

MASTERARBEIT | MASTER'S THESIS

Titel | Title

Kolonialität des Wissens: Zur Manifestation kolonialer
Machtdynamiken innerhalb der Dimension des Wissens und
dekoloniale Optionen der Wissensproduktion.

verfasst von | submitted by

Hannah Louise Eleanor Thomson BA

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

Wien | Vienna, 2025

Studienkennzahl lt. Studienblatt | Degree
programme code as it appears on the
student record sheet:

UA 066 810

Studienrichtung lt. Studienblatt | Degree
programme as it appears on the student
record sheet:

Masterstudium Kultur- und Sozialanthropologie

Betreut von | Supervisor:

Dr. Patricia Zuckerhut Privatdoz.

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung und Überblick zur Arbeit.....	5
1.1 Forschungsfrage und Aufbau der Arbeit.....	5
1.2 Grundlagen des Forschungsprozesses und des methodischen Herangehens.....	7
1.2.1 Grundlagen zur theoretischen Ausrichtung.....	8
1.2.2 Selbstkritische Positionierung.....	9
1.2.3 Forschungsprozess	12
1.3 Kultur- und sozialanthropologische Verortung.....	12
2. Theoretische Perspektiven	14
2.1 Grundbegriffe.....	15
2.1.1 Ontologie.....	15
2.1.2 Epistemologie.....	16
2.1.3 Moderne	16
2.2 Postkolonialität und Dekolonialität.....	17
2.2.1 Zur Postkolonialität	18
2.2.2 Zur Dekolonialität.....	21
2.2.3 Dekoloniale Kritik an postkolonialen Studien	22
2.2.4 Befasst sich diese Arbeit mit Post- oder Dekolonialität?	23
2.3 Kolonialität der Macht.....	25
2.4 Kolonialität des Seins	28
2.5 Kolonialität des Geschlechts	32
3. Kolonialität des Wissens	37
3.1 Zur Analyse und Dekonstruktion von als universell dargestelltem Wissen.....	39
3.1.1 Historische Eradikation und Unterdrückung von nicht-eurozentristischem Wissen.....	40
3.1.2 Eurozentrismus und die Vorherrschaft von „neutralem“ westlichen Wissen	44
3.1.2.1 Kartesianismus und die Produktion des männlich-Weißen Wissenssubjekts..	45
3.1.2.2 Zum Eurozentrismus des Wissens und der Universitäten	47
3.1.2.3 Epistemische Gewalt und deren Auswirkungen	49
3.2 Zur Legitimierung von nicht westlich/modernen Wissenssystemen.....	52
3.2.1 Erkenntnisgewinnung als eingebettet in Produktionsort - & Bedingung	54
3.2.1.1 Geopolitik des Wissens	54
3.2.1.2 Borderthinking.....	56
3.2.1.3 Transmodernität.....	56
3.2.1.4 Ökologien des Wissens und Epistemologien des Südens.....	58
3.2.2 Zwischenfazit.....	61

3.3 Zur Einbeziehung historisch und strukturell ausgeschlossener Akteur*innen der Wissensgenerierung.....	62
3.3.1 Hegemonieselbstkritik.....	62
3.3.2 Indigene und dekoloniale Methodologien	64
3.3.2.1 Feministische Chicana Epistemologie	74
3.3.3 Zwischenfazit.....	77
4. Ontological Turn(s) und Ontological Turn als Methode	78
4.1 Ontological Turn(s) als Paradigmenwechsel	79
4.2 Unterschiedliche Ontological Turns.....	82
4.2.1 Philosophie	82
4.2.2 Wissenschafts- und Technikforschung	83
4.2.3 Kultur- und Sozialanthropologie	84
4.2.3.1 Alternative Ontologie.....	85
4.2.3.2 Tiefe Ontologien.....	86
4.3 Ontological Turn nach Holbraad und Pedersen	87
4.3.1 Grundlagen	88
4.3.1.1 Roy Wagner.....	88
4.3.1.2 Marilyn Strathern	90
4.3.1.3 Eduardo Viveiros de Castro	90
4.3.2 Ontological Turn als Methode	92
4.3.2.1 Reflexivität	93
4.3.2.2 Konzeptualisierung.....	94
4.3.2.3 Experimentalisierung	95
4.3.2.4 Durch Dinge Denken.....	96
4.3.3 Zwischenfazit.....	97
5. Conclusio	98
5.1 Beantwortung der Forschungsfrage.....	98
5.2 Ausblick und Fazit	105
6. Quellenverzeichnis.....	108
6.1 Bibliographie	108
6.2 Online-Ressourcen	113
6.3 Graue Literatur	114
6.4 Abbildungsverzeichnis.....	114

Danksagung

Für alle meine Omas, deren Liebe und Kraft ich spüre, egal wo sie sind.

Danke an meine Familie, allen voran meinen Eltern Michèle und John, Sepp und Paula, die mich auf so vielfältige Weise unterstützen und ohne die mein Studium nicht möglich gewesen wäre. Dieser Dank gilt auch Robbie, Sarah und Emily, die oft fern, aber im Herzen immer nah sind. Danke auch an meine Schwiegereltern Sabine und Hansi, deren Zuversicht und Weisheit mir oft geholfen haben, an mich zu glauben.

Danke an Franz, der mit mir durch dick und dünn geht, mich immer mit dem besten Essen versorgt und in den stressigsten Phasen sehr viel auf seine Schultern genommen hat.

Ein riesiges Dankeschön an Oona, Elena, Jule, Renata, Agnes, Lisa und Birgit, durch deren Beistand ich mich in herausfordernden Phasen weniger alleine fühlte, die mir oft mit Rat und Tat und motivierendem Zuspruch zur Seite standen, und für eine gute Portion Liebe und Freude im Leben sorgen.

Besonderer Dank gilt an dieser Stelle auch meiner Betreuerin Dr.in Patricia Zuckerhut, die mit wertvollem Feedback und richtungsweisenden Vorschlägen diese Arbeit maßgeblich beeinflusst hat.

Abstract (DE)

Menschliche Beziehungen und Lebenswelten existieren innerhalb eines komplexen Gefüges globaler Machtdynamiken, die auf gewaltvolle Unterdrückungen seitens Europäer*innen während der Kolonialisierung zurückgeführt werden können. Diese Machtdynamiken werden von lateinamerikanischen Theoretiker*innen kritisch mithilfe von Formulierungen zu Kolonialität beleuchtet. Die Machtdynamiken der Kolonialität manifestieren sich auf jeder Ebene der Existenz und beeinflussen demnach auch wissenschaftliche Wissensproduktion und -legitimation fundamental. Im Zusammenhang mit kolonialen Machtdynamiken kommt der Disziplin der Kultur- und Sozialanthropologie eine besondere Verantwortung zu, da sie als Legitimationswerkzeug der kolonialen Unterdrückung entstand und ihre klassischen Methoden Kolonialität innerhalb der Sphäre des Wissens reproduzieren. Diese Arbeit befasst sich mit Zugängen zu Kolonialität und vor allem Ausprägungen von Kolonialität auf Ebene des Wissens. Dabei werden koloniale Annahmen und Praktiken nicht nur dekonstruiert, es werden auch verschiedene Ansätze, die einer dekolonialen Wissensproduktion dienen sollen, diskutiert. Im Zuge dessen wird auch auf Elaborationen des Ontological Turn nach Martin Holbraad und Morten Pedersen und dessen Potential für dekoloniale Wissensproduktion eingegangen.

Abstract (EN)

Human relationships and living environments exist within a complex structure of global power dynamics that can be traced back to violent oppression by Europeans during colonisation. These power dynamics are critically examined by Latin American theorists using the concept of coloniality. The power dynamics of coloniality manifest themselves at every level of existence and thus also fundamentally influence scientific knowledge production and legitimation. Because the roots of the emergence of social and cultural anthropology as a scientific discipline are intrinsically intertwined with colonialism and the legitimation of subordinating non-European peoples, it is especially important for the discipline to confront its colonial past. Because of its colonial connection, the classical methods of anthropological knowledge production often reproduce coloniality within the sphere of knowledge. This thesis deals with approaches to coloniality and, above all, manifestations of coloniality at the level of knowledge. In doing so, colonial assumptions and practices are not only deconstructed, but various approaches that serve decolonial knowledge production are discussed. In particular, the elaborations of the ontological turn according to Martin Holbraad and Morten Pedersen and its potential for decolonial knowledge production are evaluated.

1. Einleitung und Überblick zur Arbeit

Mit Fragen rund um Kolonialität und Dekolonialisierung kam ich zum ersten Mal gegen Ende meines Bachelorstudiums in Lehrveranstaltungen von Maria Dabringer in Berührung. Dabei wurde die „typische“ kultur- und sozialanthropologische Art der Wissensproduktion in ein kritisches Licht gerückt. Damals verstand ich die Problematik nur im Ansatz, durch diese profunde Kritik an der Disziplin der Kultur- und Sozialanthropologie selbst wurde jedoch mein Interesse und meine Überzeugung von der zentralen Wichtigkeit dieses Themas geweckt. Im Masterstudium hatte ich dann das Glück, Lehrveranstaltungen von Patricia Zuckerhut sowie Maria Dabringer besuchen zu können, die sich mit verschiedenen Aspekten und Zugängen dieses Themenkomplexes auseinandersetzten. Zwar bekam ich mehr Einblicke und Zugänge, das Problem der Reproduktion von Machtdynamiken im Zuge empirischer Forschung schien sich für mich jedoch nicht zu lösen, sondern größer zu werden. Das hatte sich auch zu dem Zeitpunkt der Ideenfindung für die Masterarbeit noch nicht geändert. Ich hatte den Eindruck, wenn ich nun eine „typische“ empirische Arbeit, mit dem Wissen und Verständnis, das ich zu dem Zeitpunkt hatte, planen und durchführen würde, wäre es mir, sowohl durch das nötige Know-How als auch durch die Restriktionen bedingt durch Geld, Zeit, Format und Anforderungen der Abschlussarbeit nicht möglich, eine Forschung durchzuführen, die dekolonialen Ansprüchen gerecht werden würde. Zudem erschien es mir auf eine merkwürdige Art und Weise als „willkürlich“, würde ich einfach irgendeine beforschbare „Gruppe“ auswählen, über die ich dann irgendeine Form von Wissen produzieren würde, selbst wenn es in einem partizipativen Herangehen stattfinden würde. Daher beschloss ich zum einen, eine theoretische Arbeit zu verfassen, da ich davon ausging, dabei weniger „Schaden“ in der Reproduktion von Machtdynamiken anzurichten. Zum anderen entschloss ich mich dazu, genau diesen Themenkomplex der Kolonialität mit besonderem Fokus auf die Wirkungsweise von Kolonialität in der Dimension des Wissens in das Zentrum meiner Abschlussarbeit zu rücken, auch mit der Hoffnung, näher an das „wie“ der dekolonialen Forschung – von meinem Weiß-europäischen Standpunkt aus – zu kommen.

1.1 Forschungsfrage und Aufbau der Arbeit

Aus den zuvor skizzierten Entscheidungen heraus, sowie auf Grundlage meiner zum Zeitpunkt der Entwicklung der Arbeit bereits vorhandenen Wissensbasis entwickelte ich eine erste Forschungsfrage, die ich im Zuge der Auseinandersetzung mit Literatur zum Themenkomplex und dahingehender Reflexion immer wieder verfeinerte. Schlussendlich legte ich mich auf folgende Forschungsfrage fest, die ich mit dieser Arbeit beantworten will:

*„Was verstehen dekoloniale Denker*innen, mit besonderem Fokus auf aus dem latein-amerikanischen Raum stammender Theoriebildung, unter Kolonialität und insbesondere Kolonialität von Wissen, wie könnte demnach eine dekoloniale wissenschaftliche Wissensproduktion aussehen und bietet der Ontological Turn als methodische Intervention eine Möglichkeit, dekoloniales Wissen in kultur- und sozial-anthropologischer Forschung zu produzieren?“*

Diese Frage leitet die Struktur und den Aufbau meiner Arbeit. Nach diesem einleitenden Kapitel, indem ich das Anliegen und das Herangehen dieser Arbeit skizziere, folgt nach einer theoretischen Verortung die Auseinandersetzung mit den verschiedenen Aspekten der Kolonialität mit besonderem Fokus auf Kolonialität des Wissens in einem eigenen Kapitel, bevor ich mich dem Ontological Turn nach Holbraad und Pedersen (2018), die diesen explizit als methodologische Intervention beschreiben (Fontein 2021: 174), widme.

Im Kapitel zu den theoretischen Perspektiven widme ich mich zunächst einer Diskussion zwischen Post- und Dekolonialität, um die theoretische Verortung der Arbeit zu gewährleisten. Anschließend greife ich Explorationen rund um die Kolonialität der Macht und die verschiedenen damit verbundenen analytischen Dimensionen auf. Dabei werde ich auf die Kolonialität des Seins und des Geschlechts eingehen.

Im nächsten Kapitel werde ich – dem Fokus der Forschungsfrage geschuldet – in besonderem Maße auf die Kolonialität des Wissens eingehen. Der Abschnitt zur Kolonialität des Wissens gliedert sich wiederum in verschiedene Teile. Zunächst geht es um die Analyse und Dekonstruktion von westlich-wissenschaftlichem Wissen, welches typischerweise einen globalen Universalismusanspruch hat, der von dekolonialen Positionen aus vehement abgelehnt wird. Dabei wird notwendigerweise auch eine historische Dimension angeschnitten, um diesen historischen und global-machtpolitischen Prozess besser zu verstehen, wobei kein Anspruch auf vollständige historische Nachzeichnungen gelegt wird. Anschließend greife ich Zugänge dekolonialer Theoretiker*innen auf, die dazu beitragen sollen, Wissensformen, die weder westlichen Vorstellungen noch Validierungsprozessen von Wissen entsprechen, als legitime Wissensformen anzuerkennen. In einem dritten Abschnitt zur Kolonialität des Wissens geht es dann darum, wie dekoloniales Wissen in den nach westlichen Idealen ausgerichteten Universitäten und somit inhärent kolonialen Wissenschaftsbetrieben, produziert werden kann.

Daran anknüpfend greife ich den Ontological Turn auf, wobei ich auch hier zunächst eine theoretische Verortung und Abgrenzung vornehme. Danach beschreibe ich die theoretischen Grundlagen des Ontological Turns, den Holbraad und Pedersen (2018) vorschlagen. In einem letzten Schritt werde ich die methodischen Dimensionen und Implikationen, die deren Ontological Turn beinhaltet, aufgreifen und herausarbeiten. Im Zuge des Schlusskapitels strebe ich

eine Verschränkung der in den vorherigen Kapiteln aufgegriffenen dekolonialen und Indigenen Methodologien und methodischen Zugänge des Ontological Turns an.

In diesem letzten Kapitel widme ich mich daher der mit den bisherigen Kapiteln implizit beantworteten Forschungsfrage erneut, um sie nochmals explizit mit der vorangegangenen Arbeit in Verbindung zu bringen. Dafür greife ich die zuvor ausführlich beschriebenen Kernelemente erneut auf, bevor ich zu einem persönlichen Resümee und Ausblick übergehe.

Nun möchte ich einleitend aber zunächst noch auf die Grundlagen des Forschungsprozesses, meine eigene Situiertheit, und die kultur- und sozialanthropologische Verortung dieses Forschungsvorhabens eingehen.

1.2 Grundlagen des Forschungsprozesses und des methodischen Herangehens

Diese Arbeit entstand aus einem starken Interesse an Kolonialität, deren Wirkung innerhalb der Domäne des Wissens, und der Frage, wie eine Weiße¹ Person des Globalen Nordens, so wie ich, Wissen produzieren könnte, welches koloniale Machtdynamiken nicht einfach reproduziert, sondern dekolonial ist. Da diese Frage vor allem zu Beginn des Forschungsprozesses für mich völlig ungeklärt war, entschied ich mich dazu, keine empirische Forschung durchzuführen, in der ich durch mein unzureichendes Verständnis im Hinblick auf dekoloniale Wissensproduktion zwangsläufig ebendiese kolonialen Machtdynamiken reproduzieren würde. Das wäre zudem verstärkt worden durch die Rahmenbedingungen der Masterarbeit und deren Beurteilungskriterien, in der *ich* diejenige sein muss, die das Forschungsproblem identifiziert und einer potenziellen Betreuer*in im Zuge der Etablierung eines Betreuungsverhältnisses ein *von mir* erarbeitetes Konzept vorlege. Auf Basis dessen würde *ich* dann eine empirische Forschung, typischerweise vor allem mithilfe von Interviews und teilnehmenden Beobachtungen, durchführen, Daten erheben und dokumentieren. In einem nächsten Schritt hätte *ich* dann die Aufgabe der Datenanalyse und -auswertung, auf Basis dessen *ich* darüber eine Abschlussarbeit schreibe, die *mir* zu einem akademischen Titel ver helfe, sofern *ich* sie denn produziert hätte. Sicherlich gibt es hier Spielräume, die partizipative und dialogische Formen der Wissensproduktion *mit* den „Beforschten“ zulassen, doch gerade im restriktiven Rahmen einer Masterarbeit, dessen Bewertungsrahmen ein (allein) von der Masterand*in produziertes Werk mit

¹ Ich nutze Begriffe, die eine ethnische Zugehörigkeit bezeichnen sollen, wie etwa Schwarz, Weiß, Indigen oder Asiatisch mit dem Verständnis, dass es sich hier um rein soziale Konstruktionen handelt, die nichts mit tatsächlichen Eigenschaften von nach diesem Schema kategorisierten Menschen zu tun haben. Dies schreibe ich in Anlehnung an Arndt und Hornscheidt als politische Begriffe groß, um auf historische Verantwortlichkeiten und soziopolitische Folgen dieser Konstruktionen hinzuweisen (Arndt/Hornscheidt 2004: 13).

sehr begrenzten zeitlichen und finanziellen Ressourcen vorsieht, schien es mir mit meinem begrenzten Vorwissen nicht möglich, diese Spielräume adäquat auszuloten und im Sinne einer dekolonialen Agenda instrumentalisieren zu können. Stattdessen entschied ich mich dazu, eine theoretische Masterarbeit anzustreben, in der ich mich mit Kolonialität, Kolonialität von Wissen und dekolonialer Wissensproduktion auseinandersetzen würde, nicht zuletzt, um besser zu verstehen, wie eine kultur- und sozialanthropologische Forschung koloniale Fallen vermeiden und zu dekolonialer Wissensproduktion beitragen kann.

1.2.1 Grundlagen zur theoretischen Ausrichtung

An dieser Stelle möchte ich eine Argumentationslinie aufgreifen, die aus Schwarzen feministischen Strömungen und damit verbundenen Critical Whiteness Studies stammt. So stilisiert sich Weißsein als neutrale, normative und unschuldige Kategorie, die sich so darstellt als hätte sie, außer bei explizit rassistischen Handlungen, nichts mit Rassismus zu tun (Frankenberg 1996: 57; Wachendorfer 2005: 535). Dadurch wird Weißsein eine Norm, die in der Regel nicht thematisiert und reflektiert wird (Wachendorfer 2005: 530, 533). Westliche Wissenschaft, die nach kartesischem Ideal auch als Weiß und männlich gelesen werden kann, stilisiert sich oftmals ähnlich *neutral*, *objektiv*, *allwissend* und *universell*, und verschleiert somit sein partikulares und positionalisiertes Wissen. Critical Whiteness Studies „drehen den Spieß“ gewissermaßen um, und werfen einen kritischen Blick nicht auf das „andere“², problematisierte, nicht-Weiße und vom Rassismus markierte Subjekt, sondern richten ihn auf Weiße Räume und Praktiken (Tißberger 2019: 162), die in ihrem Weißsein ganz und gar nicht neutral sind, sondern die von tiefgreifenden Machtstrukturen, die Weiße Privilegien fördern, zeugen (Frankenberg 1996: 57; Wachendorfer 2005: 534). Durch dieses „Returning of the Gaze“ werden nun die vermeintlich neutralen Weißen Praktiken thematisiert und problematisiert, statt innerhalb der Rassismusforschung einen weiteren Blick auf die „problematischen“ Subjekte des Rassismus zu werfen (Tißberger 2019: 162). Diese Auffassung und Umkehrung des kritischen Blickes vom rassistischen Problem als Schwarzes Problem zum Weißen Problem finde ich, auch im Sinne der Verantwortung eines Weißen Standpunktes, sehr wichtig. In gewisser Hinsicht versuche ich, in dieser Arbeit einen ähnlich kritischen Blick auf das „eigene“ Weiße, westliche, wissenschaftliche und dessen Rolle in der Reproduktion von ungleichen Machtdynamiken, die auf globaler Ebene Wirksamkeit entfalten, einzunehmen.

