Los Angeles, Calif: Sage Publ.

Collins, Patricia Hill (2000): Black feminist thought: Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment (10th anniversary ed.). New York: Routledge.

Coutts-Smith, Kenneth (1976): Rede bei Congress of Association Internationale des Critiques d'Art. Archives de la critique d'Art.

Crenshaw, Kimberley (1991): "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color." In: Stanford Law Review, 43:6, S. 1241-1299.

Degele, Nina; **Winker**, Gabriele (2009): Intersektionalität: Zur Analyse sozialer Ungleichheiten. Bielefeld: Transcript Verlag.

Delgado Bernal, Dolores (1998): Using a Chicana feminist epistemology in educational research. Cambridge: Harvard Educational Review, 68(4), S. 555-581.

Dietler, Michael (2007): "Culinary Encounters: Food, Identity, and Colonialism." In: Katheryn Twiss (Hrsg.), The Archaeology of Food and Identity. University of Southern Illinois: Investigations Press. S. 218-242.

Distelhorst, Lars (2021): Kulturelle Aneignung. Hamburg: Edition Nautilus.

Fanon, Frantz (1981): "Von der Gewalt." In: Ders., Die Verdammten dieser Erde. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 29-63.

Fanon, Frantz (1967): Black Skin, White Masks. New York: Grove Press.

Fanon, Frantz (2016): Schwarze Haut, weiße Masken. Berlin: Turia + Kant.

Fernández Castro, Johanna (2020). Kulturelle Aneignung. In Johanna Fernández Castro (Hrsg.), Kulturübersetzung als interaktive Praxis, 233. Bielefeld: transcript Verlag, S. 271-307.

Ferry Subagya, Mochammad; **Retnaningdyah**, Pratiwi (2022): "Cultural Appropriation of Asian Cuisines in Western Chefs' Cooking Videos: An Audience Reception." *Journal of Language and Literature* 22:2, S. 375-388.

Freuding, Janosch (2022): *Fremdheitserfahrungen und Othering. Ordnungen des 'Eigenen' und 'Fremden' in interreligiöser Bildung*. Bielefeld: transcript Verlag.

Garbe, Sebastian (2020): *Dekolonial – Dekolonisierung*. Munster: Verlag Westfaelisches Dampfboot.

Grosfoguel, Ramón (2013): "The Structure of Knowledge in Westernized Universities: Epistemic Racism/Sexism and the Four Genocides/Epistemicides of the Long 16th Century." *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, 11:1, S. 73-90.

Grosfoguel, Ramón (2016): "What is Racism?" In: *Journal of World-Systems Research*, University of Pittsburgh, 22:1, S. 9-15.

Grosfoguel, Ramón (2016): *What is Racism?* Pittsburgh: University Library System, University of Pittsburgh.

Grosfoguel, Ramón (2017): „Was ist Rassismus? Die 'Zonen des Seins' und die 'Zone des Nicht-Seins' in den Werken von Frantz Fanon und Boaventura de Sousa Santos.“ In: *Decolonize the City! Zur Kolonialität der Stadt – Gespräche, Aushandlungen, Perspektiven*. Decolonize the City! Unrast-Verlag: Münster, S. 56-87.

Grosfoguel, Ramón (2019): "What is racism? Zone of Being and zone of non-being in the work of Frantz Fanon and Boaventura de Sousa Santos." In: Ramon Grosfoguel & Julie Cupples (Hrsg.), *Unsettling Eurocentrism in the Westernized University*. Milton: Routledge, S. 264-273.

Gutiérrez Rodríguez, Encarnación (2011): *Intersektionalität oder: Wie nicht über Rassismus sprechen?* In S. Hess (Hrsg.), *Intersektionalität revisited: Kontingenz und Transformation in der Wissensproduktion*. Bielefeld: transcript Verlag. S.77-100.

Hahn, Hans Peter (2012): "Cultural Appropriation: Power, Transformation, and Tradition." In: Christian Huck & Stefan Bauernschmidt (Hrsg.), *Travelling Goods, Travelling Moods. Varieties of Cultural Appropriation (1850-1950)*. Frankfurt am Main: Campus Verlag, S. 15-38.

Haraway, Donna (1988): "Situated Knowledges. The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective." In: *Feminist Studies* 14:3, S. 575-599.

Holwitt, Pablo (2018): *Fremdes Essen, fremde Gerüche. Vegetarismus und sinnliche Exklusion in Mumbai*. In S. Schellhaas & D. Kofahl (Hrsg.), *Kulinarische Ethnologie*. Bielefeld: transcript Verlag. S. 38-47.

