



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Community-basiertes partizipatives Forschen als ‚minority scholar‘ — Hermeneutische und testimoniale Ungerechtigkeiten anhand einer Black Feminist Autoethnography (BFA)“

verfasst von / submitted by

Daphne Nechyba, BA

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

Wien, 2024 / Vienna 2024

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

UA 066 589

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

Masterstudium Internationale Entwicklung

Betreut von / Supervisor:

Mag. Drⁱⁿ Sara Paloni

Gefördert durch die HochschülerInnenschaft an der Universität Wien



Danksagung

Ich bedanke mich bei den Co-forschenden Personen der dekolonialen Translationswerkstatt für den regen Austausch und bei Drⁱⁿ Sara Paloni für die aufschlussreiche und umfassende Betreuung meiner Masterarbeit. Ebenso bedanke ich mich bei meinen Freund*innen und meiner Familie, die mich während des Schreibprozesses emotional unterstützten, obwohl sie mich dabei viel zu selten zu Gesicht bekamen.

Positionality Statement — EN

This paper represents the thoughts, preoccupations and questions posed by someone who would consider herself a part of the Black community in Vienna. Next to being of a mixed background, having one Black and one white parent, I am also an able-bodied cis woman, an Austrian passport holder, someone who has experienced class-based oppression (and continues to do so), and someone who has not physically migrated from one place to another, but who carries a small part of that story within her regardless. I am also a polyglot, a university graduate, a griever, a translator and overall language enthusiast, a music lover, a beneficiary of colourism and someone whose curiosities around and personal experience of racism has for long provided a fruitful topic of inquiry.

Positionality Statement — DE

Diese Arbeit stellt die Gedanken, Besorgnisse und Fragen von jemandem dar, der sich als Teil der Schwarzen Community in Wien sieht. Neben der Tatsache, dass ich als *mixed* Person einen Schwarzen und einen weißen Elternteil habe, bin ich auch eine cis-Frau ohne Be_hinderungen, die einen österreichischen Pass besitzt; ich bin eine Person, die klassenbasierte Unterdrückung erlebt hat (und dies noch immer tut), und jemand, der nicht physisch von einem Ort zum anderen migriert ist, aber trotzdem einen kleinen Teil dieser Geschichte in sich trägt. Ich bin zudem mehrsprachig aufgewachsen und habe einen Hochschulabschluss; ich bin jemand, der trauert; noch dazu bin ich ein großer Musikfan, Übersetzerin und ganz allgemein eine Sprachliebhaberin. Ich bin auch jemand, der von Colourism profitiert und dessen Neugierde und persönliche Erfahrungen in Bezug auf Rassismus seit langem ein ergiebiges Forschungsthema darstellen.

Hinweis hinsichtlich des Sprachgebrauchs innerhalb dieser Arbeit

Das diskriminierungskritische Schreiben ist mir ein Anliegen, weshalb sich diese Arbeit einem Mix aus genderinklusive(r) (Student*innen) und genderfreier Sprache (studierende Personen) bedient (vgl. Hornscheidt & Sammla 2021). Auch Begriffe, die mit Unterdrückungsformen wie Rassismus und Ableismus zusammenhängen, werden durch inklusive Begriffe ersetzt (BIPoC-Student*innen; studierende Personen, die Black Indigenous People of Colour sind) oder durch andere typographische Elemente ergänzt (Student*innen mit Be_hinderungen), um auf die soziokulturelle Konstruktion dieser Unterdrückungsformen hinzuweisen. Bei dem für diese Arbeit an manchen Stellen relevanten deutschen Begriff der Race wird dieser bei Bedarf durchgestrichen (Rasse), um ebenfalls zu zeigen, dass es sich hierbei um einen äußerst problematischen, biologistischen Begriff handelt. Des Weiteren werden Identitätskategorien wie *Schwarz* großgeschrieben, *weiß* wird kleingeschrieben (aber nicht kursiviert), und Begriffe, die sich auf People of Colour beziehen, die in irgendeiner Weise in ein Universitätssystem eingebunden sind, werden teilweise synonym verwendet (BIPoC-Student*innen, rassialisierte Student*innen, *minority scholars* etc.).

Abstract

Abstract (DE)

Die vorliegende Masterarbeit strebt eine theoretische Auseinandersetzung mit der Frage an, mit welchen epistemischen Ungerechtigkeiten sich Student*innen of Colour, die innerhalb ihrer eigenen Communitys forschen möchten, an österreichischen Universitäten konfrontiert sehen. Erkenntnisse aus dieser theoretischen Auseinandersetzung mit der Fragestellung, welche vor allem auf einer Bearbeitung von postkolonialen, dekolonialen und feministischen Erkenntnistheorien beruht, werden zudem durch eine *Black Feminist Autoethnography* (BFA, vgl. Griffin 2012; Burkhard 2022; Brown-Vincent 2019) untermauert. *Black Feminist Autoethnography* beschreibt hierbei die persönliche Narration meines Versuches, als Teil der BIPOC-Community in Wien eine dekoloniale Translationswerkstatt in Form eines Community-basierten partizipativen Forschungsprojekts (CBPR) durchzuführen. Meine Überlegungen diesbezüglich umfassen eine Vielzahl an forschungsethischen und kritisch-reflexiven Fragestellungen, die sich für mich während des Forschungsprozesses ergaben.

Abstract (EN)

The aim of this master's thesis lies in the theoretical examination of the question, in what ways students of colour at Austrian universities are faced with epistemic injustices in their pursuit of conducting research within their own communities. The insights gained from this theoretical examination, which is primarily based on a treatment of postcolonial, decolonial and feminist epistemologies, are further substantiated by way of conducting a *Black Feminist Autoethnography* (BFA, see Griffin 2012; Burkhard 2022; Brown-Vincent 2019). *Black Feminist Autoethnography* refers to the personal narrative created through my attempt to conduct a decolonial translation workshop as part of the BIPOC community in Vienna, which took the form of a Community-Based Participatory Research (CBPR) project. My reflections include a variety of other questions that arose for me during the research process, mainly regarding research ethics as well as critical reflexivity.

Inhaltsverzeichnis

Abstract	6
1 Einleitung	8
2 Zur partizipativen Forschung	11
2.1 Partizipative Forschung, Aktionsforschung, Partizipative Aktionsforschung?	12
2.2 Partizipative Forschung und ihre verschiedenen Grade der Beteiligung	14
2.3 Forschungsethische Dimensionen partizipativer Forschung	19
<i>Partizipatives Forschen in Form einer dekolonialen Translationswerkstatt</i>	<i>22</i>
3 Für eine dekoloniale Wissensproduktion — Zu epistemischer Gewalt	31
3.1 Epistemische Gewalt und ihre Relevanz für die Entwicklungsforschung	33
3.2 Über verschiedene Strategien epistemischer Gewalt	36
3.2.1 Testimoniale und hermeneutische Ungerechtigkeit	36
3.2.2 Silencing als Form von epistemischer Gewalt	43
3.2.2.1 Silencing: Testimoniale Einschüchterung	46
3.2.2.2 Silencing: Testimoniale Erstickung	47
<i>Zurück zur dekolonialen Translationswerkstatt, und was danach geschah</i>	<i>54</i>
4 Überlegungen hinsichtlich einer Dekolonisierung von Methodologien	59
4.1 Das Forschen als minority scholar	61
4.1.1 Die Wichtigkeit von Community	62
4.1.2 Dichotomien einer Insider*in/Outsider*in	65
4.1.3 Scholar-Activism	69
4.2 Zu kritischer (Selbst-)Reflexivität	72
<i>Resümierende Gedanken aus der dekolonialen Translationswerkstatt</i>	<i>77</i>
5 Conclusio	83
Literaturverzeichnis	85

1 Einleitung

Unter vielen Sozialwissenschaftler*innen hat sich spätestens ab der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine Sichtweise auf die Produktion von (wissenschaftlichem) Wissen entwickelt, wonach es sich entgegen früherer Auffassungen, was Wissen und Erkenntnis bedeutet, dabei nicht um ahistorische, dekontextualisierte und gewaltfreie Prozesse handelt. Was als reflexive Wende (Nieswand & Drotbohm 2014) in verschiedene wissenschaftliche Disziplinen einging, etablierte sich nicht zuletzt aufgrund von den Einflüssen postkolonialer, dekolonialer und feministischer Theoretiker*innen, die sich in etwa im Rahmen von Standpunkt-Theorien oder Theorien der epistemischen Ungerechtigkeit mit der Produktion von Wissen in Anbetracht existierender Machtverhältnisse auseinandersetzten. In diesem Sinne steht gängigen Grundannahmen hinsichtlich der Neutralität von Wissen ein Verständnis der Subjektivität von Wissen gegenüber, wonach Prozesse der Wissensproduktion stets ein Produkt der spezifischen sozialen Verortung der Wissensproduzent*innen sind.¹

Gekoppelt mit einem verstärkten Bedürfnis nach handlungsrelevantem Wissen, dessen Theoriebildung darauf abzielt, reelle soziale Veränderungen herbeizuführen, bildete sich über disziplinäre Grenzen hinweg allmählich ein Forschungsstil heraus, der unter dem Sammelbegriff der partizipativen Forschung eine Vielzahl an unterschiedlichen Forschungsdesigns mit einschließt.

Insbesondere Schwarze Feminist*innen wie Patricia Hill Collins, deren 1990 erschienenes Buch *Black Feminist Thought* einen bedeutenden Interpretationsrahmen für die reichhaltige Wissenstradition Schwarzer US-amerikanischer Frauen bot, betonten die Wichtigkeit einer Auseinandersetzung mit gängigen Vorstellungen von hegemonialem Wissen über die Welt, welches die Standpunkte marginalisierter Personengruppen — insbesondere mehrfach marginalisierter Personen — oft außer Acht lässt.

¹ Dieser Umstand wird durch Donna Haraways (1988) Konzept des ‚situierten Wissens‘ auf den Punkt gebracht.

Als Studentin, die sich als Teil der Schwarzen Community in Wien begreift, habe ich ein partizipatives Forschungsprojekt mit anderen rassialisierten Student*innen initiiert und daran mitgewirkt, weshalb es mir ein Anliegen ist, auf die einzigartigen Erfahrungen, die sich mir als rassialisierte Studentin an einer österreichischen Universität präsentiert haben, festzuhalten.

Dabei gilt mein spezifisches Interesse den möglichen Einschränkungen, mit denen eine Durchführung partizipativer Forschungsprojekte an Universitäten aktuell für viele rassialisierte Student*innen — fernab auch Wissenschaftler*innen — in Verbindung steht, ohne dabei jedoch einen universalistischen Wissensanspruch formulieren zu wollen. Aus dem Blickwinkel spezifischer Praktiken hermeneutischer und testimonialer Ungerechtigkeit werde ich daher meinen Blick nach innen richten, indem ich mich neben einer ausführlichen theoretischen Auseinandersetzung mit Formen der Wissensproduktion unter anderem dem Konzept der *Black Feminist Autoethnography* (BFA) bediene, um über die besonderen Herausforderungen zu reflektieren, als *minority scholar* (vgl. Keene et al. 2021) an einer österreichischen Universität partizipative Forschung zu betreiben. *Black Feminist Autoethnography* (vgl. Griffin 2012; Burkhard 2022; Brown-Vincent 2019) als eine Art der feministischen Theoriebildung beschreibt die Verbindung von Black Feminist Thought mit evokativen autoethnographischen Ansätzen und bietet insbesondere Schwarzen Wissenschaftler*innen die Möglichkeit einer Narrativierung ihrer eigenen Erfahrungen als ‚outsiders-within‘ (Hill Collins 1986) innerhalb der Wissenschaft.

So besteht der Gedanke hinter der Anwendung einer Methode wie der evokativen Autoethnographie nicht darin, die Erfahrungen Schwarzer Frauen innerhalb der Wissenschaft zu verallgemeinern, sondern darin, eine selbst-reflexive Narration über jene Herausforderungen zu liefern, mit denen ich mich als rassialisierte Studentin bei der Durchführung eines partizipativen Forschungsprojektes konfrontiert sah. Gleichzeitig besteht das Ziel, jene forschungsethischen Herausforderungen und institutionellen Kämpfe hervorzuheben und zu problematisieren, die Schwarzen Student*innen, Wissenschaftler*innen und marginalisierten Wissenschaftler*innen im Allgemeinen oft in ähnlicher Weise widerfahren (Griffin 2012, S. 143).

Da ein solches Unterfangen weitreichende Auswirkungen auf die Bedeutung von Wissen hat, lautet die Leitfrage, an der sich sowohl meine theoretische Auseinandersetzung als auch die *Black Feminist Autoethnography* orientieren: *Mit welchen epistemischen Ungerechtigkeiten sehen sich Student*innen of Colour, die innerhalb ihrer Community forschen möchten, an österreichischen Universitäten konfrontiert?* Konkreter möchte ich mich damit beschäftigen, auf welche Weise individuelle Sprechakte Wissen vermitteln und *wer* überhaupt dazu befähigt wird, dieses Wissen zu vermitteln. Da insbesondere im Kontext sich überschneidender Machtverhältnisse Akte des Sprechens und des Gehört-Werdens eine Voraussetzung dafür sind, von seinem Gegenüber überhaupt als *wissend* wahrgenommen zu werden, werde ich mich zudem mit der Frage beschäftigen, welche Konsequenzen Praktiken des Silencings auf die Wissensproduktion und das Erfahrungswissen von marginalisierten — allen voran rassialisierten — Wissensproduzent*innen hat. Dabei werde ich vor allem auf methodologische Fragestellungen eingehen, die sich für mich als *minority scholar* während des Forschungsprozesses aufgetan haben.

Neben der theoretischen Auseinandersetzung mit diesen Fragen dienen vor allem evokative autoethnographische Abschnitte innerhalb der Arbeit dazu, diese konzeptionellen Ausführungen durch meine persönlichen Erfahrungen zu untermauern. Ziel einer evokativen Autoethnographie ist dabei weniger, eine wissenschaftlich-analytische Annäherung an einen Forschungsgegenstand zu ermöglichen. Stattdessen handelt es sich um eine Methode, die von starker Reflexivität geprägt ist, da sie die persönlichen Erfahrungen der forschenden Personen, deren Bezug zum Forschungsfeld und den sozialen sowie kulturellen Entstehungskontext dieser Erfahrungen in den Mittelpunkt der Analyse stellen (vgl. Stadlbauer & Ploder 2019).

Das Datenmaterial dieser evokativen autoethnographischen Erzählung besteht dabei aus persönlichen Erinnerungen an meine Zeit als Studentin, sowie aus Gedichten, persönlichen Gesprächen und Aufzeichnungen mit BIPOC-Student*innen, aber auch aus Forschungstagebucheinträgen, Postern und Introspektionsnotizen, die vor allem in der Zeit während des partizipativen Projektes entstanden sind. Bei dem Projekt handelt es sich um eine

dekoloniale Translationswerkstatt, die ich gemeinsam mit zwei Co-forschenden Personen im Oktober 2023 durchführte.

2 Zur partizipativen Forschung

Was bedeutet Partizipation in der wissenschaftlichen Forschung? Tatsächlich handelt es sich dabei um eine Frage, die sich deutlich rascher mit einer Negativdefinition beantworten ließe, denn was eine Forschung partizipativ macht, lässt sich weder an einem eindeutigen methodologischen Ansatz bestimmen, noch auf einen bestimmten Forschungsgegenstand reduzieren. Vielmehr bezeichnet partizipative Forschung die Gesamtheit jener Forschungsansätze, die sich zum Ziel nehmen, Forschungsprojekte partnerschaftlich zu gestalten und dabei nachhaltige soziale Veränderungen anzuregen (von Unger 2014a, S. 1). Um Forschung ‚auf Augenhöhe‘ betreiben zu können, steht die Zusammenarbeit mit Co-Forscher*innen im Mittelpunkt, wobei auch die Art und Weise dieser Zusammenarbeit eine Rolle spielt (ebd.). So sind die Co-Forscher*innen/Forschungspartner*innen Teil der Gruppe, deren Lebenswelt(en) und soziale Handlungen untersucht werden (Bergold & Thomas 2012, Absatz 1). Das Augenmerk liegt hierbei auf der Praxis des gemeinsamen Forschens und darauf, die Co-Forscher*innen aktiv in den Prozess der Wissensproduktion einzubinden (Flick 2009, zitiert nach Bergold und Thomas 2012, Absatz 3).

Zwar ist partizipative Forschung aufgrund von ihrem breiten Anwendungsspektrum nicht auf eine einzelne Wissenstradition zurückzuführen, weist dementsprechend auch keine besonderen theoretischen oder praktischen Bezüge auf, und dennoch geht es bei dieser Art Forschung stets um Menschen und „ihre Perspektiven, ihre Lernprozesse, und ihre individuelle und kollektive (Selbst-)Befähigung.“ (von Unger 2014a, S. 2) Diesem Zitat ist zu entnehmen, dass neben der Forschung mit einzelnen Forschungspartner*innen vor allem das Forschen mit Communitys² von großer Bedeutung ist, was sich insbesondere in jenen Varianten der partizipativen Forschung zeigt, die vor allem im angloamerikanischen Raum als Community-basierte partizipative Forschung (Community-based Participatory Research, CBPR) bezeichnet werden. Dabei versteht

² Näheres zum Begriff der Community in Kapitel 4.1.1.

sich Community-basierte partizipative Forschung oft als Zusammenschluss von sogenannten akademischen Forscher*innen und Community-Stakeholder*innen, die basierend auf bestimmten Identitätsmerkmalen wie Race/Rassialisierung, Gender, Sexualität, Behinderung, Klasse etc. als Teil einer Community agieren (Springer & Skolarus 2019, S. 48). Klar ist, dass partizipative Forschung ungeachtet dessen, ob es sich nun um CBPR handelt oder nicht, eine Zusammenarbeit über den ‚universitären Elfenbeinturm‘ hinaus anstrebt und dabei auf die Erweiterung und den Austausch von verschiedenen Kompetenzen, Wissensbeständen und -Traditionen abzielt (von Unger 2014a, S. 2).

2.1 Partizipative Forschung, Aktionsforschung, Partizipative Aktionsforschung?

Was der Psychologe Kurt Lewin im Jahre 1946 als ‚Action Research‘ betitelte, bildete in vielerlei Hinsicht die Geburtsstunde für eine tiefgreifende wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Verhältnis von Theorie und Praxis an Universitäten des globalen Nordens, was die allmähliche Auseinandersetzung mit der Beziehung zwischen Forscher*innen und ‚Beforschten‘ miteinschloss. Die Aktionsforschung als sozialwissenschaftlicher Ansatz, der sich von positivistischen Herangehensweisen an die empirische Sozialforschung abhob, zugleich aber in vielerlei Hinsicht die fehlende Praxisnähe Kritischer Theoretiker*innen bemängelte, machte sich somit zum Ziel, „Praxisrelevanz und kritische Intervention zu verbinden sowie empirische Forschung als eingreifende Praxis zu entwerfen.“ (Heinze 2001, S. 79) Auch für Reason & Bradbury (2008) stützt sich die Aktionsforschung auf ein Forschungsparadigma, das auf einen iterativen Prozess beruht und sich deutlich von konventionelleren Untersuchungsmethoden abgrenzt (S. 4), von der starken Selbst-Reflexivität aller Beteiligten geprägt ist und im Sinne einer ‚erweiterten Epistemologie‘ mit Formen der Wissensproduktion in Dialog tritt, die sich aus dem täglichen Leben der Menschen speisen (S. 22).

Wo liegen jedoch die Übergänge zwischen Aktionsforschung, partizipativer Forschung und Partizipativer Aktionsforschung? Thiollent (2011) verortet den Unterschied zwischen der Aktionsforschung und partizipativer Forschung vor allem in seiner Entstehung in

unterschiedlichen geographischen Gebieten, wobei die partizipative Forschung ihren Ursprung zu großem Teil im Lateinamerika der 1950er und 1960er Jahre hat (S. 161). Aus gesellschaftlichen, befreiungstheologischen und bildungspolitischen Kontexten heraus entstanden zu jener Zeit transformatorische Projekte, in denen Praktiken des gemeinsamen Forschens letztendlich in den verschiedensten Bereichen — neben den Sozialwissenschaften beispielsweise auch im Sozialwesen, der ländlichen Entwicklung, der Krankenpflege etc. — Anwendung fanden (ebd.).

In Anbetracht dieser spezifischen Entstehungsgeschichte ist in Bezug auf das, was Patricia Hill Collins als ‚Narrativ des Prägens‘ (2023) bezeichnet, allenfalls auf die vielfältigen und geographisch breit gefächerten Traditionen partizipativer Forschung hinzuweisen, durch die eine punktuelle Rückverfolgung des genauen Ursprungs partizipativer Forschung sowie deren eindeutige geographische und institutionelle Verortung gar unmöglich wird; leider ändert dieser Umstand laut Rodrigues Brandão (2005, S. 45) nichts daran, dass oft westliche Universitäten als primäre Entstehungsorte partizipativer Forschung angesehen werden, obwohl es sich bei dem Großteil partizipativer Projekte der ersten Stunde um außeruniversitäre Projekte aus Ländern des globalen Südens handelte, die als Reaktionen auf konventionellere wissenschaftliche Herangehensweisen an soziale Probleme verstanden werden können.

Für den deutschsprachigen Kontext ist hier anzumerken, dass sich insbesondere der Begriff der partizipativen Forschung als Sammelbegriff für partizipative Projekte verschiedenster Art etabliert hat (Bergold & Thomas 2012; Wright et al. 2010, zitiert nach von Unger 2014a, S. 2). Dieser Umstand geht nicht zuletzt auf die kritische Auseinandersetzung mit Ansätzen der Aktionsforschung in den 1970er-Jahren zurück (von Unger 2007, zitiert nach von Unger 2014a, S. 3), die sich des Öfteren dem Vorwurf stellen mussten, „puren Aktionismus oder Aktivismus“ (ebd.) anstatt wissenschaftlicher Forschung zu betreiben. Im Vergleich dazu besteht hinsichtlich einer klaren Abgrenzung der Begriffe weitaus weniger Konsens im angloamerikanischen Raum, wobei die Grundrisse von Participatory Action Research (PAR) oft in ähnlicher Weise beschrieben werden wie die von Action Research (AR). Tatsächlich werden

die Begriffe je nachdem, welche Texte und Theoretiker*innen gerade rezipiert werden, teilweise kaum voneinander unterschieden. Dennoch merkt Gaffney (2008, S. 10) an, dass es scheinbar ein Element gäbe, das die Partizipative Aktionsforschung von anderen Formen der Aktionsforschung unterscheidet:

One key element of PAR that distinguishes it as a subset of action research is the nature of participation by team members. Some writers assume that participation is always involved so do not see the need to add the qualifier participatory (eg, Whitehead & McNiff, 2006) and others do (eg, Cardno, 2003). Others have distinguished PAR from action research on the basis that PAR involves individuals with different roles participating as equal partners, such as when teachers and parents might work together, as opposed to teachers participating together as a professional group (Liamputtong & Ezzy, 2005).

In Anlehnung an die theoretischen Grundannahmen dieser Arbeit wird der Oberbegriff der partizipativen Forschung neben spezifischeren Ausprägungen der partizipativen (Aktions-)Forschung verwendet. Neben dem bereits erwähnten Begriff der Community-basierten partizipativen Forschung (CBPAR) mögen auch identitätsbasierte Begriffe wie *Black Participatory Action Research*, *Intersectional Participatory Research* oder *Feminist Participatory Action Research* (FPAR) in dieser Arbeit eine Rolle spielen.

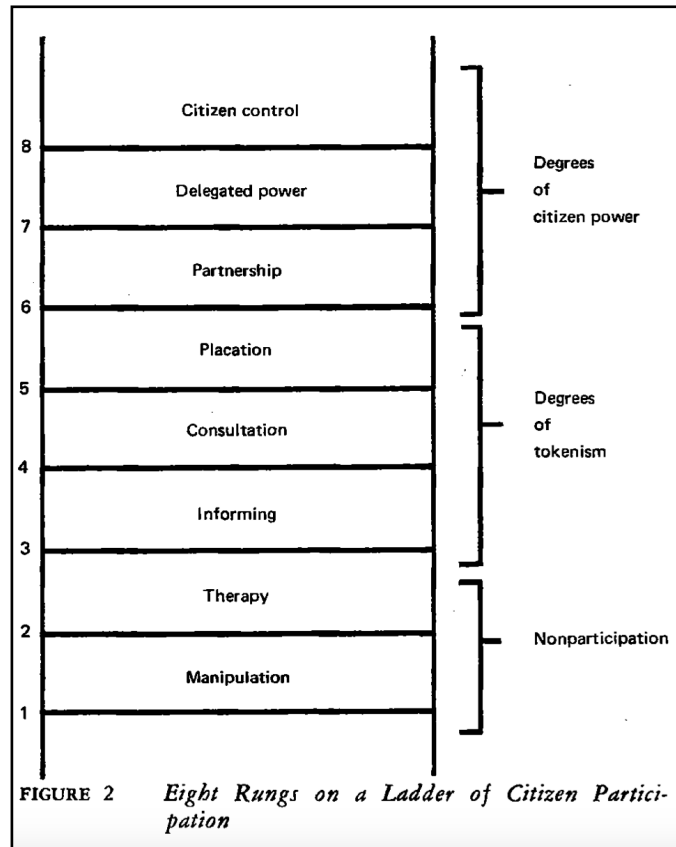
2.2 Partizipative Forschung und ihre verschiedenen Grade der Beteiligung

Obgleich sich partizipative Forschung stets durch eine Praxis des gemeinsamen Forschens auszeichnet, so unterscheiden sich einzelne partizipative Forschungsdesigns stark in ihrem Grad der Partizipation. Um diese möglichen Unterschiede im Grad der Partizipation zu beschreiben, wurden bereits zahlreiche Modelle vorgestellt, die sich je nach Art des partizipativen Forschungsprojektes sowie in Bezug auf dessen disziplinäre Einbettung unterscheiden; im Bereich der Internationalen Entwicklung, in etwa, wird vor allem von Arnsteins Leiter der Bürger*innenbeteiligung (1969) Gebrauch gemacht, deren Entstehungsgrundlage hauptsächlich auf gewonnenen Daten aus staatlichen Förderprogrammen beruht, die sich mit Themen wie

Stadterneuerung, Armutsbekämpfung und der Planung von Modellstädten auseinandersetzen (S.