² Mit den Bezeichnungen „andere/anders“, als anders konstruierten, *andere*, wird in dieser Arbeit auf *othering* hingewiesen, was etwa wie folgt definiert wird: „*Othering is a process whereby individuals and groups are treated and marked as different and inferior from the dominant social group. Disenfranchised groups such as women, people of divergent ethnic backgrounds, working-class people, homosexuals, or migrants may all be othered and, in consequence suffer discrimination.*“ (Griffin 2017). Gegenstück dazu ist das „Eigene“.

Dieser kritische Blick auf das „Eigene“ gelingt, wie in den Critical Whiteness Studies auch, jedoch nicht ohne die Stimmen von jenen, die von dem Weißen, männlichen, westlichen, ausgeschlossen werden. Bei den Critical Whiteness Studies sind die Stimmen und Erkenntnisse Schwarzer feministischer Wissenschaftler*innen aus den USA zentral, bei der Betrachtung von den kolonialen Machtdynamiken auf globaler Ebene braucht es die Perspektiven aus ehemaligen Kolonien. Wissen und Wissensproduktion kann nicht losgelöst von dem jeweiligen Standpunkt der Wissensschaffenden geschehen und ist daher immer auch entlang globaler Machtdynamiken situiert (Grosfoguel 2002: 208f.). So entstanden Formulierungen zur Kolonialität, um das Fortbestehen kolonialer globaler Machtverhältnisse zu beschreiben, zwangsläufig aus einem Raum ehemaliger Kolonien, in diesem Fall vor allem von lateinamerikanischen Wissenschaftler*innen (Mignolo 2011b: xviii, xxv). Stimmen, die keine eurozentristische und westlich-moderne Perspektive einnehmen, werden häufig subalternisiert und daher in den westlichen Machtzentren nicht gehört (Basu/Bose 2018: 4). Subalternes Wissen existiert daher mitunter in undefinierten Grauzonen außerhalb der Orte, die seitens westlicher Anschauungen als Zentren konstruiert werden (Grosfoguel 2002: 209; Mignolo 2011a: 26). Es hat daher das Potenzial, Sicht- und Denkweisen hervorzubringen, die die Grenzen von modernem Denken transzendieren und ebenbürtigen Austausch zwischen unterschiedlichen Welten des Wissens fördern (Dussel 2018: 165; Santos 2007: 53). Daher liegt ein zentraler Fokus dieser Arbeit auf den Elaborationen zu Kolonialität und deren Wirkweisen, im Besonderen auf Ebene des Wissens, seitens lateinamerikanischer Wissenschaftler*innen und Wissenschaftler*innen, die sich stark mit dem lateinamerikanischen Raum auseinandersetzen.

Da im vorherigen Absatz schon die Situietheit von Wissen und Wissensproduktion angeschnitten wurde, bietet es sich an, im folgenden Abschnitt meine eigene Position, aus der heraus ich lerne und schreibe, darzulegen.

1.2.2 Selbstkritische Positionierung

„Experience constitutes the frameworks for understanding and articulating the world.“
(Heredia 2021: 116)

Ich lese, lerne und schreibe von der Position einer Weißen, in Europa geborenen und aufgewachsenen Person aus. Mir wird seit meiner Geburt eine weibliche Geschlechteridentität zugeschrieben, mit der ich mich als Cis-Frau weiterhin identifiziere. Ich bin in Deutschland geboren, und zog als Jugendliche nach Österreich, wo ich aufgrund meiner Herkunft von anderen Jugendlichen und Lehrer*innen in meiner Schule als *anders* konstruiert und als Außenseiterin wahrgenommen wurde. Während mir diese Erfahrung persönliche Einblicke gibt, wie es sich anfühlt, von einer gewissen Norm ausgeschlossen zu werden, gehe ich mit den unzähligen

Privilegien einer Weißen, westeuropäischen Person durch das Leben. Mein *Anderssein* fiel damals erst in dem Moment auf, in dem ich sprach und anders klang. Ich sah nicht *anders* aus. In vieler Hinsicht ist Weißsein in meinem Erfahrungshorizont die Norm, sei es in der Repräsentation in Magazinen, Onlineshops, Serien und Filmen, etc. Ich teile daher die Erfahrung, unauffällig, repräsentiert, im Recht, eher von Staat und Polizei geschützt, „normal“ zu sein. Darüber hinaus beeinflusst mein Studium der Kultur- und Sozialanthropologie an der Universität Wien fundamental, wie ich Dinge betrachte und begreife. Das wurde auch maßgeblich von den verschiedenen Lehrpersonen beeinflusst, bei denen ich seit meinem ersten Semester im Bachelor, dem Sommersemester 2017, Lehrveranstaltungen besuchte. Hierbei wurde mir, neben verschiedenen thematischen Inhalten, eine grundlegend reflexive und hinterfragende Haltung aneignen, die sich spezifische Sachverhalte ansieht und oftmals universalistische westliche und eurozentrische Positionen kritisiert. Meine Arbeit und Themenfindung waren nur aufbauend auf in Lehrveranstaltungen vermitteltes kritisches Wissen möglich, ohne welches ich ein Verständnis zur Problematik der Kolonialität und kolonialen Machtverhältnissen gar nicht entwickeln hätte können.

Meine Arbeit ist, von diesem Standpunkt ausgehend, aber auch sehr begrenzt. So bringe ich nur den Erfahrungshorizont mit, in Europa zu leben, und einen relativ unbeschwerten Zugang zu den Zentren des Wissens, wie etwa der Universität Wien, zu haben. Auch ist es eine paradoxe Situation, aus einem solchen Zentrum der hegemonialen Wissensproduktion heraus eine Masterarbeit zu verfassen, die genau dieses Zentrum kritisiert (Castro Varela 2021: 95). So beruht diese Arbeit etwa ausschließlich auf Literatur zu post- und dekolonialen Zugängen und dem Ontological Turn nach Holbraad und Pedersen, und somit ist das hier aufbereitete Wissen bereits eine sehr spezifische Form des Wissens: nämlich textbasiertes Wissen, welches den (westlichen) Standards wissenschaftlicher Wissensproduktion entspricht. Diese Standards geben nicht nur eine bestimmte Form des Ausdrucks und eines linearen Aufbaus vor, auch wird sich immer wieder auf zentrale Figuren und Werke bezogen, um Relevanz innerhalb des westlichen Wissenschaftssystems zu beanspruchen. Zudem spreche ich nur Deutsch und Englisch, zwei europäische Sprachen, die in tief mit ehemaligen Kolonialmächten und damit einhergehenden Denkweisen und sprachlichen Limitationen verbunden sind. Daher kann ich in dieser Arbeit auch ausschließlich auf in Deutsch oder Englisch verfasste Texte eingehen, wodurch hier eine Fülle an spanisch- oder anderssprachigen Texten außer Acht gelassen werden muss. Diese Beschränkungen selbst sind bereits Zeugnis der Machtstrukturen der Kolonialität des Wissens, die auch diese Arbeit fundamental formen.

Somit bleibe ich mit dieser Arbeit gefangen in einem „Double Bind“ in dem „richtiges“ Handeln unmöglich wird (Castro Varela 2021: 93f.). Dieser „Double Bind“ wird auch wie folgt beschrieben: *„It is impossible to do the absolutely right thing, as we are always already co-constituted in colonial modernity.“* (Brunner 2023: 15). Santos schreibt etwa, dass tatsächlich

radikale Kritik im globalen Norden und den Universitäten nicht möglich ist, und die westliche Moderne den Intellektuellen nur innerhalb reaktionärer Institutionen, wie etwa Universitäten, erlaubt, revolutionäre Ideen zu entwickeln (Santos 2015: 3). Das wird verstärkt durch einen von Denzin und Lincoln bereits 2008 beschriebenen, zunehmenden Druck seitens konservativer Regierungen und Forschungsförderungsorganisationen, die vor allem positivistische und quantifizierbare Forschung als wissenschaftlich und somit förderungswürdig einstufen (Denzin/Lincoln 2008a: 3,6). Dabei fehlt dieser Art von Forschung oftmals der Zugang zu diversen Formen des Wissens und die Fähigkeit komplexe und dynamische Kontexte sowie subtile soziale Unterschiede, die durch Gender, Race³, Klasse, Alter, usw. produziert werden, zu erfassen, zu untersuchen, und zu verstehen (Denzin/Lincoln 2008a: 3). Denzin und Lincoln fordern im Gegensatz dazu die Notwendigkeit einer Methodologie des Herzens „*that embraces an ethics of truth grounded in love, care, hope, and forgiveness*“ (Denzin/Lincoln 2008a: 3) Dabei verstehen sie diese Liebe, in Anlehnung an Darder und Miron, wie folgt:

„[...] to comprehend that the moral and the material are inextricably linked. And, as such, [we] must recognize love as an essential ingredient of a just society ... love is a political principle through which we struggle to create mutually life-enhancing opportunities for all people. It is grounded in the mutuality and interdependence of our human existence – that which we share, as much as that which we do not. This is a love nurtured by the act of relationship itself. It cultivates relationships with the freedom to be at one’s best without undue fear. Such an emancipatory love allows us to realize our nature in a way that allows others to do so as well. Inherent in such a love is the understanding that we are not at liberty to be violent, authoritarian, or self-seeking.“ (Darder/Miron 2006: 150 zit. in Denzin/Lincoln 2008a: 3).

Ich habe, ausgehend von dem zuvor beschriebenen Double Bind, nicht den Anspruch, eine dekoloniale Arbeit zu verfassen, vielmehr sehe ich diese Masterarbeit als einen ersten Schritt der Auseinandersetzung mit dieser Problematik, und als einen ersten Schritt zu einer Methodologie des Herzens. Ich sehe diese Arbeit als Basis, aufgrund der ich lernen kann, von meinem vielfältig privilegierten Standpunkt aus Wissen mit gesellschaftlichem Mehrwert zu produzieren, die Lücken innerhalb der Kolonialität der Macht zu finden und auszuloten und für eine Welt im Sinne dieser von Denzin und Lincoln (Denzin/Lincoln 2008a: 3) beschriebenen Liebe einzustehen.

³ Ich gebe der englischen Bezeichnung „Race“, die auf damit verbundene soziale Konstruktionen hinweisen soll anstelle der unzulänglichen, und nach wie vor mit biologischen Vorstellungen und mit nationalsozialistischem Denken verbundenen, deutschen Übersetzung „Rasse“ Vorzug (Poco.lit. online/Race ≠ Rasse). An manchen Stellen in dieser Arbeit scheint es jedoch auch sinnvoll, die deutsche Bezeichnung zu verwenden, wobei genau diese mit dem deutschen Begriff verbundenen Vorstellungen kritisch zum Ausdruck kommen sollen, die dabei aber keinesfalls als „naturgegeben“ oder „richtig“ zu sehen sind.

1.2.3 Forschungsprozess

Auf Basis der zuvor beschriebenen Limitationen wählte ich für die Beantwortung der Forschungsfrage relevante Literatur aus. Zum Teil kannte ich, durch besuchte Lehrveranstaltungen, die Kolonialität und dekoloniale Methodologien behandelten, schon grundlegende Werke in diesem Bereich, die ich ebenfalls zu Rate zog. Ich arbeitete mich durch eine erste Literaturliste, wobei ich auch immer wieder die Quellen aus der Literatur, die ich las, heranzog, und somit meine Literaturliste erweiterte. Mir das spezifische Vokabular der gängigen Beschreibungen diverser Ausprägungen von Kolonialität anzueignen, war vor allem zu Beginn herausfordernd, und wird mitunter auch als verwirrend und unnötig kompliziert kritisiert (Rivera Cusicanqui 2018: 86). Texte, die einleitend und überblicksmäßig zur Kolonialität der Macht und Kolonialität des Wissens schreiben, allen voran der Aufsatz „Europa an seinen Platz rücken“ von Kusche et al. (2021), halfen mir, eine Struktur zu bekommen, mit der ich mich in dieser Arbeit und dem darin beschriebenen komplexen und vielschichtigen Thema widmen konnte. Nachdem das Grundgerüst der Arbeit stand, widmete ich mich kapitelweise der zuvor identifizierten relevanten Literatur, wobei ich diese je nach Bedarf auch ausweitete und neue Texte recherchierte, um verschiedene Punkte ausreichend und verständlich darstellen und selbst verstehen zu können. Da es sich um die Beschreibung und Auseinandersetzung mit kolonialen Machtdynamiken, die in jede Dimension des Seins hineinwirken, handelt, ist es kaum möglich, eine lineare Erzählung darüber zu schreiben. Zwar hat diese Arbeit einen aufeinander aufbauenden Charakter, zentrale Themen und Punkte werden jedoch immer wieder, in leicht unterschiedlichen Kontexten, aufgegriffen und verdichten sich somit. Das spiegelt auch mein Lernen wieder und lässt sich eher mit zirkulären Formen des Lernens, wie etwa von Chicana-Wissenschaftler*innen beschrieben (Calderón et al. 2012: 519), in Verbindung bringen.

1.3 Kultur- und sozialanthropologische Verortung

Die Kultur- und Sozialanthropologie etablierte sich als wissenschaftlich verankerte Disziplin im 19. Jahrhundert (Garbe 2013b: 9), hat ihre Ursprünge aber bereits viel früher als Teil europäischer kolonialer Expansionen und ist „*ein konstitutiver Teil der Kolonialität von Wissen und Macht*“ (Garbe 2013b: 1). In diesen Ursprüngen ist Kultur- und Sozialanthropologie, etwa durch die Produktion von Wissen über lokale Gruppen zum Zwecke der Eroberung, Unterwerfung und Verwaltung, Komplizenhaft mit Kolonialismus und Techniken der Klassifizierung von Menschen nach rassistischen Vorstellungen verbunden (Basu/Bose 2018: 1, 5; Bangstad/Fuentes 2023: 2). Das zeigt sich auch durch die Werkzeuge klassischer Anthropologie:

„[...] drawing kinship charts from interviews with native informants, identifying languages and developing associated scripts and grammars, uncovering graves and their treasures to be archived in metropolitan museums, demarcating custom and law – were part of colonial governance, used to name and regulate populations of the governed.” (Basu/Bose 2018: 4f.).

Damit verbunden sind auch die seit der Phase der Aufklärung vorangetriebenen Vorstellungen eines linearen Fortschrittes von menschlichen Gesellschaften von „barbarisch“ zu „zivilisiert“, wobei Europa, vor allem etwa das viktorianische England, sich selbst an der Spitze dieser Entwicklung sah, womit auch die Unterwerfung und Ausbeutung „primitiver“ Menschen als naturgegeben und moralisch gerechtfertigt wurde (Kuper 2018: 3; Basu/Bose 2018: 5). Mit Darwins Formulierungen zur Evolution bekamen diese rassistischen Vorstellungen innerhalb der Anthropologie zusätzlich eine vermeintlich biologische Untermauerung (Kuper 2018: 3).

Nicht-westliche Kulturen erscheinen aus dieser Sichtweise heraus naturgegeben unterlegen, wodurch sie zu Objekten, und westliche Forschende zu Subjekten der Wissensgenerierung werden (Garbe 2013b: 9). Das reproduziert die Kultur- und Sozialanthropologie, trotz Bemühungen diese Subjekt-Objekt Trennung aufzulösen, vielfach (Garbe 2013b: 9). Diese kolonialen Verstrickungen werden auch etwa wie folgt beschrieben:

“Sadly, qualitative research, in many if not all of its forms (observation, participation, interviewing, ethnography), serves as a metaphor for the colonial knowledge, for power, and for truth. The metaphor works this way. Research, quantitative and qualitative, is scientific. Research provides the foundation for reports about and representations of ‘the Other’. In the colonial context, research becomes an objective way of representing the dark-skinned Other to the white world.” (Denzin/Lincoln 2000: 1 zitiert in Ray 2012: 93).

Ein Teil der kritischen und antikolonialen Aufarbeitung der Disziplin, ihrer Methoden und Theorien muss daher die kritische Auseinandersetzung mit dem kolonialen Ursprung der Kultur- und Sozialanthropologie sowie dem dadurch entstandenen Vermächtnis der Machtdynamiken zwischen Anthropolog*innen und den Menschen, die sie „beforschten“, sein (Basu/Bose 2018: 1, 4ff). Im Zuge dieses post- und dekolonialen Bestrebens der Untersuchung der Wirkweisen und des Fortbestehens von kolonialen Machtdynamiken wird von Kultur- und Sozialanthropolog*innen vor allem die Suche nach besseren Werkzeugen, mit welchen die Macht und Auswirkungen von Kolonialismus adäquater untersucht werden können, gefordert (Bayly 2023: 3).

Dazu möchte ich mit meiner Arbeit, durch die intensive Auseinandersetzung mit Elaborationen zur Kolonialität und insbesondere Kolonialität auf Ebene der Wissensproduktion beitragen. Zudem erarbeite, ich im Hinblick auf dekoloniale und Indigene Methodologien sowie der Evaluation des Ontological Turn nach Holbraad und Pedersen (2018) als Option dekolonialer Wissensproduktion, einen Beitrag zu der von Bayly geforderten Suche nach besseren Werkzeugen der Erkenntnisgewinnung, welche die Spalten innerhalb der Kolonialität der Macht finden und vergrößern wollen.

2. Theoretische Perspektiven

„In our time, genuine radicalism seems no longer possible in the global North. Those who proclaim themselves as radical thinkers are either fooling themselves or fooling someone else, since their practices are bound to contradict their theories. Most of them work in institutions such as universities that require protective hats and gloves to deal with reality. One of the tricks that Western modernity plays on intellectuals is to allow them only to produce revolutionary ideas in reactionary institutions. On the other hand, those who act radically seem to be silent. Either they have nothing intelligible to say, or if they were to speak, nobody would understand them outside their circle of action, or they might even be thrown in jail or killed.” (Santos 2015: 3).

In diesem Abschnitt möchte ich mich zunächst mit der Exploration von verschiedenen antikolonialen Ansätzen, dekolonialen Perspektiven und theoretischen Überlegungen von Kolonialität in ihren verschiedenen Dimensionen auseinandersetzen. Über eine Betrachtung verschiedener zentraler Aspekte von Kolonialität der Macht hinaus, möchte ich mich im erst im darauffolgenden Abschnitt der Arbeit auch einer extensiveren Besprechung der Kolonialität von Wissen widmen.

Um eine grobe theoretische Einordnung zu gewährleisten, möchte ich zunächst auf Überschneidungen und Unterschiede von post- und dekolonialen Orientierungen eingehen. Darauf aufbauend erarbeite ich ein grundlegendes Verständnis von dem Konzept der Kolonialität, welches auch als Kolonialität der Macht oder koloniale Matrix der Macht bezeichnet wird, bevor ich unterschiedliche Dimensionen und Ausprägungen dieser globalen Machtdynamik erörtere. Um ein fundiertes Verständnis zu gewährleisten, werde ich nach der grundlegenden Übersicht zur Kolonialität der Macht auf die damit verbundenen verschiedenen analytischen Dimensionen der Kolonialität des Seins, Kolonialität des Geschlechts und Kolonialität des Wissens eingehen. Hierbei ist zu betonen, dass die Kolonialität der Macht als wirkmächtig in allen Aspekten der Existenz beschrieben wird und somit die verschiedenen Dimensionen eine rein analytische

Trennung beschreiben (Kusche et al. 2021: 24), um bestimmte damit verbundene Sachverhalte spezifisch untersuchen zu können. Im Hinblick auf die Forschungsfrage, welche im Besonderen auf die Dimension des Wissens innerhalb der kolonialen Matrix der Macht abzielt, werde ich mich der Kolonialität des Wissens in einem eigenen Kapitel in größerem Umfang widmen.

2.1 Grundbegriffe

Bevor ich mich im nächsten Abschnitt mit den verschiedenen analytischen Dimensionen von Kolonialität beschäftige, möchte ich in diesem Abschnitt einige grundlegende Begriffe definieren, die in Diskussionen um Kolonialität stets wiederkehren.