Khalili, Laleh (2011): "The Ethics of Social Science Research." In: Roger Heacock & Édouard Conte (Hrsg.), *Critical Research in the Social Sciences. A Transdisciplinary East-West Handbook*. Palestine: Birzeit. S. 65-82.

Kofahl, Daniel; Schellhaas, Sebastian (2018): Kulinarische Ethnologie: Beiträge zur Wissenschaft von eigenen, fremden und globalisierten Ernährungskulturen. Bielefeld: transcript Verlag.

Maldonado-Torres, Nelson (2016): Outline of Ten Theses on Coloniality and Decoloniality. Foundation Frantz Fanon.

Markman, Ellis; Coulton, Richard; Mauger, Matthew (2015): Empire of Tea: The Asian Leaf that Conquered the World. London: Reaktion Books.

Matthes, Erich Hatala (2018): Cultural Appropriation and Oppression. Dordrecht: Spring Nature B.V.

McCall, Leslie (2005): The complexity of intersectionality. The University of Chicago Press, 30(3), 1771-1800.

Mohanty, Chandra (1984): "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses." In: Boundary 2, 12/13:3, S. 333–358.

Mignolo, Walter (2002): "The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference." In: South Atlantic Quarterly, 101, S. 57-96.

Mignolo, Walter (2007): The rhetoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of de-coloniality. Cultural studies (London, England), 2007, 21:2-3, S.449-514. London: Taylor & Francis Group.

Mignolo, Walter (2008): The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference. In Coloniality at Large: Latin America and the Postcolonial Debate. In Mabel Moraña, Enrique Dussel, and Carlos A. Jáuregui (Hrsg.). Durham: Duke University Press. S.225-258.

Mitchell, Kevin (2021): "Gullah Cuisine: Is it a story of cultural appropriation or cultural appreciation?" In: College Station, Texas: Cognizant Communication Corporation: Tourism, Culture & Communication, Vol. 21:1, S. 55-61.

Obrecht, Andreas (2012): „Wissen und Entwicklung“ – 30 Jahre Kommission für Entwicklungsfragen (KEF). Ein Reader zu Wissensproduktion und Entwicklungsforschung. Bd. 4. OeAD GmbH: Innsbruck.

Quijano, Anibal; Ennis, Michael (2000). "Coloniality of Power, Eurocentrism and Latin America." In: Nepantla, 3. Durham: Duke University Press, S. 533–554.

Quijano, Anibal (2008): Coloniality of Power, Eurocentrism, and Social Classification. In Coloniality at Large: Latin America and the Postcolonial Debate. In Mabel Moraña, Enrique Dussel, and Carlos A. Jáuregui (Hrsg.). Durham: Duke University Press. S.181-224.

Ray, Krishnendu (2016): The ethnic restaurateur. London, New York: Bloomsbury Academic.

Ray, Utsa (2015): Culinary Culture in Colonial India: a Cosmopolitan Platter and the Middle-Class. Cambridge University Press.

Resch, Tanja (2008): Essen gestern und heute - die Veränderungen des Essverhaltens in Österreich von der Zwischenkriegszeit bis zum Jahre 2008, mit besonderem Schwerpunkt auf einem Vergleich des Essverhaltens zweier Generationen anhand von Interviews. Universität Wien.

Reuter, Julia (2002): Ordnungen des Anderen. Zum Problem des Eigenen in der Soziologie des Fremden. Bielefeld: transcript Verlag.

Roerkohl, Anne (1987): Die Lebensmittelversorgung während des Ersten Weltkriegs im Spannungsfeld kommunaler und staatlicher Maßnahmen. In: Hans- Jürgen Teuteberg (Hg.): Durchbruch zum modernen Massenkonsum. Lebensmittelmärkte und Lebensmittelqualität im Städtewachstum des Industriezeitalters. Wiesbaden: F. Coppenrath Verlag. S.309- 370.

Schmidt, Mario (2018): Über Essen, Essen und Essen – Die kulinarische Multiplizität der westkenianischen Luoküche. In S. Schellhaas & D. Kofahl (Hrsg.), Kulinarische Ethnologie. Bielefeld: transcript Verlag. S. 225-246.

Schneider, Victoria (2021): "Ich hole mir meine Nahrungsfreiheit zurück". "Tschüss, Kolonialismus. Enorm Magazin. Hamburg.