Acht Stufen der Bürger*innenbeteiligung (Arnstein 1969)

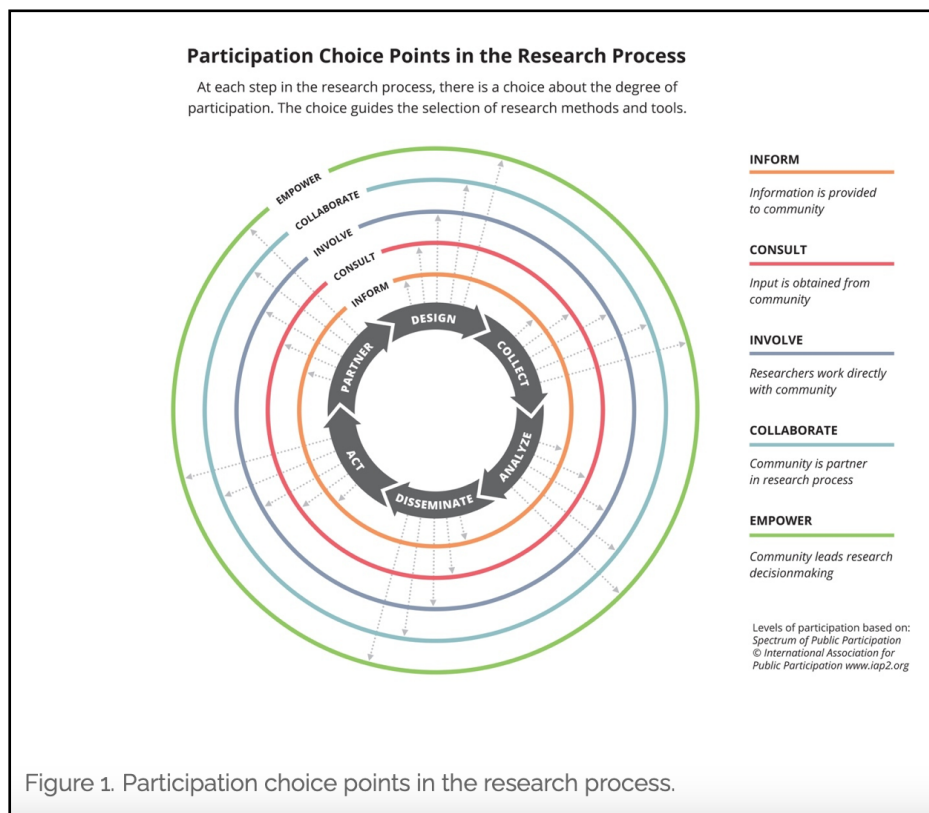
217):



Dabei sind die untersten zwei Stufen der Leiter als Formen der Nicht-Partizipation zu sehen, in denen vonseiten der Machthaber*innen lediglich das Ziel verfolgt wird, teilnehmende Personen zu belehren und in gewisser Weise zu ‚therapieren‘. Im Hinblick der verschiedenen Grade der Tokenisierung wird Partizipation zwar als möglich angesehen, diese beschränkt sich jedoch auf Tätigkeiten, in denen den teilnehmenden Personen keine Entscheidungsrechte zukommen. Die obersten Stufen der Partizipation beinhalten laut Arnstein unterschiedliche Ausprägungen von ‚Bürger*innenmacht‘, das heißt die Entscheidungsmacht wird Schritt für Schritt von den ursprünglichen Machthaber*innen auf die Bürger*innen übertragen. Anzumerken ist, dass selbst Arnstein einräumt, dass es sich in der Praxis oft weder um homogene Gruppen von Teilnehmer*innen und Machthaber*innen, noch um klar abgrenzbare Stufen der Partizipation handelt, die während des Forschungsprozesses gleich bleiben (ebd.).

Des Weiteren existieren mit Blick auf Formen der Community-basierten partizipativen Forschung verschiedene Ansätze zur Bestimmung des Partizipationsgrades der Community-Mitglieder, die sich beispielsweise mittels „Choice Points“ (Vaughn & Jacquez 2020) oder ähnlich wie bei Arnstein durch vier Stufen der Beteiligung (Chung und Lounsbury 2006, zitiert nach von Unger 2014a, S. 38) definieren lassen.

Choice Points (Vaughn & Jacquez 2020)



Innerhalb dessen, was Vaughn & Jacquez als ‚academic-community-partnerships‘ bezeichnen, spiegeln Choice Points die unendlichen Möglichkeiten der Partizipation der Community-Mitglieder wider, die sich im Laufe des Forschungsprozesses ergeben. Choice Points beschreiben somit die einzelnen Schnittpunkte zwischen Graden der Partizipation (Inform, Consult, Involve, Collaborate, Empower) und den verschiedenen Phasen des Forschungszyklus (Partner, Design, Collect, Analyze, Disseminate, Act). Im besten Fall handelt es sich bei diesen Entscheidungen um kollektive Aushandlungen, in denen die Bedürfnisse und Interessen aller Forschungsmittglieder bedacht werden, ebenso wie auch die Ansprüche und Erfordernisse des jeweiligen Forschungsprojektes.

Vier Stufen der Beteiligung (Chung & Lounsbury 2006, zitiert nach von Unger 2014a, S. 38)

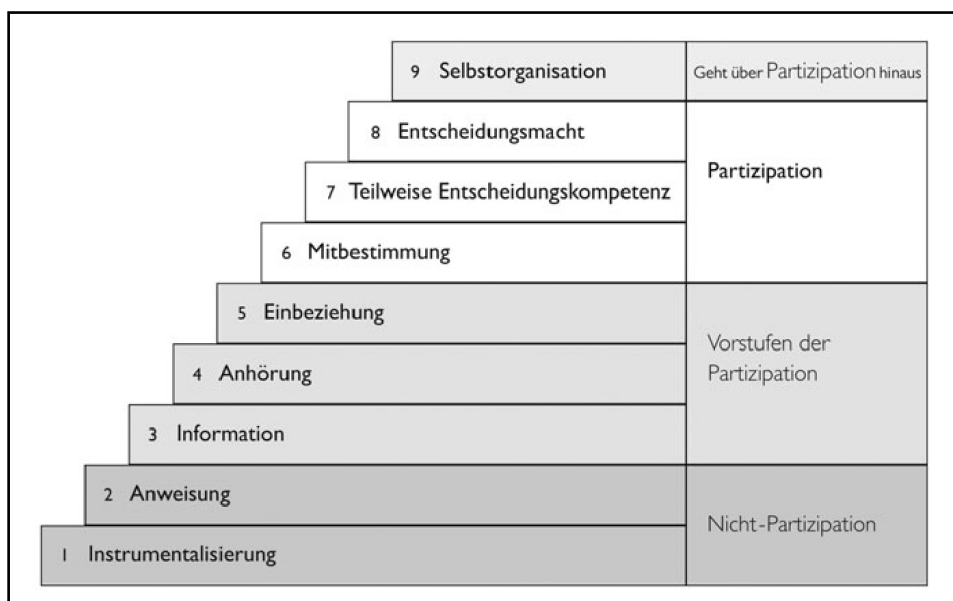
1	Übliche Form der Teilnahme (<i>compliant participation</i>)	Community-Mitglieder werden über die Studie aufgeklärt und geben ihr informiertes Einverständnis zur Teilnahme
2	Gesteuerte/gezielte Beratung (<i>directed consultation</i>)	Einzelne Community-Mitglieder werden gezielt um Rat gefragt, z.B. im Rahmen von Expert/innen-Interviews
3	Gegenseitige Beratung (<i>mutual consultation</i>)	Länger währende Zusammenarbeit von Wissenschaftler/innen mit Community-Mitgliedern, z.B. in Form eines Projektbeirates
4	Stärkende Partnerschaft (<i>empowering co-investigation</i>)	Gleichberechtigte Zusammenarbeit von Forscher/innen und Community-Partnern, z.B. in Form einer partizipativen Studie

Abb. 3.1 Formen der Beteiligung an Forschung. (Nach Chung und Lounsbury (2006))

Auch von Unger unterscheidet mit Blick auf die verschiedenen Grade der Partizipation zwischen Community-Partner*innen und Praxispartner*innen (von Unger 2012, zitiert nach von Unger 2014a, S. 37), wobei sich jede Gruppe jeweils durch „unterschiedliche Bezugskontexte, Anliegen, Funktionen und Perspektiven“ (ebd.) auszeichnet. Community-Partner*innen aus lebensweltlichen Gemeinschaften stehen somit wie bei Arnstein (1969), Vaughn & Jacquez (2020) auch hier in direktem Kontrast zu Praxispartner*innen, die oft als Fachkräfte innerhalb einer Organisation agieren. Dementsprechend entstehen zwischen den Forschungsbeteiligten unterschiedliche Stufen der Partizipation (siehe Abbildung), bei der die erste Stufe (*compliant participation*) einem konventionellen Ablauf wissenschaftlicher Studien entspricht, wonach die Community-Mitglieder lediglich über das Forschungsvorhaben aufgeklärt werden und ihr informiertes Einverständnis für eine Beteiligung an der Forschung geben. Innerhalb des Forschungsprozesses sieht die zweite Stufe (*directed consultation*) eine gezielte Beratung vonseiten einzelner Community-Mitglieder vor, wobei die Entscheidungsmacht über jegliche Abläufe der Forschung weiterhin bei den Forscher*innen bleibt. Die dritte Stufe der Partizipation (*mutual consultation*) ist durch eine lang anhaltende Beziehung zwischen Community-Mitgliedern und Forscher*innen gekennzeichnet, in der sich die Beteiligung der Community-Mitglieder an dem Forschungsprojekt nicht auf einzelne Forschungsschritte beschränkt, sondern diese die Forscher*innen zu verschiedenen Aspekten der Forschung beraten. Erst ab der vierten

Stufe der Partizipation (*empowering co-investigation*) kann von einem partizipativen Verhältnis zwischen ermächtigten Community-Partner*innen und Praxispartner*innen gesprochen werden, da erst diese Form der Partizipation die geteilte Kontrolle und Entscheidungsmacht aller Forschungsbeteiligten über den gesamten Forschungszeitraum beinhaltet. Beide Modelle der Partizipation machen deutlich, dass die Teilnahme und Teilhabe an (partizipativen) Forschungsprojekten insbesondere innerhalb der Community-basierten partizipativen Forschung stark fluktuieren kann (von Unger 2014a, S. 38). Erst Wright et al. (2010, zitiert nach von Unger 2014a, S. 37) bietet ein Stufenmodell der Partizipation an, dass in seiner letzten Stufe (neun) durch die Selbstorganisation über Formen der Partizipation hinausgeht:

Stufenmodell der Partizipation (Wright et al. 2010, zitiert nach von Unger 2014a, S. 37)



In Anlehnung an Arnsteins Modell bieten Wright et al. (2010, zitiert nach von Unger 2014a, S. 40) eine Kategorisierung von verschiedenen Arten der Partizipation an, die sich auf explizitere Weise damit beschäftigt, *wann* überhaupt von einem ‚echten‘ Verhältnis der Partizipation zwischen Community-Mitgliedern und Forscher*innen gesprochen werden kann. So sind Stufen eins bis fünf als nicht-partizipativ beziehungsweise eine Vorstufe dessen einzuordnen, da erst ab der Mitbestimmung von Community-Mitgliedern von einer wahrhaftigen Teilhabe dieser

Mitglieder die Rede sein kann. Interessant ist hierbei, dass anders als bei Chung und Lounsbury auch die Mitbestimmung und teilweise Entscheidungskompetenz der Community-Forscher*innen als Form der Partizipation im Sinne einer Community-basierten partizipativen Forschung zählt.

2.3 Forschungsethische Dimensionen partizipativer Forschung

Im Hinblick auf die theoretische, methodologische und praktische Vielfalt partizipativer Ansätze ist eine klare Bestimmung von allgemein gültigen Gütekriterien nicht möglich (von Unger 2014a). So lässt sich innerhalb verschiedener (meist qualitativer) Ausrichtungen partizipativer Forschung eine Vielzahl von Herangehensweisen erkennen, mittels derer ein Bestreben nach Qualität erkennbar wird; zum Beispiel in Form von Fragebögen zur Evaluation von partizipativen Projekten im Bereich der Gesundheitsforschung (vgl. Waterman et al. 2001, zitiert nach Reason & Bradbury 2008, S. 388), oder durch eine gründliche Auseinandersetzung mit getroffenen Choice Points (vgl. Vaughn & Jacquez 2020), sowie in etwa mittels einer stets präsenten Reflexion der Frage ‚Wie könnte ich falsch liegen?‘, die die Forschungsbeteiligten in jeder Phase des Forschungsprozesses begleitet (Maxwell 2005, zitiert nach von Unger 2014a, S. 59). Als weiteres Zeichen für die Qualität partizipativer Forschungen gelten Ansprüche, die für klassische Forschungsdesigns eher weniger konventionell sind: Empowerment, die gelungene Teilhabe sowie die doppelte Zielsetzung dessen, durch den Forschungsprozess nicht nur ein Verständnis von sozialer Wirklichkeit zu ermöglichen, sondern diese auch aktiv zu verändern (von Unger 2014a). Aus diesem Grund kann es für alle Forschungsbeteiligten sinnvoll sein, während des Forschungsprozesses neben Erkenntniszielen auch Praxisziele zu formulieren, um die möglichen unterschiedlichen Erwartungen der verschiedenen Forschungsbeteiligten besser zu navigieren:

Während die Wissenschaft sich an Kriterien der Wahrheit [...] orientiert, richten sich Praxissysteme an Kriterien der Brauchbarkeit, die durchaus eine eigene — nicht von wissenschaftlichen Kriterien dominierte — Professionalität begründen. (Moser 2008, zitiert nach Ziems & Schnur 2019, S. 8)

All dies lässt erkennen, dass forschungsethische Überlegungen in der empirischen Sozialforschung im Allgemeinen (von Unger 2014b), vor allem aber in der partizipativen Forschung (Flicker et al. 2007) im engeren Sinne einen beträchtlichen Stellenwert haben und direkt in die Evaluation der Forschung einfließen. So kommt es, dass Forschungsprojekte, die sich durch eine große Involviertheit vonseiten der Forscher*innen auszeichnen, damit automatisch auch ein kontinuierliches Maß an Selbst-Reflexivität voraussetzen. Mit Blick auf die partizipative Forschung beschreibt das Gebiet der Forschungsethik somit ein beschlossenes Verhältnis zwischen Forscher*innen und Co-Forscher*innen und umfasst beispielsweise Überlegungen hinsichtlich des Datenschutzes und dem Beziehungsstatus zwischen den Forschungsbeteiligten (Bergold & Thomas 2012, Absatz 3f).

Besonders im Bereich der Gesundheitsforschung sowie bei klassischen psychologischen Studien haben sich seit Ende des Zweiten Weltkrieges strenge ethische Richtlinien etabliert, um Studienteilnehmer*innen vor möglichen schädlichen Auswirkungen während des Forschungsprozesses zu schützen. Ethische Richtlinien wie der Nürnberger Kodex oder der Belmont-Bericht beruhen auf dem Recht auf Selbstbestimmung der Teilnehmer*innen, welches oft durch das Konzept des informierten Einverständnisses operationalisiert wird. Ein solches informiertes Einverständnis kann nur erteilt werden, sofern die teilnehmenden Personen über den Zweck der Forschung sowie über mögliche Vorzüge, Risiken und Gefahren vor der Teilnahme aufgeklärt werden. Teilnehmer*innen müssen über die Vertraulichkeit der von ihnen gelieferten Daten und über Datenschutzrechte informiert werden, sowie über die geplante Verwendung der Daten und über das Recht, das eigene informierte Einverständnis jederzeit zurücknehmen zu können (Flicker et al. 2007). Eine Vielzahl dieser ethischen Richtlinien konzentriert sich auf die Rechte einzelner Teilnehmer*innen und ist damit insbesondere für die Forschung über/mit marginalisierten Communitys nur bedingt geeignet (vgl. Tuhiwai Smith 1999). So besteht dabei für marginalisierte Communitys die Gefahr, sich auf ausbeuterische Forschungsbeziehungen einzulassen, in etwa bei Forschungen, die auf Kosten der beforschten Community und ohne einen wirklichen Mehrwert für die betroffenen Personen die Karriere einzelner Akademiker*innen vorantreibt (Flicker et al. 2007).

Obwohl sich die Community-basierte partizipative Forschung in den Dienst einer Forschung ‚auf Augenhöhe‘ — also trotz vorhandener Sensibilitäten für die Vulnerabilität der teilnehmenden Personen — stellt, ergeben sich in forschungsethischer Hinsicht dennoch offene Fragen, die sich je nach Forschungskontext unterscheiden können. So kann es je nach Auslegung der Community notwendig sein, das informierte Einverständnis auf Community-Ebene und nicht auf individueller Ebene einzuholen (Tuhiwai Smith 1999). Des Weiteren reichen nicht zuletzt auch aufgrund der Prozesshaftigkeit partizipativer Forschungen einmalige schriftliche Einverständniserklärungen nicht aus, um das Einverständnis einzelner Personen sowie der gesamten Community vollständig zu erfassen (Bussu et al. 2021, S. 7). Eine hilfreiche Rekonzeptualisierung vom informierten Einverständnis wäre, es als etwas zu betrachten, das ständig neu verhandelt und umgesetzt werden muss, und zwar durch eine kritisch-reflexive Praxis während der Arbeit im Feld sowie darüber hinaus (ebd.). Über die Wichtigkeit von kritischer Reflexivität im Kontext der Community-basierten Forschung wird vor allem in Kapitel 4.2 eingegangen.

Partizipatives Forschen in Form einer dekolonialen Translationswerkstatt

Zu Beginn meiner Erläuterung des Projektes, das in vielerlei Hinsicht den kontextuellen Rahmen für die vorliegende Masterarbeit liefert, ist es für mich notwendig, auf den aktivistischen Ursprung dieser dekolonialen Translationswerkstatt genauer einzugehen. Anders als im Falle vieler an Universitäten angesiedelter partizipativer Forschungsprojekte begann ich im Jahr 2019 an einem ‚Terminologieprojekt‘ zu arbeiten, und zwar in dem Versuch, vorwiegend angloamerikanische, diskriminierungskritische Begriffe aus Social-Justice-Diskursen ins Deutsche zu übersetzen. Dabei entsprang der Wunsch einer Förderung von rassismuskritischer Sprache und -Diskurs im Deutschen einer umfassenderen Besorgnis, die ich mit vielen Mitgliedern der BIPoC-Community in Wien teilte; Rassismus und andere Formen der Diskriminierung sind in Österreich allgegenwärtig, jedoch wird dieser Umstand von unserer eigenen Sprache verkannt. Wie auch anderswo im deutschsprachigen Raum existiert auch in Österreich ein „Rassismus ohne Rassen“, der dadurch gekennzeichnet ist, dass sich seine wohl wichtigste analytische Kategorie aufgrund des gewaltvollen Vermächtnisses der *Lingua Tertii Imperii* (Klemperer 2015) bewusst seinem englischsprachigen Pendant (=Race) bedient. Pendant deswegen, weil bei den Begriffen *Rasse* und *Race* nicht wirklich von einem deckungsgleichen Übersetzungspaar gesprochen werden kann. Zweiteres hat einen Bedeutungswandel durchgemacht, der sich bewusst von einem biologistischen Verständnis von *Race* distanziert und historisch bedingte Prozesse der Rassialisierung – ‚racial formations‘ – stattdessen als soziokulturelle Konstruktionen versteht (Arndt 2018, S. 199f).

Insbesondere im Rahmen des ‚BIPoC Psychological Safer Space‘, der in seinen Anfangsjahren alle zwei Wochen alleinig von der Psychologin Parissima Taheri-Maynard geführt wurde, konnte ich mich zum ersten Mal mit anderen FLINTA* über Themen wie Community, Intersektionalität, Rassismus und seine Auswirkungen auf die mentale Gesundheit von BIPoC austauschen. *Wir sind auch Wien* – so die Plattform, die von Parissima gegründet wurde und der mittlerweile ein mehrköpfiges Team angehört – führte mich somit in die begriffliche Welt der biopsychosozialen Gesundheit von BIPoC ein, die vor allem von englischen Begriffen dominiert war. Konzepte wie ‚race-related stress‘ oder ‚racial trauma‘ – darüber sprachen vor allem Parissima und ich bei vielen Gelegenheiten – ließen sich nur sehr schwer in die

deutsche Sprache übersetzen. Aus diesem Grund wurden unsere gemeinsamen Sessions zweisprachig abgehalten, wobei Parissima ihren Input in erster Linie auf Englisch lieferte. Dass es sich hierbei um keine ideale Lösung handelt, gibt es doch viele von Rassismus betroffene Menschen im deutschsprachigen Raum, die sich dabei unwohl fühlen, auf Englisch über intime Erfahrungen hinsichtlich der eigenen mentalen Gesundheit zu sprechen, befeuerte die Idee des Terminologieprojektes, das ursprünglich aus 20-25 schwer übersetzbaren Begriffen aus den BIPoC Psychological Safer Spaces bestand.

Damals verfolgte ich den Plan, mich nach meinem kurz bevorstehenden Bachelor-Abschluss und neben meiner Lohnarbeit vorwiegend alleine dem Terminologieprojekt zu widmen und dabei immer wieder für wichtige Gespräche in die Community von *Wir Sind auch Wien* zurückzukehren. Aufgrund eines Schicksalsschlages fand ich mich jedoch prompt an der Universität Wien für ein Masterstudium der Internationalen Entwicklung wieder (jedoch ohne den Vollzeit-Job) wieder; meine eigenen Ressourcen reichten nicht aus, um neben einem Masterstudium ein Projekt dieser Tragweite alleine weiterführen zu können. Dadurch war der Entschluss, dieses Terminologieprojekt an einer Universität anzusiedeln, vor allem eine pragmatische Entscheidung, deren Implikationen ich mir anfangs noch nicht ganz bewusst war.

Aus dem Terminologieprojekt wurde schlussendlich die partizipativ ausgerichtete dreitägige dekoloniale Translationswerkstatt, was vor allem auf eine Vielzahl von Inhalten zurückzuführen ist, mit denen ich während des Studiums konfrontiert war, vor allem aber auf das partizipative Forschungsseminar von Dr.ⁱⁿ phil. Sara Paloni, das ich über zwei Semester besuchte. Auch der Austausch mit anderen Student*innen, in erster Linie Schwarzen beziehungsweise *mixed*³ Personen, ließ in mir den Wunsch aufkommen, gemeinsam zu Themen wie Schwarzsein, Rassismus und Intersektionalität in ihren deutschsprachigen Kontexten zu forschen. So waren die Teilnehmer*innen an der dekolonialen Translationswerkstatt ebenfalls einmal Teil eines BIPoC Psychological Safer Space (jedoch teilweise während unterschiedlicher Semester), waren beziehungsweise sind weiterhin

3 Der englische Begriff *mixed* wird auch innerhalb der deutschsprachigen Schwarzen Community häufig verwendet und bezieht sich auf eine Person mit einem Schwarzen und einem weißen Elternteil.

Student*innen of Colour der Kultur- und Sozialanthropologie, der Soziologie und dem künstlerischen Lehramt.

Vor diesem Hintergrund wurde mir schnell bewusst, dass wir drei nicht nur ein einzigartiges Verständnis davon teilten, was österreichische Student*innen of Colour sein bedeutet, denn wir teilten ebenso die zahlreichen Irritationen und Auswirkungen, die mit einer dauerhaft-ununterbrochenen Rassialisierung einhergehen und selbst in Forschungssituationen nicht abgeschaltet werden können:

Vignette 1: Dekoloniale Translationswerkstatt – Hinreise

2.10.2023, Energiemühle Seminarhaus, Gemeinde Nikitsch im Burgenland

Meine Ankunft in der Mühle Nikitsch war mit etwas Nervosität verbunden, denn von den ursprünglich vier angemeldeten Co-forschenden Personen konnten im Endeffekt nur zwei teilnehmen. Wir waren also zu dritt – vor Ort waren wir nur zu zweit. Insgeheim fragte ich mich, ob die Besitzerin der Mühle etwas gegen die geringe Anzahl haben würde – immerhin hatte sie bereits vorgekocht. Wir würden so oder so dafür bezahlen müssen. Eine der teilnehmenden Personen, Tara, und ich stiegen zuvor gemeinsam in den Zug von Wien nach Deutschkreutz und von dort nahmen wir dann den Bus in Richtung Nikitsch-Ortsmitte. Überhaupt herrschte an diesem Tag ein Gefühl des Unbehagens in mir, das sich nicht selten einstellt, wenn ich die Stadt verlasse, um auf's Land zu fahren. Is it because I am Black? Das Unbehagen äußerte sich in der Befürchtung, dass jederzeit etwas Rassistisches passieren könnte. Im Bus wurde es kurz laut, und Tara wurde in ihrem Versuch ignoriert, den Busfahrer etwas zu fragen. Is it because she is Black? Oder eben mixed; ich habe die Erfahrung gemacht, dass sich für viele in Österreich die Grenzen vermischen. Ich ging mit schärferer Stimme dazwischen:

„Fahren Sie nach Nikitsch-Ortsmitte?“

„Nein.“

Wir machten eine Rundfahrt nach Wepersdorf und wieder zurück und stiegen letztendlich in den richtigen Bus ein, der uns zur Mühle Nikitsch brachte. Die Besitzerin störte unsere verspätete Ankunft nicht, und ich glaube, sie hätte es vielleicht auch gar nicht gemerkt, wenn ich sie nicht im Voraus auf unsere Verspätung aufmerksam gemacht hätte. Wir verbrachten den Rest der Zeit damit, mit der Besitzerin über die Entstehung des Seminarhauses zu sprechen, bevor ich am Nachmittag einen kurzen Input zu meiner Arbeit als diskriminierungskritische Übersetzerin lieferte. Die dritte teilnehmende Person schaltete sich wegen einer Verkühlung periodisch dazu. Wir jausneten und überlegten uns eine lose Struktur für die nächsten Tage, bevor wir uns in für uns alltägliche Gespräche über Race vertieften.

Tanzen im Blut.

Maximalpigmentierte.

Mulattin.

Wie wird die Produktion und Co-Kreation von Wissen durch Identität strukturiert? Ich weiß, dass Tara und ich ähnliche biographische Erfahrungen und geographische Bezüge aufweisen. Es wundert mich also nicht, dass für uns als in Österreich geborene Personen, die jeweils auch Bezüge zu einem westafrikanischen Land haben, Kinder einer weißen Mutter und eines Schwarzen Vater sind, die Frage um das ‚Wer sind wir?‘ schon immer von zentraler Bedeutung war. Denn es ist so, dass es in der deutschen Sprache keine nicht-rassistische Bezeichnung für *mixed* Menschen gibt. Tara und ich tauschten uns in den Momenten innerhalb und außerhalb der Translationswerkstatt, in denen wir nur zu zweit waren, vor allem über problematische Bezeichnungen in der deutschen Sprache aus, die im besten Fall Schwarze Menschen sowie Menschen mit einem weißem und einem Schwarzem Elternteil auf unbeholfene Weise (~~maximalpigmentiert~~) zu beschreiben und kategorisieren versuchen, und sich im schlimmsten Fall ungeniert einer rassistischen Denktradition bedienen, die nicht selten

auf Vergleiche aus dem Tierreich zurückgreift. Das Resultat sind in allen Fällen dehumanisierende Bezeichnungen für alle, die nicht als weiß gelesen werden.

Ich habe mich entschlossen, dieses Beispiel von Tara, mir und unserem *mixed*-Sein anzuführen, weil die grundlegende Frage nach dem ‚Wer sind wir?‘ in vielerlei Hinsicht den Ausgangspunkt für einen Großteil meines Interesses an Forschung bildet, seitdem ich Teil der akademischen Welt bin. Meine Entscheidung, Transkulturelle Kommunikation im Bachelor zu studieren, war stark von der Tatsache beeinflusst, dass ich stets mit meiner Mutter Deutsch und mit meinem Vater Englisch gesprochen habe. Mein Vater lebt inzwischen in London, wo ich insbesondere bis ins Teenageralter viel Zeit verbrachte, und ich erinnere mich lebhaft an den Moment, als ich dort als junges Mädchen zum ersten Mal in der Straßenbahn vor drei anderen *mixed* Mädchen saß. Die drei Mädchen waren ungefähr in meinem Alter, und ich war erstaunt darüber, wie wenig sie meine Präsenz interessierte. Ich war auch deshalb erstaunt, weil es sich zum ersten Mal anfühlte, als würde ich gerade in einen Spiegel schauen. Anfang der 2000er Jahre war es eine Seltenheit, ein anderes Schwarzes oder *mixed* Kind in Wien zu sehen. Der Kontakt mit anderen *mixed* Menschen im Vereinigten Königreich und die Zeit, die ich mit meiner Schwarzen Familie in London verbrachte, bedeutete, dass ich langsam begann, *mixed*-Sein als eine sichtbare Identitätskategorie zu begreifen. Warum war ich dort *mixed*, aber zu Hause meist etwas anderes? Dies verstand ich nicht, und meine Bemühungen, ein tieferes Verständnis dafür zu erlangen, begannen allerspätestens ab dem Zeitpunkt, als ich mein Studium an der Universität Wien begann.