2.1.1 Ontologie

Vor allem die analytische Kategorie der Kolonialität des Seins setzt sich mit ontologischen Dimensionen der Kolonialität auseinander, weshalb ich den Begriff hier kurz umreißen möchte. Ontologie ist die Ebene des Seins (Maldonado-Torres 2007: 258). In der Philosophie ist Ontologie jener Bereich, welcher sich mit dem auseinandersetzt, was existiert und was real ist (Blaiki 2004b: 766; Gullion 2018: 16). Der Anthropologe Eduardo Kohn definiert Ontologie als die Betrachtung von Realität, welche nicht auf menschlich konstruierte Welten beschränkt ist (Kohn 2015: 312). Die fundamentale ontologische Frage ist: „*Why being and not nothingness?*“ (Dussel 2009: 500). Innerhalb der Sozialwissenschaften machen alle Theorien und methodologischen Positionen implizite oder explizite Annahmen darüber, was existieren kann und auf welche Art und Weise es existieren kann (Blaiki 2004b: 766). Blaiki schreibt erklärend:

„Because ontological claims are inevitably linked with epistemological claims, it is difficult to discuss them separately. Assertions about what constitutes social phenomena have implications for the way in which it is possible to gain knowledge of such phenomena. Differences in the types of ontological and epistemological claims cannot be settled by empirical enquiry. Although they are open to philosophical debate, the proponents of the various positions ultimately make their claims as an act of faith.“ (Blaiki 2004b: 766).

2.1.2 Epistemologie

Epistemologie bezeichnet die Theorie von Wissen (Tißberger 2019: 151), also die Art und Weise, wie gewusst wird und wie Wissen produziert wird, und ist daher stark verbunden mit der Kolonialität des Wissens und dadurch bedingter (De-)legitimierung von Wissen. Der aus der Philosophie stammende Begriff bezeichnet Theorien des Wissens und wie Menschen zu Wissen und Erkenntnis kommen, wobei seit der Aufklärung des 18. Jahrhunderts die beiden Theorien des Rationalismus und Empirismus dominieren (Blaiki 2004a: 309). Während Rationalismus davon ausgeht, dass vertrauenswürdige Wissen durch reine, vom Körper getrennte Vernunft, wie etwa von Descartes' „cogito ergo sum“ postuliert (Kusche et al. 2021: 27; Grosfoguel 2013: 75), sowie formelle Logik generiert werden kann, beruht Empirismus auf dem Gebrauch der menschlichen Sinne, wodurch Wissen über die Welt nur durch direkte Sinneswahrnehmungen generiert werden kann (Blaiki 2004a: 309). Epistemologie wird etwa auch als jener Bereich beschrieben, in welchem, im Hinblick auf epistemische Gerechtigkeit, Augenmerk auf ethische und politische Herausforderungen gelegt wird (Brunner 2020: 13).

2.1.3 Moderne

Da das für dekoloniale Zugänge zentrale Konzept der Kolonialität sich als ko-konstruierende Komponente zur Moderne versteht (Kusche et al. 2021: 15), scheint es lohnenswert, an dieser Stelle auch kurz auf den Begriff beziehungsweise Zugänge zu Moderne selbst einzugehen.

Die Bezeichnung „modern“ kann als Referenzpunkt verstanden werden, welche ihre Ursprünge in den intellektuellen Kreisen Europas der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts hat (Spencer 2012a: 477f.). Innerhalb der Anthropologie wird Moderne mit normativen Idealen und Praktiken assoziiert, welche stark in Verbindung mit der Epoche der Aufklärung stehen (Wilf 2018: 1). Dies korreliert mit klassischer sozialer Theorie von Marx, Durkheim, und Weber, welche stets davon ausgeht, dass die moderne Welt etwas radikal Neues an sich hat. Dabei werden Kontrastierungen zur Erklärung der Gegenwart, wie etwa Tradition und Moderne, genutzt, was bei einer Übertragung auf empirische Situationen eine Platzierung des *Anderen* in einer anderen, primitiven, prämodernen Zeit zur Folge hat (Spencer 2012a: 477). Dies baut auch auf der durch die Aufklärung verbreiteten Auffassung von einem schrittweisen Fortschritt der Menschheit auf, welches den Westen an die Spitze der angenommenen Entwicklung setzte und somit Kolonialunterfangen legitimierte (Wilf 2018: 1).

Auf das Vermächtnis dieses Glaubens an Moderne baute die Idee und Theorie von Modernisierung in Sozialwissenschaften der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts auf, welche eben von einem unilinearen Entwicklungsprozess hin zum „Modernen“ ausgeht (Spencer

2012a: 477). Dies hatte insbesondere in der Anthropologie eine Orientierung an binären Oppositionen, wie etwa modern/traditionell, ländlich/städtisch, zentral/peripher oder mündlich/schriftlich zur Folge (Wilf 2018: 1; Spencer 2012a: 477).

Dem Begriff „modern“ als historischen Referenzpunkt, und Modernisierung als Prozess folgt Modernität als eine Kondition, in der sich die Welt befindet (Spencer 2012a: 478). Dabei kann Modernität wie folgt verstanden werden: *„At its most general, modernity may serve as a broad synonym for capitalism, or industrialization, or whatever institutional and ideological features are held to mark off the modern West from other, traditional societies“* (Spencer 2012a: 478).

Durch kritische empirische Studien, welche moderne Konditionen oder Institutionen untersuchen, können westliche Selbstbilder herausgefordert werden. Besonders radikal jedoch geht Bruno Latour vor, welcher einflussreich argumentiert, dass das klassische Narrativ der modernen westlichen Welt auf einer Sammlung an unmöglich beweisbaren intellektuellen Unterschieden basiert, etwa zwischen objektivem Wissen der Natur und der subjektiven Kultur, zwischen Wissenschaft und Politik, zwischen Modernem und Traditionellem, und zeigt, dass diese Vorstellungen empirisch nicht haltbar sind (Wilf 2018: 2; Spencer 2012a: 479).

Mignolo beschreibt, dass Vorstellungen von Modernität durch eine Kolonisation von Zeit (durch die Erfindung des Mittelalters in der Renaissance) und eine Kolonisation von Raum (durch die Kolonisierung im territorialen Sinne) entstanden. Diese beiden Achsen der Kolonisation bezeichnet er als die Säulen der westlichen Zivilisation (Mignolo 2011b: 6). Hierbei ist anzumerken, dass das Narrativ der Modernität als radikal neue Phase der Zivilisation davon abhängig ist, dass in der Imagination eine Kluft zwischen dem Westen und dem nicht-Westen vorhanden ist, und jenes Narrativ somit niemals zum Ziel haben kann, ebendiese Kluft zu schließen (Wilf 2018: 3). Kusche et al. schreiben dazu: *„Auf der geopolitischen Ebene benötigt Modernität das Dasein und die Herabwürdigung der Anderen, um sich selbst als emanzipatorisch konstituieren zu können“* (Kusche et al. 2021: 20).

2.2 Postkolonialität und Dekolonialität

Sowohl postkoloniale als auch dekoloniale Positionen haben eine kritische Auseinandersetzung mit dem Fortbestehen kolonialer Machtdynamiken zum Ziel (Mignolo 2011b: xxvi; Bayly 2023: 3). Postkolonialer Theorie wird nachgesagt, vor allem aus dem asiatischen und afrikanischen Raum zu stammen (Castro Varela/Dhawan 2020: 297; Segato 2022: 23), beziehungsweise konnten postkoloniale Studien vor allem in jenen Disziplinen Fuß fassen, welche sich auf die Effekte von europäischem Handelskapitalismus auf Asien und Afrika fokussierten (Basu/Bose 2018: 1). Die Entstehung dekolonialer Ansätze hingegen fand federführend im

lateinamerikanischen Raum statt und wird somit auch stark mit diesem verortet (Mignolo 2011b: xxvi).

2.2.1 Zur Postkolonialität

Postkoloniale Anthropologie ist ein Teil des größeren Feldes der postkolonialen Studien (Basu/Bose 2018: 4), welche ich folgend grob nachzeichnen möchte. Bereits frühe theoretische Beiträge zu postkolonialen Studien, zu denen Werke von Albert Memmi, Aimé Césaire und Frantz Fanon zählen, erkennen eine dialektische Beziehung zwischen kolonialen sozio-ökonomischen Beziehungen an (Basu/Bose 2018: 2ff). Diese sind zu verschiedenen Graden vom Marxismus beeinflusst, was sich an der Betrachtung von strukturellen Transformationen auf materieller Ebene, kolonisierten Gesellschaften als Klassen, sowie Analysen von den Strukturen und Verbreitung der ökonomischen Logik von Imperien, evident macht (Basu/Bose 2018: 3; Bayly 2023: 4). In den 1980ern verdrängt der poststrukturalistische Paradigmenwechsel mit Marxismus assoziierte materialistische Analysen, und das Feld der postkolonialen Studien wurde zunehmend einflussreich (Basu/Bose 2018: 3; Bayly 2023: 4). Fragen um Ontologie, Epistemologie und Identität gewinnen im Zusammenhang mit einer poststrukturalistischen Orientierung an Bedeutung (Basu/Bose 2018: 3). Vor allem Fragen um Identität wurden jedoch auch schon bei Fanons „Schwarze Haut Weiße Masken“, wo Fanon die paralysierenden Effekte von den durch Begierde und Desillusion geprägten Identitäten von Kolonisierenden und Kolonisierten thematisiert, aufgegriffen (Basu/Bose 2018: 4; Bayly 2023: 4). Spätestens seit den 1990er Jahren sind unter der Betitelung „postkoloniale Studien“ oder „postkoloniale Kritik“ weitreichende Studien, die Perspektiven aus zahlreichen Disziplinen wie Philosophie, Literaturwissenschaften, Linguistik, Anthropologie, Soziologie, Geschichte oder Politikwissenschaft miteinander verbinden und zusammenfassen, weitreichend bekannt (Mellino 2018: 1).

Als besonders wichtige und einflussreiche Theoretiker*innen, welche maßgeblich zum Grundlagenverständnis von postkolonialen Studien als akademische Strömung beitrugen, werden vor allem Edward Said, Gayatri Spivak und Homi K. Bhaba genannt (Mellino 2018: 2; Basu/Bose 2018: 4; Bayly 2023: 3f; Castro Varela/Dhawan 2020: 297). Edward Saims Werk zum Orientalismus, Gayatri Spivaks einschneidender Aufsatz „Can the Subaltern Speak“ sowie Homi K. Bhabha's Hybriditätskonzept zählen zu den wichtigsten Grundlagewerken der postkolonialen Theorie (Mellino 2018: 2ff). Daher möchte ich im folgenden Abschnitt kurz auf die Kernideen und die der innerhalb der postkolonialen Studien so einflussreichen Werke dieser Theoretiker*innen eingehen.

Ein poststrukturalistisches Verständnis von Identität, auf das ich im nächsten Abschnitt eingehe, ist eine der Grundlagen für das Konzept von kolonialen Diskursen (Bayly 2023: 3), welches maßgeblich von eben diesen Theoretiker*innen mitentwickelt wurde (Mellino 2018: 5). Das Konzept des kolonialen Diskurses wird dabei verstanden als „*the use of signifying regimens that delegitimize the knowledge practices of the colonised and install as authoritative truths the conqueror's narratives of superior rationality and 'civilizing mission'*“ (Bayly 2023: 3).

Von einer postkolonialen Betrachtungsweise ausgehend werden Identitäten als „*contextually performative, partial, and strategic rather than singular and coherent*“ (Basu/Bose 2018: 4) gedacht, wobei vor allem die Subaltern Studies Group maßgeblich zum Verständnis von performativer Identität und der Repräsentation dieser unter kolonialen Einflüssen beitrug (Basu/Bose 2018: 4). Ihnen nach kann die subalterne Identität nur in Kontrastierung mit anderen Identitäten definiert werden. Die subalterne Identität erhält ihre Bedeutung somit nur im Kontext struktureller Machtdynamiken (Basu/Bose 2018: 4). Besonders die Elaboration des Begriffes der Subalternen durch Gayatri Spivak, welche die Subalternen als „*those whose voices are never expressed except through mediation by their presumed representatives, including scholars*“ (Basu/Bose 2018: 4) beschreibt, ist hier hervorzuheben. Diese Beschreibung des Hörens der Stimmen – oder Produktion der Identität von Subalternen – welches nur durch Mittelpersonen sichtbar wird, rückt die klassische Wissensproduktion von Kultur- und Sozialanthropologie in ein kritisches Licht, die sich vielfach genau diese Deutungshoheit *über* „die Anderen“ zuschrieb. Um auszudrücken, dass Repräsentationsprozesse die Nuancen von Sprache und Sein niemals vollständig darstellen können, nutzen sowohl Bhabha als auch Spivak hier den Begriff der *Übersetzung* als metaphorische Darstellung (Basu/Bose 2018: 4). Spivak betont dabei auch die inhärente Gewalt von schriftlichen Differenzkonstruktionen, die sowohl als Quelle als auch als Manifestation von Macht verstanden werden können (Bayly 2023: 4).

Homi K. Bhabha entwickelte ein Verständnis von unter Kolonialherrschaft zerbrochenen Identitäten, welche neue Formen von marginalisierten Subjekten zur Folge hat, die von sich selbst entfremdet werden (Basu/Bose 2018: 4). Dieser Prozess wird von Bhabha als unvollständig beschrieben und produziert das, was er als hybride Identitäten bezeichnet (Basu/Bose 2018: 4).

Es besteht größtenteils Konsens darüber, dass der Kolonialismus und seine weitreichenden Folgen neue Arten kolonialer Subjekte mit kolonisiertem Verstand produziert(e), wobei diese jedoch niemals vollständig von der kolonisierenden Macht des Wissens unterworfen wurden und werden (Bayly 2023: 2).

Ebenso beschreibt Said in seiner Betrachtung von Orientalismus unvollständige Hegemonialprozesse, wodurch Resistenz in den Spalten der Unvollständigkeit möglich wird (Basu/Bose

2018: 4). Edward Saids Werk zu Orientalismus sowie der darauffolgenden Debatte wird eine Schlüsselrolle zum Vorantreiben postkolonialer Kritik zugeschrieben und gilt als grundlegend für postkoloniale Studien (Mellino 2018: 2f; Basu/Bose 2018: 4; Chuaqui 2018: 116; Spencer 2012b: 518). Beeinflusst von Foucaults Vorstellungen zur modernen kulturellen Ordnung, zeichnet Said nach, wie der Westen sich – durch das Imaginieren und die diskursive Konstruktion des Orient als *Other* – selbst konstruiert hat (Mellino 2018: 3). Said verwendet hierbei auch ein auf Foucault aufbauendes Verständnis von Diskurs (Spencer 2012b: 518). Dabei verschwimmen verschiedene Ebenen von Diskurs, als Text, Sprache, Wissenskomplex, und als Voraussetzungen wie Menschen kommunizieren und Wissen verwenden, miteinander, wobei sowohl analysiert wird, wie kulturelle Diskurse spezifische Arten von Wissen beibehalten, als auch, wie Netzwerke von Machtbeziehungen der Wissenden gestaltet sind (Lindstrom 2012: 200). Der Orient wird als geschichtslos und handlungsunfähig stereotypisiert (Spencer 2012b: 518) und somit zum „primitiven“, „traditionellen“ Gegenstück konstruiert, gegen das sich der Westen selbst als „fortschrittliche“ und „zivilisierte“ und somit kulturell überlegene Entität kreieren kann (Mellino 2018: 4). Für Said hängt dies mit materiell bedingten Machtdynamiken zwischen Westen und Osten zusammen, wobei laut ihm Diskurs und Wissen nicht außerhalb deren sozialen und materiellen Determinanten entspringen kann (Mellino 2018: 4). Orientalismus beschreibt somit eine diskursive Struktur, welche auf der Macht des Westens beruht, das Andere durch eine Vielzahl an narrativen Praktiken zu konstruieren (Mellino 2018: 3). Der Orient existiert nicht, weil er so „entdeckt“ wurde, sondern weil er durch Machtgefüge zu diesem gemacht werden konnte, wobei die westlichen Repräsentationen wenig mit tatsächlichen sozialen Entitäten zu tun haben (Mellino 2018: 3). Kritisch zu sehen ist Saids Tendenz zur übermäßigen Vereinfachung, wobei er durch die Verwendung des foucault'schen Diskursverständnisses ein totalisierendes und undifferenziertes Bild des Orientalismus zeichnet, und er dem Orient zugeschriebenen Gruppen wenig Handlungsmacht eingesteht (Spencer 2012b: 519).

Auch die Kontributionen von Wissenschaftler*innen und Feminist*innen wie Angela Davis, bell hooks, und Anthropolog*innen wie Arjun Appadurai und James Clifford werden allgemein als besonders einflussreich im Hinblick auf die postkoloniale Strömung gesehen (Mellino 2018: 2). Dem Postkolonialismus liegt daher nicht nur ein bestimmtes Denksystem, theoretische oder politische Position zugrunde, sondern er beinhaltet ein komplexes Überlappen verschiedener Perspektiven (Mellino 2018: 2). Was genau Postkolonialismus als theoretische Strömung ausmacht, ist daher kaum zu fassen und wird somit auch zunehmend schwieriger, zu definieren:

„Der Begriff ‚postkolonial‘ widersetzt sich gleichsam einer exakten Markierung: Weder bezeichnet er eine spezifisch-historische Periode noch einen konkreten Inhalt oder gar ein klar bestimmbares politisches Programm. Im Laufe der Zeit hat sich eine regel-

rechte Polemik darüber entsponnen, welche Regionen, Perioden, soziopolitischen Formationen und kulturellen Praktiken legitimerweise als genuin postkolonial gelten dürfen.“ (Castro Varela/Dhawan 2020: 298).

2.2.2 Zur Dekolonialität

Folgend möchte ich einfürend auf Dekolonialität und damit verbundene Vorstellungen und Konzepte eingehen. Da hier zunächst eine theoretische Einordnung im Hinblick auf verschiedene antikoloniale Strömungen angestrebt wird, werde ich an dieser Stelle nur überblicksmäßig auf verschiedene Aspekte und Kernkonzepte der dekolonialen Zugänge eingehen.

Nach Auffassung von Kusche et al. werden mit der Betitelung Dekolonialität unterschiedliche Perspektiven von Intellektuellen und Aktivist*innen, welche sich mit dem kolonialen Kontext in Lateinamerika beschäftigen, zusammengefasst (Kusche et al. 2021: 12). Anderswo wird Dekolonialität als epistemisches und politisches Projekt beschrieben, welches versucht, sich mithilfe des Konzeptes von Kolonialität von westlicher Epistemologie zu trennen (Mignolo 2011b: xxv). Dabei sind Modernität und Kolonialität zentrale Konzepte, die die Schnittstelle verschiedener Zugänge von Befreiungsphilosophie, Weltsystem-Theorie, lateinamerikanischer Subaltern Studies, antikolonialer und feministischer Strömungen des lateinamerikanischen Raumes miteinander verbinden (Kusche et al. 2021: 12f.). Kolonialität wird als die Kehrseite zur Modernität gesehen und ist untrennbar damit verbunden, was oftmals durch das „/“ in der Schreibweise Kolonialität/Modernität aufgezeigt wird (Mignolo 2011b: 16f.), wobei auch auf moderne Differenzkonstruktionen hingewiesen wird (Mignolo 2011a: 26). Kolonialität/Modernität wird mitunter auch als Projekt bezeichnet, zu dem lateinamerikanische Intellektuelle, welche dekoloniale Perspektiven erarbeiten und etablieren möchten, zählen, die gemeinsame Veranstaltungen und Publikationen organisier(t)en (Quintero/Garbe 2013: 7; Garbe 2013a: 22).

Das Konzept der Kolonialität wurde Anfang der 1990er Jahre von Aníbal Quijano vorgeschlagen (Quintero/Garbe 2013: 7) und kann als eine Erweiterung der Weltsystem-Theorie des Wirtschaftshistorikers Immanuel Wallerstein gesehen werden (Mignolo 2011b: xxv). Die Weltsystem-Theorie geht von einem globalen Markt aus, welcher sich in Zentren und davon abhängige Peripherien aufteilt (Hinderer/online), der auf einem im fünfzehnten und frühen sechzehnten Jahrhundert entstandenen kapitalistischen Weltsystem beruht (Thomas 2012: 720). Im Zuge seiner kritischen Betrachtung des Weltsystems setzt Wallerstein sich kritisch mit der Rhetorik der Moderne auseinander (Mignolo 2011b: xxvi). Die Weltsystem-Theorie wird von Quijano aufgegriffen und um das Konzept der Kolonialität, welches als versteckte Seite der Modernität konzeptualisiert wird, erweitert (Mignolo 2011b: xxv f.). Mignolo schreibt, dass es

sich hierbei um eine wichtige Ergänzung aus einem nicht-westlichen Blickwinkel handelt: „*Wallerstein was looking at the modern world-system critically, but from the perspective and experience of the First World [sic!], while Quijano was looking at coloniality from the receiving end, from the perspective of the Third World [sic!]*.” (Mignolo 2011b: xxvi).