Schröder, Sabine (2016): „Einleitung: Alternativen zu ‘Entwicklung’.“ In: Lukas Schmidt & Sabine Schröder (Hrsg.): Entwicklungstheorien. Wien: Mandelbaum, S. 290-304.

Sebastia, Brigitte (2017): Eating Traditional Food. Politics, Identity, and Practices. London: Routledge.

Shahjahan, Riyad A.; **Morgan**, Clara (2016): "Global competition, coloniality, and the geopolitics of knowledge in higher education." In: British Journal of Sociology of Education, 37:1, S. 92-109.

Siegrist, Hannes; **Sugarman**, David (1999): Eigentum im internationalen Vergleich. 18.-20. Jahrhundert. Leipzig: Vandenhoeck & Ruprecht.

Smith, Linda Tuhiwai (2012 [1999]): Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples. Dunedin: Otago University Press.

Sousa Santos, Boaventura (2014): Epistemology of the South. Boulder, Colo. [u.a.]: Paradigm Publishing.

Southcott, Tanya; Theodore, David (2020): Othering. In: Journal of Architectural Education, 74:2, S. 162-164.

Spivak, Gayatri Chakravorty (2008): Can the subaltern speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation. Wien: Turia + Kant.

Ueckmann, Natascha (2017): Kreolisierung. Stuttgart: J.B. Metzler.

Welsh, Sarah L. (2018): Culinary Cultures: Food and the Postcolonial. In: Journal of Postcolonial Writing, 54:4, 439-441.

Walsh, Catherine (2012): "Other" Knowledges, "Other" Critiques: Reflections on the Politics and Practices of Philosophy and Decoloniality in the "Other" America. *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*.

Young, James O. (2008): *Cultural Appropriation and the Arts*. Hoboken: John Wiley & Sons, Incorporated.

Young, James O.; **Haley**, Susan (2012): "Nothing Comes from Nowhere: Reflections on Cultural Appropriation as the Representation of Other Cultures" In: James O. Young & Conrad G. Brunk (Hrsg.), *The Ethics of Cultural Appropriation*. Oxford: Wiley-Blackwell.

Yuval-Davis, Nira (2015): Situated intersectionality and social inequality. *Presses de Sciences Po. Raisons Politiques*, 58 (2), S.91-100.

Internetquellen:

Dudenredaktion. (o. D.). Literaturverzeichnis. In Duden online. Zugriff [24.11.2023]: https://www.duden.de/rechtschreibung/Hip_Hop

Choukri, Meryem; Djahangard, Susan (2021): Familie, Kolonialismus und Widerstand. So Tasty! Zugriff [01.11.2023]: <https://sotasty.podigee.io/3-new-episode>

Egg Fried Rice (2022): In: Wikipedia – Die freie Enzyklopädie. Zugriff [10.12.2023]: https://de.wikipedia.org/w/index.php?title=Fried_Rice&oldid=221477197

Fine Dining Lovers (2022): Jamie Oliver Employs “Cultural Appropriation Specialists” to Vet His Recipes. Zugriff [16.12.2023]: <https://www.finedininglovers.com/article/jamie-oliver-employs-cultural-appropriation-specialists>

Malik, Kenan (2017): In Defense of Cultural Appropriation. Zugriff [26.11.2023]: https://www.nytimes.com/2017/06/14/opinion/in-defense-of-cultural-appropriation.html?mcubz=1&_r=0

Nassereddin, Nada (2020): Curried Appropriation. The International Studies Undergraduate Student Journal. Zugriff [01.11.2023]: <https://inspireaus.org/2020/02/09/curried-appropriation/>

Street Food (2023): In: Wikipedia – Die freie Enzyklopädie. Zugriff [10.12.2023]: https://de.wikipedia.org/w/index.php?title=Street_Food&oldid=235890883

Sulan Masing, Anna (2022): Zugriff [10.12.2023]: <https://edition.cnn.com/2022/01/26/opinions/jamie-oliver-cultural-appropriation-masing/index.html>

Varías (2023): Mukanda: collective of victims. Zugriff [26.11.2023]: <https://www.buala.org/en/mukanda/without-taking-responsibility-for-concrete-acts-of-abuse-committed-there-is-no-self-criticis>

Wisdom, Phylisa (2016): Cultural appropriation in food. Zugriff [01.11.2023]: <https://rightnow.org.au/opinion-3/cultural-appropriation-food/>