Warum war ich dort *mixed*, aber zu Hause konnte man sich nicht entscheiden? Ich begann erst viele Jahre später zu verstehen, dass *mixed*-Sein, wie es Tara in unserem persönlichen Gespräch so treffend formulierte, eine starke Projektionsfläche für all die Ideen von Race bietet, die andere Menschen haben. So sagte sie zu mir:

„Also wenn du das Wort [*maximalpigmentiert*] schon einmal gehört hast und dann gehst du in Serekunda über den Markt und jemand fragt dich, ob du in Milch geduscht hast, dann fragt man sich, ob man eigentlich am selben Planeten unterwegs ist.“ (persönliche Kommunikation, 03.10.2023)

Im Laufe der Zeit habe ich gelernt, dass diese Projektionsfläche abhängig von Ort und Zeit unterschiedliche ‚racial formations‘ widerspiegelt, da es sich bei Race nicht um eine fixe Essenz handelt, sondern um eine soziale und politische Realität – sogenannte Race-Projekte (racial projects) – die sich aufgrund der Rolle von Institutionen, dem Staat und anderen Gruppen in einem stetigen Wandel befinden und sich in ihrer historischen Entwicklung unterscheiden (Winant 2000, S.182).

Was mich irritierte, war, dass dort, wo ich herkam, niemand über diesen Umstand zu sprechen schien. Stattdessen wurde ich, wie viele andere in ähnlichen Situationen auch, in meinem täglichen und akademischen Leben mit Ideen von Race konfrontiert, wodurch ohne Unterbrechung negative – manchmal auch vermeintlich positiv-besetzte rassistische – in jedem Fall aber als selbstverständlich angesehene Dinge auf mich als Person projiziert wurden. Ich befand mich in einer einzigartigen Situation, in der ich versuchte, meiner in vielen Fällen schmerzhaften und emotional erdrückenden gelebten Erfahrung als rassialisierte Person in Österreich einen Sinn zu verleihen, während ich zu jeder Zeit dazu angehalten wurde, eine ‚objektive Distanz‘ zu dem zu wahren, was mir widerfuhr. In unserem Gespräch stimmten Tara und ich darin überein, dass eine solche Haltung geradezu absurd ist und dass Menschen emotionale Wesen sind und daher auch die Art und Weise, wie wir soziale Realität wahrnehmen und daraus unsere wissenschaftlichen Thesen ableiten, von unseren Emotionen beeinflusst wird. Tara argumentierte zudem, dass gesellschaftskritische Ansätze, die versuchen, einen sozialen Wandel herbeizuführen, von weitläufigen Strukturen bis hin zum Individuum – und das inkludiert die gesamte emotionale Bandbreite des Menschen – reichen müssen.

Neben diesem Fokus auf Strukturen, Handlungen und dem Individuum würde ich dem noch hinzufügen, dass effektive Formen der widerständigen Wissensproduktion auch die Community mit einschließen müssen. Hier begegnete mir in Form der Community-basierten partizipativen Forschung zum ersten Mal ein Forschungsstil, der meine lang anhaltende Sehnsucht nach einem Austausch mit anderen rassialisierten Personen anerkannte, auch wenn eine Ansiedlung von partizipativen Forschungen an Universitäten durchaus mit Hürden

verbunden sein kann, und zwar insbesondere dann, wenn es sich bei den Forschungspartner*innen um Insider*innen marginalisierter Gruppen handelt. Eine theoretische Auseinandersetzung mit den konkreten Hürden, die mir diesbezüglich während der Translationswerkstatt begegnet sind, werde ich vor allem in Kapitel 3 vornehmen.

Davor halte ich es jedoch für notwendig, die dreitägige Translationswerkstatt – diese war lediglich der Anfang mehrerer persönlicher Treffen zwischen mir und den anderen teilnehmenden Personen – etwas näher zu charakterisieren. Zuerst möchte ich einräumen, dass es sich bei der Translationswerkstatt um einen ersten Versuch einer partizipativen Forschung handelte, der sich jedoch in Anlehnung an die verschiedenen Stufen der Partizipation nach Wright et al. (2010) für mich persönlich schwer einordnen lässt. Ich habe den teilnehmenden Personen am Anfang der Werkstatt neben meinem Input zu Formen der diskriminierungskritischen Übersetzung auch eine Einführung in das partizipative Forschen, so wie ich es verstand, gegeben. Aufgrund des begrenzten Zeitraumes in der Mühle Nikitsch habe ich mich dazu entschlossen, mir bereits vor der Anreise erste Gedanken zum Ablauf des ersten Tages zu machen. Ich war mir anfangs bereits bewusst, dass meine Rolle als einzige berufliche Übersetzerin in einer Translationswerkstatt gewisse Dynamiken entstehen lassen würde, die dem partizipativen Charakter einer gemeinsamen Entscheidungsfindung, was denn die beste Vorgehensweise für eine diskriminierungskritische Übersetzung von Begriffen sein könnte, entgegenwirkt. Dem versuchte ich entgegenzusteuern, indem ich die für mich schlüssigen Verfahrensschritte stets als Vorschläge formulierte und gleichzeitig den kreativen und intuitiven Prozess des Übersetzens hervorhob. So bestand die Translationswerkstatt im Endeffekt aus folgenden Aktivitäten:

Tag 1 (02.10.23)

- Überlegungen zur Translationswerkstatt: Wünsche, Ziele, Sorgen?
- Gemeinsames Lesen und Besprechen eines Textes zu Sprachgewalt
- Besprechung eines von mir mitgebrachten Methodenpools sowie Planung der restlichen Tage

Tag 2 (03.10.23):

- Kreative Übung hinsichtlich Assoziationen um das Begriffspaar Rasse ≠ Race („Begriffe zeichnen“, Verortung von Begriffen anhand von Mapping-Methoden und Zeichnungen) und Besprechung
- Gruppendiskussion und Bestimmung von fünf Begriffen, die wir gemeinsam behandeln wollen
- Begriffsassoziationen (alleine) mithilfe von Mapping-Methoden und weiterführende Gespräche

Tag 3 (04.10.23):

- Weiterführung Begriffsassoziationen
- Übersetzungsvorschläge für ein Glossar
- Abschluss der Translationswerkstatt

Was außerdem bei der Aufrechterhaltung sämtlicher Vorstellungen einer Unterscheidung zwischen mir als sogenannter ‚Expertin‘ innerhalb der Werkstatt und den restlichen Teilnehmer*innen oder Co-forschenden Personen nicht hilfreich war, ist die Tatsache, dass die Zielsetzung der Translationswerkstatt bereits von mir im Voraus festgelegt war. Gewiss entsprang sie dem allgemein geteilten Anliegen, dass die deutsche Sprache einer Anpassung Bedarf, um lokalen Belangen der Social Justice besser gerecht zu werden. Allerdings wurde die Idee, dass das Übersetzen von angloamerikanischen aktivistischen Begriffen ein geeignetes Tool dafür darstellen könnte, bereits im Vorfeld von mir beschlossen. Um welche Stufe der Partizipation handelte es sich nun? Der Aufruf zu gemeinsamen Entscheidungsprozessen bestand, jedoch wurde er aufgrund von bereits erwähnten Dynamiken von den anderen nicht immer wahrgenommen. In Bezug auf meinen ungewünschten Status als Expertin ist jedoch zu erwähnen, dass sich dieser glücklicherweise auf die Gestaltung der Werkstatt und auf die Praxis des Übersetzens beschränkte und sich nicht auf den Inhalt auswirkte. So haben die zahlreichen Gespräche, die ich und die teilnehmenden Personen bereits vor der Werkstatt führten – in etwa bei Community-Treffen, die sich im Rahmen der recht intimen BIPOC Psychological Safer Spaces zugetragen haben – zu einem geteilten Bewusstsein für das Thema geführt, ebenso wie zu einem vertrauten Umgang miteinander und einer gegenseitigen Wertschätzung und Anerkennung des

Gegenübers als ‚sichere‘ Gesprächspartner*in. Im Kontext sich überschneidender Machtverhältnisse zeigt dies, dass auch Akte des Sprechens und des Gehört-Werdens epistemische Dimensionen annehmen, die unsere Fähigkeit beeinflussen, als Wissensträger*innen und -Produzent*innen angesehen zu werden.

3 Für eine dekoloniale Wissensproduktion — Zu epistemischer Gewalt

Mit dem Begriff der epistemischen Gewalt wird seit circa 30 Jahren der Umstand thematisiert, dass (wissenschaftliches) Wissen in einem breiten Kontext globaler asymmetrischer Verhältnisse steht. Obgleich dieser Begriff vor allem in feministischen, postkolonialen und dekolonialen Diskursen nicht zuletzt aufgrund von Theoretiker*innen wie Edward Said oder Gayatri Spivak Einzug in die Kulturwissenschaften gefunden hat, so ist dennoch zu erkennen, dass Überlegungen zu explizit gewaltförmigen Phänomenen in unserer Gesellschaft, wie sie beispielsweise in der Friedens- und Konfliktforschung, aber auch in der Gewaltforschung innerhalb der Sozialwissenschaften thematisiert werden, sich auffallend selten dem Begriff der epistemischen Gewalt bedienen (Brunner 2020, S. 9f). Dabei ist die Verschränkung von Gewalt und Wissen (beziehungsweise seiner Produktion) von umso größerer Bedeutung, betrachte man den eurozentrischen Kanon an Sozialtheorien, in denen Überlegungen zu Gewalt und Wissen/Wissenschaft als zueinander gegensätzlich konzeptualisiert werden (ebd.). Dem wissenschaftlichen Eurozentrismus inhärent ist zudem die oft unausgesprochene Annahme, dass an westlichen⁴ Universitäten angesiedeltes Wissen einen Universalanspruch innehat. Daniel Mato (2019) führt diesen Umstand auf die militärische und kommerzielle Expansion einiger europäischer Kolonialmächte und Handelsunternehmen wie in etwa der Britischen Ostindien-Kompanie zurück, wobei in Folge der Ausbreitung des europäischen Kolonialismus nicht nur europäische Rechtssysteme sowie ökonomische und politische Institutionen den jeweiligen Kolonien aufgezwungen wurden, sondern dieser Kolonialismus ebenso von einer breiter gefassten rassistischen Weltanschauung geprägt war, die eine Unterscheidung in universelles

4 In diesem Kontext bezieht sich die Verwendung von Begriffen wie ‚westlich‘ und ‚der Westen‘ auf Textpassagen, die vor allem in der Wissenstraditionen des Post-Kolonialismus stehen. In manchen Abschnitten der vorliegenden Arbeit werden zudem Bezeichnungen wie ‚globaler Norden‘ und ‚globaler Süden‘ derzeit als gängigere Alternativen zu Begriffen wie ‚dritte Welt‘ verwendet. Gewiss führen auch Begriffe wie globaler Süden/globaler Norden kolonialistische Grenzziehungen fort, jedoch ist im Kontext dieser Arbeit zu beachten, dass meine Analyse stets einer Konstruktion des Eigenen beziehungsweise des ‚Anderen‘ gilt, d.h. dass die Analyse westlicher Wissenschaften und Formen der Wissensproduktion stets auch auf einer Konstruktion des Westens (*the west*) basiert, die erst durch die Konstruktion des *nicht-Westens* (*the rest*) entstehen konnte. Dieser Umstand ist bei der Interpretation der Textstellen zu berücksichtigen.

(westliches, wissenschaftliches) Wissen und lokales (nicht-wissenschaftliches) Wissen mit sich brachte (ebd.)

Eine solche Unterscheidung und Bewertung von Wissen zeigt sich auf besonders gravierende Weise in der frühneuzeitlichen ethnologischen Analyse von sogenannten ‚Naturvölkern‘, denen aufgrund von einer geringeren Technologisierung in Anbetracht eines westlichen Standards eine gewisse Naturverbundenheit zugesprochen wurde. So schrieb Johann Gottfried Herder bereits im Jahr 1777 von einem graduellen Übergang von ‚unkultivierten‘ zu ‚kultivierten‘ Gesellschaften, wobei Schwarze Menschen in Afrika sowie in den Kolonien auf den untersten Grad der Kultiviertheit gestellt wurden. Erwähnenswert ist hierbei die Gemeinsamkeit vieler europäischer Denker, einerseits die Geschichte der Menschheit als stufenweise Entwicklung vom niedrigsten zum höchsten Entwicklungsstand konzeptualisiert zu haben — wobei Gesellschaften Schwarzer Menschen stets homogenisierend als ‚primitiv‘ oder ‚unterentwickelt‘ eingeordnet wurden — andererseits bildet Herders Platzierung von Schwarzen Menschen auf die letzte Stufe der Kultiviertheit im Vergleich zu seinen Zeitgenossen den Unterschied, dass Letztere (vgl. hierzu Schriften der bis heute in den seltensten Fällen kritisch rezipierten Immanuel Kant und Georg Wilhelm Friedrich Hegel) Schwarze Menschen als gänzlich unfähig sahen, kognitiv anspruchsvolle Leistungen zu erbringen und somit auch zu keiner Form der Kultur fähig waren (Kaiser 2018, S. 180f). Die zivilisatorische Mission, die durch Herders Auffassung einer unterschiedlich vorhandenen Kultiviertheit verschiedener Gesellschaften erst möglich wurde — immerhin bedeutete dies trotzdem, dass jede Form von Gesellschaft in gewisser Weise ‚erziehbar‘ wäre (ebd.) — legitimierte die Unterdrückung und materielle Ausbeutung der Bevölkerungsgruppen in den ehemaligen Kolonien, welche bis heute anhält und sich in einer internationalen Arbeitsteilung zeigt, in der ehemals kolonisierte Gebiete ein globales Reservoir an prekarierten Arbeitskräften für die Zentren der Welt darstellen — von der anhaltenden materiellen Ausbeutung in Form einer Extraktion von Rohstoffen ganz zu schweigen (Galeano 2015, S. 15). Dieses Beispiel verdeutlicht, dass ein limitiertes Verständnis von Gewalt, das sich auf deren physische Ausübung begrenzt und in Folge dessen den Bereich des Wissens, der Wissenschaft und der Wissensproduktion als Ort der Gewaltanwendung automatisch

ausklammert, eine tiefgreifende Analyse des Zusammenhangs zwischen Wissen(schaft) und existierenden Macht- und Herrschaftsverhältnissen unmöglich macht (Brunner 2020, S. 12).

3.1 Epistemische Gewalt und ihre Relevanz für die Entwicklungsforschung

Welche Relevanz hat eine Dekolonisierung des Wissens für den Gegenstand der internationalen Entwicklung? Obgleich der Begriff der epistemischen Gewalt insbesondere innerhalb von feministischen, post- und dekolonialen Debatten stark rezipiert wird, so beschränken sich (vor allem postkoloniale) Autor*innen in ihrer Darlegung des Konzeptes oft auf einen Verweis auf Spivak und ihren Schlüsseltext ‚Can the subaltern speak?‘ (2003 [1988]), ohne den Begriff dabei hinreichend theoretisch einzubetten (Brunner 2020, S. 78). Im Gegenzug dazu wird dem Konzept der epistemischen Gewalt beispielsweise in weiten Teilen der Konflikt- und Friedensforschung, den Internationalen Beziehungen und der Politikwissenschaft wenig Beachtung bis hin zu vollständiger Ablehnung entgegengebracht (ebd.). Im Kontext der kritischen Entwicklungsforschung liegt das Bestreben einer Dekolonisierung entwicklungspolitischer Wissensbestände in der Erkenntnis begründet, dass die Entwicklungsforschung als Disziplin von ihrem kolonialimperialistischen Erbe nicht zu trennen ist, welches sich bis in die heutige Zeit in gravierenden Ungleichheitsverhältnissen zwischen dem globalen Norden und dem globalen Süden äußert (Kapoor 2023, S. 347). Dabei vertreten einige Theoretiker*innen der Dependenzschule und der Weltsystemtheorie (vgl. z.B. Rodney 1974; Gunder Frank 1987; Ukelina 2017) die Annahme, dass es sich bei der Entwicklungsforschung, ebenso wie bei verwandten Disziplinen wie in etwa der Anthropologie, Archäologie, Soziologie und Ökonomie, um neokoloniale Weiterführungen des einstigen kolonialen Projektes handelt, welches die kulturelle und materielle Unterdrückung weiterer Gebiete der Amerikas, Asiens und Afrikas durch Formen der imperialen Ausbeutung vorantrieb. Wissenschaftler*innen, die zur Zeit der Kolonisierung in diesen Disziplinen tätig waren, verhalfen durch ihre Forschung über die Kolonien und deren Subjekte der Herausbildung eines institutionellen Apparates (dieser beinhaltete zum Beispiel die Ausweitung europäischer Bildungssysteme und der Plantagenwirtschaft, ebenso wie die Sammlung und Konservierung — eigentlich Raub — von archäologischen- und Kunstfunden und den Ausbau von Eisenbahn- und Schifffahrtssystemen),

der den Kolonialmächten erhebliche wirtschaftliche Gewinne einbrachte und deren eigene Industrialisierung förderte. Diese materiellen Überschüsse aus den Kolonien konnten nicht zuletzt dadurch ermöglicht werden, dass Indigene Wissenssysteme auf gewaltsame Weise durch westlich-Europäisches Wissen, Normen und Rechtssysteme ersetzt wurden. Historisch gesehen hat die Entwicklungsforschung, anstatt sich ihrer kolonialen Vergangenheit zu stellen, diesen Umstand weitgehend außer Acht gelassen oder ihn einer historischen Revision unterzogen (Kapoor 2023, S. 347). Robert Fletcher (2012) spricht hierbei von einer Art ‚imperialistischen Amnesie‘, die in Anlehnung an das von Renato Rosaldo vorgestellte Konzept der imperialistischen Nostalgie eine Tendenz innerhalb wissenschaftlicher Diskurse beschreibt, die gewaltsame Geschichte der kolonialen Expansion sowie ihre Kontinuitäten bis in die heutige Zeit zu ignorieren oder diese im Falle postkolonialer Begegnungen und Auseinandersetzungen einer ‚geschönten‘ Version kolonialer Herrschaftsverhältnisse vorzuziehen, in denen die zahlreichen Historien der Ausbeutung, des Genozids, der Verfolgung und der Unterwerfung effektiv ausgeblendet werden (2012, S. 423). Hierbei geht er explizit auf die Rolle von Individuen und Organisationen ein, die im Feld der Entwicklungszusammenarbeit tätig sind:

[Seemingly] less-developed societies are portrayed as primordial and traditional, their ‘progress’ hindered by internal obstacles including ‘ancient philosophies’, ‘old social institutions’, ‘bonds of cast, creed and race, and simple lack of motivation. The systematic ‘underdevelopment’ perpetrated by colonial regimes, and documented *ad infinitum*⁵ by neo-Marxist critics, is nowhere acknowledged. (Fletcher 2012, S. 426)

Fletcher bezieht sich hierbei auf gängige modernisierungstheoretische Diskurse, wie sie insbesondere in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg von vorwiegend weißen männlichen Entwicklungstheoretikern des globalen Nordens geführt wurden.⁶ Erwähnenswert ist ebenso, dass sich dieses modernisierungstheoretische Verständnis von Entwicklung als Übergang von traditionellen zu modernen Gesellschaften mit den rassistischen Vorstellungen eines ungleichen

⁵ Übernahme der Kursivschreibung aus dem Original.

⁶ Vgl. hierfür Rostows (1960) fünf Wachstumsstadien einer Gesellschaft oder Inkeles Überlegungen dazu, was einen modernen Menschen ausmacht (1966) in Schmidt & Schröder (2016).

kulturellen Entwicklungsstandes verschiedener Bevölkerungsgruppen wie bei Herder & Co deckt.

Arturo Escobar führt diesen Gedanken in seinem wegweisenden Buch *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World* fort, indem er die aktuelle Entwicklungsforschung als Set von Diskursen und Praktiken identifiziert, die dazu beigetragen haben, insbesondere die Regionen Afrika, Asien und Lateinamerika basierend auf einer kolonialimperialistischen Einteilung der Welt als unterentwickelt zu charakterisieren und dadurch eine gewaltvolle Umstrukturierung dieser Weltregionen zu rechtfertigen (Escobar 2012). Dies wurde zum Teil durch jene Doktrin gefestigt, wie sie in Harry Trumans Rede vor dem US-amerikanischen Kongress am 12. März 1947 angepriesen wurde; eine Politik der Intervention innerhalb der ‚unterentwickelten‘ Staaten der Welt, indem die notwendigen Bedingungen dafür geschaffen werden, um diese Staaten den ‚fortschrittlichen‘ westlichen Gesellschaften anzugleichen, gekennzeichnet in etwa durch ein hohes Maß an Industrialisierung und Urbanisierung, der großflächigen Technologisierung innerhalb der Landwirtschaft, ein schnelles Wirtschaftswachstum und die Erwartung einer damit einhergehenden Verbesserung des Lebensstandards der Bevölkerung. Ein weiterer wichtiger Bestandteil dieser Truman-Doktrin — ebenso wie dessen Erwähnung sich als überaus wichtig für eine kritische Beleuchtung von epistemischer Gewalt innerhalb und außerhalb entwicklungspolitischer Diskurse herausstellt — war zudem die Übernahme eines ‚modernen‘ Bildungssystems sowie ‚moderner‘ kultureller Werte (S. 4).

Das epistemische Fundament dieser hegemonialen Politiken der Moderne basiert auf der weitgehend unhinterfragten Annahme einer grundlegenden Differenz zwischen Ländern des globalen Nordens und jenen des globalen Südens, die sich beispielsweise in Stadt/Land-zivilisiert/unzivilisiert- oder modern/traditionell-Dichotomien ausdrücken (Escobar 2012, x). Dabei gelte es, diese Dichotomien im Auftrag der Moderne zu überwinden. In seiner Analyse des gesellschaftlichen und politischen Denkens Lateinamerikas betont Lander (2000, S. 519f) eine weitere Komponente, die früh in das Feld der lateinamerikanischen Sozialwissenschaften Einzug

gefunden hat, und zwar das Unbehagen, auf einem Kontinent zu leben, der nicht urban, kosmopolitisch, vor allem aber nicht weiß und ‚zivilisiert‘ ist. Dieses Unbehagen kam vor allem im Europäischen Denken des 19. Jahrhunderts besonders stark zum Ausdruck, angetrieben von Rassismus in den positivistisch geprägten Wissenschaften, patriarchalischem Denken und der Vorstellung eines linearen Fortschritts der Menschheit. Dabei wurden diese kolonialen Diskurse durch die Institutionalisierung der Sozialwissenschaften an lateinamerikanischen Universitäten im 20. Jahrhundert nicht unterbrochen, sondern eurozentristische Dogmen, die den weißen bürgerlichen Mann als Subjekt sahen, weitergeführt (ebd.). Diesen hegemonialen Denktraditionen wird insbesondere seit den 1960ern und 1970ern mittels kritischer Denkansätze an den Universitäten sowie durch dekoloniale Wissensprojekte, die fernab universitärer Strukturen Widerstand leisten, gekontert.

3.2 Über verschiedene Strategien epistemischer Gewalt

Ein wichtiger Bestandteil von epistemischer Gewalt ist neben der Abwertung, Delegitimierung und Auslöschung Indigener Formen von Wissen die gleichzeitige Unterdrückung und das Unsichtbarmachen/Silencing von marginalisierten Wissensproduzent*innen, was sich in seiner zwischenmenschlichen Form vor allem als testimoniale Ungerechtigkeit zeigt. Testimoniale Ungerechtigkeit versteht sich als die „Unterdrückung von Zeug_innenschaft“ (Brunner 2020, S. 106), was wiederum eine Situation beschreibt, in der den Erzählungen bestimmter Personengruppen aufgrund von deren sozialer Position wenig bis gar kein Glauben geschenkt wird (ebd.). Als Teil eines Bündels von Strategien, die dem Konzept der epistemischen Ungerechtigkeit untergeordnet werden, wird dieser Begriff am häufigsten mit der Philosophin Miranda Fricker in Zusammenhang gebracht, welche in ihrem Buch *Epistemic Injustice: Power and Ethics of Knowing* (2007) die zuvor wenig beleuchteten ethischen Aspekte der Produktion von Wissen untersucht.

3.2.1 Testimoniale und hermeneutische Ungerechtigkeit

Der Grundannahme folgend, dass auch epistemische Praktiken eine ethische Dimension beinhalten, unterscheidet Fricker zwischen zwei Formen von epistemischer Ungerechtigkeit, und

zwar testimonialer und hermeneutischer Ungerechtigkeit. Unter epistemischen Praktiken sind dabei jene sozial organisierten und interaktiv ineinander verwobenen Verhaltensweisen zu verstehen, durch die Mitglieder einer Gruppe — in Falle epistemischer Praktiken einer bestimmten Interpretationsgemeinschaft — Wissensansprüche formulieren, vermitteln, beurteilen und schlussendlich legitimieren (Kelly & Licona 2018). Hermeneutische Ungerechtigkeit beschreibt eine Leerstelle im Hinblick auf bestehende kollektive interpretative Ressourcen innerhalb einer Gesellschaft, wodurch Angehörige einer marginalisierten Gruppe in dem Versuch benachteiligt werden, ihre sozialen Erfahrungen zu deuten. Es handelt sich dabei um ein strukturelles Problem, das auf unzureichende Interpretationsrahmen und -strukturen innerhalb einer bestimmten Gesellschaft baut, das heißt auf den kollektiven Mangel an Verständnis und die Unfähigkeit, die Erfahrungen, Konzepte und historischen Narrative einer marginalisierten Bevölkerungsgruppe auch innerhalb des gesellschaftlichen Mainstreams adäquat zu interpretieren (Fricker 2007). Zwei besonders viel zitierte Beispiele für hermeneutische Ungerechtigkeit sind einerseits die häufig vorkommende Nichtbeachtung der reproduktiven Arbeit von Frauen im Rahmen einer Analyse der Funktionsweise kapitalistischer Ökonomien (Federici 2004), ebenso wie das Ausblenden der Interessen Schwarzer US-amerikanischer Frauen in Bezug auf deren intersektionale Erfahrungen innerhalb der Frauen- und Bürgerrechtsbewegung der 1960er und 1970er Jahre (hooks 2001).