Durch Kolonialität entstand eine „*Kritik gegen eine auf allen Ebenen der Existenz kontinuierlich wirkende eurozentristische Machtkonstellation, in der rassistische Klassifizierungen und Dehumanisierung, internationale Arbeitsteilung und koloniale Wissensproduktion miteinander verknüpft sind*“ (Kusche et al. 2021: 13).

Um die Wirkmacht von Kolonialität auf den vielen verschiedenen Ebenen aufzuzeigen, wird diese oftmals in die Unterbereiche der Kolonialität des Seins und des Wissens aufgeteilt (Kusche et al. 2021: 14). Dies wurde jedoch dahingehend problematisiert, dass dies klassisch eurozentristischen Theorievorstellungen entspricht, und mitunter von Maria Lugones' geschlechterkritischer Perspektive um die Dimension von Gender erweitert (Kusche et al. 2021: 14).

2.2.3 Dekoloniale Kritik an postkolonialen Studien

Einige Denker*innen, die sich dekolonialen Positionen zuordnen, üben aus mehreren Gründen Kritik an postkolonialer Theorie. Zum einen wird postkolonialen Theoretiker*innen immer wieder ein auf Asien und Afrika beschränkter Fokus vorgeworfen, welcher die Kolonialgeschichte Lateinamerikas nicht berücksichtigt (Castro Varela/Dhawan 2020: 331f.). Dies ist laut Castro Varela jedoch vor allem auf die Herkunft prominenter postkolonialer Denker*innen zurückzuführen (Castro Varela/Dhawan 2020: 331). Weiters wird mitunter der Präfix „post“ kritisiert (Castro Varela/Dhawan 2020: 23, 300). Einer der Vorwürfe lautet, dass dadurch ein Zustand *nach* kolonialen Strukturen impliziert wird, wodurch ebenjene kolonialen Zustände als überwunden dargestellt würden, zum anderen gibt es Kritik, dass eine derartige Betitelung einer kolonialen Logik der linearen Entwicklung zugrunde liegt, wobei eine Abfolge vom präkolonialen Stadium über das koloniale hin zum jetzigen postkolonialen Stadium angenommen wird (Castro Varela/Dhawan 2020: 299). Stuart Hall etwa stellt sich gegen den Vorwurf, dass das Präfix „post“ auf einen Zustand *nach* kolonialen Strukturen hinweist, sondern fasst es als einen über den Kolonialismus hinausgehenden bis in die Gegenwart wirkenden Zustand auf (Castro Varela/Dhawan 2020: 300f.).

Zudem gibt es seitens dekolonialer Kritik an postkolonialer Theorie den Vorwurf von Eurozentrismus (Castro Varela/Dhawan 2020: 298), da Said und Spivak sich mitunter europäischer Theorie von Foucault und Derrida für ihre kritischen Analysen bedienen. Gegen diesen Punkt

kann kritisch eingewendet werden, dass auch dekoloniale Denker*innen europäische Theorie, insbesondere Immanuel Wallersteins Weltsystem-Theorie, immer wieder stark aufgreifen. Dabei werden sowohl in Referenz zu Saids Orientalismus als auch zu Wallersteins Weltsystem-Theorie kritische Stimmen laut, welche den jeweiligen Theoretiker*innen vorwerfen, den bei Said orientalisierten Menschen und bei Wallerstein peripherisierten, eine passive Rolle zuzuschreiben, in der sie kaum Handlungsfähigkeit erfahren (Spencer 2012b: 519; Thomas 2012: 720).

Der Vorwurf des Eurozentrismus der Postkolonialen Studien geht jedoch weiter als dem bloßen Aufbau auf Theorie von Foucault und Derrida. So wird der Verlust einer politisch-kritischen Positionierung postkolonialer Studien beanstandet, dadurch dass sie etwa als Karrierebeförderungsleiter dienen, oder in westlichen Zentren der Wissensmacht salonfähige (und somit nicht wirkmächtige) Kritiken nur als „postkolonial“ bezeichnet werden, um innovativ zu klingen (Castro Varela/Dhawan 2020: 301f.). Dabei halten nicht-westliche Kritiker*innen fest, „*dass postkoloniale Studien paradoxerweise dem Westen dabei behilflich waren, seine Vergangenheit und Zukunft ‚in Ordnung‘ zu bringen und damit insbesondere den Intellektuellen in der ‚Ersten Welt‘ von Nutzen sind*“ (Castro Varela/Dhawan 2020: 302).

2.2.4 Befasst sich diese Arbeit mit Post- oder Dekolonialität?

Wie bereits erwähnt, will Dekolonialität sich durch das Konzept von Kolonialität von westlicher Epistemologie zu trennen bemühen (Mignolo 2011b: xxv). Auch postkoloniale Theorie versucht immer wieder, „*die ausgrenzenden Politiken westlicher Epistemologien durch das Transparentmachen der einst kolonisierten, nicht-westlichen Perspektiven zu reformieren*“ (Castro Varela/Dhawan 2020: 298).

Ein entscheidender Unterschied zwischen post- und dekolonialen Ansätzen ist jedoch die Rolle, die kolonisierten geographischen Gebieten, insbesondere Amerika, zugeschrieben wird. Laut Quijano besteht eine grundlegende Differenz zwischen post- und dekolonialen Ansätzen darin, dass dekoloniale Ansätze die Konstruktion von Amerika als materielle Realität und Kategorie als den zentralen Ausgangspunkt für die Entstehung des aktuellen Weltsystems sehen (Segato 2022: 29). Segato schreibt: „*America and its history are thus not, as in postcolonial analysis, ex-centric sites that support the construction of a center; they are the very source from which the world emanates, together with the categories that make it possible to think this world in modern terms.*“ (Segato 2022: 29).

Quijano sieht somit Amerika nicht als ein subalternisiertes „Other“, sondern als Schlüsselpunkt in der Konstruktion der Imagination der modernen Welt. Ohne die „Entdeckung“ von

Amerika hätte das moderne westliche Selbstbild also gar nicht entstehen können, da es sich nicht mit dem „Other“ dieser neuen Welt hätte kontrastieren können.

Mignolo beschreibt Postkolonialität und Dekolonialität als zwei Optionen, die ähnliche Dinge zum Ziel haben, und sieht das Unterfangen, einen der antikolonialen Ansätze über einen anderen zu stellen nicht als zielführend an, zumal die Eliminierung von anderen Optionen zum Zwecke der Kontrolle einer modern/kolonialen Logik, nicht einer dekolonialen folgen würde (Mignolo 2011b: xxvi f.). An dieser Stelle scheint es lohnenswert, aufzugreifen, was Mignolo, welcher sich selbst der Dekolonialität zuordnet (Segato 2022: 22), als dekoloniale *Option* bezeichnet. Demnach kann tatsächliche Dekolonialität niemals universalistische Ansprüche stellen und sollte daher als eine Option unter vielen verstanden werden, unter denen auch die westliche Moderne eine ist (Mignolo 2011b: xxvii f.). Mignolo will westlichem Denken per se keinesfalls Legitimität absprechen, der universalistische Anspruch der westlichen Moderne, allgemein gültig und die einzige „richtige“ Möglichkeit zu sein, lehnt er allerdings vehement ab (Mignolo 2011b: xiii f.). Für ihn ist hier auch die Bezeichnung *Option* anstelle von *Alternative* zentral, denn letztere ordnet sich seiner Ansicht nach sofort, allein schon der der Bezeichnung wegen, dem westlich/modernen Status quo unter, und verliert somit, bevor sie überhaupt gekämpft hat (Mignolo 2011b: xxviii f.).

Castro Varela und Dharwan beschreiben, dass es nahezu unmöglich ist, eine trennscharfe Definition oder Benennung von Postkolonialität aufzustellen (Castro Varela/Dhawan 2020: 288). Mignolo weist darauf hin, dass vor allem für dekoloniale Positionen das Konzept von Kolonialität im Fokus steht (Mignolo 2011b: xxv).

Diese kurze Exploration der Debatte um Post- und Dekolonialität zeigt, dass es mitunter schwierig ist, klare Grenzen zu ziehen. Während Spivak, Bhaba, und Said als prominente Denker*innen des Postkolonialismus gelten (Castro Varela/Dhawan 2020: 297), werden vor allem Mignolo, Quijano und Dussel als federführende dekoloniale Theoretiker betrachtet (Garbe 2013a: 22f.), wobei Mignolo mitunter als aufmerksamster Leser Quijanos beschrieben wird (Segato 2022: 22). Wie Castro Varela und Dhawan zeigen, werden postkoloniale Ideen von dekolonialen Positionen aufgegriffen und vice versa (Castro Varela/Dhawan 2020: 334, 337f.). Zudem wird dekolonialen Kritiker*innen von postkolonialen Theoretiker*innen immer wieder vorgeworfen, postkoloniale Texte nicht besonders genau zu lesen (Castro Varela/Dhawan 2020: 333).

In dieser Arbeit setze ich mich vor allem mit Kolonialität, einem Konzept, das vornehmlich in dekolonialen Strömungen von Bedeutung ist, und demnach auch dekolonialen Explorationen der Kolonialität von Wissen auseinander. Nichtsdestotrotz möchte ich hier eine Position der gegenseitigen Bereicherung von Post- und Dekolonialität vertreten, und die Legitimität ver-

schiedener Optionen vertreten. Daher stelle ich mich gegen ein zum Teil in der Debatte erscheinendes „versus“ Denken und möchte meine Arbeit nicht strikt einer Richtung, die ohnehin nicht klar trennbar ist, zuordnen.

2.3 Kolonialität der Macht

In diesem Abschnitt möchte ich noch genauer auf die Grundlagen Quijanos Formulierung von Kolonialität eingehen, welche mitunter auch als Kolonialität der Macht bezeichnet werden (Kusche et al. 2021: 14ff).

Das Konzept von Kolonialität wurde von dem Soziologen Anibal Quijano in Lateinamerika in verschiedenen Texten in den 1990er Jahren entwickelt, um historisch gewachsene globale Machtdynamiken zu verstehen und analysieren zu können, und ist nach wie vor stark mit ihm assoziiert (Segato 2022: 21f; Restrepo 2018: 1; Mignolo 2011b: 2; Kusche et al. 2021: 14). Es entstand – als ein Konzept, das das Verständnis historischer Abhängigkeiten, Kontrolle und Domination von Europa aufzeigen soll – notwendigerweise aus der Perspektive einer ehemaligen Kolonie (Mignolo 2011b: xviii), adressiert jedoch globale Hegemonialmacht als ein Ganzes (Segato 2022: 22). Durch die Formulierung von Kolonialität konnte Quijano eine analytische Komplexitätssteigerung zur Erklärung von historischen und strukturellen Bedingungen globaler Ungleichheiten umsetzen, die von Vorstellungen wie (Unter-)Entwicklung nicht ausreichend erklärt werden können (Kusche et al. 2021: 15). Rivera Cusicanqui kritisiert, mit besonderem Blick auf Bolivien, aber auch auf Lateinamerika generell, die elitären Intellektuellenkreise, die „Dreiecke ohne Basis“ aufstellen und denen die politische Dringlichkeit zu Debatten um Kolonialität und Dekolonialisierung fehlen (Rivera Cusicanqui 2018: 78f.). Dazu schreibt sie etwa:

„Sie haben die Ideen der Subalternität angenommen und in Lateinamerika Debatten losgetreten und einen eigenen Jargon, einen konzeptuellen Apparat sowie Arten des Referierens und der Anspielungen geschaffen. So wurde eine klare Trennung zwischen akademischem Diskurs und den Kompromissen und dem Dialog der aufständischen Kräfte der Gesellschaft etabliert.“ (Rivera Cusicanqui 2018: 79).

Rivera Cusicanqui kritisiert darüber hinaus, dass die „Gurus“ der Dekolonialisierung Ideen dekontextualisiert aufgreifen und komplizierte Sprache entwickeln, die jene, denen Kritiken zur Kolonialität eigentlich dienen sollen, unnötig verwirren (Rivera Cusicanqui 2018: 86f.). Dabei wird auch darauf hingewiesen, dass frühere Werke, etwa zum „internen Kolonialismus“ von Pablo Gonzalez Casanova, weitestgehend ignoriert werden und somit auch innerhalb der Dekolonialisierungsdebatte ein Machtgefüge erschaffen wird, indem fast nur die federführenden

Denker wie Mignolo, Quijano, Dussel, etc. „gehört“, gelesen, und reproduziert werden (Rivera Cusicanqui 2018: 87ff). In gewisser Weise ist auch diese Arbeit Ausdruck dieser Machtdynamik innerhalb der Debatten um Kolonialität, denn meine Forschungsfrage war von Beginn an bereits von der Quijano'schen Begrifflichkeit der Kolonialität voreingenommen. Andererseits reproduziere ich, in Kongruenz mit den Texten, die ich finde und – eingeschränkt auf Deutsch und Englisch – lese, eben diese Machtdynamik, da der Großteil der Quellen sich auf diese Kernfiguren der Kolonialitätsdebatte stützt.

„Quijano understands that all power is structured in relations of domination, exploitation, and conflict as social actors fight over control of ‘the four basic areas of human existence: sex labor, collective authority and subjectivity/intersubjectivity, their resources and products’. Global, Eurocentered, capitalist power is organized characteristically around two axes: the coloniality of power and modernity. The axes order the dispute over control of each area of existence in such a way that the coloniality of power and modernity thoroughly infuse the meaning and forms of domination in each area.” (Lugones 2007: 189).

Kolonialität beschreibt eine strukturelle Matrix heterogener globaler Machtverhältnisse, zu denen die Kolonialgeschichte maßgeblich beitrug, welche aber – im Gegensatz zum formellen Kolonialismus, welcher mit staatlicher Unabhängigkeit beendet wurde – bis heute andauern (Mignolo 2011b: 2; Kusche et al. 2021: 15f.). Dabei wird Kolonialität allgemein hin als zentrale Komponente in der Konstruktion von Moderne verstanden (Mignolo 2011b: 6; Kusche et al. 2021: 16) und ist vor allem für dekoloniale Theoretiker*innen von zentraler Bedeutung (Mignolo 2011b: xxvii). Moderne kann demnach nicht ohne Kolonialität stattfinden oder bestehen (Mignolo 2011b: 5f.).

Jene globale Machtdynamiken, die bis heute andauern, werden auf den Moment der „Entdeckung“ Amerikas durch europäische Kolonialmächte zurückgeführt (Restrepo 2018: 1). Amerika wurde dabei weniger entdeckt, sondern vielmehr seitens der europäischen Siedler konstruiert, wodurch nicht nur Amerika, sondern auch Europa als neue Einheit konstruiert wurde (Quijano 2000: 540, 552; Mignolo 2011b: 6).

Kolonialität, oft auch als Kolonialität der Macht bezeichnet, greift als Machtgefüge auf sämtlichen Ebenen der Existenz und wird immer wieder, wie bereits erwähnt, in verschiedene Bereiche aufgeteilt. In seiner ursprünglichen Formulierung beschreibt Quijano die Kolonialität der Macht als vier miteinander verwobene Domänen der Kontrolle. Diese sind Kontrolle der Ökonomie, Autorität, Gender und Sexualität, sowie Wissen und Subjektivität (Mignolo 2011b: 8). Allgemeinhin wird häufig der Unterschied zwischen Kolonialität des Seins und Kolonialität des Wissens gemacht, dies wurde von Maria Lugones mit einer feministischen Perspektive geschlechterkritisch um Kolonialität des Geschlechts erweitert (Kusche et al. 2021: 14; Restrepo

2018: 3). Daher erscheint es mir als sinnvoll und im Sinne des Aufbaus dieser Arbeit strukturell notwendig, zuerst eine allgemeine Einführung zur Kolonialität der Macht zu erarbeiten, bevor ich die unterschiedlichen Dimensionen der Kolonialität des Seins, Kolonialität des Geschlechts, und Kolonialität des Wissens sowie deren Entwicklungen über die nächsten beiden Kapitel hinaus nachzeichne. Hierbei ist zu sagen, dass diese Aufteilung eine rein analytische ist und nicht ohne Kritik existiert, da sie einem eurozentrischen Theorieverständnis folgt (Kusche et al. 2021: 18ff).

Sowohl nach Restrepo (2018) als auch nach Kusche et al. (2021) basiert Quijano die Kolonialität der Macht vor allem auf zwei Grundgegebenheiten, welche bei Restrepo und Kusche et al. als Achsen bezeichnet werden. Die erste Achse manifestiert sich in der Kodifizierung von Differenzen, welche durch Vorstellungen von „Rasse“ naturalisiert werden, wobei die Kolonisierten im Mangel klassifiziert werden (Tißberger 2019: 154), und somit deren historische Ausbeutung legitimiert wird (Restrepo 2018: 1; Kusche et al. 2021: 16f.). Die Vorstellung von „Rasse“ dient(e) dabei dazu, vermeintlich biologische Unterschiede zwischen Erobernden und Eroberten festzulegen, und nicht-Europäer*innen als unterlege „Rasse“ zu konstruieren, wobei derartige Vorstellungen zum Instrument sozialer Klassifikation wurden (Quijano 2000: 533ff). Als zweite Achse identifiziert Quijano den Prozess neuer Strukturen von Arbeit, Ressourcen und Produkten, welche global organisiert und zugunsten westlicher Machthabender kontrolliert werden (Quijano 2000: 534f.). Im Zuge des Kolonialismus etablierten westliche Mächte also ein neues Modell der Kontrolle von Arbeitskräften, etwa durch Sklavenarbeit bzw. das Encomienda-System, und somit auch ein neues und globales Machtgefüge (Quijano 2000: 535). Restrepo bezeichnet diese Achse als die Artikulation aller historischer Strukturen der Kontrolle unter der Logik von Akkumulation von Kapital (Restrepo 2018: 1). Diese nimmt bei Kusche et al. Ausdruck in der globalen Arbeitsteilung, die sich den hierarchischen rassistischen Klassifikationen unterordnet, die durch die erste Achse forciert werden (Kusche et al. 2021: 17).

Kusche, Seidl, Korak und Heredia erläutern dabei die durch den Kolonialismus forcierten neuen globalen Machtbeziehungen wie folgt:

„Die Machtverschiebungen und Eroberungen im 15. und 16. Jahrhundert führten zur Herausbildung einer neuen monokulturellen Rationalität und neuer selbstreferentieller Konzepte von Räumlichkeit, Zeitlichkeit, Geschichte, sozialem Wandel, aber auch des Subjektseins. Dieser historisch neue intersubjektive Sinn prägt auf Grundlage der kolonial/modernen Ausbeutung Herrschende wie Beherrschte, trotz aller anhaltenden und wiederkehrenden Brüche und Widerstände, mit einem kulturell vermittelten Gefühl für ihren Platz in dieser ungleichen Machtmatrix.“ (Kusche et al. 2021: 17).

Mignolo hingegen beschreibt, dass Quijanos ursprüngliche Formulierung der Kolonialen Matrix der Macht vier Domänen der Kontrolle nennt, die in wechselseitiger Beziehung zueinander

sind. Diese sind: 1) Ökonomie, 2) Autorität, 3) Gender und Sexualität und 4) Wissen und Subjektivität. Mignolo selbst nutzt, um die Verwobenheit verschiedener Dimensionen aufzuzeigen, die Metapher eines vierköpfigen Monsters mit zwei Beinen (Mignolo 2011b: 8f.). Die vier Köpfe decken sich mit den vier Dimensionen der Kontrolle, die Quijano ursprünglich aufzeigte. Mignolo beschreibt, dass die beiden Beine, die diese vier Köpfe stützen, 1. Die rassistische und 2. Die patriarchale Basis des Wissens, im Zuge dessen das koloniale Weltsystem formuliert und legitimiert werden, sind (Mignolo 2011: 8).