In Anbetracht des ersten Beispiels für hermeneutische Ungerechtigkeit bedeutete die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung für lange Zeit ein gemindertes Forschungsinteresse am Phänomen der reproduktiven Arbeit, welche nach wie vor in den meisten Fällen von Frauen innerhalb des eigenen Haushalts verrichtet wird. Im Gegensatz zu jener Form der (Lohn)Arbeit, die — einem weißen Narrativ folgend — bis vor kurzer Zeit primär von Männern verrichtet wurde, brauchte es feministische Ökonominen, die im Laufe des 20. Jahrhunderts einzigartige Analysen zur Rolle der Frau im Kapitalismus entwickelten (vgl. Waring 1989; Folbre 1994). Die Erfahrungen Schwarzer US-amerikanischer Frauen wurden wiederum im Zuge der wissenschaftlichen sowie aktivistischen Auseinandersetzung mit der Frauenbewegung mit den Erfahrungen weißer Frauen gleichgesetzt beziehungsweise unter diese subsumiert, während ihr

Handlungsspielraum als Teil der Bürgerrechtsbewegung durch die Ausblendung von Gender und den damit verbundenen besonderen Herausforderungen eingeschränkt wurde. Erst die Etablierung der Intersektionalität als Konzept in den Rechts- und Sozialwissenschaften machte es möglich, sich innerhalb der Wissenschaft den spezifischen Erfahrungen Schwarzer Frauen zu widmen (Hill Collins 2019). Für diese Arbeit von besonders großer Relevanz ist das Konzept der testimonialen Ungerechtigkeit, da sich diese Form von epistemischer Ungerechtigkeit im Gegensatz zur hermeneutischen Ungerechtigkeit oft auf der zwischenmenschlichen beziehungsweise sprachlichen Ebene der Zeug*innenschaft zuträgt. Testimoniale Ungerechtigkeit zeigt sich hierbei in der Aberkennung der testimonialen Autorität einer marginalisierten Person, das heißt der Weigerung, dem Zeugnis einer marginalisierten Person Glauben zu schenken.

Verständlicherweise mag die Assoziation des Begriffs *testimony* mit Fragen der epistemischen Ungerechtigkeit für Sprecher*innen der deutschen Sprache zunächst ungewöhnlich klingen, zumal sein deutsches Äquivalent *Zeugnis* in der Regel dem Bereich der Justiz — fernab alltäglicher Diskurse auch der Religion — zuzuordnen ist. So ist es möglich, im Rahmen einer Gerichtsverhandlung ein Zeugnis abzulegen oder beispielsweise eine Zeug*innenaussage zu verweigern, jedoch werden *Testimonials* einer zufriedenen Kund*in selten auch als ‚Zeugnisse‘ über ein Produkt bezeichnet, sondern sind fernab eines Marketing-Jargons vor allem als ‚Empfehlungen‘ bekannt.

Die erkenntnistheoretische ‚Testimony-Debatte‘ (Giovagnoli 2019) über die Validität der getätigten Aussage einer einzelnen Person, wie sie vor allem in englischsprachigen Diskursen vorherrscht, befasst sich daher wesentlich umfassender mit dem Status und der Validität alltäglicher individueller Sprechakte, die „Zeugnisse als Form des Auskunftgebens, des Informierens [verstehen].“ (Käser-Braun 2023, S. 30) Die Frage, die sich in diesem Sinne aufdrängt, lautet: Auf welche Weise übermitteln individuelle Sprechakte Wissen, und welche Personengruppen sind dazu befähigt, dieses Wissen zu übermitteln? Klar ist, dass die Frage nach der testimonialen Autorität einer Person (identitäts)politische Dimensionen impliziert.

Hierbei gilt der Fall Anita Hill als illustratives Beispiel der publiquen Aberkennung der testimonialen Autorität einer Schwarzen Frau, die auf die Komplexität epistemischer Ungerechtigkeit hinweist: Während der Anhörungen des für den Obersten Gerichtshof der Vereinigten Staaten nominierten Clarence Thomas durch den Justizausschuss des Senats im Jahr 1991 sagte Thomas' ehemalige Mitarbeiterin Anita Hill über Vorfälle aus, in denen Clarence Thomas sie sexuell belästigt hatte. Anita Hill, eine Schwarze Frau, tat dies vor einem Ausschuss, der sich ausschließlich aus weißen Männern zusammensetzte. Es handelt sich um ein Fall, der das Wirken von epistemischer Macht durch die ungleiche Verteilung von testimonialer Autorität verdeutlicht. Thomas hatte ebenfalls vor demselben Ausschuss ausgesagt, wobei er alle Anschuldigungen Anita Hills bestritt und behauptete, das Opfer eines „High-Tech-Lynchings“ geworden zu sein (Hill Collins 2019). Der Fall ist ein Paradebeispiel für die Problematik der angefochtenen Zeug*innenschaft (mehrfach) marginalisierter Personen, bei der schnell deutlich wird, dass universalistische Evaluationsmodelle oft an den Wissensansprüchen marginalisierter Personen scheitern, insbesondere wenn diese durch testimoniale Aussagen hervorgehen (Govier 1993). Bei testimonialen Aussagen handelt es sich dabei um Wissensansprüche, die sich aus den Beobachtungen, Erfahrungen und Erinnerungen der sprechenden Person speisen.

Des Weiteren merkt Govier an, dass testimoniale Aussagen entweder allgemein gefasst sein können, wenn sie Nacherzählungen einer Aussage sind, die von anderen (entweder in mündlicher oder schriftlicher Form) geäußert wurde. Gleichzeitig können sie aber auch im engeren Sinne verstanden werden und die eigenen Erfahrungen der sprechenden Person beschreiben. Testimoniale Aussagen, so Govier, seien deshalb so wichtig, da sich Menschen in einer Vielzahl von Situationen auf die Aussagen anderer verlassen müssen. Tatsächlich hängt von Menschen produziertes Wissen oft vollständig von der Akzeptanz der testimonialen Aussagen der Anderen ab, zum Beispiel um Wissen zwischen Generationen weitergeben zu können oder um das Erlernen von Sprachen während des Kindesalters überhaupt möglich zu machen. Dennoch wird nicht jeder Aussage auf die gleiche Weise Glaubwürdigkeit beigemessen, da manche Menschen aufgrund von bestimmten Identitätskategorien wie Race/Rassialisierung, Behinderung, Gender, sozioökonomischer Status, etc. als glaubwürdiger angesehen werden als andere.

Diese Erkenntnis deckt sich mit einer Bandbreite an komparativen Studien aus dem Bereich der Gesundheitsforschung, in denen die verbalisierten Bedürfnisse Schwarzer Patient*innen sowie Mitglieder anderer marginalisierter Gruppen hinsichtlich des eigenen Wohlbefindens auf paternalistische und misstrauische Weise von dem zuständigen medizinischen Personal aufgenommen wurden beziehungsweise deren gesundheitliche Bedenken gänzlich abgetan wurden (Beach et al. 2017; Beach et al. 2021; Miller & Peck 2020). In ähnlichem Ausmaß finden sich zahlreiche Berichte über die ungerechte Behandlung Schwarzer Menschen — insbesondere Schwarzer Frauen — im US-amerikanischen Wissenschaftsbetrieb (siehe zum Beispiel hooks 1994; Bell et al. 2021; Hill Collins 2000; Cox 2022, um nur einige Autor*innen zu nennen). Dazu zählt neben der testimonialen Abwertung Schwarzer Menschen vor allem ein Mangel an Perspektiven, die über den Blickwinkel der weiß-männlichen Mittelschicht hinausgehen (Bhopal 2016).

Um auf den Fall von Anita Hill zurückzukommen: Die Anhörungen, bei denen der Ausschuss Clarence Thomas schließlich mehr Glauben schenkte als seiner ehemaligen Mitarbeiterin, stellten einen Wendepunkt in der ideologischen Ausrichtung des Obersten Gerichtshofs in den Jahren nach Reagan dar und unterstrichen zudem die zunehmend wachsende Rolle der Medien in Fällen des Victim Blaming, indem der mediale Fokus und die Verantwortung von den Personen, welche eine Tat begingen, auf die Betroffenen verlagert wurde (Gilmore 2017). Darüber hinaus boten die Anhörungen einen ausgesprochen öffentlichen Einblick in die Mechanismen epistemischer Macht, indem sie scheinbar objektive, klar etablierte Regeln zur Ermittlung des Wahrheitsgehalts von zwei unterschiedlichen Narrativen — eines im Sinne Anita Hills und eines, das für Clarence Thomas sprach — aufzeigten. Patricia Hill Collins stellt fest, dass die Tatsache, dass sich der Ausschuss ausschließlich aus weißen wohlhabenden Männern zusammensetzte, durchaus Anlass für eine epistemologische Analyse bietet, da diese „einen unhinterfragten Bezugsrahmen bei der Ermittlung der Wahrheit [bot].“ (2023, S. 180).

Es mag sein, dass einzelne Senatoren unterschiedliche Ansichten hinsichtlich der Schuld von Clarence Thomas gehabt haben, dennoch gehörten sie derselben homogenen Interpretationsgemeinschaft an, welche durch einen gemeinsamen Erfahrungshorizont als mächtige weiße Männer in den Vereinigten Staaten geprägt wurde. Aufgrund ihrer eigenen, von vielen Personen anerkannten (testimonialen) Autorität wurde ihnen die Fähigkeit zugesprochen, als Gruppe weißer Männer über die Wahrhaftigkeit zweier afroamerikanischer Erzählungen⁷ zu urteilen, wobei der Hauptunterschied nicht in der Rassialisierung der beiden Sprechenden lag, sondern auf deren Gender basierte. Patricia Hill Collins wirft die wichtige Frage auf, was für ein Urteil in diesem Gerichtssaal gefällt worden wäre, hätte sich der Ausschuss mit einem anderen Zusammenspiel an sozialen Identitäten konfrontiert gesehen — wären Hill und Thomas beispielsweise beide weiß gewesen und in den Genuss verschiedener Privilegien gekommen, oder wäre Thomas aus armen und Hill aus wohlhabenden Verhältnissen gewesen (ebd.).

Dies verdeutlicht, dass die Art und Weise, in der Mitglieder einer bestimmten Interpretationsgemeinschaft den Wahrheitsgehalt einer testimonialen Aussage beurteilen, von einem Phänomen beeinflusst wird, das Fricker (2007) als ‚Voreingenommenheit aufgrund von bestimmten Identitätsmerkmalen‘ (*identity prejudice*) bezeichnet, das heißt eine Voreingenommenheit vonseiten der Hörer*innen aufgrund von negativen Stereotypen, die der Sprecher*in aufgrund ihrer sozialen Identität zugeschrieben werden und deren Glaubwürdigkeit schwächen (Elicor 2020). Wie manifestiert sich epistemische Macht jedoch innerhalb einer epistemischen Gemeinschaft, deren Regeln zur Bestimmung von testimonialer Autorität sich als deutlich diffuser erweisen als dies innerhalb einer Gerichtsverhandlung mit einer klaren Rollenverteilung der Fall ist?

Innerhalb bestimmter Interpretationsgemeinschaften wie beispielsweise jener, die eher in wissenschaftlichen Settings anzutreffen sind, ist die Wirkungsweise von epistemischer Macht — wer sie innehat, wer von ihr profitiert und wem testimoniale Autorität zugestanden wird — nicht

⁷ Hierbei ist anzumerken, dass die Senatoren in ihrem Prozess der Wahrheitsfindung auf keine anderen Beweismittel zurückgreifen konnten (vgl. Hill Collins 2019).

durch einen Ausschuss von Senatoren geregelt, wie es bei Anita Hills und Clarence Thomas' Erzählungen der Fall ist; die ‚Richter‘, durch die sie beeinflusst wird, sind weniger sichtbarer Natur, denn epistemische Macht bedient sich eines zuvor (implizit sowie explizit) definierten epistemologischen Bezugsrahmens, einschließlich der ihm zugrundeliegenden Annahmen und Regeln, sowie der Interaktionen zwischen den Mitgliedern dieser Interpretationsgemeinschaft.

Dies bedeutet einerseits, dass die testimoniale Autorität einer bestimmten Person innerhalb einer Interpretationsgemeinschaft von einer Vielzahl an Interaktionen innerhalb dieser Gemeinschaft abhängig ist — diese Interaktionen bestimmten wiederum, inwiefern das Gesagte mit dem epistemologischen Bezugsrahmen dieser Gemeinschaft übereinstimmt. Andererseits hängt der Erfolg einer testimonialen Aussage eines Mitgliedes einer Interpretationsgemeinschaft davon ab, ob dieses Mitglied dazu befähigt ist, aus seiner jeweiligen Position heraus zu sprechen und dabei auch gehört zu werden. In weiterer Folge liegt es an den Zuhörer*innen, eine Entscheidung darüber zutreffen, inwieweit das Gesagte den epistemologischen Grundannahmen der jeweiligen Gemeinschaft entspricht (Hill Collins 2019).

Der Fall von Anita Hill und Clarence Thomas zeigt besonders stark, dass *identity power* — von Fricker als eine besondere Ausprägung von sozialer Macht verstanden — eine immense Rolle dabei spielt, wer innerhalb einer bestimmten Interpretationsgemeinschaft dazu befähigt wird, Aussagen zu treffen und in welchem Ausmaß diese auch gehört und adäquat verstanden werden. Fricker definiert *identity power* wie folgt:

But there is at least one form of social power which requires not only practical social co-ordination but also an *imaginative*⁸ social co-ordination. There can be operations of power which are dependent upon agents having shared conceptions of social identity — conceptions alive in the collective social imagination that govern, for instance, what it is or means to be a woman or a man, or what it is or means to be gay or straight, young or old, and so on. Whenever there is an operation of power that depends in some significant degree upon such shared imaginative conceptions of social identity, then *identity power* is at work. Gender is one arena of identity power,

8 Die Kursivsetzung wurde durch die Autorin vorgenommen.

and, like social power more generally, identity power can be exercised actively or passively. (Fricker 2007, S. 14)

Neben dem Verweis auf bereits formulierte Gedanken zur identitätsbasierten Zusammensetzung der Gerichtsverhandlung ist hier noch einmal zu erwähnen, dass *identity power* und *identity prejudice*, wie sie von Miranda Fricker erfasst werden, von miteinander verwobenen Machtverhältnissen nicht zu trennen sind, die sich in einer Überlappung von Unterdrückungsformen basierend auf Race/Rassialisierung, Gender, Behinderung, Klasse, etc. zeigen. Genauso wie dieselbigen Unterdrückungsmechanismen beispielsweise durch staatlich-sanktionierte Formen von Gewalt gefestigt werden, geschieht Ähnliches auf der Ebene der epistemischen Gewalt; indem insbesondere marginalisierte Mitglieder einer Interpretationsgemeinschaft besonders oft zum Schweigen gebracht werden (*silencing*), werden auch jene möglicherweise strukturverändernden Ideen unterdrückt, die diese Personen eventuell hervorbringen würden (Hill Collins 2019).

3.2.2 Silencing als Form von epistemischer Gewalt

Aus sprachwissenschaftlicher Sicht lassen sich verschiedene Modelle in ihrem Versuch, den sprachlichen Akt des Schweigens zu erklären, unter dem Begriff der Sprechakttheorie zusammenfassen (vgl. zum Beispiel Ansätze von McGowan 2019, Maitra 2009, Caponetto 2019, zitiert nach Valek 2023, S. 15-17). Kurz gesagt bezeichnen Sprechakte den Umstand, dass Sprache und Sprechen auch Handlungen konstituieren. Dabei gibt es verschiedene Ansichten darüber, inwiefern das Schweigen einen eigenständigen Sprechakt ausmacht, ob intendiertes Schweigen ähnlich wie Formen der nonverbalen Kommunikation (zum Beispiel Gestik/Mimik) einen indirekten Sprechakt ausmacht (vgl. Topczewska 2021), ob von *(non-)speech acts* (Davidson 2016) oder doch lieber von einer Theorie der Schweigeakte (Benthien 2006) die Rede sein soll.

Entsprechend der theoretischen Ausrichtung dieser Arbeit, die sich Konzepten des Schwarzen Feministischen Denkens bedient, gilt mein Interesse jedoch weniger einer ausführlichen linguistischen Auseinandersetzung mit der sprachlichen (Nicht-)Äußerung des Schweigens,

sondern vielmehr den Konsequenzen, die Praktiken des Silencings für marginalisierte Personengruppen haben und wie sich dieses Silencing auf das vorhandene Erfahrungswissen marginalisierter Menschen auswirkt. So werden Praktiken des Silencings in feministischen Ansätzen häufig in Bezug auf ihre Wirkung innerhalb gesamtgesellschaftlicher Diskurse betrachtet (vgl. Cabezas 2022), wobei Silencing oftmals als eine ganz bestimmte Form der Sprachverwendung definiert wird, die darauf abzielt, einer anderen Sprachverwendung Deutungshoheit zu entziehen (vgl. Thiesmeyer 2003, S. 1f). Hierbei ist zu berücksichtigen, dass eine solche Form der epistemischen Gewalt durch sich überschneidende Machtsysteme reguliert wird, deren diskursives Wirken sich auch innerhalb sozialer und politischer Institutionen entfaltet (vgl. Hill Collins 2019).

Tell them about how you're never really a whole person if you remain silent, because there's always that one little piece inside you that wants to be spoken out, and if you keep ignoring it, it gets madder and madder and hotter and hotter, and if you don't speak it out one day it will just up and punch in the mouth from inside.⁹ Lorde (1984, S. 41)

Im Hinblick auf die vielschichtigen Auswirkungen des Silencings von Frauen of Colour in den USA haben zahlreiche Autorinnen (vgl. Lorde 1984; hooks 1994 & 2015 um nur einige wenige zu nennen) tiefgreifende Analysen hervorgebracht und dabei dargelegt, auf welche Weise Silencing als eine Manifestation von epistemischer Gewalt verstanden werden kann. So spricht bell hooks in ihrem erstmals 1984 erschienenen Buch *Feminist Theory: From Margin to Center* von einer stillschweigenden Mehrheit US-amerikanischer Frauen, deren Bedürfnisse durch weiße wohlhabende Feministinnen systematisch ausgeklammert wurden, was auch die Ausrichtung der Feminsmusbewegung maßgeblich bestimmte. Dadurch, dass stark rezipierte Werke von weißen Feministinnen wie Betty Friedan in den 1960ern oder auch Simone de Beauvoir einige Jahre zuvor Themen behandelten, die fast ausschließlich weiße wohlhabende Frauen betrafen, die Autorinnen sich selbst jedoch nicht als solche kritisch positionierten,

⁹ Es handelt sich hierbei um ein Zitat von Elizabeth Lorde-Rolls im Gespräch mit ihrer Mutter Audre Lorde; entnommen aus dem Sammelband *Sister Outsider* (1984).

verhelfen sie einer Gleichsetzung der sozialen Kategorie *Frau* mit der spezifischen sozialen Realität einer weißen wohlhabenden Frau (hooks 2015). Darüber hinaus verfügten manche weiße Frauen aufgrund von ihren Race- und Klassenprivilegien über einen erleichterten Zugang zu Universitäten, Verlagshäusern, Massenmedien und nicht zuletzt auch darüber, sich überhaupt wissenschaftlich mit dem Thema Feminismus auseinandersetzen zu können (ebd.). Mitunter identifiziert Patricia Hill Collins die soziale Position weißer Feministinnen als Grund dafür, weshalb die Gender-Forschung im Vergleich zu anderen theoretischen Projekten wie der Critical Race Theory oder auch der postkolonialen Theorie so erfolgreich Eingang in den wissenschaftlichen Mainstream der USA gefunden hat (2019).

Neben den strukturellen Bedingungen, von denen weiße Feministinnen im Wissenschaftsbetrieb profitierten, war es zudem auch die komplexe Wirkung von *identity power*, die wiederum Bestandteil einer kollektiven sozialen Imagination ist, wonach weißen Frauen aufgrund ihres Weißseins im Gegensatz zu Schwarzen Frauen und anderen Frauen of Colour eher die Fähigkeit zugesprochen wurde, ‚fleißig‘, ‚intelligent‘ oder ‚intellektuell‘ zu sein. Dass sich überschneidende Machtverhältnisse die Wirkung von *identity power* noch weiter verkomplizieren, verdeutlicht bell hooks durch ihre Anmerkung, dass selbst Schwarze Frauen aus der Mittelschicht damals nicht das nötige Standing in der akademischen Welt gehabt hätten, um eigene feministische Analysen voranzutreiben — ungeachtet der Tatsache, dass diese Analysen aufgrund der spezifischen sozialen Position, in der sich Schwarze Frauen in den USA befinden, sehr wahrscheinlicher umfangreicherer Natur gewesen wären.

Wie im vorherigen Beispiel bereits ersichtlich wird, betont auch Fricker, dass Auswirkungen von *identity power* keineswegs auf eine aktive Ausübung von Macht beschränkt sind, sondern auch eine passive, eventuell unbewusste Ausübung der eigenen *identity power* miteinschließen. Das bedeutet, dass weiße Feministinnen innerhalb der Wissenschaft in den wenigsten Fällen nicht explizit damit ‚werben‘ mussten, aufgrund ihres Weißseins und ihrer sozioökonomischen Situation für einen wissenschaftlichen Posten am besten geeignet zu sein, sondern dass die Präsenz weißer Feministinnen innerhalb bestimmter wissenschaftlicher Settings aufgrund von

vorherrschenden Machtverhältnissen die Partizipation von Frauen of Colour automatisch ausschloss. Diese Machtverhältnisse werden durch kollektive, oftmals stereotype Vorstellungen darüber gefestigt, was es bedeutet, einer bestimmten sozialen Gruppe anzugehören.

3.2.2.1 Silencing: Testimoniale Einschüchterung

Eine nähere Betrachtung von Silencing hat gezeigt, dass die Fähigkeit, zu sprechen und dabei gehört zu werden, mit der testimonialen Autorität einer Person zusammenhängt, die sich aus der *identity power* dieser bestimmten Person ergibt, ebenso wie aus der *identity power* anderer Mitglieder innerhalb derselben Interpretationsgemeinschaft. Diese Interpretationsgemeinschaft bedient sich dabei einem gemeinsamen epistemologischen Rahmen. Wie zeigen sich Strategien des Silencings jedoch in konkreten sprachlichen Begegnungen?

Kristie Dotson (2011) betont, dass epistemische Gewalt in der zwischenmenschlichen Kommunikation vor allem über zwei unterschiedliche Strategien des Silencings ausgeübt wird, die sie einerseits als testimoniale Erstickung¹⁰ (*testimonial smothering*) und andererseits als testimoniale Einschüchterung¹¹ (*testimonial quieting*) beschreibt.

Wie in den vorherigen Beispielen ersichtlich wird, beschreibt testimoniale Einschüchterung jene Form des Silencings, die Personen auf institutioneller — wie im Falle weißer Feminist*innen im Wissenschaftsbetrieb — sowie auf zwischenmenschlicher Ebene — wie im Falle von Anita Hill und Clarence Thomas — betrifft. Personen, denen aufgrund von bestehenden Machtdifferenzen innerhalb ihrer Interpretationsgemeinschaft die Fähigkeit des Sprechens und Gehörtwerdens abgesprochen wird, wird ebenso die Fähigkeit aberkannt, überhaupt *wissend* zu sein:

Eine Sprecherin braucht ein Publikum, das sie als Wissensträgerin bestätigt oder sie zumindest als eine solche anerkennt, um glaubwürdige Aussagen tätigen zu können.

¹⁰ Für die deutsche Übersetzung dieses Begriffes orientiert sich diese Arbeit an der deutschsprachigen Ausgabe von Patricia Hill Collins *Intersektionalität als kritische Sozialtheorie* (2023).

¹¹ siehe Fußnote 4.

Diese Art der testimonialen Unterdrückung wird seit Langem in den Arbeiten von Frauen Color thematisiert. (Dotson 2011, zitiert nach Hill Collins 2023, S. 183)

Formen der testimonialen Einschüchterung, denen insbesondere Schwarze Frauen in den USA ausgesetzt sind, spiegeln sich in stereotypen Wahrnehmungen über Schwarze Frauen wider, die sich in Archetypen wie der *mammie*, der *welfare recipient*, der *hot momma* (auch bekannt als ‚Jezebel‘) oder der dominanten *Schwarzen Matriarchin* zeigen.

Da genau diese Bilder in der kollektiven sozialen Imagination der US-Bevölkerung — und auch darüber hinaus — fest verankert sind, lassen sich Rassismus, Sexismus, Klassenunterdrückungen und andere Erscheinungsformen von sozialer Ungerechtigkeit gegen Schwarze Frauen rechtfertigen, indem sie als ‚normal‘ oder vielleicht sogar als ‚unvermeidbares Übel‘ betrachtet werden (Hill Collins 2000, S. 69). Diese stereotypen Bilder von Schwarzen Frauen als herrscherisch (Matriarchin), faul (*welfare recipient*), promisk (*hot momma*) und bedingungslos mütterlich (*mammie*) sind zwar widersprüchlich, und dennoch tragen sie in maßgeblicher Weise dazu bei, dass Schwarzen Frauen routinemäßig um ihren Status als Wissensträgerinnen kämpfen müssen (Dotson 2011, S. 243).

Neben den theoretischen Auseinandersetzungen, die sich vor allem mit der Art und Weise beschäftigen, in der ganze Gruppen durch Strategien testimonialer Einschüchterung unterdrückt werden (vgl. Hill Collins 2000; Spivak 2003 [1988]; Mohanty 2003), untersuchen andere die negativen Auswirkungen, die testimoniale Einschüchterung auf die epistemische Handlungsmacht (Townley 2003, zitiert nach Dotson 2011, S. 243) einzelner Personen haben kann. In welcher Art sich diese negativen Auswirkungen zeigen, ist jedoch stark kontextabhängig und bedarf deshalb einer gesonderten Analyse des jeweiligen Falles (ebd.).

3.2.2.2 Silencing: Testimoniale Erstickung

Eine weitere Strategie des Silencings, die sich vor allem auf der Ebene des Individuums abspielt, ist die der testimonialen Erstickung. Dabei handelt es sich um eine Form der internen Selbstzensur der sprechenden Person, begleitet von dem Wissen, dass sie mit dem, was sie zu

sagen hat, bei ihren Hörer*innen mit großer Wahrscheinlichkeit auf Unverständnis stoßen wird. Dies führt dazu, dass neue Ideen bereits bevor sie überhaupt verlautbart werden in ihrem Keim erstickt werden. In der akademischen Welt passiert dies auch, sobald ein Mitglied einer Interpretationsgemeinschaft die eigenen Gedanken und Ideen herunterspielt, um diese für die jeweilige Gemeinschaft salonfähiger zu machen (Hill Collins 2023, S. 184). Testimoniale Erstickung bedeutet also, die eigene Aussage unter Zwang zu untergraben, um der Gefahr zu entweichen, damit möglicherweise einen gesellschaftlichen, politischen und/oder materiellen Schaden für die marginalisierte Gruppe herbeizuführen, der man angehört (Dotson 2011, S. 244). Doch welche Formen kann dieses Unverständnis annehmen?

Dotson (ebd.) identifiziert drei Umstände, aufgrund derer eine sprechende Person die eigene Aussage unterdrückt: 1. der Inhalt der Aussage gilt als riskant und birgt somit Gefahren für einen selbst oder für die eigene Community, 2. den Hörer*innen fehlt es in Bezug auf die Aussage an testimonialer Kompetenz (*testimonial incompetence*), 3. die testimoniale Inkompetenz der Hörer*innen scheint das Resultat einer subtilen, aber schädlichen Form der Ignoranz (*pernicious ignorance*) zu sein. Dabei birgt eine Aussage dann Gefahren, wenn sie die vorhandenen negativen Stereotypen, die über eine bestimmte Gruppe innerhalb einer Gesellschaft existieren, zu bestätigen scheint.

Schwarze US-amerikanische Feminist*innen haben sich im Hinblick auf eine Politik der Respektabilität (*respectability politics*) bereits intensiv damit beschäftigt, was Respektabilität insbesondere für die getätigten Aussagen Schwarzer Frauen zu bedeuten hat.¹² Respektabilitätspolitik beschreibt hierbei den Umstand, sich als marginalisierte Person den Maßstäben und Normen einer weiß-männlichen bürgerlichen Gesellschaft zu fügen, und zwar in der Hoffnung, durch ein ständiges Verweisen auf die eigene ‚sittliche Lebensweise‘ und des

¹² Siehe z.B. Crenshaws Analyse von häuslicher Gewalt innerhalb Schwarzer Communitys in den USA, in denen eine interne Abwägung der potenziellen Schäden für die Community eine große Rolle dabei spielt, auf welche Weise und vor allem *mit wem* über dieses soziale Problem außerhalb der Community gesprochen wird (1991, S. 1255-58).

„anständigen Benehmens“¹³ die negativen Auswirkungen rassistischer Stereotypen zu mindern oder möglicherweise gänzlich zu beseitigen. Indem sich Befürworter*innen einer Politik der Respektabilität von den „weniger respektablen“ Mitgliedern ihrer Community abzugrenzen versuchen, werden diese Stereotypen wiederum gefestigt (Dazey 2021, S. 581f). An dieser Stelle ist jedoch zu erwähnen, dass es sich bei einer Politik der Respektabilität stets um eine *reaktive* Politik handelt, die eine Antwort auf bereits bestehende strukturelle Benachteiligungen einer sozialen Gruppe zu sein versucht:

[Black people faced] discriminatory practices in employment and housing; and the rhetoric of violence saturating popular newspapers, films, and textbooks. As such, the Black Baptist women Higginbotham studies engaged in forms of social conformance and behavioral policing to oppose this hierarchically structured social order in which Black communities were denigrated as racially inferior. These women constructed self-identities based on temperance, sexual purity, politeness, and cleanliness to reject 'white America's depiction [of them] as immoral, childlike, and unworthy of respect or protection' (Higginbotham, 1993, p. 186). The emphasis they placed on individual reform and self-improvement was thus aimed at countering racist assumptions that were pervasive in everyday culture. (ebd.)

Daraus lässt sich schließen, dass es bei der Respektabilitätspolitik ungeachtet der betroffenen sozialen Gruppe stets darum geht, ein „geschöntes öffentliches Gedächtnis“ (Leath & Mims 2023, S. 788) dieser Gruppe zu kultivieren. Diese Erkenntnis gibt auch darüber Aufschluss, weshalb die Bürgerrechtlerin Rosa Parks — eine afroamerikanische Frau mit hellerer Haut (*light-skinned Black woman*), die Teil der US-amerikanischen Mittelschicht war — in den meisten Erzählungen aufgrund von ihrer Entscheidung, ihren Sitzplatz in einem Bus für eine weiße Frau nicht aufzugeben, als erste Schwarze Frau in die Geschichte der Bürgerrechtsbewegung eingeht, obwohl die 15-jährige Claudette Colvin dies neun Monate (Laughland 2021) vor Rosa Parks’ geplantem Montgomery Bus Boycott im Jahr 1955 tat. Da Claudette Colvin ein schwangeres und unverheiratetes Schwarzes Mädchen mit einer dunkleren Hautfarbe (*dark-skinned Black woman*) war und als „Unruhestifterin“ (Garrow 2004, zitiert

nach Leath & Mims 2023, S. 774) wahrgenommen wurde, sahen prominente Stimmen der NAACP diese als nicht dafür geeignet, die Bürgerrechtsbewegung nach außen zu vertreten (ebd.). Es handelt sich um ein weiteres eindrückliches Beispiel für die Funktionsweise von *identity power* sowie dafür, auf welche Weise sich diese entlang sich überschneidender Differenzverhältnisse wie zum Beispiel Gender, Klasse und Rassialisierung, aber auch *Colourism*¹⁴ manifestiert.

Geht es innerhalb eines sprachlichen Austausches um die testimoniale Inkompetenz einer Hörer*innenschaft, so drückt sich diese laut Dotson in dem Umstand aus, dass manche Hörer*innen an der Verständlichkeit einer verlautbarten Aussage scheitern. Im Gegensatz dazu sind Hörer*innen, die testimoniale Kompetenz an den Tag legen, nicht nur dazu in der Lage, den Inhalt dieser dargebotenen Aussage erfassen zu können. Vielmehr ist es ihnen auch möglich, jene Situationen genau einzuschätzen, in denen sie getätigte Aussagen nicht nachvollziehen zu können. In diesem Sinne benötigen testimonial-kompetente Hörer*innen genügend Wissen über den Inhalt der Aussage — dies schließt die sprachliche Verständlichkeit einer Aussage mit ein, ist aber nicht auf diese reduziert — was wiederum ein Bewusstsein über bestehende Wissenslücken voraussetzt.

Dotsons (S. 245f) Veranschaulichung von testimonialer Inkompetenz mündet in dem Szenario, mit einer testimonialen Aussage aus einem Bereich fernab ihres eigenen Kompetenzbereiches als Philosophin — nämlich der Kernphysik — konfrontiert zu sein. So erklärt sie, dass es ihr zwar möglich sei, als Nicht-Physikerin einzelnen Stellen dieser testimonialen Aussage zu folgen, jedoch müsse sie stets auf ein mögliches Fehlverständnis ihrerseits achten. Sollte sich Dotson näher mit dem Inhalt der dargebotenen Aussage beschäftigen, so könnte dies dazu führen, dass darin enthaltene Informationen in weiterer Folge Teil ihres Wissensbestandes werden (das muss jedoch nicht sein). Worauf sie sich aber in jedem Fall verlässt, ist ihre Fähigkeit, zu erkennen, wenn sie das Gesagte nicht versteht. Und dennoch liegen nicht alle Lücken in der

¹⁴ *Colourism* ist eine Form des internalisierten Rassismus, wonach Menschen mit hellerer Hautfarbe auch innerhalb der eigenen rassistisch diskriminierten Gruppe aufgrund ihrer Nähe zu Weißsein bevorzugt werden.

Verständlichkeit einer testimonialen Aussage in gleichem Maße auf der Hand. Dotsons Bewusstsein hinsichtlich der Begrenztheit ihres Wissens über die Kernphysik wird von einer Sensibilität diesem Umstand gegenüber begleitet, was durch die Tatsache verstärkt wird, dass Dotson keine besonderen Ansichten pflegt, die in irgendeiner Weise mit den grundlegenden Prinzipien der Kernphysik in Konflikt treten könnten. Dotson besitzt in diesem Fall testimoniale Kompetenz, da sie zwar nicht immer dazu in der Lage ist, testimonialen Aussagen im Bereich der Kernphysik zu folgen, sich dieser Tatsache jedoch bewusst ist und sich somit auch stets fragt, ob sie den Inhalt der dargebotenen Aussage tatsächlich verstanden hat.

In Bezug auf das Thema Rassismus kommt es oft vor, dass eine beliebige Hörer*innenschaft für die Sprecher*in nicht den Eindruck macht, testimoniale Kompetenz zu besitzen. Dieses Fehlen von testimonialer Kompetenz zeigt sich auf vielfältige Art und Weise, ganz besonders aber in rassistischen Mikroaggressionen (S. 246) vonseiten der Hörer*innenschaft. Ausdrucksformen von Rassismus, die in früheren Zeiten oft expliziter Natur waren, haben sich aufgrund einer sich ändernden gesellschaftlichen Haltung gegenüber Rassismus in rassistische Mikroaggressionen gewandelt, die weniger von offenkundig rassistischen Personen vollzogen werden, sondern sich als alltägliche verbale, verhaltens- und umweltbezogene Übergriffe vonseiten wohlwollender Individuen zeigen und sich gegen rassialisierte Personen richten (Constantine 2007; Solórzano, Ceja & Yosso 2000; Sue et al. 2007, zitiert nach Sue et al. 2008, S. 329). Dabei haben rassistische Mikroaggressionen ähnliche negative Auswirkungen auf rassialisierte Personen wie rassistische Makroaggressionen (ebd.). Mit Blick auf die testimoniale Inkompetenz einer Hörer*innenschaft, wenn es um Themen wie Rassismus und Race geht, zeigen sich rassistische Mikroaggressionen beispielsweise als Misstrauen gegenüber den geschilderten Erfahrungen einer rassialisierten Person — beispielsweise durch farbignorante¹⁵ (vgl. Hill Collins 2023) Kommentare wie „Mensch ist Mensch, ich mache da keinen Unterschied“. Als ich im Herbst 2023 während eines Multiplikator*innen-Treffens eines bundesweit tätigen österreichischen Unternehmens einen Workshop über die Wichtigkeit diskriminierungskritischer Sprache hielt,

15 Der Begriff leitet sich vom Englischen *colour ignorance* ab — es handelt sich dabei um eine diskriminierungskritische Variante des ableistischen Begriffes *colour blindness*.

war es mir aufgrund von häufigen Zwischenmeldungen aus dem Publikum nicht möglich, meinen Vortrag wie geplant zu Ende zu führen. Schockierender- und ironischerweise wurden dabei Fragen wie: „Warum ist es so wichtig, mir vor Augen zu halten, dass ich *Frauen of Colour* in technischen Berufen berate? Warum reicht es nicht aus, einfach von *Frauen* in technischen Berufen zu sprechen?“ ausgerechnet von einer Gruppe weißer Gleichstellungsbeauftragter gestellt.

Hier zeigt sich, dass weiße Fragilität (DiAngelo 2020) oft in Zusammenhang mit rassistischen Mikroaggressionen auftritt. Was Tupoka Ogette (2023) als ‚Happyland‘ weißer Personen beschreibt — ein imaginärer Ort, an dem weiße Personen leben, bevor sie sich aktiv mit den Auswirkungen von Rassismus beschäftigen — mündet zunächst oft in Abwehrmechanismen von weißen oder als weiß gelesenen Personen, sofern sich diese mit ihrer weißen Sozialisierung und deren Folgen für rassialisierte Personen zum ersten Mal konfrontiert sehen (DiAngelo 2020, S. 33). Beispielsweise stellten die Gleichstellungsbeauftragten ihre Fragen mit gereizter Stimme, und als ich versuchte, eine Antwort zu formulieren und dabei das Konzept der Intersektionalität näher zu erläutern, sackte eine der fragenden Frauen in ihren Sitz zurück und verschränkte frustriert die Arme.

Bei dem dritten Umstand, der eine Person dazu verleiten kann, die eigene Aussage zu unterdrücken, untersucht Dotson die Gründe, weshalb es einer Hörer*innenschaft überhaupt an testimonialer Kompetenz fehlt und inwiefern dies zu epistemischer Gewalt führen könnte (S. 248). Dotson spricht hierbei von einer besonderen Art der Ignoranz, die mit der testimonialen Inkompetenz einer Person einhergeht und die mächtig genug ist, um epistemische Gewalt in der Form von testimonialer Einschüchterung auszuüben. So führt nicht jede Form der Ignoranz automatisch zu testimonialer Einschüchterung — ein dreijähriges Kind ist mit sehr hoher Wahrscheinlichkeit nicht mit dem Wahlverfahren aus dem Land vertraut, in dem es lebt, und dennoch würde dieses fehlende Wissen wahrscheinlich nicht zur testimonialen Einschüchterung einer anderen Person führen. Vielmehr geht es um eine verletzende Form des „Nichtwissens beziehungsweise Nicht-Wissen-Wollens“ (Güleç & Schaffer 2017, S. 60), die sich aus der

sozialen Position der Hörer*innenschaft speist. Diese besondere Situiertheit des Nicht-Wissens wirkt als „herrschaftserhaltende Leidenschaft [...], die strategisch ist, also die strukturell ermöglicht und legitimiert wird“ (ebd.), sie beschreibt eine Kluft zwischen verschiedenen Anschauungen auf die Welt, verursacht durch verschiedene mehr oder minder privilegierte Standpunkte in einer Welt, die dadurch unterschiedliche Realitätskonzeptionen hervorbringen (Bergin 2002, zitiert nach Dotson 2011).

Zurück zur dekolonialen Translationswerkstatt, und was danach geschah

Für das, was wir in der Translationswerkstatt vorhatten, reichten drei Tage nicht aus. Ich schlug vor, die fünf bearbeiteten Begriffe in einem Zine zusammenzutragen, wofür ich mich in den Monaten Oktober und November separat mit den teilnehmenden Personen traf. Ganz im Sinne einer Offenheit vieler partizipativer Forschungen, auch kunstbasierte Forschungsmethoden in deren Methodologie aufzunehmen, boten uns Zines eine niederschwellige, kostengünstige und kreative Möglichkeit, die eigenen Ideen in einem kompakten Format zu verbreiten. Die Bezeichnung ‚Zine‘ leitet sich dabei von dem englischen ‚magazine‘ ab und beschreibt eine Form der nicht-kommerziellen Underground-Publikation (Kero 2021), welche Gedichte, Kunst, Interviews, Geschichten, Comics und vieles mehr beinhalten kann. Zines repräsentieren in der Regel die Stimmen derjenigen, die am Rande der Gesellschaft stehen, wobei die gezeigten Inhalte oft sehr ortsgebunden und in einigen Fällen von einer gewissen Vergänglichkeit geprägt sind. Im Einklang mit der aktivistischen Tradition der Zine-Kultur entschieden wir uns für Linoldrucke, welche die schriftlichen Passagen des Zines begleiteten. Aufgrund der *community ownership* des Zines wird es nicht in der Masterarbeit publiziert.

Während ich mit der zweiten teilnehmenden Person Mariyam die Linolschnitte für den bevorstehenden Druck vorbereitete, reflektierten wir gemeinsam über den Ablauf der Translationswerkstatt sowie über unsere bisherigen Erfahrungen mit der partizipativen Aktionsforschung und mit der akademischen Forschung im Allgemeinen. Schon bald kamen ähnliche Enttäuschungen hinsichtlich des Forschungsprozess zum Vorschein, über die ich und Tara schon zuvor gesprochen hatten. Mariyam drückte Gedanken aus, die als Frustrationen über die bestehende hermeneutische Ungerechtigkeit an österreichischen Universitäten gedeutet werden können. So teilte Mariyam das starke Bedürfnis mit, damals während des KSA-Studiums Orte zu finden, an denen Personen in der eigenen Community forschten: „Ich habe danach gesucht [...] wo sind die forschenden Personen, die Teil der Community sind und die Forschung mit der Community – mit *ihrer* Community – machen?“ (persönliche Kommunikation, 25.10.2023)

Stattdessen ergeben sich vereinzelt kleinere Projekte von BIPOC-Forscher*innen, wie beispielsweise informelle Werkstätten zum Austausch forschender BIPOC, die sich mit konkreten Forschungsvorhaben auseinandersetzen und mit den Fragen, die sie sich als forschende BIPOC stellen müssen. Dennoch fehlt es an der Universität an Strukturen, die einen weitreichenden Austausch von BIPOC-Student*innen ermöglichen, so fügte Mariyam hinzu: „[...] wenn wir nicht darüber nachdenken, dass halt auch BIPOC forschen, dann müssen wir uns alle einzeln diese Fragen stellen.“ (persönliche Kommunikation, 25.10.2023)

Ich kann mich mit diesem Mangel an hermeneutischen Ressourcen (vgl. Fricker 2007), die auch mich in den letzten acht Jahren als BIPOC-Studentin begleitet haben, nur allzu gut identifizieren. Ich erinnere mich an eine Zeit während meines Bachelorstudiums der Transkulturellen Kommunikation, als ich während eines Seminars dazu angeleitet wurde, eine Kritische Diskursanalyse durchzuführen. Das Modul, innerhalb dessen das Seminar abgehalten wurde, hieß ‚Text und Diskurs‘ und war für alle studierenden Personen verpflichtend. Das bedeutete, dass das Seminar jedes Semester von mehreren Professor*innen angeboten wurde. Da jedoch Themen wie Imperialismus/Kolonialismus und seine Vermächtnisse des Neokolonialismus und Rassismus ebenso wenig thematisiert wurden, wie dessen Auswirkungen auf die Bereiche der Transkulturellen Kommunikation und Translationswissenschaften, wusste ich, dass mein Interesse an der (oft rassistischen und durch koloniale Einflüsse geprägten) Geschichtsschreibung des afrikanischen Kontinents, wie sie in Geschichtsbüchern oft dargestellt wird, kein Thema war, bei dem ich mich sicher fühlte, dass es von einer beliebigen Professor*in am Institut betreut werden konnte.

Damals hatte ich das Glück, einen der begrenzten Plätze in einem Seminar zu ergattern, das von einer der wenigen Professorinnen angeboten wurde, die sich meines Wissens nach am Wiener Institut für Translationswissenschaften mit diesen Themen beschäftigten. Während der Studieneingangs- und Orientierungsphase (STEOP) meines Studiums besuchte ich eine Vorlesung derselben Professorin über die Geschichte des Versklavungshandels und des Kolonialismus im Vereinigten Königreich und in den Vereinigten Staaten, so dass ich keine andere Möglichkeit sah, als meine Diskursanalyse dieser Geschichtsbücher im Rahmen ihres Seminars durchzuführen. Ich wusste bereits zu diesem Zeitpunkt, dass, sollte ich keinen Platz

in dem Seminar meiner Wahl bekommen, ich entweder ein weiteres Semester warten würde oder mein Forschungsthema komplett ändern müsste. Ich war bereit, Ersteres zu tun, und stellte mich schon darauf ein, mein Studium um ein weiteres Semester zu verlängern.

Natürlich bedeutet mein Unmut darüber, an einem der beliebigen fünf oder sechs angebotenen Seminare teilzunehmen, nicht, dass die anderen Professor*innen nicht dazu in der Lage gewesen wären, meine Arbeit fair zu benoten. Auch mein Beharren auf die Teilnahme an diesem einen Seminar bedeutete nicht unbedingt, dass die Betreuung durch diese konkrete Professorin mit unverfehlbarer Sicherheit eine gerechte, unvoreingenommene Benotung meiner Arbeit bedeutet hätte.

Dieser Umstand ist jedoch weniger relevant, bedenkt man hier die kombinierte Wirkung von hermeneutischer Ungerechtigkeit und testimonialer Ungerechtigkeit. Hermeneutische Ungerechtigkeit meint hier das umfangreiche Fehlen an kollektiven interpretativen Ressourcen während meines Studiums, das sich in einem Mangel an Seminaren, Vorlesungen und anderen Lehrveranstaltungen äußerte, die mir als Studentin und Person of Colour geholfen hätten, Kolonialismus, Rassismus und deren Auswirkungen auf die Bereiche Sprache, Translation und Kommunikation besser zu verstehen. Dieser Mangel wird zusätzlich durch testimoniale Ungerechtigkeiten verschärft, das heißt durch die Tatsache, dass meine Fähigkeit als Wissensträgerin – konkreter auch mein Wissen über die Auswirkungen von Kolonialismus, Imperialismus und insbesondere Rassismus, sowie meine Bereitschaft, dieses Wissen, das sich vor allem aus meiner gelebten Erfahrung als rassialisierte Person in Österreich speist, zu teilen – aufgrund von Instanzen der *identity prejudice* automatisch in Frage gestellt wird.

So haben diese testimonialen Ungerechtigkeiten im Laufe meines Studiums dazu geführt, dass ich es von Mal zu Mal schwerer fand, meinen Standpunkt als rassialisierte Person mitzuteilen (testimonialer Erstickung). Dies lag nicht zuletzt an der Art und Weise, wie das Thema Rassismus an meinem Institut behandelt wurde. In den seltenen Fällen, in denen über Rassismus und Diskriminierung gesprochen wurde, zeugten diese Gespräche jedoch für mich von testimonialer Inkompetenz, da die Existenz von Rassismus und Diskriminierung innerhalb

der Gesellschaft oft als meinungsbasierte, ideologische und demnach bestreitbare Haltung dargestellt wurde, weniger jedoch als ein Faktum.

Ich erinnere mich noch vage an einen Fall, bei dem im Unterricht über die Konsequenzen für Gerichtsdolmetscher*innen, die ihrem Fach nicht mächtig waren, heftig diskutiert wurde. Dies geschah im Kontext der ‚Operation Spring‘, die 1999 und 2000 unter suspekten Umständen in der Verhaftung von über 100 mutmaßlichen nigerianischen Mitgliedern eines Drogenringes mündete. Einer dieser fragwürdigen Umstände war der Einsatz eines nicht vereideten Dolmetschers für Igbo im Rahmen der Gerichtsverhandlungen, was zu fehlerhaften Übersetzungen von Gesprächspassagen der angeklagten Personen und deren anschließender Verurteilung — zum Teil auf Basis dieser fehlerhaften Übersetzungen — führte.

Im Mittelpunkt der Gruppendiskussion stand mitunter das angeschlagene Image von Übersetzer*innen und Dolmetscher*innen aufgrund von Fällen wie diesen, und obwohl auch kurz auf die ethischen Dimensionen der Situation verwiesen wurde, wurde während der Diskussion weniger auf die möglichen strukturellen Ursachen des Problems eingegangen. Es wurde auch nicht ausdrücklich Position hinsichtlich bestehender Formen von Diskriminierung bezogen, die insbesondere für Schwarze Männer innerhalb von Gerichtsprozessen potenziell lebensbedrohliche Dimensionen darstellen können. So lauteten die gestellten Fragen etwa: Wie sollten sich Dolmetscher*innen in Situationen verhalten, in denen sie Passagen der Ausgangssprache nicht verstehen? Liegt es im Aufgabenbereich ausgebildeter Dolmetscher*innen, auch afrikanische Varietäten der englischen Sprache zu verstehen?

Ich werde die Gedanken, die mir unmittelbar nach dem Verlassen des Seminarraums in den Sinn kamen, wohl schwer vergessen: Es stellte sich mir die Frage, ob solche Fragestellungen für die meisten Student*innen so einstimmig Sinn ergeben hätten, hätten wir nicht mehr über ‚afrikanisches Englisch‘ — was auch immer dies bedeuten mag — gesprochen, sondern über australische, schottische, oder auch irische Varietäten der englischen Sprache. Mein Bauchgefühl sagte mir: „Nein, aber gut, dass du nichts gesagt hast.“

Erst während meines Masters hatte ich zum ersten Mal die Möglichkeit, an einem Seminar von einem Schwarzen Professor teilzunehmen. Leider war es auch das erste Mal, dass ein Student, der sich rassistisch äußerte, dabei von der Lehrkraft sofort unterbunden wurde.

4 Überlegungen hinsichtlich einer Dekolonisierung von Methodologien

Mit Bezug auf den Stand der westlichen Forschung innerhalb Indigener Gemeinschaften spricht Linda Tuhiwai Smith in *Decolonising Methodologies* (1999) von einem auf reichlich Erfahrung basierenden Misstrauen gegenüber jeglichen Formen der akademischen Wissensproduktion, die in ihrer Fortführung von kolonialen Verhältnissen von epistemischer Gewalt durchdrungen sind. Als Problem im Kontext der Indigenen Forschung — damit ist vor allem Forschung von Indigenen Forscher*innen gemeint, ebenso wie Forschung *mit beziehungsweise über* Indigene Gemeinschaften — betont Tuhiwai Smith insbesondere den hohen Stellenwert von Schriftlichkeit und Theorie(sierung) in der traditionellen westlichen Forschung, der sich für Indigene Forscher*innen oft als schwierig erweist. So ging die Ausblendung von Indigenen Wissensformen und die falsche Repräsentation Indigener Lebenswelten während der Entstehung wissenschaftlicher Disziplinen mit einer Verdrängung von oralen Traditionen einher, die dem geschriebenen Wort der rassistischen Reiseberichte durch europäische ‚Entdecker‘ mehr Legitimität einräumten, obgleich es sich bei diesen Erzählungen vor allem um anekdotische Berichte handelte (S. 78). Die Beherrschung der Alphabetschrift als Zeichen eines höheren Intellekts wahrzunehmen bedeutete ebenso, im Kontext des kolonialen Projekts den Glauben an ~~rassen~~theoretische Kategorisierungen basierend auf der vermeintlich minderwertigen Intelligenz Anderer Bevölkerungsgruppen weiter zu festigen (S. 29). Diesbezüglich schreibt Sven Werkmeister:

Die alphabetische Schrift ist in der Geschichte des modernen europäischen Kolonialismus eine der zentralen Begründungsfiguren kultureller Differenz- und Hierarchiebildungen gewesen. [...] Die als kulturelle Differenz interpretierte Mediendifferenz zwischen Europa und seinem außereuropäischen Anderen diente im kolonialen Diskurs der Legitimation einer hierarchischen Machtrelation zwischen schriftmächtigen Kolonisatoren und schriftlosen Kolonisierten. Auf der einen Seite steht die europäische Alphabetschrift als Garant für Kultur und Zivilisation. Auf der anderen Seite verweist das Fehlen der Schrift im kolonialen Diskurs auf einen nicht nur technischen, sondern auch kulturellen Mangel. (2014, S. 61f)

Neben diesem ‚technisch-kulturellen Mangel‘, der kolonisierten Bevölkerungsgruppen aufgrund von einer fehlenden Alphabetschrift unterstellt wurde, bedeutete die Abwesenheit von Schriftlichkeit aus der Sicht europäischer Denker auch die Abwesenheit einer Geschichte (Tuhiwai Smith 1999, S. 28). Insbesondere Afrika wurde als geschichtsloser Kontinent konstruiert, weshalb beispielsweise das alte Ägypten, welches aufgrund von seiner nicht zu leugnenden Bedeutung für die Frühgeschichte der Menschheit Einzug in den westlich-europäischen Geschichtskanon fand, jedoch in starker Abgrenzung zum ‚schwarzafrikanischen‘ Rest des Kontinents definiert wurde, um rassistische Ideologien aufrechterhalten zu können (Weicker & Jacobs 2019, S. 200f).

Der Zusammenhang, der zwischen der Verschriftlichung von Wissen und Formen der epistemischen Gewalt existiert, ist jedoch nicht nur in der Vergangenheit — man betrachte beispielsweise die wichtige Rolle der Dokumentation und Archivierung für die gewaltsame Aufrechterhaltung von kolonialen Verwaltungsbehörden (Stoler 2002) oder die Bedeutung einer Auferlegung von europäischen Sprachen und Schriftsystemen im Prozess der Kolonisierung (wa Thiong’o 1986) — zu verorten, sondern ebenso in Praktiken der Gegenwart; insbesondere im Kontext der partizipativen Sozialforschung, die an Hochschulen angesiedelt ist, erweist es sich oft als schwer, auf die Verschriftlichung von erhobenen Daten zu verzichten. Dieser Umstand bietet vor allem in der klassischen Forschung, aber auch in partizipativen Forschungen wenig Raum für alternative Darstellungsformen von gewonnenen Erkenntnissen. Als ebenso schwierig erweist es sich, im Rahmen von Qualifikationsarbeiten einer Würdigung der *community ownership* (Grant et al. 2008, S. 595) von gemeinsam produziertem Wissen nachzukommen. Deutlich wird hierbei, dass nicht nur die Inhalte, die über das Schreiben überliefert werden, sondern auch Schriftlichkeit als wenig hinterfragtes Medium starke Auswirkungen darauf hat, auf welche Weise Wissen strukturiert wird, was überhaupt als Wissen gilt und wer überhaupt befähigt ist, es zu produzieren. Auch ein Großteil des an Universitäten angesiedelten Wissens, dem vor allem ein positivistisches Verständnis zugrunde liegt, gilt als vermeintlich neutral, objektiv und apolitisch, wobei Fragen nach der praktischen Anwendung der gewonnenen Erkenntnisse oft in den Hintergrund rücken (Gergen, K. & Gergen, M. 2008, S. 164f). Gängige

Gepflogenheiten innerhalb der deutschen Wissenschaftssprache weisen im Vergleich zum Englischen auf eine Distanzierung des wissensproduzierenden Subjekts hin, indem das wissenschaftliche Schreiben aus der Ich-Perspektive unter so gut wie allen Umständen vermieden wird. Und dennoch existiert für *minority scholars* bei der Rezeption von Literatur aus dem wissenschaftlichen Mainstream die anhaltende Notwendigkeit, das eigene Ich samt seiner vielen Intersektionen in dem gelesenen Text oft vergebens zu orten; es stellt sich die Frage, welche Subjektpositionen als Teil dieser Interpretationsgemeinschaft wahrgenommen werden und welche davon ausgeschlossen werden (Tuhwai Smith 1999, S. 35). Gleichzeitig deutet das, was Patricia Hill Collins als ‚Narrativ des Prägens‘ (2023, S. 169) bezeichnet — nämlich klare Zuschreibungen dessen, *wer* welches Wissen wann produziert hat, auf *wen* eine bestimmte Theorie zurückgeht, und *wer* sich bei gemeinsamen wissenschaftlichen Projekten *in welchem Ausmaß* an der Forschung beteiligt hat — auf einen Zwiespalt hin, der darin begründet ist, dass sich viele Wissenschaftler*innen zwar auf die Objektivität und Eigenständigkeit ihrer wissenschaftlichen Erkenntnisse berufen, indem sie sich sprachlich distanzieren (z.b. durch das Vermeiden einer Ich-Perspektive) beziehungsweise mithilfe einer von gängigen wissenschaftlichen Methoden ihre Präsenz als Menschen innerhalb der Forschung ausblenden, nur um dann bestimmte Theorien für sich zu beanspruchen, wodurch sie ihr Mensch-sein in diese Theorien wieder einbringen.