2.4 Kolonialität des Seins

Die Kolonialität des Seins ist eine analytische Dimension der Kolonialität, welche sich *„auf die gelebten Erfahrungen der Kolonisierten, die mit der konsequenten rassistisch legitimierten Degradierung und Zerstörung ihrer Geschichte, Räume und Körper seitens der Kolonisator*innen konfrontiert“* sind, fokussiert (Kusche et al. 2021: 18). Diese analytische Dimension wurde vor allem durch die Arbeiten des puerto-ricanischen Philosophen Nelson Maldonado-Torres zu einem zentralen Konzept innerhalb dekolonialer Bewegungen (Mignolo 2011b: xxxiii; Kusche et al. 2021: 18). Mit seinen Formulierungen zu Kolonialität auf Ebene des Seins widmet Maldonado-Torres sich den Auswirkungen der Kolonialität der Macht in verschiedenen Bereichen der Gesellschaft und betrachtet deren Auswirkungen auf ein generelles Verständnis von Sein (Maldonado-Torres 2007: 242). Er greift dabei vor allem auf die Arbeiten von Frantz Fanon zurück, welcher die ontologischen Dimensionen der Trennungslinie, die seitens der westlichen Moderne etabliert wurde, beschreibt (Santos 2018: 20). Die Kolonialität des Seins wirkt als imperialistische Kontrolle von Subjektivität, welches W.E.B. Du Bois mit dem Konzept der „Double Consciousness“ und Fanon mit „Sociogenesis“ beschreibt, wobei beide durch ihre Konzepte die gewaltvolle Kolonialität hinter der zunächst harmlos erscheinenden Rhetorik der Moderne entlarven (Mignolo 2011b: 189f.).

Mit Sociogenesis beschreibt Fanon eine kulturelle Gegebenheit der Kolonialität, mit der durch Kolonialität rassistisch markierte Körper konfrontiert sind und beschreibt psychosoziale und phänomenologische Prozesse, welche das Leben von rassistisch markierten Körpern fundamental beeinflussen (Fúnez-Flores/Wheat 2024: 5f.). Sociogenesis wird mitunter als ein massiver psychoexistenzieller Komplex beschrieben, der das Erleben von Schwarzheit sowohl von Weißen als auch von Schwarzen Subjekten bedingt (Maxaulane 2022: 84), und durch den kolonisierte Subjekte fremd gemacht werden (Maxaulane 2022: 83). Fúnez-Flores und Wheat erklären Sociogenesis etwa wie folgt:

„[...] within the context of modernity/coloniality, the sociogenesis of race unsettles the purely biological conception and eugenicist understanding of what it means to be human. The notion of sociogeny also challenges the naturalized conception of race as a mere difference by unveiling how race serves as a technology used to maintain power differentials through reified/essentialized racial differences and naturalized hierarchies” (Fúnez-Flores/Wheat 2024: 6).

Das Konzept von Double Consciousness wird von Du Bois beschrieben, welcher sich vor allem mit Race und Prozessen der Rassifizierung als Kern der modern organisierten Welt befasste, und wird vor allem mit seinem 1903 erschienenen Essay „The Souls of Black Folk“ assoziiert (Itzigsohn/Brown 2015: 232; Dickson, JR. 1992: 299). Du Bois benutzt Double Consciousness als Charakterisierung von Problemen im Zusammenhang mit rassistischer Gesellschaft (Dickson, JR. 1992: 299). Dies wird von Itzigsohn und Brown als eine phänomenologische Beschreibung der Entstehung des Selbst unter rassistischen Konditionen beschrieben (Itzigsohn/Brown 2015: 232). Double Consciousness kann dabei mehrere Bedeutungen haben, wie Dickinson elaboriert:

„Du Bois used ‘double consciousness’ to refer to at least three different issues – including first the real power of white stereotypes in black life and thought and second the double consciousness created by the practical racism that excluded every black American from the mainstream of the society, the double consciousness of being both an American and not an American – by double consciousness. Du Bois referred most importantly to an internal conflict in the African American individual between what was ‘African’ and what was ‘American’. It was in terms of this third sense that the figurative background to ‘double consciousness’ gave the term its most obvious support [...]” (Dickson, JR. 1992: 301).

Dadurch beschreibt Du Bois eine laut ihm von Afroamerikaner*innen erlebte „Zweiheit“ durch rassistische Unterdrückungen in einer von Weißsein dominierten Gesellschaft (Pittman/online), sowohl Amerikanisch als auch Afroamerikanisch zu sein (Itzigsohn/Brown 2015: 238). Das Konzept der Double Consciousness ist zentral zur Analyse des Selbst innerhalb eines modernen rassistischen Weltsystems (Itzigsohn/Brown 2015: 232). Du Bois führt dabei auch die Vorstellung eines Schleiers als zentrales strukturelles Element der rassistisch organisierten Moderne ein, welches rassistisch markierte Menschen unsichtbar macht und sie daran hindert, als vollständige Menschen angesehen zu werden: *„[...] Du Bois shows that no matter how clearly, articulately or sincerely the people within the veil present themselves, the White world either does not hear, or completely misrecognizes what the people within the veil try to convey.”* (Itzigsohn/Brown 2015: 237). Diese von Double Consciousness beschriebene Unsichtbarkeit,

gemeinsam mit der Entmenschlichung, die durch die Idee von Race innerhalb des modern/kolonialen Weltsystems forciert wird, ist ein Hauptausdruck der Kolonialität des Seins (Maldonado-Torres 2007: 257). Das beschreibt Maldonado-Torres etwa wie folgt : „*The coloniality of Being [...] shows itself forth when the preservation of Being (in any of its determinations: national ontologies, identitarian ontologies, etc.) takes primacy over listening to the cries of those whose humanity is being denied.*“ (Maldonado-Torres 2007: 257). Fúnez-Flores und Wheat verknüpfen dabei Sociogenesis mit Double Consciousness und beschreiben dessen Potential: „*However, the sociogenesis of race and the intersubjective universe in which colonized subjects are read and classified paradoxically create the conditions to discard the white mark or veil, making it possible to interrogate, with a double consciousness, the modern/colonial world structured around the axis of race.*“ (Fúnez-Flores/Wheat 2024: 5).

Double Consciousness wird von Nelson Maldonado-Torres aufgegriffen und über den US-Afroamerikanischen Raum hinaus erweitert (Pittman/online). Nelson Maldonado-Torres verwendet Double Consciousness in dekolonialer Theorie und nutzt diese als interpretative Strategie für Kritik an der eurozentrischen kontinentalen Philosophie des 20. Jahrhunderts (Pittman/online).

Die Verdammten, oder *damné*, sind dabei aus der Kolonialität des Seins herauskommende Subjekte, die, wie bei Du Bois beschrieben entweder unsichtbar oder, als „Anders“ konstruierte zu sichtbar werden (Maldonado-Torres 2007: 257). Maldonado-Torres beschreibt die Signifikanz der Verdammten im Zusammenhang mit der Kolonialität des Seins wie folgt:

„*The appearance of the damné is not only of social significance but of ontological significance as well. It indicates the emergence of a world structured on the basis of the lack of recognition of the greater part of humanity as givers, which legitimizes dynamics of possession, rather than generous exchange. This is in great part achieved through the idea of race, which suggests not only inferiority but also dispensability.*“ (Maldonado-Torres 2007: 259).

Mit *generous exchange* bezeichnet Maldonado-Torres hier eine fundamental metaphysische Handlung, die Kommunikation zwischen dem Selbst und dem Anderen als transontologische Handlung, die das Fundament des Ontologischen darstellt, sieht (Maldonado-Torres 2007: 258). Die Kolonialität des Seins ist eine fundamental ontologische Dynamik, die darauf abzielt, diesen großzügigen Austausch völlig auszulöschen (Maldonado-Torres 2007: 258). Dabei unterscheidet Maldonado-Torres zwischen der Double Consciousness des Weiß-männlich kodierten normativen Subjektes und der Double Consciousness der nach Fanon „Verdammten“ auf der hierarchischen Unterseite des Weltsystems (Pittman/online). Die Auswirkungen der Double Consciousness auf die „Verdammten“ wird wie folgt beschrieben: „*The double consciousness of the oppressed arises in their direct experience with the system in which their*

very being and daily existence confront them with the lies and willed ignorance – the falsehoods, the ‘looking away’ and complicity of those who benefit – on which that system depends for its reproduction” (Pittman/online). Die Double Consciousness der Weißen, normative Subjekte, wird hingegen folgendermaßen beschrieben: *“For the normative subjects, however, the lie is, in a sense, within them, insofar as they are complicit with the regime; their confrontation with that lie demands self-scrutiny and self-critique”* (Pittman/online).

Die Kolonisierten erleben sodann einen Prozess, der von Maldonado-Torres als metaphysische Katastrophe beschrieben wird (Kusche et al. 2021: 19). Diese metaphysische Katastrophe wirkt sich auf Subjekt-, Körper- und Territorialebene aus und zerstört *„grundlegende Fundamente des Denkens und des Seins,[...] der Wahrnehmung von Zeitlichkeit und Räumlichkeit“* (Kusche et al. 2021: 19). Damit werden kolonisierte Menschen auch in einen Raum des sub-ontologischen geschoben, was ihnen eine Anerkennung des Mensch-seins verwehrt und somit die philosophische Grundlage für die systematische Ausbeutung und Unterdrückung schafft (Kusche et al. 2021: 19).

Dieser Prozess basiert auf einer ontologischen Differenz. Dadurch, dass kolonisierte Menschen der kolonial/modernen Gewalt ständig ausgesetzt sind, haben sie einen anderen ontologischen Erfahrungshorizont, wodurch auch die Eroberung Amerikas als ontologisches Ereignis gesehen werden kann (Kusche et al. 2021: 20). Da, wie bereits im Kapitel „2.1.3 Moderne“ erwähnt, die ontologische Differenz nur durch Herabwürdigung des „Anderen“ existieren kann, geschieht auch ein Prozess, indem den kolonisierten „Anderen“ ständig eine Bedrohung eingeschrieben wird (Kusche et al. 2021: 20). Das legitimiert noch heute bestehende gewaltsame Praktiken wie etwa racial profiling, Ausbeutung am Arbeitsmarkt, erhöhte (Polizei-)Gewalt, prekäre Wohnverhältnisse, usw. (Kusche et al. 2021: 20). Darüber hinaus *„zwingt es Menschen in einen permanenten Krieg mit sich selbst und ihren Gemeinschaften, in einen Selbsthass gegenüber dem, was in die rassistisch und sexistisch konstruierte Sphäre des Sub-Humanen und Sub-Ontologischen gestoßen wurde“* (Kusche et al. 2021: 20).

Die umfassende Zerstörung der Kolonialität des Seins löscht sämtliche Vorstellungen pluriverser Zukünfte und Zeitlichkeiten, andere Lebensweisen und Lebenswelten aus (Kusche et al. 2021: 21f.). Dabei werden andere Vergangenheiten aberkannt (Wolf 2010: xx), und partikuläre westliche Geschichte wird als universelle weltliche Erfahrung stilisiert (Kusche et al. 2021: 22). Hierbei findet nicht nur eine sondern gleich zwei Auslöschungen statt: Einerseits die bereits erwähnte Auslöschung pluriverser Zukünfte und Vergangenheiten, andererseits die Auslöschung jeglicher Anerkennung, dass die erste Auslöschung überhaupt stattgefunden hat (Kusche et al. 2021: 22). Es ist *„gerade die Verteidigung und die (Re-)Konstruktion dieser un-*

sichtbar gemachten, gelöscht, angegriffenen Existenzen bzw. die Wiederherstellung der Relationalität ihrer Vergangenheiten, Gegenwarten und Zukünfte, die die Wirkung der Kolonialität des Seins bekämpfen.“ (Kusche et al. 2021: 23)

2.5 Kolonialität des Geschlechts

Die von Quijano formulierte Kolonialität der Macht wird federführend von Maria Lugones feministischer Kritik unterzogen und um die Perspektive der Kolonialität des Geschlechts erweitert und verkompliziert (Pagan 2022: 172), wobei ich in der Diskussion zur Kolonialität des Geschlechts folgend der Bezeichnung Gender⁴ den Vorzug geben werde. Während Quijano in seiner Formulierung von Kolonialität der Macht Gender verengt als Kontrolle zu Sex und Reproduktion sieht (Lugones 2007: 194), argumentiert Lugones für ein deutlich weiteres und tiefgreifenderes Verständnis von Gender in Zusammenhang mit Kolonialität. Mit ihrer Intervention möchte Lugones nicht einfach eine gegenderte Sichtweise zur Kolonialität der Macht hinzufügen, sondern die Sichtweise auf koloniale Modernität selbst in ein neues Licht rücken (Lugones 2010: 742). In Verbindung mit Kolonialität kann Gender demnach wie folgt verstanden werden:

„Gender is an almost universal structure that is formed relationally, through interactions between people, and through the actions and expectations of individuals and groups. These are supported by institutions and structures, such as the family, education system and the labour market. Defined gender roles and institutions then become naturalised, and are embodied in the behaviour of men and women. In this manner the coloniality of gender has become invisible. Largely defined through cultural processes, including religious and economic organisation, Western colonial patriarchy reproduced itself within institutions such as marriage, kinship and the sexual division of labour. These institutions were then exported to colonial states, where Western structures re-configured gendered identities in relation to those of the metropole.“ (Gamlin 2020: 2).

Eine grundlegende Kritik an Denker*innen der Kolonialität der Macht, die Lugones äußert, ist, dass diese dazu tendieren Gender zu naturalisieren (Lugones 2007: 187). In seiner Kritik übernimmt Quijano ein eurozentristisch-kapitalistisches Verständnis von Gender, und reproduziert somit die von Maldonado-Torres in Anlehnung an Du Bois herausgearbeiteten Schleier oder Unsichtbarkeiten, denen die nicht Weiß-normativen Subjekte ausgesetzt sind, spezifisch auf nicht-Weiße kolonisierte Frauen (Lugones 2007: 190). Versteht Quijano Race

⁴ Ich entscheide mich hier für eine Übernahme der in der Literatur verwendeten englischen Bezeichnungen von Gender (als soziales Geschlecht) und Sex (als biologisches Geschlecht) anstelle der deutschen Bezeichnung, welche beides als „Geschlecht“ übersetzt. Um diese Unterscheidung treffen und die Debatte klarer wiedergeben zu können, werde ich folgend die englischen Begriffe verwenden.

als eine fundamentale Achse des eurozentrischen globalen Machtmodells (Quijano et al. 2024: 256) zur sozialen Klassifikation der Weltpopulation, so wird mit Lugones die Intersektion zwischen Race und Gender zu ebendieser Achse der sozialen Klassifikation. Sie sieht diese erste Achse des Machtsystems der Kolonialität nicht nur als eine rassifizierte Klassifikation, sondern als allumfassendes Phänomen der sozialen Klassifikation und globalen Hierarchisierung von Menschen, inklusive restriktiver Genderzuschreibungen (Lugones 2007: 191). Die erste zentrale Achse, durch die globale Ungleichheit hergestellt wird, ist somit nicht mehr nur Race, sondern wird auch als intrinsisch verwoben mit heteronormativen Gendervorstellungen verstanden.

Lugones' Auffassung nach inkorporieren weder die ursprünglichen Formulierungen der Kolonialität der Macht noch jene der Kolonialität des Seins die intersektionalen Perspektiven und Theorien queerer, nicht-Weißer Feminist*innen zur Genüge (Pagan 2022: 172). Zur Betrachtung dieser Achse bedarf es daher solcher Perspektiven im Hinblick auf koloniale Gendervorstellungen, welche die sozialen Marker von Race und Gender als miteinander verwoben verstehen (Gamlin 2020: 2). Daher entwirft Lugones eine Betrachtungsweise, die intersektionales feministisches Denken mit der Kolonialität der Macht zusammenbringt (Lugones 2007: 187ff). Die Wichtigkeit derartiger Herangehensweisen wird etwa deutlich, wenn betrachtet wird, wie Positionen und Situationen von nicht-Weißen, nicht-bourgeoisen Frauen strukturell unsichtbar gemacht werden. Vor allem feministische Positionen, die in der zweiten Welle des Feminismus im zwanzigsten Jahrhundert entstanden, fokussierten sich nur auf die gesellschaftlichen Positionen Weißer, westlicher, gebildeter Frauen, und theorisierten aus ebendieser Perspektive. Die Partikularität dieser spezifische Perspektive wurde seitens Weißer Feministinnen nicht anerkannt und als universalistischer Feminismus formuliert, wobei die Weißen Frauen der Bourgeoisie eine globale Schwesternschaft deklarierten, die jedoch die Lebensrealitäten und Probleme rassistisch markierter und nicht westlicher Frauen völlig außer Acht lässt (Lugones 2007: 202).

Während rassistische Vorstellungen eine fundamentale Rolle darin spielen, Nicht-Weißen Menschen die Menschlichkeit abzuerkennen, ist es zusätzlich wichtig, die Rolle römisch-katholischer theologischer Anthropologie anzuerkennen. Diese baut auf heteronormativ gegenderten ontologischen Strukturen auf, die eine hierarchische Struktur zwischen Männern als Abbild Gottes und ihnen subordinierten Frauen von Beginn an voraussetzt, und somit auch die Rollen, die Frauen innerhalb der Glaubensgemeinschaft sowie innerhalb christlicher Mehrheitsgesellschaft einnehmen können, sollen und dürfen, festschreibt (Pagan 2022: 174). Diese Gendervorstellungen wurden im Zuge kolonialer Eroberungen exportiert und mit rassistischen Vorstellungen über kolonisierte Völker gestülpt. Durch die koloniale Aufdrängung des modernen Individuums, welches als Weiß und männlich kodiert ist, ist bereits „*einer der ersten Akte der Kolonisierung geschlechtsspezifisch*“ (Rivera Cusicanqui 2018: 101). Lugones beschreibt,

dass durch Kolonialismus ein neues Gender-System eingeführt wurde (Lugones 2007: 186), welches zwischen Weißen bourgeoisen „Männern“ und „Frauen“ und als Nicht-weiß konstruierten Menschen unterscheidet, die zu kolonialen Subjekten konstruiert wurden, und denen Weiblichkeit und Männlichkeit zugeschrieben wird (Lugones 2007: 186). Somit wurden etwa als weiblich kategorisierte Personen, die nicht Weiß sind, historisch oftmals nicht als Menschen, sondern als Tiere gesehen, und fielen, im Gegensatz zu weiblich *und* Weiß kategorisierten Menschen, auch nicht in die Kategorie „Frau“ (Lugones 2007: 202). Kolonisierte Frauen wurden nur zur sexuellen Ausbeutung als weiblich markiert, ohne ihnen sonstige Weiblichkeit oder Menschlichkeit zuzugestehen (Lugones 2007: 203):

„Colonized females got the inferior status of gendering as women, without any of the privileges accompanying that status for white bourgeois women, although the histories Oyewùmí and Allen have presented should make clear to white bourgeois women that their status is much inferior to that of Native American or Yoruba women before colonization.” (Lugones 2007: 203).

Das koloniale Verständnis von Gender äußert sich etwa durch biologischen Dimorphismus, Heterosexualismus und Patriarchat. Heterosexualismus/Heterosexualität schlägt Lugones als eine zentrale Komponente der Fusion zwischen Rasse und Gender vor (Lugones 2007: 186). Heterosexualität erläutert sie wie folgt: *„heterosexuality is not just biologized in a fictional way; it is compulsory and permeates the whole of the coloniality of gender in the renewed, large sense. In this sense, global, Eurocentered capitalism is heterosexualist.”* (Lugones 2007: 201).

Weiter schreibt sie:

“The gender system is heterosexualist, as heterosexuality permeates racialized patriarchal control over production, including knowledge production, and over collective authority. Heterosexuality is both compulsory and perverse among white bourgeois men and women since the arrangement does significant violence to the powers and rights of white bourgeois women and serves to reproduce control over production and white bourgeois women are inducted into this reduction through bounded sexual access.” (Lugones 2007: 206).