4.1 Das Forschen als *minority scholar*

Bei dem Begriff *minority scholar* (vgl. Keene et al. 2021) handelt es sich allgemein um eine Bezeichnung für Wissenschaftler*innen, die im Kontext sich überschneidender Machtverhältnisse Diskriminierung erfahren. Dabei bedarf der Begriff *minority scholar* stets einer genaueren Kontextualisierung, welche Art(en) der Diskriminierung in dem jeweiligen Fall beleuchtet werden. Obgleich *minority scholars* aufgrund von einer Vielzahl von Unterdrückungsmechanismen (Ableismus, Rassismus, Religion, Nationalität etc.) als solche gezählt werden können, beziehe ich mich in dieser Arbeit vor allem nicht nur auf rassialisierte Wissenschaftler*innen, sondern auch auf Student*innen.

Dabei sehen sich *minority scholars*, die Bezüge zu höheren Bildungseinrichtungen aufweisen, nicht nur aufgrund von dominanten, jedoch oft einschränkenden Methodologien innerhalb der Sozialforschung mit der Schwierigkeit konfrontiert, ethisch durchdachte Forschungen in ihren Communitys durchzuführen; vielmehr werden *minority scholars* auch aufgrund von bestehenden hermeneutischen Ungerechtigkeiten (Fricker 2007) innerhalb von Hochschulen nicht mit den dafür notwendigen Fähigkeiten, Fertigkeiten und Sensibilitäten ausgestattet. Dies hat zur Folge, dass sich ein Großteil der *minority scholars* diese Fähigkeiten im Rahmen von (Community-basierten) Forschungsprojekten auf eigene Faust aneignen muss (Tuhwai Smith 1999, S. 135). Auch im Hinblick auf Formen der community-basierten Aktionsforschung an Hochschulen oder anderen Forschungseinrichtungen ergeben sich oft methodologische Bedenken für *minority scholars*, sofern diese mit Personen aus der eigenen Community forschen und im Rahmen ihrer universitären Ausbildung nicht Fragen wie die folgenden thematisiert wurden (vgl. hierfür Tuhwai Smith 1999, S. 137): Wie gestaltet sich die Aushandlung des (informierten) Einverständnisses innerhalb meiner Community? Wird dieses in regelmäßigen Abständen eingeholt, in etwa für ein bestimmtes Forschungsprojekt, oder ist es eher an meine Glaubwürdigkeit/Zuverlässigkeit als Mitglied der jeweiligen Community gebunden? Wie gehe ich mit dieser Situation um? Welche möglichen Konsequenzen erwarten mich 1., als Mitglied dieser Community und/oder 2., als ausgebildete Forscher*innen angesichts meines Status als *minority scholar*?

4.1.1 Die Wichtigkeit von Community

Parallel zu diesen Überlegungen ergeben sich für *minority scholars* auch Fragen, die in direkter oder indirekter Weise damit zu tun haben, wie sie sich innerhalb ihrer Community(s) verorten. Hinsichtlich meiner Übernahme des englischen Begriffes der Community in Abgrenzung zum deutschen *Gemeinschaft* ist an dieser Stelle kurz festzuhalten, dass der englische Begriff auch im deutschsprachigen Diskurs um soziale Gerechtigkeit zunehmend zur Anwendung kommt; der Begriff der Community signalisiert eine besondere Form der „imaginierten Gemeinschaft“ im Sinne Andersons (2006, S.12), die oft über nationale Grenzen hinausgeht und Personen miteinschließt, die „sich aufgrund gemeinsamer Interessen, Eigenschaften oder Erfahrungen

einander zugehörig fühlen.“ (regenbogenportal.de) Zusätzlich beschreiben manche queere Portale (vgl. Queer Lexikon 2017; Awareness Academy o.D.; Projekt 100% Mensch o.D.) die Community als einen Ort, der sich neben einem gestärkten Gemeinschaftsgefühl unter anderem auch darin auszeichnet, dass sich Mitglieder dieser Community gemeinsam für deren eigene Rechte einsetzen. Ersichtlich wird, dass der Begriff der Community zumindest implizit¹⁶ von einem aktivistischen Verständnis begleitet wird, wonach marginalisierte Bevölkerungsgruppen gestärkt durch globale soziale Bewegungen Forderungen hervorbringen, welche die gesellschaftliche Gleichstellung der jeweiligen Community zum Ziel haben. Communitys sind demnach Orte des kollektiven oder gruppenbasierten Handelns (Hill Collins 2010, zitiert nach Hill Collins 2023, S. 248-53), die soziale Ungleichheiten in Bezug auf Race/Rassialisierung, Be_hinderung, Gender, Sexualität, Klasse, religiöse Zugehörigkeit etc. aufgreifen, geographische Bezüge haben können — beispielsweise durch Orte wie Schulen, Freizeiteinrichtungen, Arbeitsplätze (ebd.) — oder sich als virtuelle Orte der Begegnung gestalten. In Bezug auf Letzteres spricht Ponzanesi (2020, S. 978) beispielsweise von digitalen Diasporas als vergleichsweise neue virtuelle Formationen, welche neben diasporischen Zugehörigkeiten auch hybride Identitäten und kosmopolitische Bezüge ermöglichen. Digitale Diasporas sind demnach virtuelle Orte, die globale Interaktionen zwischen Mitgliedern von migrantischen Communitys ermöglichen und durch ihre Online-Aktivitäten besondere Netzwerke schaffen, die der Stärkung der eigenen Identität dienen, Möglichkeiten zum Austausch bieten, eigene kulturelle Identität(en) leben und verbreiten, die Politik im Heimat- und Gastland prägen und Debatten über Themen anregen, die von gemeinsamem Interesse sind (Alonso & Oirzabal 2010, zitiert nach Ponzanesi 2020, S. 984).

Auch spielen ungeachtet des Ortes, an dem sich eine Community formiert, Emotionen und Affekte eine nicht zu unterschätzende Rolle. Hinsichtlich der Frage, auf welche Weise sich die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Community gestaltet, schreibt Ponzanesi über den konkreten Fall der diasporischen online-Communitys, dass deren Vorstellungen von Zugehörigkeit nicht

¹⁶ Implizit deswegen, weil sich nicht jedes Mitglied einer marginalisierten Community sozial engagieren muss, um sozialen Wandel herbeizuführen. Nach dem Motto „existence is resistance“ bedeutet Überleben auch Widerstand.

nur durch geteilte Bilder und Narrative co-konstruiert werden, sondern ebenso durch Gefühle und Sinneseindrücke, die sich zum Beispiel durch die geteilte Aufarbeitung von Verlusterfahrungen ergeben, ebenso wie durch die emotionalen Auswirkungen der Tatsache, Teil einer vertriebenen Gemeinschaft zu sein, oder auch durch nostalgische Gefühle (Ponzanesi 2020, S. 989). Eine Auseinandersetzung mit Gefühlen der Freude unter Schwarzen Menschen (*black joy*) im US-amerikanischen Kontext liefert weitere Erkenntnisse über die Wichtigkeit von Gefühlen, wenn es um die Verhandlung von Zugehörigkeit geht. So sprechen sich einige Theoretiker*innen (vgl. Stewart 2021; Ahad-Legardy 2021; Tichavakunda 2021) gegen die Lesart Schwarzer US-amerikanischer Geschichte als gleichgesetzt mit dem Erbe der Versklavung und der rassistischen Unterdrückung aus, indem sie vor allem mittels literarischer und visueller Analysen bestimmte Momente der Freude unter Schwarzen Menschen ausmachen, die sowohl während als auch nach der Zeit der Versklavung stattfanden. Zeitgenössische sowie historische Ausprägungen Schwarzer Freude, wie sie sich unter anderem in der Schwarzen Popkultur, in der Sprache, in der Musik und in der Schwarzen Südstaatenküche zeigen, stärken die Selbstbestimmung von Schwarzen Menschen unabhängig von den Erwartungen einer weißen Mehrheitsbevölkerung, indem sie eine Ablehnung dessen darstellen, wie Schwarze Menschen im öffentlichen Leben imaginiert werden. Entgegen den stereotypisierenden Bildern, mit denen sich beispielsweise Schwarze Frauen in den USA konfrontiert sehen, bedeutet ein verstärkter Fokus auf Momente der Freude gleichzeitig auch eine Neuverhandlung zu den Bedingungen Schwarzer Menschen, was Schwarzsein in den USA bedeutet (Stewart 2021, S. 117). Darüber hinaus zeigt dies, wie wichtig Schwarze Freude nicht nur für die Stärkung der Zugehörigkeit unter Schwarzen Menschen in einer Community ist, sondern wie wichtig diese auch für die Formulierung eines Widerstands gegen tief verwurzelte Formen des Rassismus ist, innerhalb derer Schwarze Menschen stets als leidend wahrgenommen werden (Tichavakunda 2021). Schwarze Feministinnen, die sich vor allem mit den psychologischen Aspekten von *black joy* beschäftigen, so in etwa Bettina Love, sind der Auffassung, dass Freude unter Schwarzen Menschen — in etwa in Form von gemeinsamen Freizeitaktivitäten, feierlichen Zusammenkünften oder jeglichen anderen Akten und Momenten eines freudigen Miteinanders — als eine Art Nährquelle verstanden werden kann. Diese Nährquelle ist notwendig, um als Schwarze Person an

bestimmten von weißen Menschen reglementierten Orten wie Schulen oder Universitäten überleben zu können (Love 2019, zitiert nach Tichavakunda 2021, S. 300).

Um noch einmal auf die Bedeutung von Community für *minority scholars* zurückzukommen: Obwohl statt einer einschlägigen Definition von Community jeweils nur kontextabhängige theoretische Annäherungen an den Begriff möglich sind, lässt sich dennoch feststellen, dass akademische Forscher*innen — auch wenn sie sich in ihren Arbeiten mit Themen aus dem Bereich der sozialen Gerechtigkeit auseinandersetzen — die Grenzen von dem, was eine Community ausmacht, oft anders definieren, sodass diese Grenzziehungen möglicherweise mit den vielen Definitionen von Community konkurrieren, denen sich Community-Mitglieder vor Ort bedienen (Dempsey et al. 2011, zitiert nach Ramasubramanian & Sousa 2021, S. 478). Demnach ist die wissenschaftliche Welt für bestimmte Bevölkerungsgruppen nach wie vor besonders schwer zugänglich, verfolgt insbesondere aufgrund einer ‚Wissensproduktion der Wissensproduktion wegen‘ oft eigene Interessen und ist somit auch stark von den nicht-akademischen Communitys, die sie zu erforschen versucht, isoliert (ebd.). Verstärkt wird diese Trennung der wissenschaftlichen Community von anderen Communitys zusätzlich durch eine grundsätzliche Zurückhaltung gegenüber wissenschaftlichen Forschungsprojekten vonseiten vieler Mitglieder einer marginalisierten Community, die historisch gesehen in den gewaltvollen akademischen Praktiken gegenüber marginalisierten Bevölkerungsgruppen begründet ist (Tuhwai Smith 1999).

4.1.2 Dichotomien einer Insider*in/Outsider*in

Insbesondere in Debatten zur Positionalität in der qualitativen Sozialforschung, beispielsweise in der qualitativen Migrationsforschung (siehe z.B. Nowicka & Ryan 2015; Voloder & Kirpitchenko 2014; Carling et al. 2014), spielt die Rolle der Forscher*in, die sich im alltäglichen Verständnis oft in Form einer Insider*innen/Outsider*innen Dichotomie zeigt, eine große Rolle. Überlegungen hinsichtlich einer Kategorisierung der Forscher*innen als Community-Insider*innen oder Community-Outsider*innen werden von einer Reihe an Fragen begleitet, die auf die Schwierigkeit einer strikten Trennung dieser beiden Positionen hinweisen: Wer gilt im

Zuge eines bestimmten Forschungsprojektes überhaupt als Insider*in beziehungsweise als Outsider*in? Für wen sind diese Unterteilungen von Bedeutung (Bilecen 2014, S. 53)? Oft werden Forscher*innen, denen die Rolle der Community-Insider*in zugesprochen werden, als Türöffner*innen einer ansonsten schwer erreichbaren Community angesehen (ebd.). Gleichzeitig stellt die allgegenwärtige Sorge um einen möglichen Mangel an Objektivität aufgrund der Zugehörigkeit zu der Gruppe, innerhalb oder mit der geforscht wird, ein großes Hindernis dar, wenn es darum geht, Forschungsziele und -ergebnisse vor einem wissenschaftlichen Publikum zu rechtfertigen (Nowicka & Ryan 2015).

Im Hinblick auf Befürchtungen dieser Art schlägt die feministische Wissenschaftlerin Sandra Harding das Konzept der ‚starken Objektivität‘ (*strong objectivity*) vor. In Anlehnung an feministische Standpunkt-Epistemologien beruht die Idee der starken Objektivität auf der Erkenntnis einer sozialen Verortung eines Individuums innerhalb einer hierarchisch organisierten Gesellschaft, wobei die Organisationsprinzipien dieser Gesellschaft jene Formen von Wissen außer Acht lassen, die außerhalb derjenigen der dominanten Gruppe liegen. Dies deckt sich mit einer der Grundannahmen der Standpunkt-Theorie, wonach Formen der Erkenntnisgewinnung abhängig von gesellschaftlichen und historischen Prozessen der Exklusion und Inklusion sind. Dem folgend setzen alltägliche Handlungen von Mitgliedern einer dominanten Gruppe dem Denken ebendieser Gruppe Grenzen. Dagegen schlagen Methoden der starken Objektivität vor, vom sozialen Standort derjenigen auszugehen, die innerhalb einer gegebenen Gesellschaft marginalisiert sind, zumal Analysen, Berichte und Erzählungen von marginalisierten Gruppen nicht nur dazu dienen können, deren Lebensrealitäten zu erklären, sondern unter anderem auch Erkenntnisse über dominante Gruppen zu erzielen (Harding 1995, S. 341-43).

Unabhängig davon bleibt die Frage nach der Bedeutung des Insider*innen- beziehungsweise Outsider*innen-Status einer Forscher*in jedoch umstritten. Während in der klassischen Literatur zur Insider*innen-Forschung nach wie vor von einer Insider*innen/Outsider*innen Dichotomie ausgegangen wird, so wird die Komplexität und Verschränktheit beider Positionen vor allem in poststrukturalistischen und feministischen Auseinandersetzungen mit dem Thema genauer

beleuchtet (Merriam et al. 2001; Al-Ali 2000; Zavella 1997; Visweswaran 1994; Haraway 1991, 1998; zitiert nach Bilecen 2014, S. 53). Für van Mol et al. (2014) zeigt sich dieses Kontinuum zwischen dem eigenen Status als Insider*in und/oder Outsider*in im Hinblick auf die Migrationsforschung nicht in Form eines statischen Markers der Differenz, sondern vielmehr durch klar abgrenzbare Momente der Nähe beziehungsweise Distanz, die im Laufe des Forschungsprozesses zwischen Forscher*innen und Informant*innen entstehen:

[...] 'moments of insiderness and outsidersness' are the result of dialectic processes of social interaction that take place in a given context, in which individuals create and reformulate boundaries based on perceived commonalities and differences. Consequently, the examples we provide are based on situations when the researcher has noticed that her/his position changed [...] (2014, S. 70)

Diese Verschiebung der Position der Forscher*in kann auf eine Vielzahl von Gründen zurückzuführen sein, wie zum Beispiel auf die Sprache und ihren Gebrauch (Benutze ich ein bestimmtes Sprachregister, wenn ich mit Mitgliedern (m)einer Community spreche? Im Kontext der Migrationsforschung: Teile ich fernab der örtlichen Landessprache noch weitere Sprachen mit den Personen, mit denen ich zusammenarbeite?) oder das äußere Erscheinungsbild (Gehen die Forschungsteilnehmer*innen aufgrund meines Aussehens von einer gemeinsamen ethnischen Zugehörigkeit aus?), die kurzzeitig sowohl Gefühle der Nähe als auch der Distanz beeinflussen können (van Mol et al. 2014, S. 74f).

Derartige Fragestellungen setzen jedoch bereits eine gewisse Distanz zwischen der Forscher*in und den von ihr ‚Beforschten‘ voraus — alleine die Einteilung in Forscher*innen und Beforschte steht in starkem Widerspruch zu Prinzipien der partizipativen Forschung — die sich von anderen wissenschaftlichen Kontexten unterscheidet, in denen Überlegungen zum Insider*innen-Status relevant werden. So spricht Patricia Hill Collins beispielsweise von der außergewöhnlichen Position der *outsider-within*, die sie ihrem Status als Schwarze Frau verdankt (Herr & Anderson 2005, S. 39). Auch hier geht Collins in Einklang mit Thesen der Standpunkt-Theorie davon aus, dass marginalisierte Personen aufgrund von ihrer sozialen Position innerhalb einer bestimmten Organisation oder Community einen ausdifferenzierten Blick entwickeln, der eine

(macht)kritische Sichtweise auf soziale Realitäten ermöglicht. So ist es auch Frauen im allgemeinen in von Männern dominierten Organisationen oder Communitys möglich, zu informierten Beobachterinnen verschiedener Formen von Männlichkeit zu werden, zumal diese Frauen darauf angewiesen sind, sich im täglichen Umgang mit ihren männlichen Kollegen zurechtzufinden (ebd.).

In Anbetracht dieser wichtigen Dimension der *outsider-within* nehmen Forscher*innen dennoch mehrere Positionen ein, die sich überschneiden und im Laufe des Forschungsprozesses zu widersprüchlichen Zugehörigkeiten und Verpflichtungen führen können (ebd.).

In Bezug auf Projekte innerhalb der Partizipativen Aktionsforschung schlagen Herr & Anderson vor, den Blick weniger auf eine statische Form der Positionalität zu richten, sondern vielmehr die multiplen Ebenen mitzudenken, auf denen sich unterschiedliche Positionierungen ergeben und die im Laufe des Forschungsprozesses einmal stärker und einmal weniger stark zum Tragen kommen:

Multiple Positionalitäten der Forscher*innen (Herr & Anderson 2005, S. 54)

1. Insider/outsider positionality vis-à-vis the setting under study (Anderson & Herr, 1999; Cochran-Smith & Lytle, 1993)
2. Hierarchical position or level of informal power within the organization/community (Anderson & Jones, 2000; Israel et al., 2003)
3. Position vis-à-vis dominant groups in society—class, race, ethnicity, gender, sexual orientation, age, ability/disability, religion, and so forth (Anzaldúa, 1987; Bell, 2001; Collins, 1990)
4. Position within colonial relations within and between nation states (Chambers, 1997; Tuhiwai Smith, 1999; Villenas, 1996; Willinsky, 2000)

Hinsichtlich der verschiedenen Ebenen der Positionalität ist es wichtig, diese multiplen Dimensionen unter Einbezug des jeweiligen Forschungsinteresses beziehungsweise der jeweiligen Forschungsfrage zu beleuchten, da die eigene Positioniertheit als Forscher*in nicht

nur den spezifischen Blick auf die Welt prägt, aus dem sich das Forschungsprojekt speist, sondern darüber hinaus auch eine bestimmte Konstruktion der Realität bedingt, die in der Forschung aufgegriffen wird (Herr & Anderson 2005, S. 55).

Um dennoch den Fokus auf jene *minority scholars* zu richten, die als „rassialisierte Insider*innen“ (Twine 2000, zitiert nach Mapedzahama & Kwansah-Aidoo 2014, S. 169) in ihren Communitys forschen, muss erwähnt werden, dass die Einflüsse und Wechselwirkungen von Race nach wie vor besondere Aufmerksamkeit verdienen, insbesondere in den Fällen, in denen genau dieses Phänomen des ‚Rassialisiert-Werdens‘ als Ausgangsbasis für erste Forschungsfragen und für das Forschungsinteresse gilt (Mapedzahama & Kwansah-Aidoo 2014, S. 172). Unabhängig davon, ob dies bewusst geschieht oder nicht, handelt es sich bei Race nach wie vor um ein dominantes Differenzmerkmal, das in der Forschung tendenziell die meiste Aufmerksamkeit auf sich zieht, wenn weiße Forscher*innen über beziehungsweise mit People of Colour forschen wollen. In den zugegebenerweise seltenen Fällen, in denen sich Analysen von Race innerhalb der Insider*innen-Forschung auf rassialisierte Insider*innen konzentrieren — beispielsweise indem die Komplexität der Situation sowie mögliche Dilemmata beleuchtet werden, die sich beim Forschen mit Menschen ergeben können, wenn diese ähnliche Prozesse der Rassialisierung durchlaufen wie wir—, wird besonders darauf eingegangen, auf welche Weise diese gemeinsamen Erfahrungen in die Datenerhebung und -analyse einfließen (Mapedzahama & Kwansah-Aidoo 2014, S. 170).

4.1.3 Scholar-Activism

Ähnlich wie bei den Insider*innen/Outsider*innen-Debatten innerhalb der Forschung steht bei den Auseinandersetzungen mit *scholar-activism* die Idee der Community im Mittelpunkt (vgl. Ramasubramanian & Sousa 2021; Suzuki & Mayorga 2014). Im Allgemeinen bezieht sich der an den Universitäten angesiedelte *scholar-activism* auf die Doppelrolle von Akademiker*innen, die in ihrem Streben nach sozialer Gerechtigkeit verschiedene Praktiken der wissenschaftlichen Forschung mit sozialem Engagement und Aktivismus kombinieren. Zugegebenermaßen geht mit einer solchen Definition von *scholar-activism* auch ein breites Spektrum akademischer und

aktivistischer Praktiken einher, die völlig im Gegensatz zu klassischeren Ansätzen der Sozialforschung stehen können, dies aber nicht müssen. Des Weiteren ist zwar klar, dass *scholar-activists* ihr Tun in den Dienst von Communitys des Widerstands (*communities of resistance*) stellen, jedoch sind die Wege, auf denen dies geschieht, nicht eindeutig festgelegt, weshalb einige Wissenschaftler*innen sich dafür aussprechen, *scholar-activism* als eine Form des Handelns zu betrachten, also eher als etwas, das aktiv getan wird, und nicht als einen bloßen Zustand oder eine bestimmte Zuschreibung (Joseph-Salisbury & Connelly 2021, S. 2-11).

Darüber hinaus steht *scholar-activism* in der Tradition feministischer Standpunkt-Epistemologien und zahlreicher antirassistischer Ansätze, die sich gegen positivistische Vorstellungen von Neutralität und Objektivität aussprechen, wie dies in klassischeren Formen der akademischen Forschung oft der Fall ist (ebd.). In ihrer Arbeit bewegen sich *scholar-Aktivist*innen* auf einem schmalen Grat zwischen der akademischen Praxis einerseits, deren Strukturen von Dominanzverhältnissen durchzogen sind (Hale 1980, zitiert nach Suzuki & Mayorga 2014), und dem sozialen Engagement als Teil aktivistischer Gruppen andererseits, welches Formen der akademischen Wissensproduktion oft zynisch gegenübersteht (Tuhiwai Smith 1999). Tatsächlich erfordert *scholar-activism* das Navigieren durch eine Art Grenzgebiet zwischen der ‚neoliberalen Universität‘¹⁷ samt ihrer Einschränkungen (Stephens & Bagelman 2023, S. 330) und jenen aktivistischen Gruppen, die je nach Kontext mehr oder weniger empfänglich für eine Auseinandersetzung mit wissenschaftlichen Theorien sind, wodurch sie ihr aktivistisches Engagement jedoch nachhaltig untermauern könnten. In Bezug auf Letzteres liefert bell hooks wichtige Hinweise hinsichtlich der Verflechtung von wissenschaftlicher Theorie und aktivistischer Praxis:

When our lived experience of theorizing is fundamentally linked to processes of self-recovery, of collective liberation, no gap exists between theory and practice. Indeed,

17 Hinsichtlich eines antirassistischen *scholar-activism* verwenden Joseph-Salisbury & Connelly (2021, S. 3) den Begriff ‚neoliberal-imperialistisch-institutionell-rassistische Universität‘ (neoliberal-imperial-institutionally-racist-university), um die strukturellen Kräfte des institutionellen Kontextes hervorzuheben, in den der an Universitäten angesiedelte *scholar-activism* eingebettet ist.

what such experience makes more evident is the bond between the two — that ultimately reciprocal process wherein one enables the other.“ (hooks 1994, S. 61)

Tatsächlich stützen sich viele Formen des *scholar-activism* bewusst auf die gelebten Erfahrungen derjenigen, die in ihrem Appell für die kollektive Befreiung unterdrückter Menschen ebenso danach streben, Prozesse der Theoriebildung zu demokratisieren. Immerhin handelt es sich dabei auch um Prozesse, die durch Differenzen in der epistemischen Macht verschiedener Wissensproduzent*innen gekennzeichnet sind (Hill Collins 2019, S. 126). So haben in etwa eine Reihe von Dalit-Autorinnen mittels auto-ethnografischer Berichte, in denen sie Einblicke in ihre Erfahrungen als *outsiders-within* darstellen, die speziellen Überschneidungen von Gender, Klasse und Kaste beleuchtet, die innerhalb des Mainstreams an feministischen Theorien und Diskursen oft nicht vorkommen (Sharma & Kumar 2022). Auf ähnliche Weise haben bereits zahlreiche Chicana-Feminstinnen, die an Universitäten ausgebildet wurden, sich einem Spektrum an Theorien und Konzepten aus verschiedenen Disziplinen bedient und diese mit den Lektionen und Erfahrungen kombiniert, die sie aus der Beobachtung ihres eigenen Lebens und dem ihres engsten Umfelds gewonnen haben, um eine ‚Theorie und Sprache des Kampfes und des Durchhaltevermögens‘ zu formulieren (Torres 2003, S. 2). Dabei ist wichtig, dass Torres bei der Gestaltung ihrer Texte nicht nur auf eine tiefgreifende Auseinandersetzung mit bereits etablierten Theorien setzt, sondern auch Erzählungen, Poesie und andere künstlerische Ausdrucksformen mit einbezieht. So sind Theorien für Torres Theorien ein Mittel, das einen bestimmten Zweck zu erfüllen sucht, anstatt ein eigenständiges Resultat des Prozesses der Erkenntnisgewinnung darzustellen.

Dadurch wird ersichtlich, dass auch *scholar-activists*, die an Universitäten und anderen elitären Bildungseinrichtungen angesiedelt sind, sich bewusst befreiender, emanzipatorischer Methoden der Erkenntnisgewinnung bedienen können — dies vielleicht sogar müssen — wollen sie die begrenzten Traditionen der akademischen Wissensproduktion und Theoriebildung erweitern. Methoden, die bereits innerhalb der Partizipativen Aktionsforschung gängig sind — beispielsweise Photovoice, Mapping-Methoden, Gruppenarbeiten und andere kunstbasierte Forschungsmethoden — bieten sich für ein solches Vorhaben besonders gut an. Letztlich

zeichnet sich *scholar-activism* durch den Versuch aus, ‚die Grenzen der Wissenschaft zu verwischen‘ (Ramasubramanian & Sousa 2021, S. 489), indem die multiplen Rollen, die in die Arbeit einer *scholar*-Aktivist*in einfließen können, nicht als getrennt voneinander betrachtet werden. Das bedeutet, dass sich *scholar*-Aktivist*innen ihrer Rollen als Lehrer*innen, Forscher*innen, Künstler*innen, Aktivist*innen usw. sowohl innerhalb als auch außerhalb der akademischen Welt bewusst sind, und dass diese Rollen, sofern dabei strategisch vorgegangen wird, für den gesamten Prozess der Wissensproduktion von Vorteil sein können (ebd.).

4.2 Zu kritischer (Selbst-)Reflexivität

Auch wenn viele *scholar-activists* innerhalb ihrer jeweiligen Community arbeiten, ist es ihr hohes Maß an kritischer Selbst-Reflexivität, das es ihnen ermöglicht, sich bedachter in der partizipativen Forschung zu engagieren — und zwar unabhängig davon, ob sie mit Mitgliedern ihrer eigenen Community forschen oder nicht (siehe zum Beispiel Suzukis eindrucksvolle ethnografische Abhandlung darüber, während ihrer Forschung sowohl *scholar*-Aktivist als auch Outsider zu sein, in Suzuki & Mayorga 2014). Kritische Selbst-Reflexivität in der qualitativen Forschung beschreibt ganz allgemein eine Herangehensweise an den Forschungsprozess, bei der das Ziel darin besteht, die Rolle des Selbst bei der Produktion von Wissen besser zu verstehen (Berger 2015, S. 4). Dies geschieht vor allem durch eine sorgfältige Auseinandersetzung mit potenziellen Voreingenommenheiten, Überzeugungen und Erfahrungen, die in der/den Positionalität(en) der forschenden Personen begründet sind. Häufig wird kritische Selbst-Reflexivität als ein kontinuierlicher innerer Dialog und eine kritische Selbsteinschätzung der Positionalität der Forscher*in charakterisiert, die mit der expliziten Anerkennung einhergeht, dass diese Position sowohl den Forschungsprozess als auch das Forschungsergebnis beeinflusst (Bradbury-Jones 2007; Guillemin & Gillam 2004; Pillow 2003; Stronach et al. 2007, zitiert nach Berger 2015, S. 4). Insbesondere für *minority scholars*, die sich mit partizipativen Forschungsmethoden auseinandersetzen, stellt sich die Frage, inwiefern die deutschsprachige Literatur zu kritischer Selbst-Reflexivität von großem Nutzen sein kann, sofern sie weiterhin eher die Rolle der weißen Forscher*in, die zugleich Außenseiter*in innerhalb einer Community ist, in den Mittelpunkt stellt (siehe zum Beispiel Überlegungen zu kritischer Selbst-Reflexivität

in der qualitativen Forschung in Frieters-Reermann et al. 2019; von Unger 2014a). Dieser Umstand spiegelt sich auch unmittelbar in den Fragen wider, die sich die Forscher*innen gegebenenfalls stellen:

Reflexionsfragen I (Frieters-Reermann et al. 2019, S. 200)

Mögliche Reflexionsfragen für einen sensiblen Umgang mit Zuschreibungen und Grundannahmen sind:

- ⇒ Welche Zuschreibungen und Grundannahmen liegen dem Forschungsprozess implizit oder explizit zu Grunde?
- ⇒ Welche Zuschreibungen und Grundannahmen sind für die am Forschungsprozess beteiligten Akteur*innen handlungsleitend?
- ⇒ Wie kann fortlaufend eine kritische Reflexion mit Zuschreibungen und Grundannahmen im Forschungsprozess ermöglicht werden?
- ⇒ Wie können die Forschungspartner*innen von Beginn an in die kritische Reflexion von Zuschreibungen und Grundannahmen eingebunden werden?
- ⇒ Wie können die Sichtweisen und Rassismuserfahrungen von Forschungspartner*innen von Beginn an stärker berücksichtigt werden, um diese Perspektiven im gesamten Forschungsprozess adäquat zu verankern?

Obwohl sich in jeder der abgebildeten Reflexionsfragen ein weißer Blick abzeichnet, so richte ich mein Augenmerk insbesondere auf die erste und die vierte Frage, denn im Kontext von Rassismus innerhalb der qualitativen Migrationsforschung schlagen Frieters-Reermann et al. (2019) unter anderem vor, sich mit jenen Zuschreibungen und Grundannahmen auseinanderzusetzen, die dem Forschungsprozess entweder explizit oder implizit zu Grunde liegen, ohne dabei jedoch näher auf mögliche Strategien einzugehen, wie dabei dem vorhandenen ‚implicit Bias‘ der Forscher*innen entgegengewirkt werden kann, wie beispielsweise durch die Pflege von Intergruppenbeziehungen, die aus dem Kontakt zu Personen entstehen, deren Erfahrungswissen sich vom Wissen der Forscher*innen drastisch abheben und somit zu einer verstärkten Sensibilität der Forscher*innen in Bezug auf das Thema Rassismus führen kann (Gullo et al. 2019, S. 81). Wichtig dabei ist, dass sich Mitglieder innerhalb dieser Intergruppenbeziehungen in ihrem ‚sozialen Standing‘ ähneln (ebd.), was darauf schließen lässt, dass ein solcher Intergruppen-Kontakt nicht erst im Zuge eines Forschungsprojektes mit beziehungsweise innerhalb einer möglicherweise vulnerablen Gruppe stattfinden sollte.

Die Frage, inwiefern Forschungspartner*innen oder Co-Forscher*innen von Beginn an in die kritische Reflexion von Zuschreibungen und Grundannahmen eingebunden werden können, lässt auf bestimmte Annahmen vonseiten der Autor*innen schließen, die eine eingeschränkte Handlungsfähigkeit und eine fehlende kritische Reflexion über bestehende Grundannahmen und Zuschreibungen vonseiten der migrantisierten beziehungsweise migrantischen Forschungspartner*innen implizieren. Damit verbunden ist die Annahme, dass Forschungspartner*innen erst in Prozesse der kritischen Selbstreflexion eingebunden werden müssen, das heißt dass diese Prozesse von den (nicht-migrantisierten, oft weißen) Forscher*innen erst angestoßen werden müssen. Um ein weiteres Mal auf die Standpunkt-Theorie nach Harding hinzuweisen, ist in diesem Sinne festzuhalten, dass das Sprechen vom gesellschaftlichen Rand aus einzigartige Perspektiven sowie ein vertieftes Verständnis von Machtverhältnissen ermöglicht, was für diejenigen, die eine vergleichsweise dominante gesellschaftliche Position innehaben, nicht in voller Gänze ersichtlich ist.

Reflexionsfragen II (Frieters-Reermann 2019, S. 204)

Leitfragen für einen sensiblen Umgang mit ungewollten Nebenwirkungen und Prozessdynamiken:

- ⇒ Wie können die Forschungspartner*innen vor rassistischen und diskriminierenden Dynamiken im Forschungsprozess geschützt werden?
- ⇒ Wie können Reaktualisierungen von psycho-sozial belastenden Erinnerungen minimiert werden?
- ⇒ Wie können Rassismus- und Reaktualisierungsdynamiken im Forschungsprozess mit den Forschungspartner*innen reflektiert und aufgefangen werden?

Ähnlich verhält es sich bei den Leitfragen für einen sensiblen Umgang mit ‚ungewollten Nebenwirkungen und Prozessdynamiken‘, denn der starke Fokus auf die unbeabsichtigte Reproduktion von Rassismus erkennt die Tatsache, dass jede Form von rassistischer Gewalt — in diesem Fall ist besonders Rassismus als eine Form psychischer Gewalt zu erwähnen — ungeachtet dessen, ob sie nun von einzelnen Personen oder durch ganze Systeme der Unterdrückung ausgeübt wird, letztlich People of Colour schadet und weiße Menschen davon

profitieren. Hierbei handelt es sich um eine Strategie der Distanzierung vonseiten der weißen Forscher*innen, die sich vor dem Hintergrund weißer Privilegien zuträgt und es weißen Forscher*innen ermöglicht, sich auch im Rahmen von Forschungsprojekten mit rassismuskritischem Anspruch als ‚nicht rassistisch‘ oder in irgendeiner Weise an der systematischen Unterdrückung von People of Colour beteiligt zu sehen (Applebaum 2010, S. 91f).

Dabei ist nicht das Ziel, Schuldgefühle von weißen Menschen (*white guilt*) heraufzubeschwören, sondern vielmehr einen allgemeinen Entwurf der kollektiven Verantwortung weißer Menschen zu formulieren, der sich in den Dienst der Bekämpfung von Rassismus stellt, nicht auf gewöhnlichen Vorstellungen von Verantwortung als Zuweisung von Schuld beruht, sondern auf der Erkenntnis, dass selbst die wohlwollendsten Individuen durch ihre weiße Kompliz*innenschaft zur Aufrechterhaltung von struktureller Ungleichheit beitragen (Applebaum 2010, S. 158).

In Anbetracht dieser Ausführungen und mit Bezug auf das im vorherigen Kapitel erläuterte Konzept der *identity power* könnte der ersten Frage (Wie können die Forschungspartner*innen vor rassistischen und diskriminierenden Dynamiken im Forschungsprozess geschützt werden?) die Gegenfrage gestellt werden, inwiefern es überhaupt möglich ist, eine bestimmte Gruppe vor rassistischen Dynamiken zu schützen — insbesondere dann, wenn die eigene Identität als weiße Forscher*in zumindest auf indirekte Weise in die Entstehung und Aufrechterhaltung dieser Dynamiken verwickelt ist. Hinsichtlich der Tatsache, dass *identity power* auch unbewusst ausgeübt wird, könnte eine Reflexionsfrage, die explizit an weiße Forscher*innen gerichtet ist, wie folgt lauten: *Wie wirken sich meine Präsenz, meine Handlungen und meine Identität(en), die ich als weiße Forscher*in in diese Forschungsgruppe trage, auf sichtbare sowie weniger sichtbare rassistische Dynamiken beziehungsweise auf andere Formen von Diskriminierung aus? Inwieweit führt meine Anwesenheit dazu, dass im Kontext sich überschneidender Machtverhältnisse andere Gruppenmitglieder zum Schweigen gebracht werden?* Dies gilt es

insbesondere mit Blick auf Praktiken der testimonialen Einschüchterung und der testimonialen Erstickung zu erfragen.

Resümierende Gedanken aus der dekolonialen Translationswerkstatt

Geht es mir darum, jene spezifischen methodologischen Überlegungen anzustellen, die sich mit mir als mehrfach marginalisierte Person innerhalb einer neoliberalen Universität befassen, so muss ich mich zuerst mit der speziellen Position auseinandersetzen, die ich innerhalb sowie außerhalb der akademischen Welt einnehme. In meiner theoretischen Aufarbeitung hinsichtlich einer Dekolonisierung von Methodologien habe ich versucht, die Verbindung zwischen dem explizit zu machen, was mich als Person ausmacht, deren Zugehörigkeit zu einer historisch marginalisierten Community – mag diese auch nicht etwas Statisches oder an einen physischen Ort gebunden sein – sich auf jeden einzelnen Aspekt ihres Denkens und Handelns erstreckt, sowie den weitergefassten Auswirkungen, die sich daraus für meine Forschung ergeben. Für mich bedeutete dies, forschungsbedingte Selbstverständlichkeiten über die kritische Selbst-Reflexivität einzelner hinweg zu hinterfragen und sie in einen größeren, gesellschaftlichen Kontext von Geschichte, Community und Wissen(sproduktion) zu stellen. So mag ein Unterkapitel zum schwierigen Stellenwert der Schriftlichkeit innerhalb mancher Indigener Communitys auf den ersten Blick willkürlich erscheinen, doch habe ich damit die Absicht verfolgt, die weitreichenden Folgen einer Kolonisierung von Wissen zu unterstreichen, die sogar bis in die Art des Mediums vordringen, mithilfe dessen viele von uns oft ohne zu überlegen erzielte Forschungsergebnisse dokumentieren.

Vor diesem Hintergrund verstehe ich mich als *minority scholar*, die innerhalb universitärer Strukturen aufgrund ihrer gelebten Erfahrung eine Position als *outsider-within* einnimmt. Mithilfe der Intersektionalität als analytisches Tool versuche ich zudem, innerhalb der Forschung Insider*innen-Outsider*innen-Dichotomien aufzubrechen und jede Forschungstätigkeit als integralen Bestandteil meines Selbst zu verstehen, anstatt das aufrechtzuerhalten, was viele als künstliche Trennung zwischen dem forschenden Selbst und dem privaten Selbst (inklusive seiner zahlreichen anderen Rollen) ansehen.

Des Weiteren sehe ich mich als *scholar-activist* in Ausbildung in einem Grenzgebiet widersprüchlicher Zugehörigkeiten und Verpflichtungen. Am Ende des Tages bedeutet dies für mich, meine Forschungsaktivitäten laufend auf potenzielle Leerstellen abzuklopfen, die sich aufgrund meiner individuellen, sich je nach Forschungsvorhaben verändernden

Positionalität(en) ergeben. Es ist für mich demnach nicht ausreichend, Wissen als eine Art Ware anzusehen, die man sich aneignen, lehren und einfach wiedergeben kann. Ich möchte mir in meiner Praxis als Forscherin einer möglichen Instrumentalisierung von Community-internem Wissen bewusst sein, weshalb eine grundlegende Frage während des gesamten Forschungsprozesses stets lauten wird: ‚What is for us – by us?‘ Was ist für uns – von uns?

Vignette 2: Ambivalenzen dürfen Teil sein

*Wir leben nach wie vor in einer Welt, die zutiefst rassistisch ist, zutiefst ungleich ist, und wir wissen auch, dass Universitäten mit ihren wissenschaftlichen Disziplinen und klassischen Forschungsmethoden diese Ungleichheiten historisch gesehen und verbreitet haben, dass die koloniale Expansion mit ihrem Ausgangspunkt in Europa das Ziel verfolgte, Indigene Wissenssysteme auszurotten und durch koloniale Formen des Wissens und der Erkenntnisgewinnung zu ersetzen. Die wenigsten von uns würden der Aussage widersprechen, dass wir nicht wirklich in einer post-beziehungsweise dekolonialen Gesellschaft leben. Unsere wissenschaftlichen Disziplinen sind nicht dekolonisiert. Unsere wissenschaftlichen Praktiken sind nicht dekolonisiert, und wir existieren nach wie vor innerhalb von neoliberalen Universitäten. Vor diesem Hintergrund stelle ich mir die Frage: Welchen Zweck verfolgt die Praxis einer kritischen Selbst-Reflexivität einzelner wohlmeinender Forscher*innen in einer Institution, deren koloniale Strukturen dadurch scheinbar nicht aufgelöst werden? Imperialistische Amnesie.*

Ich habe auf diese Frage trotz intensiver Auseinandersetzung mit dem Thema keine Antwort gefunden. Ich möchte diesen persönlichen, zugegebenerweise etwas zynischen Beitrag jedoch mit einem Verweis auf die Potenziale einer Entstehung eines Brave Space beenden, zusammen mit einigen Reflexionen über die Möglichkeit, unsere kritische Reflexivität im Beisammensein in der Community zu schärfen:

AN INVITATION TO BRAVE SPACE
BY MICKY SCOTTBEY JONES, INSPIRED BY BETH STRANO'S 'UNTITLED POEM'

Together we will create brave space
Because there is no such thing as a "safe space"
We exist in the real world
We all carry scars and we have all caused wounds.
In this space
We seek to turn down the volume of the outside world,
We amplify voices that fight to be heard elsewhere,
We call each other to more truth and love
We have the right to start somewhere and continue to grow.
We have the responsibility to examine what we think we know,
We will not be perfect.
This space will not be perfect.]
It will not always be what we wish it to be
But
It will be our brave space together,
and
We will work in it side by side....

Insbesondere für partizipative Forschungen besteht großes Potenzial dafür, bestimmte Wissenstraditionen zu würdigen, die bereits in einer Vielzahl Indigener Wissenssysteme eingebettet sind. Ich vertrete dabei die Ansicht, dass das gemeinsame Praktizieren von kritischer Reflexivität, auch bekannt unter der Bezeichnung des dialogischen Engagements (vgl. Hill Collins 2023), insbesondere in Räumen mit unterschiedlich positionierten Personen einen großen Mehrwert hat. Sogenannte ‚Brave Spaces‘ als zeitlich begrenzte Räume dienen als Anstoß dafür, die Binarität von forschend/beforscht aufzuheben und gleichzeitig dazu

beizutragen, der künstlichen Trennung zwischen dem forschenden Selbst und dem privaten Selbst entgegenzuwirken. Das Zusammenkommen und mündliche Storytelling in einem Brave Space ist eine Ergänzung zu persönlichen Reflexionstagebüchern und anderen Praktiken zur Stärkung der kritischen Selbst-Reflexivität, wobei die Zugänglichkeit zu dieser Praxis gleichzeitig für jene erhöht wird, die sich mit der Schriftlichkeit, die vielen anderen kritisch-reflexiven Praktiken zugrunde liegt, nicht immer wohlfühlen.

Anstatt kritische (Selbst)-Reflexivität als eine Art der Praxis anzusehen, deren reflexive Fragen sich stets an das Innere Selbst richten, bieten ‚Brave Spaces‘ eine kritisch-reflexive Ergänzung zu Safe(r) Spaces, bei denen es in erster Linie um den Schutz und Empowerment von marginalisierten Personen geht. Brave Spaces (oder Brave(r) Spaces) als Räume des dialogischen Engagements nehmen das Selbstverständnis eines Safe(r) Spaces, untereinander keinen Schaden und kein Leid anrichten zu wollen und dabei jedem Mitglied des Spaces mit den besten Absichten zu begegnen, in die eigene Praxis auf. Dabei bieten Brave Spaces einen Raum, um einander kritische Fragen zu stellen und ein gegensätzliches Korrektiv für bestimmte Annahmen zur Verfügung zu stellen, die aufgrund der einzigartigen Position, die wir alle in dieser Welt einnehmen, bisher ungeprüft geblieben sind. Ich wage zu behaupten, dass viele dieser Annahmen, die selbst die Früchte von Mechanismen der Unterdrückung wie in etwa Weißsein oder Cis-Heternormativität oder Ability Privilege sind, nicht durch das kritische Nachdenken einzelner Personen beseitigt werden können. Demnach können weiße Menschen bis ans Ende der Zeit über ihr Weißsein nachdenken, und trotzdem wird sich eine solche Analyse nicht der Notwendigkeit entziehen können, durch rassialisierte Personen gegengelesen zu werden, deren gesamte soziale Realität darauf ausgerichtet ist, Weißsein in allen seinen Facetten zu verstehen und mit diesem umzugehen. Unabhängig davon, ob Brave Spaces nun im Rahmen von akademischen Forschungsprojekten oder Community-Austauschen abgehalten werden, bieten sie stets einen vielversprechenden Raum dafür, fest eingeschriebene Annahmen zu hinterfragen und sich somit der Produktion von widerständigem Wissen ein Stück weit zu nähern.

Kritisch-reflexive und methodologische Fragen, die sich für mich im Rahmen der Translationswerkstatt sowie während der nachfolgenden Treffen mit den anderen Co-forschenden Personen ergeben haben, sind zum Beispiel:

- Wenn insbesondere *mixed*-Sein eine Projektionsfläche für die Ideen von Race darstellt, die andere Menschen haben, was bedeutet mein *mixed*-Sein in etwa im Kontext einer Forschung mit Menschen, die zwei Schwarze Elternteile haben?
- Wie definiere ich Community? Wie definieren die Co-forscher*innen Community? In welchem Verhältnis stehe ich zu meinen Co-Forscher*innen (Insider*innen/Outsider*innen-Dichotomien)?
- Welche Theorien, Metaphern, Konzepte oder andere hermeneutische Ressourcen benötigen wir, um unsere gelebten Erfahrungen zu verstehen?
- Wie können wir uns im Kontext sich überschneidender Machtverhältnisse auf die Auswirkungen von *identity power* und *identity prejudice* sensibilisieren, die sich im Rahmen unserer Forschung ergeben?
- Wie kann ich mich für die weniger stabilen Marker der Differenz sensibilisieren, die sich im Laufe des Forschungsprozesses ergeben? Wie können wir uns gemeinsam für die weniger stabilen Marker der Differenz untereinander sensibilisieren, die sich im Laufe des Forschungsprozesses ergeben? Welche Methoden sind geeignet, um diesen Umstand in der Gruppe zu thematisieren und zu reflektieren?
- Welche Voraussetzungen sind im Kontext sich überschneidender Machtverhältnisse notwendig, um ein Umfeld zu schaffen, das für uns als Forschungsgemeinschaft sicher(er) ist?
- Wie gehe ich mit den affektiven Dimensionen von Community-basierter anti-rassistischer Forschung um? (Zum Beispiel mit der Tatsache, dass ich Rassismus nach wie vor täglich

erlebe und jetzt darüber schreibe, zu dem forsche?) Wie gehen wir in der Gruppe mit diesen affektiven Dimensionen um? Gibt es Methoden und Praktiken, die uns dabei behilflich sein können, dies als marginalisierte Personen zu bewältigen?

- Welche geteilten Informationen und Erkenntnisse sind als Produkt einer *community ownership* zu betrachten?

5 Conclusio

Geht es insbesondere um die testimonialen und hermeneutischen Ungerechtigkeiten, mit denen sich insbesondere marginalisierte Student*innen und angehende Forscher*innen auch innerhalb deutschsprachiger neokolonial-imperialistischer-institutionell-rassistischer Universitäten konfrontiert sehen, lässt sich resümierend festhalten, dass der Identifizierung von Praktiken des Silencing auf struktureller Ebene sowie in Form von individuellen Sprechakten große Bedeutung beigemessen werden muss, zumal Auswirkungen von *identity power* und *identity prejudice* als Manifestationen epistemischer Macht einerseits die testimoniale Autorität marginalisierter Personen (und in weiterer Folge deren Fähigkeit, zu sprechen und dabei gehört zu werden) erheblich einschränken und sich andererseits in einem begrenzten Pool an Methodologien zeigen, die für *minority scholars* in ihrem Bestreben, Community-basierte partizipative Forschungsprojekte durchführen, zur Verfügung stehen. Ein partizipativer Forschungsstil erweist sich nur insofern als kritische Alternative zu klassischeren Forschungsmethoden der qualitativen Sozialforschung, sofern dieser auch die einzigartige Positionierung von *minority scholars*, BIPoC-Forscher*innen und anderen marginalisierten *scholar-activists* innerhalb eines historisch unterdrückenden Systems westlicher Wissensproduktion bedenkt. *Minority scholars*, deren Ziel es ist, partizipative Forschungsprojekte in der eigenen Community durchzuführen, müssen dabei oft in vielen Forschungssituationen lernen, mit einer künstlichen Trennung zwischen dem forschenden Selbst und dem persönlichen/privaten Selbst umzugehen, und zwar auch in jenen Situationen, in denen eine solche Sichtweise auf die wissenschaftliche Forschung womöglich im Gegensatz dazu steht, wie sie und die Mitglieder der Communitys, mit der sie forschen, Prozesse der Erkenntnisgewinnung verstehen.

Eine solche künstliche Trennung findet sich auch in der Literatur zur Community-basierten partizipativen Forschung wider, in etwa wenn sich Springer & Skolarus (2018, S. 48) einer Terminologie von akademischen Forscher*innen und Community-Stakeholder*innen bedienen, Vaughn & Jacquez (2018) ‚academic-community-partnerships‘ charakterisieren, oder wenn von Unger (2014) zwischen professionellen Praxispartner*innen und laienhaften Community-Partner*innen unterscheidet. Von Unger erwähnt zwar kurz, dass hinsichtlich einer solchen

Einteilung von Rollen innerhalb des Forschungsprozesses auch Mehrfachzugehörigkeiten möglich sind, geht auf diesen Umstand aber nicht näher ein.

Dabei kann es sich insbesondere für rassialisierte *minority scholars*, die in den eigenen Communitys forschen, als hilfreich erweisen, eine solche künstliche Trennung von akademischen und lebensweltlichen Gemeinschaften durch ein differenzierteres Verständnis vom Insider*in/Outsider*in-Sein zu ersetzen, das geteilte Marker der Differenz wie in etwa Race anerkennt und dabei jenen konkreten Momenten der Nähe beziehungsweise Distanz (vgl. van Mol et al. 2014), Beachtung schenkt, die während des Forschungsprozesses entstehen können. Gleichzeitig liegt es in der Natur sich überschneidender Machtverhältnisse wie Race/Rassialisierung, Behinderung, Gender, Klasse, etc., solche Intersektionen der Unterdrückung unsichtbar zu machen.

Aufgrund einer weitläufigen Leerstelle in den kollektiven interpretativen Ressourcen, die Student*innen und Forscher*innen im Hinblick auf die Erfahrungen rassialisierter Menschen im deutschsprachigen Raum aufweisen, ist es deshalb nach wie vor jeder *minority scholar* selbst vorbehalten, sich methodologische Fragen in Bezug auf das konkrete Forschungsprojekt zu stellen, deren Antworten darauf abzielen, sich selbst im Verhältnis zu den Menschen, mit denen geforscht wird, besser zu verstehen. Fragen, die hermeneutische Ungerechtigkeiten zu untersuchen versuchen (z.B. Welche Theorien, Metaphern, Konzepte oder andere interpretativen Ressourcen benötigen wir, um unsere gelebten Erfahrungen zu verstehen? Oder etwa: Welche Möglichkeiten gibt es, um gemeinschaftliche Praktiken der kritischen Reflexivität in die Forschung einfließen zu lassen?), sowie Fragen, die testimoniale Ungerechtigkeiten beleuchten wollen (z.B. Wie können wir uns im Kontext sich überschneidender Machtverhältnisse auf die Auswirkungen von *identity power* und womöglich *identity prejudice* sensibilisieren, die sich im Rahmen unserer Forschung ergeben? Oder etwa: Wie erhöhe ich meine Sensibilitäten in Bezug die verschiedenen Positionalitäten, die sich neben geteilten Marken der Differenz wie Race ergeben?), sind dabei von großer Bedeutung, um Praktiken des Silencings während des Forschungsprozesses entgegenzusteuern.