In seiner Elaboration der Kolonialität der Macht restringiert Quijano Gender verengend zur Kontrolle von Zugang zu und Ressourcen von Sex (Lugones 2007: 194), wobei Sex hegemonial nach wie vor in einer männlich/weiblichen Binarität angenommen wird, der Menschen leicht zugewiesen werden können. Sowohl anthropologische als auch medizinische Studien können jedoch eine derart strikte Binarität eindeutig widerlegen, indem sie aufzeigen, dass zumindest ein bis vier Prozent der Bevölkerung intergeschlechtlich sind, wobei diese Intereschlechtlichkeit in zahlreichen präkolonialen Gesellschaften anerkannt, und Menschen nicht

zwangsläufig der sexuellen Binarität zugewiesen wurden (Lugones 2007: 194f.). Um das Ausmaß der Zerstörung, die das Aufzwingen des kolonialen Gendersystems auf kommunale und spirituelle Beziehungen, kollektive Entscheidungsprozesse, Autorität und ökonomisches Handeln hatte, erkennen und verstehen zu können ist es wichtig, Gendersysteme und den Stellenwert von Gender in präkolonialen Gesellschaften zu verstehen. (Lugones 2007: 202). Dabei betont Lugones die Wichtigkeit derartiger historischer Explorationen wie folgt:

„Understanding the place of gender in precolonial societies is pivotal to understanding the nature and scope of changes in the social structure that the processes constituting colonial/modern Eurocentered capitalism imposed. Those changes were introduced through slow, discontinuous and heterogeneous processes that violently inferiorized colonized women. The gender system introduced was one thoroughly informed through the coloniality of power.” (Lugones 2007: 201).

So wird etwa Oyéronké Oyewùmí's Studie von Gender in Yoruba angeführt, die herausarbeitet, wie das unterdrückende koloniale Gendersystem der Yoruba Gesellschaft aufgezwungen wurde: so war die Kategorie von Gender dort kein gesellschaftliches Organisationsprinzip vor der Kolonisierung (Lugones 2007: 196) Gender wurde in Studien über Yoruba nur wichtig, weil das Leben der Yoruba auf Englisch übersetzt wurde, nicht weil es ein inhärent wichtiger Bestandteil der Yoruba Gesellschaft war (Lugones 2007: 196). Das zeigt sich an der Falschübersetzung von *obinrin* als weiblich/Frau und *okunrin* als männlich/Mann, da diese Kategorien weder binäre Gegensätze noch hierarchisch sind. Diese Begriffe wurden erst durch das vom Kolonialismus eingeführte Gendersystem zu binären Gegensätzen und hierarchischen sozialen Kategorien gemacht (Lugones 2007: 197). Ähnlich wie Oyewùmí untersucht auch Paula Gunn Allen die verheerenden Konsequenzen, die das Auferlegen der kolonialen patriarchalen Gendervorstellungen auf verschiedene Indigene Gemeinschaften Amerikas hatte (Lugones 2007: 198f.). Beide Wissenschaftlerinnen wollen die Kollaboration zwischen Weißen und manchen Indigenen Männern verstehen, die Indigene Frauen entmächtigen (Lugones 2007: 200).

Auch kann etwa angenommen werden, dass die Wixárika, eine Indigene Gruppe im heutigen Mexico, deutlich gleichgestelltere Gendervorstellungen hatten, als jene westlichen, die durch die Kolonisatoren eingeführt wurden, wodurch erst durch die Kolonisation ein patriarchales System bei den Wixárika forciert wurde (Gamlin 2020: 3). Gegenwärtig sind Frauen durch deren zugeschriebene gesellschaftliche Rollen, wie etwa Kinderversorgung, patriarchales Erbrecht und gesellschaftlichen Bedingungen wie der Akzeptanz von polygynen Beziehungen, die Frauen unverhältnismäßig ins Nachtreffen bringt, stark benachteiligt (Gamlin 2020: 4ff). So liegt bei seitens der Kolonialstaaten übernommenen Rechten und Rechtssubjekten etwa ein viktorianisches Familienmodell und -verständnis zugrunde (Rivera Cusicanqui 2018: 101),

wodurch auch darauf aufbauendes institutionalisiertes Erb- und Eigentumsrecht von patriarchalen Strukturen durchzogen ist (Rivera Cusicanqui 2018: 107). Durch derartige strukturelle Benachteiligung von Frauen, etwa im Hinblick auf Eigentum und somit auch ökonomische Sicherheit, werden Frauen besonders präkarisiert. Dabei ist nicht nur häusliche Gewalt ein häufiger Begleiter, es existiert auch eine enorm hohe Rate an Sterblichkeit von sowohl Frauen als auch Neugeborenen im Zuge der Geburt (Gamlin 2020: 1f.). Es kann davon ausgegangen werden, dass die Polygynie, bei welcher ein Mann mit mehreren Frauen verheiratet ist, gemeinsam mit der Einführung europäischer politischer und religiöser Strukturen aufkam, und unter anderem einem niedrigen Männeranteil aufgrund von Ethnozid geschuldet sein könnte (Gamlin 2020: 6). Die Normalisierung und weitverbreitete Akzeptanz von frauenbenachteilgender Polygynie der gegenwärtigen Wixárika Gesellschaft deutet auf die zunehmende Überlegenheit von Männern gegenüber Frauen hin, welche historisch wie folgt mit kolonialen Bedingungen zusammenhängt:

„We know that gender relationships in pre-colonial Mexico were largely complementary, meaning that men and women each took on separate household and social tasks that complemented each other [...]. There are plausible explanations for how social/structural changes and events precipitated violence against women. The first of these is that the generalised and widespread use of violence during the colonial period throughout Latin America bred a culture of violence [...]. Secondly, and linked to this, specific structures of Indigenous masculinity that emerged through interactions between colonisers or mestizo (Mexican) governors and Indigenous men legitimated the use of violence as a form of maintaining order [...]. With reference to previously egalitarian North American communities, Jaimes Guerrero [...] talks of ‘trickle down patriarchy’, whereby ‘tribal sovereignty’ was legitimised in colonial states through the establishment of patriarchal political orders, effectively implying that Indigenous men took political power away from women, in order to wrest back some form of sovereignty for their communities. Some of these patterns are evident in early twentieth-century Wixárika ethnographies.“ (Gamlin 2020: 6)

Die durch koloniale Vorstellungen geprägten Rechtsformen setzen sich etwa auch in Bolivien fort, wobei das europäische Rechtsmodelle nicht nur kopiert, sondern von Kolonialherren auch adaptiert wurde, sodass sie es „einer viel älteren Habitus- und Repräsentationsmatrix überstülpten“ (Rivera Cusicanqui 2018: 101), durch welches Frauen aus dem öffentlichen Raum verbannt und – den Männern untergeordnet – in die Sphäre des privaten und häuslichen gezwungen wurden (Rivera Cusicanqui 2018: 101f.). Dadurch setzt sich ein Verständnis von nur Männern als Menschen und somit Menschenrechten als eigentlich Männerrechten fort, was sich etwa dadurch zeigt, dass in Bolivien häusliche Gewalt gegen Frauen bis 1995 nur bei

extremen Verletzungen, die etwa einen Krankenhausaufenthalt und eine lange Genesungszeit von zumindest 30 Tagen benötigten, strafbar war (Rivera Cusicanqui 2018: 102).

Der Modernisierungsprozess führt dazu, dass patriarchale Strukturen stärker in Indigenen Gesellschaften vordringen (Rivera Cusicanqui 2018: 107). In Indigenen Gesellschaften der Anden, etwa den Qapa, sind und waren präkoloniale Geschlechterbeziehungen geprägt von dynamischem Gleichgewicht zwischen Mann und Frau im Paar, wobei etwa ein bilaterales Erbschaftssystem vorherrschte, wodurch Mütter an Töchter und Väter an Söhne vererbten und das jüngste Kind in der Erbfolge präferiert war (Rivera Cusicanqui 2018: 105). Auch kam Frauen mit deren Wissen als Hirtinnen, Weberinnen und Ritualträgerinnen eine zentrale Rolle zu (Rivera Cusicanqui 2018: 104). Dies wird durch das zunehmende Aufzwingen moderner patriarchaler Geschlechterkonstruktionen abgewertet, wodurch Frauen zunehmend auf ihre Rolle als Mutter reduziert werden, wodurch sie, um soziale Anerkennung zu sichern, früher heiraten und mehr Kinder bekommen (Rivera Cusicanqui 2018: 104). Rivera Cusicanqui hält fest: *„Diese Veränderungen in den Andenpraktiken weisen auf die langsame Internalisierung eines hegemonialen Familienmodells in das indigene Gemeinschaftsleben hin [...]. Der Modernisierungsprozess als Ganzes hat zu einer verstärkten Patriarchalisierung der indigenen Gemeinschaften geführt“* (Rivera Cusicanqui 2018: 107).

Diese Perspektivenerweiterung um die Kolonialität des Geschlechts und deren Auswirkungen setze ich in den folgenden Kapiteln voraus.

3. Kolonialität des Wissens

„From the vantage point of the colonized, a position from which I write, and choose to privilege, the term ‘research’ is inextricably linked to European imperialism and colonialism. The word itself, ‘research’, is probably one of the dirtiest words in the Indigenous world’s vocabulary. When mentioned in many Indigenous contexts, it stirs up silence, it conjures up bad memories, it raises a smile that is knowing and distrustful. It is so powerful that Indigenous people even write poetry about research. The ways in which scientific research is implicated in the worst excesses of colonialism remains a powerful remembered history for many of the world’s colonized peoples. It is a history that still offends the deepest sense of our humanity. Just knowing that someone measured our ‘faculties’ by filling the skulls of our ancestors with millet seeds and compared the amount of millet seed to the capacity for mental thought offends our sense of who and what we are. It galls us that Western researchers and intellectuals can assume to know all that it is possible to know of us, on the basis of their brief encounters with some of

us. It appalls us that the West can desire, extract and claim ownership of our ways of knowing, our imagery, the things we create and produce, and then simultaneously reject the people who created and developed those ideas and seek to deny them further opportunities to be creators of their own culture and own nations.” (Smith 2021: 1)

Nach Kusche et al. drückt sich durch die Kategorie der Kolonialität des Wissens die epistemische Ebene der Kolonialität aus (Kusche et al. 2021: 24). Weiter werden von Kusche et al. drei Ebenen der Kolonialität des Wissens beschrieben: 1) die Analyse und Dekonstruktion von als universell dargestelltem westlichen Wissen, 2) die Legitimierung von Wissenssystemen, die nicht den Westlich-modernen entsprechen, (Kusche et al. 2021: 24) und 3) die „*Schaffung oder Wiederaufnahme von Strategien und Strukturen der Wissensgenerierung, die in der Lage sind, Akteur*innen, die historisch von diesem Prozess ausgeschlossen waren, durch partizipative Logiken, Dialog und kollektive Gestaltung einzubeziehen*“ (Kutsche et al. 2021: 25).

Ich möchte im folgenden Abschnitt eine extensive Diskussion der analytischen Kategorie der Kolonialität des Wissens liefern, und orientiere mich in der Aufbereitung an jenen von Kusche et al. vorgeschlagenen Ebenen. Zunächst möchte ich mich damit beschäftigen, wie Wissensformen, die nicht eurozentristisch sind, ausgeschlossen, ausgelöscht, und in hierarchisch unterlegene Kategorien wie etwa „Tradition“ verbannt wurden und werden. Dabei wird auch ein Blick auf den im westlichen Wissen und der nach westlichen Idealen konzipierten Universität vorherrschenden Eurozentrismus geworfen. Durch die kartesianische Trennung zwischen Körper und Geist werden zudem die Universalismusansprüche, die dieses Wissen vielfach stellt, möglich. Abschließend gehe ich im Zuge der Analyse und Dekonstruktion westlichen Wissens auch auf das Konzept der epistemischen Gewalt ein. Im zweiten Abschnitt zur Legitimierung von Wissenssystemen, die nicht westlichen Idealen entsprechen, gehe ich auf verschiedene von dekolonialen Denker*innen vorgeschlagene Konzepte ein, die dazu dienen sollen, epistemische Gewalt zu mindern und eine Vielfalt von Wissensformen zuzulassen. Im dritten und ausführlichsten Abschnitt widme ich mich Explorationen um Arten der Wissensgenerierung, die historisch und strukturell ausgeschlossene Akteur*innen ins Zentrum des Erkenntnisinteresses und des Forschungsprozesses selbst rücken wollen. Einerseits greife ich dabei das unter anderem von Claudia Brunner beschriebene Konzept der Hegemonieselbstkritik auf, das westliche Wissenschaftler*innen zu einer konstanten kritischen Selbstreflexion im Hinblick auf die Reproduktion von kolonialen Machtdynamiken anhält. Vor allem aber gehe ich auf verschiedene Zugänge zu dekolonialen und Indigenen Methodologien ein, und greife abschließend zur Veranschaulichung die aus der Bildungswissenschaft stammende feministische Chicana Epistemologie auf, die konkrete Strategien und Methoden verdeutlicht, wie marginalisierte Gruppen und Forscher*innen zentrale Akteur*innen in Forschung und Wissensgenerierung sein können.

Bei jeglicher Betrachtung von Kolonialität des Wissens setze ich die im vorherigen Kapitel besprochenen und ohnehin nur analytisch getrennt zu betrachtenden Dimensionen der Kolonialität, besonders jene des Genders, voraus. Die Kolonisierung veränderte und zerstörte Konzeptionen von Gender, die nicht dem westlichen Heterosexualismus entsprechen, und delegitierte somit auch Träger*innen und Produzent*innen von Wissen (Lugones 2007: 198). So beschreibt etwa Paula Gunn Allen die fundamentale Wichtigkeit der Spiritualität in allen Aspekten des Lebens für indigene Gesellschaften, woraus sehr andere Intersubjektivitäten, aus denen heraus Wissen entsteht, resultieren, als jene, die der Kolonialität des Wissens innerhalb der Moderne entsprechen (Lugones 2007: 198). Sowohl die Produktion von Wissen als auch die Konzeption von Realität sind gegendert, so schreibt Lugones etwa: „*Replacing this gynocratic spiritual plurality with one supreme male being as Christianity did, was crucial in subduing the tribes*”⁵ [sic!].“ (Lugones 2007: 199). Dies wird besonders deutlich bei der Aufarbeitung der von Grosfoguel betrachteten vier Genozide des sogenannten langen 16. Jahrhunderts⁶ und den Auswirkungen kartesischen Denkens, die männlich-Weißen Positionen erlauben, deren spezifisches Wissen als universell gültig darzustellen.

3.1 Zur Analyse und Dekonstruktion von als universell dargestelltem Wissen

Bei dieser Dimension der Kolonialität des Wissens geht es maßgeblich um die Kritik an eurozentrischer Philosophie und Wissenschaft, die als universell gültig dargestellt wird (Kusche et al. 2021: 24). Mit kritischen Analysen der Modernität leisten dekoloniale Denker*innen hier einen wichtigen Beitrag zur Dekonstruktion dominanter eurozentristischer Vorstellungen (Kusche et al. 2021: 24f.), was ein wichtiger Schritt in der Dekolonisierung westlicher Epistemologien ist (Mignolo 2011a: 26). Dabei wird mitunter ein Fokus darauf gelegt, inwiefern sich die durch das kolonial/moderne Weltsystem dominanten epistemischen Strukturen auf verschiedene Bevölkerungsgruppen und deren Wissensproduktion auswirken (Kusche et al. 2021: 25). Hierbei wird auch davon ausgegangen, dass moderne Säkularität die vorhergehende christlich-religiöse Epistemologie nicht vollständig ersetzt, sondern dessen Kernelemente, in dem Fehlglauben sie überwunden zu haben, übernommen hat (Brunner 2023: 12). Die historischen Bedingungen, welche zur weltweiten Dominanz modern/kolonialer Annahmen führten, sind

⁵ Der Begriff „tribe“ oder zu Deutsch „Stamm“ ist eng verwoben mit dem Kolonialismus des 16. Jahrhunderts, und wurde von europäischer Seite zur Bezeichnung verschiedener Indigener Gruppen als soziale Einheiten verwendet. Der Begriff ist eng verbunden mit Vorstellungen des Sozialevolutionismus, und wurde und wird von europäischen Menschen angewendet, um Menschengruppen, die im Gegensatz zu westlicher „Zivilisation“ als „primitiv“ kategorisiert werden, zu beschreiben. (Sneath 2023: 2).

⁶ Die Bezeichnung „langes 16. Jahrhundert“ geht auf den Historiker Fernand Braudel zurück, der damit die Periode zwischen 1450 – 1650 bezeichnet, während welcher sich ein historisch neues System entwickelte, welches als Modernes Weltsystem, Europäische Weltökonomie oder Kapitalistische Weltökonomie bezeichnet wird (Grosfoguel 2013: 74).

nicht als eine im Westen häufig proklamierte natürliche Entwicklung hin zum Fortschritt zu sehen, sondern sind das Ergebnis zahlreicher gewaltvoller Ereignisse und jahrhundertelanger Unterdrückung (Kusche et al. 2021: 25). Mignolo identifiziert dabei die zwei sich ergänzenden Makronarrative der westlichen Zivilisation und der modernen Welt. Während das Narrativ der Zivilisation ein philosophisches ist, ist die moderne Welt ein Narrativ der Sozialwissenschaften (Mignolo 2002: 58). Die Moderne proklamiert einen sich linear entwickelnden Fortschritt und stellt sich als „gewaltfreie Überbringerin von Demokratie, Menschenrechten, Aufklärung und Emanzipation“ (Brunner 2020: 12) dar, was etwa durch westliches Wissen vielfach aufrechterhalten wird. Gerade die Dimension des Wissens, wobei vor allem wissenschaftlich produziertes Wissen nach westlichen Standards und Vorstellungen als legitim anerkannt wird, trägt mit linearen Entwicklungsnarrativen zentral zur fälschlichen Proklamation der Gewaltfreiheit bei, weshalb Kritik auf Ebene des Wissens, wie sie etwa Explorationen zur Kolonialität des Wissens liefert, essenziell zur Zurückweisung ebendieses Narratives ist (Brunner 2020: 12).

Der portugiesische Soziologe Boaventura de Sousa Santos beschreibt westlich modernes Denken als *abyssal thinking*, welches einen Abgrund zwischen dem aus westlicher Sicht eigenem und dem als *anders* bewerteten Wissen schafft, wodurch dieses *Andere* unsichtbar gemacht und in die Non-Existenz verbannt wird (Santos 2007: 45). Dabei nennt er Wissenschaft und Recht als zwei der wirkungsmächtigsten Domänen, auf denen diese Trennung stattfindet, was wie folgt beschrieben wird:

„In each of the two great domains – science and law – the divisions carried out by the global lines are abyssal to the extent that they effectively eliminate whatever realities are on the other side of the line. This radical denial of copresence grounds the affirmation of the radical difference that, on this side of the line comprises a vast set of discarded experiences, made invisible both as agencies and as agents, and with no fixed territorial location.“ (Santos 2007: 48).

Dem Forschungsschwerpunkt und begrenztem Umfang dieser Arbeit geschuldet, werde ich mich jedoch vor allem der Domäne der Wissenschaft widmen und nicht näher auf Verflechtungen zwischen Kolonialität und Unterdrückung Indigener Gruppen durch europäisches Rechtsverständnis eingehen.

3.1.1 Historische Eradikation und Unterdrückung von nicht-eurozentristischem Wissen

Grosfoguel spricht im Zusammenhang mit der jahrhundertelangen Unterdrückung von vier Genoziden, welche vor allem im langen 16. Jahrhundert zwischen 1450-1650 stattfanden. Diese sind die Eroberung von Al-Andalus und die damit verbundene Auslöschung an der bis dahin

dort ansässigen jüdischen und muslimischen Bevölkerung, das massenhafte Töten von europäischen Frauen durch die Hexenverfolgungen, der Genozid an Indigenen Völkern der Amerikas bei der Eroberung des Kontinents sowie der Genozid an den für den Sklavenhandel entführten und verschleppten afrikanischen Menschen (Kusche et al. 2021: 25; Grosfoguel 2013: 77).

Verflochten mit diesen Genoziden sind auch Epistemizide, die durch Vernichtung von Gegenständen als auch von Menschen als Träger*innen von nicht-westlichem Wissen stattfanden (Kusche et al. 2021: 26). Grosfoguel verwendet Epistemizid in Anlehnung an Boaventura de Sousa Santos, um das Auslöschen von Wissen und Arten, wie gewusst werden kann, zu bezeichnen (Grosfoguel 2013: 74). Rassistisch und/oder sexistisch markierten Menschen wurde im Zuge dessen die Fähigkeit abgesprochen, Wissen zu generieren (Kusche et al. 2021: 26). Folgend möchte ich diese verschiedenen Auslöschungen des langen 16. Jahrhunderts kurz umreißen.