Eine solche Praxis zeugt von einem hohen Maß an kritischer Selbst-Reflexivität, wobei es erneut aufgrund der Natur sich überschneidender Machtverhältnisse für Wissenschaftler*innen im Allgemeinen, hier aber für *minority scholars* im Besonderen, die neben Unterdrückungserfahrungen in bestimmten Bereichen ihres Lebens Privilegien erfahren, eine Schwierigkeit darstellen kann, diese Marker der Differenz gegenüber anderen marginalisierten Personen innerhalb ihrer Community zu erkennen. Ein Weg, um sich diese Fragen während eines Community-basierten Forschungsprojektes gemeinsam zu stellen, wäre, über die Möglichkeiten von Brave Spaces als kritisch-reflexive Methoden des dialogischen Engagement und der Erkenntnisgewinnung nachzudenken.

Literaturverzeichnis

Ahad-Legardy, Badia. 2021. *Afro-Nostalgia: Feeling Good in Contemporary Black Culture*. The New Black Studies Series. Urbana Chicago Springfield: University of Illinois Press.

Anderson, Benedict R. O’G. 2006. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Revised ed. London: Verso.

Anzaldúa, Gloria, und Sonia Saldívar-Hull. 2016. *Borderlands = La frontera*. Übersetzt von Carmen Valle. Colección Ensayo. Madrid: Capitán Swing.

Applebaum, Barbara. 2010. *Being White, being good: White complicity, White moral responsibility, and social justice pedagogy*. Lanham, Md: Lexington Books.

Arndt, Susan. 2018. „Rasse“. In *Afrika und die deutsche Sprache: ein kritisches Nachschlagewerk*, herausgegeben von Susan Arndt und Antje Hornscheidt, 3. Auflage, unveränderter Nachdruck v. 2009, 197–203. Münster: Unrast Verlag.

Arnstein, Sherry R. 1969. „A Ladder Of Citizen Participation.“ *Journal of the American Institute of Planners* 35 (4): 216–24. <https://doi.org/10.1080/01944366908977225>.

Awareness Academy. o.D. „Community.“ Zugriff am 05.11.2023. URL: <https://awareness-akademie.de/glossar/>

Beach, Mary Catherine, Emily Branyon, und Somnath Saha. 2017. „Diverse Patient Perspectives on Respect in Healthcare: A Qualitative Study.“ *Patient Education and Counseling* 100 (11): 2076–80. <https://doi.org/10.1016/j.pec.2017.05.010>.

Beach, Mary Catherine, Somnath Saha, Jenny Park, Janiece Taylor, Paul Drew, Eve Plank, Lisa A. Cooper, und Brant Chee. 2021. „Testimonial Injustice: Linguistic Bias in the Medical Records of Black Patients and Women.“ *Journal of General Internal Medicine* 36 (6): 1708–14. <https://doi.org/10.1007/s11606-021-06682-z>.

- Bell, Myrtle P., Daphne Berry, Joy Leopold, und Stella Nkomo. 2021. „Making Black Lives Matter in Academia: A Black Feminist Call for Collective Action against Anti-blackness in the Academy.“ *Gender, Work & Organization* 28 (S1): 39–57. <https://doi.org/10.1111/gwao.12555>.
- Benthien, Claudia. 2006. *Barockes Schweigen: Rhetorik und Performativität des Sprachlosen im 17. Jahrhundert*. Paderborn: Fink.
- Brandão, Rodrigues. 2005. „Participatory research and participation in research: a look between times and spaces from Latin America.“ *International Journal of Action Research*, 1(1), 43–68. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-356774>
- Berger, Roni. 2015. „Now I See It, Now I Don't: Researcher's Position and Reflexivity in Qualitative Research.“ *Qualitative Research* 15 (2): 219–34. <https://doi.org/10.1177/1468794112468475>.
- Bergold, Jarg, und Stefan Thomas. 2012. „Partizipative Forschungsmethoden: Ein methodischer Ansatz in Bewegung.“ *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research* Vol 13 (Januar): No 1 (2012): Participatory Qualitative Research. <https://doi.org/10.17169/FQS-13.1.1801>.
- Bhopal, Kalwant. 2016. „Race, Education and Inequality.“ *British Journal of Sociology of Education* 37 (3): 488–97. <https://doi.org/10.1080/01425692.2016.1141593>.
- Bilecen, Başak. 2014. „On the Tide Between Being an Insider and Outsider: Experiences from Research on International Student Mobility in Germany.“ In *Insider research on migration and mobility: international perspectives on researcher positioning*, herausgegeben von Lejla Voloder und Liudmila Kirpitchenko, 53–68. Studies in migration and diaspora. Farnham, Surrey, UK ; Burlington, VT: Ashgate.
- Brown-Vincent, Layla D. 2019. „Seeing It for Wearing It: Autoethnography as Black Feminist Methodology.“ *Communications on Stochastic Analysis* 18 (1). <https://doi.org/10.31390/taboo.18.1.08>.
- Brunner, Claudia. 2020. *Epistemische Gewalt: Wissen und Herrschaft in der kolonialen Moderne*. Edition Politik, Band 94. Bielefeld: Transcript Verlag.
- Burkhard, Tanja. 2022. „Facing Post-Truth Conspiracies in the Classroom.“ *Departures in Critical Qualitative Research* 11 (3): 24–39. <https://doi.org/10.1525/dcqr.2022.11.3.24>.
- Bussu, Sonia, Mirza Lalani, Stephen Pattison, und Martin Marshall. 2021. „Engaging with Care: Ethical Issues in Participatory Research.“ *Qualitative Research* 21 (5): 667–85. <https://doi.org/10.1177/1468794120904883>.
- Cabezas, Marta. 2022. „Silencing Feminism? Gender and the Rise of the Nationalist Far Right in Spain.“ *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 47 (2): 319–45. <https://doi.org/10.1086/716858>.
- Carling, Jørgen, Marta Bivand Erdal, und Rojan Ezzati. 2014. „Beyond the Insider–Outsider Divide in Migration Research.“ *Migration Studies* 2 (1): 36–54. <https://doi.org/10.1093/migration/mnt022>.
- Code, Lorraine. 1991. *What Can She Know? Feminist Theory and the Construction of Knowledge*. Ithaca London: Cornell University press.
- Collins, Patricia Hill. 1986. „Learning from the Outsider Within: The Sociological Significance of Black Feminist Thought.“ *Social Problems* 33 (6): S14–32. <https://doi.org/10.2307/800672>.
- Cox, Monica F. 2022. „3 Show Me Your Papers: When Racism and Sexism Trump Credibility in STEM.“ In *Diversifying STEM*, herausgegeben von Ebony O. McGee und William H. Robinson, 53–66. Rutgers University Press. <https://doi.org/10.36019/9781978805712-004>.

- Crenshaw, Kimberle. 1991. „Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color.“ *Stanford Law Review* 43 (6): 1241. <https://doi.org/10.2307/1229039>.
- Dazey, Margot. 2021. „Rethinking Respectability Politics.“ *The British Journal of Sociology* 72 (3): 580–93. <https://doi.org/10.1111/1468-4446.12810>.
- Davidson, Jane Chin. 2016. „(Non-) Speech Acts: The Performative Power of Silence.“ *Wagadu: A Journal of Transnational Women's and Gender Studies* 16 (Special Issue): 153–179.
- DiAngelo, Robin. 2020. *Wir müssen über Rassismus sprechen: was es bedeutet, in unserer Gesellschaft weiß zu sein*. Übersetzt von Ulrike Bischoff. Taschenbuchausgabe, 1. Auflage. Hamburg: Hoffmann und Campe.
- Dotson, Kristie. 2011. „Tracking Epistemic Violence, Tracking Practices of Silencing.“ *Hypatia* 26 (2): 236–57. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2011.01177.x>.
- Dresing, Thorsten, und Thorsten Pehl. 2018. *Praxisbuch Interview, Transkription & Analyse: Anleitungen und Regelsysteme für qualitativ Forschende*. 8. Auflage. Marburg: Eigenverlag.
- Elicor, Peter Paul Ejera. 2020. „mapping identity prejudice: locations of epistemic injustice in philosophy for/with children.“ *childhood & philosophy* 16 (36): 01–25. <https://doi.org/10.12957/childphilo.2020.47899>.
- Escobar, Arturo. 2012. *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. Paperback reissue, with A new preface by the author. Princeton: Princeton University Press.
- Federici, Silvia. 2004. *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation*. New York: Autonomedia.
- Fletcher, Robert. 2012. „The Art of Forgetting: Imperialist Amnesia and Public Secrecy.“ *Third World Quarterly* 33 (3): 423–39. <https://doi.org/10.1080/01436597.2012.657476>.
- Flicker, Sarah, Robb Travers, Adrian Guta, Sean McDonald, und Aileen Meagher. 2007. „Ethical Dilemmas in Community-Based Participatory Research: Recommendations for Institutional Review Boards.“ *Journal of Urban Health* 84 (4): 478–93. <https://doi.org/10.1007/s11524-007-9165-7>.
- Folbre, Nancy. 1994. *Who Pays for the Kids?: Gender and the Structure of Constraint*. London: Routledge.
- Frank, Andre Gunder. 1987. *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*. 9a ed. México, D.F.: Siglo Veintiuno Editores.
- Fricker, Miranda. 2007. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Repr. Oxford: Oxford University Press.
- Frieters-Reermann, Norbert, Marianne Genenger-Stricker, Verena Klomann, und Nadine Sylla, Hrsg. 2019. *Forschung im Kontext von Bildung und Migration: Kritische Reflexionen zu Methodik, Denklogiken und Machtverhältnissen in Forschungsprozessen*. 1. Auflage 2019. Wiesbaden [Heidelberg]: Springer VS.
- Gaffney, Michael. 2008. „Participatory action research. What makes it tick?“ *Kairaranga* 9 (3): 9–15. <https://doi.org/10.54322/kairaranga.v9i3.131>.
- Galeano, Eduardo. 2015. *Las venas abiertas de América Latina*. 2015. Cuarta edición. México, D.F.: Siglo Veintiuno Editores.

- Gergen, Kenneth J., und Mary M. Gergen. 2008. „Social Construction and Research as Action.“ In *The SAGE Handbook of Action Research: Participative Inquiry and Practice*, herausgegeben von Peter Reason und Hilary Bradbury, 159–71. London: SAGE.
- Gilmore, Leigh. 2017. *Tainted witness: why we doubt what women say about their lives*. New York: Columbia University Press.
- Giovagnoli, Raffaella. 2019. „Indirect‘ Information: The Debate on Testimony in Social Epistemology and Its Role in the Game of ‚Giving and Asking for Reasons‘.“ *Information* 10 (3): 101. <https://doi.org/10.3390/info10030101>.
- Govier, Trudy. 1993. „When Logic Meets Politics: Testimony, Distrust, and Rhetorical Disadvantage.“ *Informal Logic* 15 (2). <https://doi.org/10.22329/il.v15i2.2476>.
- Grant, Jill, Geoffrey Nelson, und Terry Mitchell. 2008. „Negotiating the Challenges of Participatory Action Research: Relationships, Power, Participation, Change and Credibility.“ In *The SAGE Handbook of Action Research: Participative Inquiry and Practice*, herausgegeben von Peter Reason und Hilary Bradbury, 598–602. London: SAGE.
- Griffin, Rachel Alicia. 2012. „I AM an Angry Black Woman: Black Feminist Autoethnography, Voice, and Resistance.“ *Women’s Studies in Communication* 35 (2): 138–57. <https://doi.org/10.1080/07491409.2012.724524>.
- Güleç, Ayşe, und Johanna Schaffer. 2017. „Empathie, Ignoranz und migrantisch situiertes Wissen: Gemeinsam an der Auflösung des NSU-Komplexes arbeiten.“ In *Den NSU-Komplex analysieren*, herausgegeben von Juliane Karakayali, Çagri Kahveci, Doris Liebscher, und Carl Melchers, 57–80. transcript Verlag. <https://doi.org/10.1515/9783839437094-005>.
- Gullo, Gina, Kelly Capatosto, und Cheryl Staats. 2019. *Implicit bias in schools: a practitioner’s guide*. New York: Routledge.
- Haraway, Donna. 1988. „Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective.“ *Feminist Studies* 14 (3): 575. <https://doi.org/10.2307/3178066>.
- Harding, Sandra. 1995. „Strong Objectivity? A Response to the New Objectivity Question.“ *Synthese* 104 (3): 331–49. <https://doi.org/10.1007/BF01064504>.
- Heinze, Thomas. 2001. „Die Aktionsforschung.“ In *Qualitative Sozialforschung*, von Thomas Heinze, 79–94. De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783486808247-005>.
- Herr, Kathryn, und Gary Anderson. 2005. *The Action Research Dissertation: A Guide for Students and Faculty*. 2455 Teller Road, Thousand Oaks California 91320 United States: SAGE Publications, Inc. <https://doi.org/10.4135/9781452226644>.
- Hill Collins, Patricia. 2000. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. 2. ed., rev. 10th anniversary ed. Perspectives on Gender. New York: Routledge.
- . 2019. *Intersectionality as critical social theory*. Durham: Duke University Press.
- . 2023. *Intersektionalität als kritische Sozialtheorie*. Übersetzt von Anna von Rath, Daphne Nechyba, und Echo Foidl. 1. Auflage. Münster: Unrast Verlag.
- hooks, Bell. 1994. *Teaching To Transgress*. London: Routledge.
- . 2001. *Ain’t I a Woman: Black Women and Feminism*. Nachdr. Pluto Classics. London: Pluto Press.

- . 2015. *Feminist Theory: From Margin to Center*. New York ; London: Routledge, Taylor & Francis Group.
- Hornscheidt, Lann, und Ja'n Sammla. 2021. *Wie schreibe ich divers? Wie spreche ich gendergerecht? ein Praxis-Handbuch zu Gender und Sprache*. Hiddensee: w_orten & meer.
- Jacobs, Ingrid, und Anna Weicker. 2019. „Afrika“. In *Wie Rassismus aus Wörtern spricht: (K)Erben des Kolonialismus im Wissensarchiv deutsche Sprache: ein kritisches Nachschlagewerk*, herausgegeben von Susan Arndt und Nadja Ofuatey-Alazard, 3. Auflage, 200–214. Münster: Unrast Verlag.
- Joseph-Salisbury, Remi, und Laura Connelly. 2021. *Anti-Racist Scholar-Activism*. Manchester: Manchester University Press.
- Kapoor, Ilan. 2023. „Decolonising Development Studies.“ *Review of International Studies* 49 (3): 346–55. <https://doi.org/10.1017/S026021052300013X>.
- Käser-Braun, Matthias. 2023. *Für das Sagbare: ein Plädoyer für das Ethos des Erzählens im Angesicht von Gewalt und Unrecht*. Edition Moderne Postmoderne. Bielefeld: transcript.
- Keene, Lance, und Vincent Guilamo-Ramos. 2021. „Racial and Sexual Minority Scholar Positionality: Advancing Health Status and Life Opportunity Among Sexual Minority Men of Color.“ *Health Education & Behavior* 48 (3): 250–59. <https://doi.org/10.1177/10901981211012272>.
- Kelly, Gregory J., und Peter Licona. 2018. „Epistemic Practices and Science Education.“ In *History, Philosophy and Science Teaching*, herausgegeben von Michael R. Matthews, 139–65. Science: Philosophy, History and Education. Cham: Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-319-62616-1_5.
- Klemperer, Victor. 2015. *LTI: Notizbuch eines Philologen*. Herausgegeben von Elke Fröhlich. 25., Durchgesehene Auflage. Stuttgart: Philipp Reclam.
- Kero, River H. „A History of Zines.“ Book Riot, 02.12.2021. URL: <https://bookriot.com/history-of-zines/> (Zugriff am 10.01.2024)
- Korgen, Kathleen Odell, Hrsg. 2017. *The Cambridge handbook of sociology*. New York: Cambridge.
- Lander, Edgardo. 2000. „Eurocentrism and Colonialism in Latin American Social Thought.“ *Nepantla: Views from South* 1 (3): 519-532. muse.jhu.edu/article/23903.
- Laughland, Oliver. „Claudette Colvin: the woman who refused to give up her bus seat – nine months before Rosa Parks.“ *The Guardian*, 26.02.2021. URL: <https://www.theguardian.com/society/2021/feb/25/claude-colvin-the-woman-who-refused-to-give-up-her-bus-seat-nine-months-before-rosa-parks> (Zugriff am 03.01.2024)
- Leath, Seanna, und Lauren Mims. 2023. „A Qualitative Exploration of Black Women’s Familial Socialization on Controlling Images of Black Womanhood and the Internalization of Respectability Politics.“ *Journal of Family Studies* 29 (2): 774–91. <https://doi.org/10.1080/13229400.2021.1987294>.
- Lorde, Audre. 1984. *Sister outsider: essays and speeches*. The Crossing Press feminist series. Trumansburg, NY: Crossing Press.
- Mapedzahama, Virginia, und Kwamena Kwansah-Aidoo. 2014. „Black on Black: Insider Positionality and the Black African Migrant Research Experience in Australia.“ In *Insider research on migration and mobility: international perspectives on researcher positioning*, herausgegeben von Lejla Voloder

- und Liudmila Kirpitchenko, 169–86. Studies in migration and diaspora. Farnham, Surrey, UK ; Burlington, VT: Ashgate.
- Mato, Daniel. 2019. „Más allá de la Academia: estudios culturales y prácticas interculturales.“ *Educação & Realidade* 44 (4): e89213. <https://doi.org/10.1590/2175-623689213>.
- Miller, Leslie Riggie, und B. Mitchell Peck. 2020. „A Prospective Examination of Racial Microaggressions in the Medical Encounter.“ *Journal of Racial and Ethnic Health Disparities* 7 (3): 519–27. <https://doi.org/10.1007/s40615-019-00680-y>.
- Mohanty, Chandra Talpade. 2003. *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham, NC: Duke University Press.
- Ngũgĩ wa Thiong’o. 1986. *Decolonising the mind: the politics of language in African literature*. London : Portsmouth, N.H: J. Currey ; Heinemann.
- Nieswand, Boris, und Heike Drotbohm. 2014. „Einleitung: Die reflexive Wende in der Migrationsforschung.“ In *Kultur, Gesellschaft, Migration.*, herausgegeben von Boris Nieswand und Heike Drotbohm, 1–37. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden. https://doi.org/10.1007/978-3-658-03626-3_1.
- Nowicka, Magdalena, und Louise Ryan. 2015. „Beyond Insiders and Outsiders in Migration Research: Rejecting A Priori Commonalities. Introduction to the FQS Thematic Section on ‚Researcher, Migrant, Woman: Methodological Implications of Multiple Positionalities in Migration Studies‘.“ *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research* Vol 16 (Mai): No 2 (2015). <https://doi.org/10.17169/FQS-16.2.2342>.
- Ogette, Tupoka. 2023. *Exit Racism: Rassismuskritisch denken lernen*. 11. Auflage. Münster: Unrast Verlag.
- Pāmā. 2014. *Karukku*. Herausgegeben von Mini Krishnan. Second edition. New Delhi, India: Oxford India Paperbacks/Oxford University Press.
- Projekt 100% Mensch. o.D. „Community.“ Zugriff am 05.11.2023. URL: <https://100mensch.de/community/#:~:text=Community>
- Queer Lexikon. o.D. „Community.“ Zugriff am 05.11.2023. URL: <https://queer-lexikon.net/2017/06/15/community/>
- Ponzanesi, Sandra. 2020. „Digital Diasporas: Postcoloniality, Media and Affect.“ *Interventions* 22 (8): 977–93. <https://doi.org/10.1080/1369801X.2020.1718537>.
- Ramasubramanian, Srividya, und Alexandra N. Sousa. 2021. „Communication Scholar-Activism: Conceptualizing Key Dimensions and Practices Based on Interviews with Scholar-Activists.“ *Journal of Applied Communication Research* 49 (5): 477–96. <https://doi.org/10.1080/00909882.2021.1964573>.
- Reason, Peter und Hillary Bradbury 2008. „Social Construction and Research as Action.“ In *The SAGE Handbook of Action Research: Participative Inquiry and Practice*, herausgegeben von Peter Reason und Hilary Bradbury, 2. ed., paperback ed, 159–71. London: SAGE.
- Regenbogenportal. o.D. „Community.“ Zugriff am 05.11.2023. URL: [https://www.regenbogenportal.de/glossar?tx_dpnglossary_glossary\[action\]=show&tx_dpnglossary_glossary\[controller\]=Term&tx_dpnglossary_glossary\[term\]=6&cHash=95120aa281e5900a424f359482820bab](https://www.regenbogenportal.de/glossar?tx_dpnglossary_glossary[action]=show&tx_dpnglossary_glossary[controller]=Term&tx_dpnglossary_glossary[term]=6&cHash=95120aa281e5900a424f359482820bab)

- Rodney, Walter. 1974. *How Europe underdeveloped Africa*. Washington: Howard University Press.
- Schmidt, Lukas, und Sabine Schröder, Hrsg. 2016. *Entwicklungstheorien: Klassiker, Kritik und Alternativen*. 1. Auflage. Gesellschaft, Entwicklung, Politik, Band 17. Wien: Mandelbaum Verlag.
- Sharma, Bhushan, und Anurag Kumar. 2022. „Outsider-Within: The Sociological Significance of Dalit Women’s Life Narratives.“ *Interventions* 24 (6): 841–56. <https://doi.org/10.1080/1369801X.2021.1892505>.
- Sivakami, P. 2006. *The Grip of Change*. Literature in Translation. Chennai: Orient Longman.
- Smith, Linda Tuhiwai. 1999. *Decolonizing methodologies: research and indigenous peoples*. London ; New York : Dunedin, N.Z. : New York: Zed Books ; University of Otago Press ; St. Martin’s Press.
- Spivak, Gayatri Chakravorty und Edition Diskord (Germany). 2003. „Can the Subaltern Speak?“ *Die Philosophin* 14 (27): 42–58. <https://doi.org/10.5840/philosophin200314275>.
- Springer, Mellanie V., und Lesli E. Skolarus. 2019. „Community-Based Participatory Research: Partnering With Communities.“ *Stroke* 50 (3). <https://doi.org/10.1161/STROKEAHA.118.024241>.
- Stadlbauer, Johanna und Andrea Ploder. 2019. „Evokative Autoethnografie.“ QUASUS: Qualitatives Methodenportal zur Qualitativen Sozial-, Unterrichts- und Schulforschung. Zugriff 22.12.2023. <https://www.ph-freiburg.de/quasus/was-muss-ich-wissen/daten-erheben/beobachtungsverfahren/evokative-autoethnografie.html>
- Stephens, Angharad Closs, und Jen Bagelman. 2023. „Towards Scholar-Activism: Transversal Relations, Dissent, and Creative Acts.“ *Citizenship Studies* 27 (3): 329–46. <https://doi.org/10.1080/13621025.2023.2171251>.
- Stewart, Lindsey. 2021. *The Politics of Black Joy: Zora Neale Hurston and Neo-Abolitionism*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- Stoler, Ann Laura. 2002. „Colonial Archives and the Arts of Governance.“ *Archival Science* 2 (1–2): 87–109. <https://doi.org/10.1007/BF02435632>.
- Sue, Derald Wing, Christina M. Capodilupo, und Aisha M. B. Holder. 2008. „Racial Microaggressions in the Life Experience of Black Americans.“ *Professional Psychology: Research and Practice* 39 (3): 329–36. <https://doi.org/10.1037/0735-7028.39.3.329>.
- Suzuki, Daiyu, und Edwin Mayorga. 2014. „Scholar-Activism: A Twice Told Tale.“ *Multicultural Perspectives* 16 (1): 16–20. <https://doi.org/10.1080/15210960.2013.867405>.
- Thiesmeyer, Lynn. 2003. „Introduction.“ In *Discourse and Silencing: Representation and the Language of Displacement*, herausgegeben von Lynn Thiesmeyer, 1–9. Amsterdam: J. Benjamins.
- Thiollent, Michel. 2011. „Action Research and Participatory Research: An Overview.“ *International Journal of Action Research*, Nr. 2: 160–74. https://doi.org/10.1688/1861-9916_IJAR_2011_02_Thiollent.
- Tichavakunda, Antar A. 2021. „Black Joy on White Campuses: Exploring Black Students’ Recreation and Celebration at a Historically White Institution.“ *The Review of Higher Education* 44 (3): 297–324. <https://doi.org/10.1353/rhe.2021.0003>.
- Topczewska, Urszula. 2021. „Wann wird Schweigen zum Sprechakt? Illokutionen im Grenzbereich sprachlichen Handelns.“ *Roczniki Humanistyczne* 69 (5): 217–29. <https://doi.org/10.18290/rh21695-12>.

- Torres, Edén E. 2003. *Chicana without Apology = Chicana Sin Vergüenza: The New Chicana Cultural Studies*. New York: Routledge.
- Ukelina, Bekeh Utietiang. 2017. *The second colonial occupation: development planning and the legacies of British colonial rule in Nigeria*. Lanham: Lexington Books.
- Ulrike Kaiser. 2018. „Naturvölker“. In *Afrika und die deutsche Sprache: ein kritisches Nachschlagewerk*, herausgegeben von Susan Arndt und Antje Hornscheidt, 3. Auflage, unveränderter Nachdruck v. 2009. Münster: Unrast Verlag.
- Von Unger, Hella. 2014a. *Partizipative Forschung: Einführung in die Forschungspraxis*. Lehrbuch. Wiesbaden: Springer VS. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-01290-8>.
- Valek, Marlene. 2023. „Silencing as Resistance.“ <https://doi.org/10.25365/THESIS.73923>.
- Van Mol, Christof, Rilke Mahieu, Marie-Lou Helene De Clerck, Edith Piqueray, Joris Wauters, François Levrau, Els Vanderwaeren, und Joris Michielsen. 2014. „Conducting Qualitative Research: Dancing a Tango between Insider – and Outsiderness.“ In *Insider research on migration and mobility: international perspectives on researcher positioning*, herausgegeben von Lejla Voloder und Liudmila Kirpitchenko, 69–84. Studies in migration and diaspora. Farnham, Surrey, UK ; Burlington, VT: Ashgate.
- Vaughn, Lisa M., und Farrah Jacquez. 2020. „Participatory Research Methods – Choice Points in the Research Process.“ *Journal of Participatory Research Methods* 1 (1). <https://doi.org/10.35844/001c.13244>.
- von Unger, Hella, Petra Narimani, und Rosaline M'Bayo, Hrsg. 2014. *Forschungsethik in der qualitativen Forschung: Reflexivität, Perspektiven, Positionen*. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-04289-9>.
- Waring, Marilyn. 1989. *If Women Counted: A New Feminist Economics*. London: Macmillan.
- Werkmeister, Sven. 2014. „Die alphabetische Schrift als koloniales Medium. Zu einer Schlüsselfrage kolonialer und postkolonialer Literaturen.“ In *total.*, herausgegeben von Ulrike Bergermann und Nanna Heidenreich, 61–70. transcript Verlag. <https://doi.org/10.1515/transcript.9783839427668.61>.
- Winant, Howard. 2000. „Race and Race Theory.“ *Annual Review of Sociology* 26 (1): 169–85. <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.26.1.169>.
- Ziems, Tilla und Olaf Schnur. 2019. *Auf Augenhöhe: Basics partizipativer Forschung Literatur-Review und eine Verortung des vhw*. Berlin: Bundesverband für Wohnen und Stadtentwicklung e.V. Zugriff am 18. November 2023. https://www.vhw.de/fileadmin/user_upload/08_publicationen/werkSTADT/PDF/vhw_WerkSTADT_Partizipative_Forschung_Nr._33_2019.pdf