Al-Andalus ist der arabische Name für die Iberische Halbinsel (Encyclopedia Britannica/Al-Andalus online), die von 711-1492 n. d. Z. in verschiedene Sultanate aufgeteilt, mehrheitsgesellschaftlich muslimisch und unter muslimisch/arabischer Herrschaft war (Rogozen-Soltar 2017: 1; Grosfoguel 2013: 78). Während der muslimischen Epoche wurden verschiedene Identitäten und spirituelle Positionen anerkannt, und es wird beschrieben, dass muslimische, jüdische und christliche Menschen unter dem Konzept von „covivencia“ größtenteils friedlich miteinander in dieser Region lebten (Rogozen-Soltar 2017: xiv; Grosfoguel 2013: 78). Al-Andalus wurde 1492 vom christlichen Spanien mit der proto-rassistischen Ideologie der „Reinheit des Blutes“ erobert, wobei die jüdische und muslimische Bevölkerung größtenteils verbannt oder getötet, und somit Opfer eines Genozids auf physischer Ebene wurde (Grosfoguel 2013: 78; Rogozen-Soltar 2017: xiv). Jene muslimischen und jüdischen Menschen, die nicht getötet oder verbannt wurden, wurden zur Konvertierung zum Christentum gezwungen, wodurch ein Genozid auf kultureller Ebene stattfand. Dieser Genozid auf kultureller Ebene kann auch als Epistemizid bezeichnet werden, wozu auch das Verbrennen von der damals größten Bibliothek Europas mit 500.000 Büchern zählt. (Grosfoguel 2013: 78f.). Nicht-katholische Identität wurde mit diesem doppelten Genozid ideologisch ausgelöscht (Hirschkind 2014: 229). Während konvertierte jüdische und muslimische Menschen von dem neu herrschenden christlichen Regime im Hinblick auf ihre tatsächliche Konvertierung streng überwacht wurden, sodass sichergestellt wurde, dass ihre Nachkommen „vollwertige“ Christ*innen wurden, stand deren grundsätzliche Menschlichkeit nicht zur Debatte und sie wurden trotz der religiös motivierten „Reinheit des Blutes“-Ideologie als vollwertige Menschen angesehen (Grosfoguel 2013: 78f.).

Kurz nach der Eroberung von Al-Andalus erteilte das kastilische Königshaus Columbus den Auftrag zur Reise über den Atlantik auf der Suche nach einer neuen Route nach Indien, wobei

Columbus bekannterweise nicht in Indien, sondern in Amerika ankam (Grosfoguel 2013: 79). Während der Eroberung Amerikas gingen Genozid und Epistemizid, wie auch in Al-Andalus, Hand in Hand (Grosfoguel 2013: 80).

Der Genozid im amerikanischen Kontinent wird oftmals vor allem auf ein Massensterben durch europäische Krankheitserreger, gegen die die Immunsysteme der amerikanischen Bevölkerung keine Antikörper hatten, zurückgeführt. Dies wird auch immer wieder als „das große Sterben“ bezeichnet, wobei es schätzungsweise vierzehn Epidemien in Mesoamerika und bis zu siebzehn Epidemien in der Andenregion gab (Wolf 2010: 133). Pathogene alleine können aber nicht für das horrende Ausmaß an Menschen, die starben, verantwortlich gemacht werden, vielmehr gab es soziale und politische Bedingungen, die dieses Sterben begünstigten (Wolf 2010: 133f.). Dazu zählte sowohl Mangelernährung durch Unterversorgung als auch harsche und ausbeuterische Arbeitskonditionen, denen die mitunter versklavte Indigene Population ausgesetzt war (Wolf 2010: 134).

Mit der Eroberung Amerikas änderten sich die imperialen Machtbeziehungen von einem aufgrund von Religion differenzierten zu einem aufgrund von Rasse differenzierten Machtbeziehungskomplex (Grosfoguel 2013: 80). Damit kamen während der Eroberungen Amerikas im 16. Jahrhundert auch Debatten um die Frage der Menschlichkeit von Indigenen Menschen im europäischen Raum auf, die sich im christlichen Kontext damit befassen, ob diese eine Seele hätten (Kusche et al. 2021: 28; Grosfoguel 2013: 81). Dies wurde durch die Auffassung seitens Columbus angestoßen, der schrieb, dass die Indigenen Menschen, die er getroffen hatte, keine Religion hätten (Maldonado-Torres 2014: 638f.). Im damaligen christlichen Weltbild gab es zwar die Vorstellung, dass es „falsche“ Religionen gibt, keine Religion zu haben bedeutete für das damals dominante Anschauung jedoch so viel, wie keine Seele zu haben, und somit auch, kein vollwertiger Mensch zu sein (Grosfoguel 2013: 81). Durch diese Vorstellung konnten die Bewohner*innen Amerikas als rassistisch markierte, sub-menschliche Entitäten konstruiert werden. Diese Idee findet sich im Text des andalusisch-jüdischen Philosophen Moses Maimonides, auf dessen 1433 von Pedro de Toledo ins Spanische übersetzten Text „Führer des Unschlüssigen“ das Verständnis von Indigenen Menschen als untergeordneten Sub-Menschen beruht (Maldonado-Torres 2014: 640). Maimondes teilt dabei gegen Ende dieses Ratgebers die Menschen in drei Gruppen: jene, die Geboten folgen und sich an der Wahrheit orientieren, jene deren Glauben falsch ist, und jene, die kein Gesetz, keine Religion, und somit kein Verstehen haben:

„For Maimonides, ‘the people who are abroad are those that have no religion, neither based on speculation nor received by tradition. Such are the extreme Turks that wander about in the north, the Kushites who live in the south, and those in our country who are like these. I consider these as irrational beings, and not as human beings; they are

below mankind, but above monkeys, since they have the form and shape of man and a mental faculty above that of the monkey’.” (Maldonado-Torres 2014: 640f.).

Die Vorstellung von Indigenen als Menschen ohne Religion entfachte eine fünfzigjährige Debatte darum, ob Indigene eine Seele hätten (Grosfoguel 2013: 82), wobei Bartolomé de las Casas ein bekannter Vertreter der Vorstellung war, dass Indigene sehr wohl eine hätten, diese aber durch nicht-christliche Lebensweise bedroht wäre, weshalb eine Christianisierung der Indigenen Bevölkerung der Amerikas angestrebt wurde (Kusche et al. 2021: 28; Grosfoguel 2013: 83). Der Kontrahent dieser Debatte war Gines Sepúlveda, welcher die Position vertrat, dass Indigene Menschen keine Seele hätten und somit versklavt werden könnten, ohne eine Sünde in den Augen des christlichen Gottes zu begehen (Grosfoguel 2013: 83). Während Sepúlvedas Argument die Grundlage für biologischen Rassismus für die nächsten 500 Jahre lieferte, führte jenes von de las Casas den kulturellen Rassismus ein (Grosfoguel 2013: 83). Dussel sieht dies als das Fundament des „Mythos der Moderne“: *„Die Beherrschung der als Barbar*innen konstruierten Menschen Amerikas mit allen möglichen Mitteln, einschließlich Formen der Gewalt, erscheint aus dieser Perspektive als eine Form der Emanzipation, Zivilisation, Entwicklung und Modernisierung.“* (Kusche et al. 2021: 28).

Dies war die erste rassistische Debatte, da es darum ging, ob diese „Anderen“ biologisch den Menschen oder Tieren zuzuordnen seien, auch wenn zu dem Zeitpunkt der Debatten um die Seele der Begriff „Rasse“ noch keine Verwendung fand, und bildete die Grundlage für den wissenschaftlichen Rassismus des 19. Jahrhunderts (Grosfoguel 2013: 82f.): *„These institutional racist logics of ‘not having a soul’ in the 16th century or ‘not having the human biology’ in the 19th century became the organizing principle of the international division of labor and capitalist accumulation at a world scale.“* (Grosfoguel 2013: 83).

Während es in Spanien und Europa eine Debatte darüber gab, ob die Indigenen Menschen Amerikas eine Seele hätten, wurden Menschen in Afrika von vornherein als „Menschen ohne Seele“ und somit als Sub-Menschen klassifiziert und mitunter nach Amerika verschleppt, um die Indigenen Amerikas als Sklav*innen zu ersetzen (Grosfoguel 2013: 84). Zwar existierten auch davor in vielen verschiedenen Regionen und zu verschiedenen Epochen Sklav*innen, jedoch etablierte sich mit der Versklavung afrikanischer Menschen ein auf vermeintlicher Hautfarbe basierender Rassismus, der diese Machtbeziehungen naturalisierte (Wolf 2010: 195f.).

Die Verschleppung afrikanischer Menschen nach Amerika wuchs im 16. Jahrhundert langsam an und vervielfachte sich im 17. Jahrhundert, während dem schätzungsweise 1,3 Millionen Menschen aus Afrika verschleppt wurden (Wolf 2010: 195). Die rund 300 jährige aktive Versklavung und Verschleppung afrikanischer Menschen ist eine direkte Konsequenz der Debatte von de las Casas und Sepúlveda, bei der afrikanische Sklaven die Indigenen Sklaven Amerikas ersetzten und mehrere Millionen afrikanischer Menschen starben (Grosfoguel 2013: 84).

Auch dies ging einher mit Epistemizid, da afrikanischen Menschen verboten wurde, innerhalb ihrer Kosmologien zu denken, sprechen, beten und Wissen zu produzieren (Grosfoguel 2013: 84). Durch die Konstruktion von epistemischer Unterlegenheit war es leicht, auch eine soziale Unterlegenheit zu konstruieren. (Grosfoguel 2013: 84).

Auch in Europa selbst fanden Auslöschungen statt, die das Patriarchat verfestigten dazu beitrugen, Frauen nachhaltig als unterlegene, den christlichen Mann bedrohende „Andere“ zu konstruieren. Im späten Mittelalter begannen mit den Hexenjagden und den damit verbundenen massenhaften Verbrennungen die Verfolgung von Frauen im Namen des Christentums, die sich im 16. und 17. Jahrhundert intensivierten, und für die zahllose Frauen verurteilt und ermordet wurden (Grosfoguel 2013: 85).

„Contrary to the epistemicide against Indigenous people and Muslims where thousands of books were burned, in the case of the genocide/epistemicide against Indo-European women there were no books to burn because the transmission of knowledge was done from generation to generation through oral tradition. The “books” were the women’s bodies and, thus, similar to the Andalusian and Indigenous “books” their bodies were burned alive.“ (Grosfoguel 2013: 86).

Die Vernichtung von Frauen, die etwa um althergeführte Biologie, Medizin, Astronomie, wussten, festigte das christliche Patriarchat (Grosfoguel 2013: 85f.), welches, wie im vorherigen Kapitel zur Kolonialität von Geschlecht erläutert, auf perfide Weise in die europäischen Kolonien exportiert wurde und Lebensrealitäten überall auf dem Globus bis heute beeinflusst.

3.1.2 Eurozentrismus und die Vorherrschaft von „neutralem“ westlichen Wissen

Durch das Aufzeigen der massiven Auslöschung von Menschen als Wissenstragenden sowie deren Produkten des Wissens, seien es Bücher, andere Aufzeichnungen, oder Praktiken, werden die historischen Bedingungen deutlicher, die es dem eigentlich provinziellen westlichen Wissen möglich machten, derart universalistische Geltungsansprüche zu stellen. Die im Zuge der mit Kolonisierung verbundenen Genozide etablierten die rassistischen Strukturen, die auf dem ausschließenden Konzept von Menschsein aufbauen, von dem die koloniale Matrix der Macht abhängig ist (Klausen 2019: 867). Dabei wird, nach kartesischem Ideal der christliche, heterosexuelle, Weiße Mann zum Idealmenschen, im Kontrast zu welchem alle „anderen“ Identitäten (weiblich, rassifiziert, queer, nicht-christlich) als „weniger als“ konstruiert werden (Tißberger 2019: 154). Quijano benennt die Vorstellungen von Race als eine der fundamentalen Achsen der kolonialen Matrix der Macht und Mignolo sieht die rassistischen und patriarchalen Grundlagen des Wissens als Unterbau der verschiedenen Sphären der Kolonialität

(Quijano 2000: 533; Mignolo 2011b: 8). Maldonado-Torres beschreibt in diesem Zusammenhang die von Rassismus und Sexismus durchzogene Kehrseite des „Ich denke also bin ich“ als „Ich denke nicht, deshalb bin ich nicht“, was das Recht der Existenz von als unterlegen konstruierten Subjekten infrage stellt. Damit lässt sich auch die Verbindung der epistemischen Ebene der Kolonialität mit der Kolonialität des Seins sehr gut verdeutlichen (Grosfoguel 2013: 86f.).

An dieser Stelle möchte ich einen genaueren Blick auf die kartesianische Philosophie und deren Implikationen für die Konstruktion von Wissenssubjekten werfen, welche sowohl rassistische als auch sexistische Fundamente für „klassisch“ westliches Wissen liefert.

3.1.2.1 Kartesianismus und die Produktion des männlich-Weißen Wissenssubjekts

Die vier Genozide und Epistemizide führten zu einem mit globalem Kapitalismus verwobenen rassistischen und sexistischen Machtsystem, welches den Weißen Mann an die epistemische Spitze stellte:

„When in the 17th century Descartes wrote “I think, therefore I am” from Amsterdam, in the “common sense” of the times, this “I” could not be an African, an indigenous person, a Muslim, a Jew nor a woman (Western or non-Western). All of these subjects were already considered “inferior” along the global racial/patriarchal power structure and their knowledge was considered inferior as a result of the four genocides/epistemicides of the 16th century. The only one left as epistemically superior was the Western man. In the hegemonic “common sense” of the times, this “I” was that of a Western male. The four genocides/epistemicides are constitutive of the racist/sexist epistemic structures that produced epistemic privilege [sic!] and authority to Western man’s knowledge production and inferiority for the rest.“ (Grosfoguel 2013: 86).

René Descartes gilt als Vater der modernen Philosophie (Grosfoguel 2013: 75). Seine These „Ich denke also bin ich“, ersetzt mit dem darin postulierten „Ich“ den bis dahin allwissenden Gott mit einem männlichen und Weißen Subjekt, das neue Universalismusansprüche stellen kann (Grosfoguel 2013: 75). Die Rolle des vermeintlich universalistischen „Ich“ in „cogito ergo sum“ von Descartes wird auch von Kusche et al. kritisch beleuchtet:

„Das ‚Ich‘, auf das sich Descartes bezieht, ist trotz (bzw. wegen) der darin behaupteten Universalität Träger eines epistemischen Privilegs, das westlich, christlich, weiß und männlich ist. Es sind diese Charakteristika, die als materielle Bedingungen dem denkenden ‚Ich‘ bei Descartes vorausgehen und seine Konzeption der Aktivierung des Verstandes und der Erlangung von Erkenntnis unterfüttern.“ (Kusche et al. 2021: 26).

Dieses männlich-Weiß charakterisierte Subjekt wird die Norm, während jegliche Abweichung (weiblich, nicht-Weiß) als „weniger-als“, als sub-normal bewertet wird (Tißberger 2019: 165). Das Weiß-Männliche Wissenssubjekt wurde während der „Aufklärung“ zusätzlich durch die Konstruktion einer vermeintlich „primitiven“ Vergangenheit und die pseudowissenschaftliche Erforschung von Frauen und als nicht-Weiß markierten Menschen, deren Schädelgröße als Beweis für weniger Intelligenz, als jene, die dem Weißen Mann zugesprochen wurde, herhalten sollte, zementiert (Tißberger 2019: 152). Dies zeigt sich etwa auch in den Menschenrechten, bei denen nur Weiße Männer als Menschen zählen, und die nichts anderes sind als die im 18. Jahrhundert etablierten „Rechte des Mannes“ (Rivera Cusicanqui 2018: 100). Durch die Herstellung von Unterlegenheit konnte sowohl Ausbeutung als auch die Verweigerung zum Zugang zu formeller Bildung legitimiert werden (Tißberger 2019: 153).

Descartes' Erkenntnistheorie proklamiert eine fundamentale Trennung zwischen Geist und Körper, wobei nach ihm nur durch den Geist ein Erlangen objektiver Erkenntnis möglich ist (Kusche et al. 2021: 26).

„Durch die Trennung von Geist und Körper generiert Descartes aus einem ontologischen Argument heraus die philosophischen Bedingungen für ein vermeintlich privilegiertes, nicht lokalisiertes Wissen, das nicht durch Körperlichkeit bedingt ist und somit die Fähigkeit besitzt, jenen neutralen, quasi göttlichen, universellen Ort des Wissens einzunehmen, von dem aus alles beobachtbar ist, ohne selbst beobachtet werden zu können.“ (Kusche et al. 2021: 27).

Das „Ich“ kann für Descartes universelle und objektive Wahrheit produzieren, die unabhängig von Zeit und Raum wahr ist. Dabei macht er ein ontologisches und ein epistemologisches Argument bezogen auf das Wissen, welches das „Ich“ produzieren kann. (Grosfoguel 2013: 75). Das ontologische Argument ist jenes eines ontologischen Dualismus, in welchem der Verstand von dem Körper getrennt wird, wobei Descartes den Verstand zu etwas Gottähnlichem, das unbeeinflusst von Irdischem ist, konstruiert (Grosfoguel 2013: 75f.). Ohne diesen ontologischen Dualismus würde der Verstand als etwas im Körper befindliches betrachtet werden, womit der Verstand nicht mehr gottähnliches, sondern (nur) im Körper situiertes Wissen produzieren könnte (Grosfoguel 2013: 76). Auf epistemischer Ebene proklamiert Descartes den epistemischen Solipsismus⁷, indem er postuliert, dass das „Ich“ nur durch internen Dialog zu zuverlässigem und objektiven Wissen kommen kann, und negiert die Möglichkeit subjektiver und dialogischer Wissensproduktion als legitime Source von Wissen (Grosfoguel 2013: 76).

⁷ Solipsismus bezeichnet die erkenntnistheoretische Lehre, dass nur das eigene Bewusstsein real ist, alles außen Wahrnehmbare ist eine Projektion und somit ein Objekt dieses Bewusstseins. Solipsismus als philosophische Position erkennt nur die Zuverlässigkeit von internem Bewusstsein an und negiert somit die Existenz externer Referenzen (DWDS/online, TU Dresden/online, Meta-Encyclopedia of Philosophy/online).

Somit erschafft Descartes einen Ort der Wissensproduktion, der sich als unsituierter und gottgleich darstellt und schafft somit gleichzeitig die Basis des Mythos von „neutralem“ und „objektivem“ Wissen, welches noch immer Validitätskriterien in der Wissenschaft darstellt (Grosfoguel 2013: 76). Die von Descartes hervorgebrachte Hegemonie von Weißsein und Männlichkeit ist tief in der westlichen Episteme verankert und prägt fundamental, wie wir wissen und lernen können (Tißberger 2019: 151). Dabei baut die Annahme des „ego cogito“, so nimmt Dussel an, auf „ego conquiro“ auf (Dussel 1989: 17): *„According to Dussel, the arrogant and idolatric God-like pretention of Cartesian philosophy is coming from the perspective of someone who thinks of himself as the center of the world because he has already conquered the world“* (Grosfoguel 2013: 77). Dabei verschmelzen die Logik von Genoziden und Epistemeziden mit dem epistemischen Rassismus und Sexismus des „cogito ergo sum“, um die Basis des Wissens im modern/kolonialen Weltsystem zu schaffen (Grosfoguel 2013: 77).

3.1.2.2 Zum Eurozentrismus des Wissens und der Universitäten

„Vom privilegierten Standort eurozentrischer wissenschaftlicher Auseinandersetzung mit Gewalt aus betrachtet, ist letztere zumeist ‚anderswo, anderswer und anderswas‘. Gewalt und Wissenschaft, so scheint es, haben nichts miteinander zu tun. Daraus folgt die Annahme, dass aufseiten des sich im Zentrum der Welt wahnenden Selbst, das diese räumlich und zeitlich dislozierte Gewalt zu analysieren und sogar zu theoretisieren vermag, Gewalt nicht ist. Das aufgeklärte intellektuelle und insbesondere das akademisch tätige Subjekt scheint die Tugend der Gewaltlosigkeit geradezu zu verkörpern, zumal es mit Wissen und Sprache hantiert und nicht mit Muskelkraft und Waffen.“ (Brunner 2020: 13).

Dadurch, dass westlich wissenschaftliches Wissen dabei als einzige legitime Form des Wissens konstruiert wird, kommt der westlichen (oder nach westlichen Idealen ausgerichteten) Universität eine besondere Rolle in der Aufrechterhaltung der kolonialen Wissensstrukturen zu. Grosfoguel führt den Kanon der Sozial- und Humanwissenschaften auf die Annahmen weniger Männer aus den Ländern Italien, Frankreich, England, und Deutschland zurück, Länder, die im Zuge der „Aufklärung“ besondere Vormachtstellungen genossen (Grosfoguel 2013: 74).

Die nach westlichem Leitbild funktionierenden Universitäten bauen von deren Beginn an auf den rassistischen und sexistischen epistemischen Strukturen auf, die sich im Zuge der vier Genozide des 16. Jahrhunderts etablieren konnten, und inszenierten den Weißen westlichen Mann als die Verkörperung der Rationalität (Grosfoguel 2013: 87). Im Sinne der Beschreibung des „Anderen“ im Defizit (Tißberger 2019: 165) wurden rassistisch und sexistisch markierte Menschen epistemisch im Hinblick auf vermeintlichen Mangel derer Rationalität beschrieben

und wurden somit epistemisch aus den Wissensstrukturen der nach westlichem Leitbild aufgebauten Universitäten ausgeschlossen (Grosfoguel 2013: 87). Auf diesem kolonialen Diskurs baut etwa auch in Lateinamerika der wissenschaftliche Positivismus⁸ auf, in welchem der Kontinent ausschließlich von einem Weißen, männlichen, urbanen, kosmopolitischen Subjekt aus imaginiert wird, während die „Andere“ Mehrheit ausgeschlossen wird (Lander 2000: 519f.).

Das, was in der modernen Welt als legitimes Wissen konzeptualisiert wird, ist typischerweise eurozentristisches Wissen. Dieses eurozentristische Wissen ist dabei nicht nur Grundlage eines Zivilisationsentwurfes, der das Leben auf Erden bedroht, sondern ist auch die zentrale Achse eines Diskurses, der die zunehmende Spaltung einer privilegierten Minorität und unterdrückten Mehrheiten auf globaler Ebene sowohl naturalisiert als auch als unumgänglich ansieht (Lander/Past 2002: 245).

Lander skizziert eurozentristisches Wissen und arbeitet dabei die folgenden vier Grundannahmen, die eurozentristisches Wissen innehat, heraus:

1. Eurozentristisches Wissen basiert auf der Konstruktion von vielen sich wiederholenden Teilungen oder Oppositionen, allen voran hierarchisierte Dualismen wie etwa *Natur-Kultur, männlich-weiblich, zivilisiert-primitiv, etc.*
2. Regional europäische Geschichte wird als universell gültig verstanden, wobei Europa als Modell oder Referenz für jegliche Geschichte dient und den Höhepunkt der Entwicklung der Menschheit von „primitiv“ zu „modern“ darstellt.
3. Unterschiede zu als „Anders“ Konstruierten werden so gewertet und hierarchisiert, dass nicht-europäische Menschen, vor allem durch rassistische Parameter, als unterlegen definiert werden.
4. Die letzte Grundannahme von eurozentristischem Wissen ist, dass Wissenschaft und technische Entwicklungen sich stetig und linear verbessern.

(Lander/Past 2002: 246).

Vor allem die ersten drei Merkmale eurozentristischen Wissens, die Lander benennt, werden schon in den zuvor angeführten Elaborationen Grosfoguels im Hinblick auf die vier Genozide des langen 16ten Jahrhunderts und deren Folgen für die Domination und Universalisierung westlichen Wissens deutlich. Das vierte Merkmal der linearen Vorstellung der stetigen Weiterentwicklung und des stetigen Fortschrittes hängt einerseits eng mit sozialem Darwinismus/Evolutionismus und andererseits mit neoliberalen kapitalistischen Vorstellungen zusam-

⁸ Positivismus ist Wissenschaft, die nach dem Glauben betrieben wird, dass Wissen nur durch Logik oder Dinge, die mit den Sinnen erlebt und gemessen werden können, generiert werden kann (Cambridge Dictionary/online).

men. Die Logik des Evolutionismus und der damit verbundenen Annahme des linearen Fortschrittes ist auch eng mit der Rassifizierung und Hierarchisierung von Menschen anhand von rassistischen Parametern verbunden. Auch neoliberalistische Vorstellungen hängen an dem Dogma des stetigen linearen Fortschrittes, wobei es dort um die Entwicklung von Wirtschaft, Technologie, und Wissenschaft geht (Lander 2000: 523). Die koloniale Verstrickung des neoliberalen Dogmas wird anhand folgender Beschreibung Edgardo Landers besonders gut deutlich:

„Neoliberalism reaffirms a colonial perspective in which the only significant subjects are those with roles in the modernizing project: entrepreneurs, technocrats, middle-class neighbourhood associations, and other members of a mythological civil society. The indifference toward ‘others’ who cannot find a place in this utopia of market and liberal democracy suggests the presence of vestiges of the fundamental racism characteristic of all colonial thought.” (Lander 2000: 523).

Während etwa postmodernistische Strömungen innerhalb der lateinamerikanischen Universitäten sich stark von neoliberalistischen unterscheiden und über eine Vielzahl an Perspektiven und Methoden verfügt, schafft auch der Postmodernismus es kaum, über die Limitationen westlicher eurozentristischer Narrative zu steigen, womit die koloniale Erfahrung erneut ausgeschlossen wird (Lander 2000: 523).

Durch diese vier Hauptmerkmale des eurozentristischen Wissens schafft es das westlich wissenschaftliche Wissen, sich als wahr, universell, objektiv und – nach Descartes Trennung von Körper und Geist – auch als entkörper zu verstehen, wodurch vermeintlich objektive und von Zeit und Raum getrennte Wissensschätze kreiert werden sollen (Lander/Past 2002: 246). Jegliches Wissen, das nicht jenem westlich wissenschaftlichen entspricht wird dagegen als ignorant oder abergläubisch kontrastiert und abgewertet (Lander/Past 2002: 246).

Dieses Abwerten, Unsichtbarmachen, Verleugnen, Auslöschen von Wissen, das nicht dem hier skizzierten eurozentristischen Wissen entspricht, kann als eine Form der epistemischen Gewalt gewertet werden, auf welche ich im folgenden Abschnitt genauer eingehen möchte.

3.1.2.3 Epistemische Gewalt und deren Auswirkungen

Bevor ich mich der Diskussion zu epistemischer Gewalt widme, möchte ich den Begriff kurz auseinandernehmen und zunächst Zugänge zu Gewalt selbst betrachten.

Gewalt ist ein breiter Begriff, der vielschichtig aufgefasst werden kann, wird *„jedoch alltags-sprachlich wie auch im wissenschaftlichen Gebrauch zumeist auf direkte und physische, personale Gewaltanwendung verkürzt“* (Brunner 2020: 17). Der hier verwendete Gewaltbegriff ist

über physische Gewalt hinaus breiter gefasst zu sehen, wobei Gewalt als soziokulturelles Konstrukt verstanden werden kann, welches durch Machtdynamiken geformt wird, wodurch Gewalt als integrale Komponente gesellschaftlicher und sozialer Ordnung gesehen werden kann (Grubner 2011: 8–12; Brunner 2020: 11, 13). Der Betrachtung von Gewalt als integrale Komponente gesellschaftlicher Ordnung kann sich sowohl mit dem Verständnis von symbolischer Gewalt nach Bourdieu als auch jenem der strukturellen Gewalt nach Galtung angenähert werden (Thomson 2023: 2). Nach Galtung ist Gewalt präsent, wenn die somatische und mentale Realität eines Menschen unter dessen höchsten Potentials liegt, wobei auch die Verstärkung dieser Kluft zwischen Potential und aktuellem Zustand oder Sabotage des Verringerens dieser Kluft Teil dieser Gewalt ist (Thomson 2023: 2, Grubner 2011: 15). Hierbei ist kritisch anzumerken, dass dieses Verständnis von „unterentwickeltem“ Potential hin zu einem „entwickelten“ und voll realisierten Selbst wiederum einer eurozentristischen Logik von linearer Entwicklung folgen könnte. Bourdieu beschreibt symbolische Gewalt als kontinuierliches Einschreiben von Machtstrukturen in Gedanken, Handlungen und Wahrnehmung, wodurch einerseits die Art, wie Dominierte und Dominierende über sich und andere Denken können, geformt wird, und andererseits die Gewalt durch ihre persistente Einschreibung und Normalisierung kaum als solche erkennbar wird (Grubner 2011: 15).

Claudia Brunner plädiert für die kontinuierliche Auseinandersetzung und ein Umdenken von Gewaltansätzen und widmet sich aus diesem Anliegen heraus besonders epistemischer Gewalt, wobei diese zwar zum sozial- und kulturwissenschaftlichen Basisvokabular zählt, diese Disziplinen jedoch auch nicht die Verbindung zwischen epistemischer und physischer Gewalt vergessen sollten (Brunner 2020: 10f.). Mit dem Begriff der epistemischen Gewalt lässt sich der Gewaltbegriff im Hinblick auf die Wissensebene gut weiter fassen, indem Gewalt mit Wissen(schaft) verbunden betrachtet wird (Brunner 2020: 10). Brunner schreibt: *„Die Arbeit an einer Theoretisierung epistemischer Gewalt stellt einen Beitrag zu einer Kritik der Herrschaft in der globalen Moderne dar – und zur Dekolonisierung dessen, was dekoloniale Autor_innen die Kolonialität von Macht, Wissen und Sein nennen“* (Brunner 2020: 10).

Epistemische Gewalt oder *epistemic violence* wird seit den 1990er Jahren in post- und dekolonialer sowie feministischer Theoriebildung verwendet, um asymmetrische globale Machtbeziehungen im Hinblick auf den Stellenwert westlich wissenschaftlichen Wissens zu thematisieren (Brunner 2020: 9). Der Begriff Epistemische Gewalt wird maßgeblich von Gayatri Spivak geprägt (Nayar 2015: 65). Spivak beschreibt epistemische Gewalt als *„remotely orchestrated, far-flung, and heterogeneous project to constitute the colonial subject as Other“* (Spivak 1994: 76), und beschreibt epistemische Gewalt als ein Mittel, durch das marginalisierte Gruppen stumm gehalten bzw. nicht gehört werden (Dotson 2011: 236). Epistemische Gewalt als Konzept kann dabei helfen, diese Prozesse des Stummmachens zu identifizieren und abzustecken (Dotson 2011: 237)

Spivak verwendet den Begriff der epistemischen Gewalt, um die Prozesse zu beschreiben, durch welche Kolonialmächte – oftmals mithilfe von Anthropolog*innen – Indigene Normen und Praktiken kodifizieren, was etwa Rechts- und Besitzansprüche in Kongruenz mit kolonialen Vorstellungen bringt (Basu/Bose 2018: 5; Spivak 1994: 76f.). So wird selbst bei einer oberflächlichen Betrachtung der ersten Konstitutionen lateinamerikanischer Staaten deutlich, dass die Verfasser⁹ dieser Konstitutionen Europa und Nordamerika nachahmen wollten, und die spezifischen kulturellen und historischen Bedingungen der Gesellschaften, die sie regierten, komplett ignorierten (Lander 2000: 519). Die feministische Philosophin Kirstie Dotson beschreibt im Zusammenhang mit Rechtsstaatlichkeit das Stummmachen der Stimmen marginalisierter Gruppen im Hinblick auf Zeug*innenaussagen, wobei sie folgende beiden Arten des Stummmachens identifiziert: das „*testimonial quieting*“ und das „*testimonial smothering*“ (Dotson 2011: 237). Dotson widmet sich hier epistemischer Gewalt auf Ebene der Kommunikation, an der sowohl Sprechende als auch Hörende, welche in einem Abhängigkeitsverhältnis zueinander stehen, beteiligt sind (Dotson 2011: 237). Ein „erfolgreicher“ und reziproker Kommunikationsaustausch findet statt, wenn die Zuhörenden sowohl die Worte der Sprechenden verstehen als auch die Worte so verstehen, wie die Sprechenden sie gemeint haben (Dotson 2011: 237). Die Sprechenden sind dabei in einem Abhängigkeitsverhältnis der Zuhörenden und der Erfolg der Kommunikation der Sprechenden hängt schlussendlich von der Verständniswilligkeit und -fähigkeit der Zuhörenden ab (Dotson 2011: 238). Im Kontext von Zeug*innenaussagen ist epistemische Gewalt die Verweigerung des Publikums, aufgrund von einer Ignoranz, welche einer anderen Person(engruppe) schadet, an dem kommunikativ reziproken Austausch teilzunehmen (Dotson 2011: 238). Bei dem Prozess des „*testimonial quieting*“ erkennt das Publikum die Sprechenden nicht als Wissende an, wie etwa die Arbeit von Patricia Hill Collins anhand der Situation Schwarzer Frauen in Amerika, die systematisch als Wissende unterschätzt werden, festmacht (Dotson 2011: 242). Die zweite Art des Stummmachens von Zeug*innenaussagen, die Dotson beschreibt, ist „*testimonial smothering*“. Damit bezeichnet sie einen Prozess, bei dem die Sprechenden das Publikum nicht als fähig oder willens einschätzen, das zu Wort gegebene Zeugnis angemessen zu verstehen. Aufgrund dieser Einschätzung zensiert das sprechende Subjekt seine eigene Aussage so, dass die Aussage nur Inhalte enthält, die an die Einschätzung der Kompetenz des Publikums angepasst sind (Dotson 2011: 244).

Der Begriff der epistemischen Gewalt dient zudem dazu, die Illusion der Trennung zwischen Wissenschaft und Gewalt zu durchschauen und „*bezeichnet jenen Beitrag zu Ungleichheits-, Macht- und Herrschaftsverhältnissen, der im Wissen selbst angelegt und zugleich für deren*

⁹ Da, wie bereits elaboriert, vornehmlich Weiße Männer die Macht zu Wissen und Verwaltung im Zuge der Kolonisierung innehatten, wird hier bewusst die männliche Formulierung verwendet.

Analyse unsichtbar geworden ist“ (Brunner 2020: 13). Epistemische Gewalt entwertet Wissen, welches nicht in die Legitimierungsparameter westlicher Vorstellungen passt (Dotson 2011: 236). So persistiert etwa noch immer der Glaube, dass nur nach westlichen Parametern und Verständnis betriebene Wissenschaft valides und exaktes Wissen produzieren kann (Santos 2007: 68). Dabei wird epistemische Gewalt innerhalb der Geistes-, Kultur-, und Sozialwissenschaften häufig als Grundbegriff verwendet, der kaum präzise definiert wird (Brunner 2020: 77). Es wird mitunter zwischen epistemischer Gewalt, die sich in jeglichen Wissensbeständen äußern kann und durch eine hierarchische Unterordnung des Fremden oder Anderen charakterisiert ist und epistemologischer Gewalt unterschieden (Brunner 2020: 78). Epistemologische Gewalt bezieht sich dabei spezifisch auf die *„akademische Unterscheidung dessen, was als wissenschaftlich gelten kann, von dem, was von dieser Wissenschaftlichkeit ausgeschlossen und ihr als objekthaft unterworfen wird“* (Brunner 2020: 78f.). An dieser Stelle möchte ich eine Passage von Mario Rufer, der sich mit epistem(olog)ischer Gewalt auf Kommunikationsebene auseinandersetzt, anführen, welche dieses Wirken der epistemologischen Gewalt gut illustriert:

„Der Subalterne [sic!] hat keine eigene ‚Stimme‘, weil der akademische Bereich sich den Diskurs des Anderen immer auf die ihm eigene Weise des wissenschaftlichen Textes und des philosophischen Aufsatzes einverleibt. Der Diskurs des Anderen ist nichts anderes als ein an die Kategorien des herrschenden Diskurses [...] angepasstes Zitat. Und der Subalterne [sic!] nimmt hierbei immer eine ambivalente Position ein: Auf der einen Seite ist es nicht ‚sein‘ [sic!] Diskurs, da seine Sprache diesen immer überschreitet und somit nicht vollständig domestizierbar ist. Aber auf der anderen Seite befindet sich der Subalterne [sic!] auch immer innerhalb dieses Diskurses, der im Zeichen des Okzidentalen steht. [...] Der Subalterne [sic!] muss sich daher mit dem Okzident auseinandersetzen, ihn erlernen und sich im von innen heraus widersetzen.“ (Rufer 2012: 60).

Epistemologische Gewalt ist jedoch im breiten Kontext der Kolonialität der Macht weniger geeignet als die Bezeichnung „epistemische Gewalt“, da diese Gewalt nicht nur in der akademischen Sphäre wirkt (Brunner 2020: 79).

3.2 Zur Legitimierung von nicht westlich/modernen Wissenssystemen

„Rather than underestimating the subaltern, we should take seriously their cosmologies, thinking processes, and political strategies as a point of departure to our knowledge production.“ (Grosfoguel 2002: 209).

In dieser Dimension geht es um eine Stärkung von Rationalitäten, die nicht in die klassisch eurozentristische Wissensproduktion fallen, und die durch eurozentristische Ausschlussmechanismen und epistemische Gewalt nach wie vor unsichtbar gemacht werden (Kusche et al. 2021: 24). Hierfür bedarf es eine Anerkennung anderer Weltverständnisse, welche die Hegemonie des kolonial/modernen Denksystems herausfordern (Kusche et al. 2021: 25). Entgegen dem als standortsunabhängig und neutral geglaubtem westlichen Wissen wird in einem dekolonialen Verständnis davon ausgegangen, dass die Erkenntnisgewinnung nicht von ihren Produktionsbedingungen und -orten getrennt werden kann (Kusche et al. 2021: 29).

Diese Dimension kann auch in Verbindung mit dem mitunter von Maldonado-Torres skizzierten Decolonial Turn gebracht werden. Dieser wird etwa wie folgt beschrieben: *„a break from Eurocentric (racist) theorizing toward appreciating the ontologies and epistemes the former has suppressed“* (Schutte 2020: 104). Maldonado-Torres beschreibt den Decolonial Turn als einen Ausdruck der Skepsis zu westlicher Theodizee¹⁰, und ist verwurzelt mit kritischen Auseinandersetzungen mit Rassismus und Kolonialismus von jenen Subjekten, die sich auf der marginalisierten „Unterseite“ der kolonialen Matrix der Macht befinden (Maldonado-Torres 2008: 7). W.E.B. Du Bois, Aimé Césaire, Frantz Fanon, Gloria Anzaldúa, Linda Tuhiwai Smith und Boaventura de Sousa Santos werden dabei als einige der einflussreichen Denker*innen, die den Decolonial Turn beschreiben, genannt (Maldonado-Torres 2008: 6f.). Während es bereits frühe Formulierungen entlang dieser Kritik gibt, zu denen etwa Du Bois' 1903 erschienenes *„The Souls of Black Folk“* zählt, in dem er das Problem des Rassismus beschrieb, nimmt der Decolonial Turn nach dem Ende des zweiten Weltkrieges klarere Formen an (Maldonado-Torres 2008: 7f.). Dabei beschreibt Maldonado-Torres eine dekoloniale Einstellung wie folgt: *„the de-colonial attitude [...] demands responsibility and the willingness to take many perspectives, particularly the perspectives and points of view of those whose very existence is questioned and produced as dispensable and insignificant.“* (Maldonado-Torres 2008: 8). Zum Decolonial Turn schreibt er weiter:

“If the problem of the twentieth century, and indeed the problem of modernity, is the problem of the color line, the solution for the twentieth and twenty-first centuries is, at least in part, the de-colonial turn. The de-colonial turn includes the definitive entry of enslaved and colonized subjectivities into the realm of thought at previously unknown institutional levels. It introduces questions about the effects of colonization in modern

¹⁰ Theodizee setzt sich mit der Frage auseinander, wie Gott angesichts von Leiden und Bösem in der Welt existieren kann, und bezeichnet Versuche, Gottes Erlaubnis von der Existenz von Bösem zu erklären (Murray 2009: 352f.; Cambridge Dictionary/online). In diesem Kontext wird die westliche Zivilisation selbst zum Göttlichen erhoben und die Existenz von Bösem neben dem vermeintlich göttlich Westlichem gerechtfertigt (Maldonado-Torres 2008: 7).

subjectivities and modern forms of life as well as contributions of racialized and colonized subjectivities to the production of knowledge and critical thinking” (Maldonado-Torres 2008: 8).

3.2.1 Erkenntnisgewinnung als eingebettet in Produktionsort - & Bedingung

Der erste wichtige Schritt, der die wirkliche Inklusion von strukturell ausgeschlossenem Wissen ermöglicht, ist das Nachzeichnen dieser Ausschlussprozesse, wie ich es etwa im Kapitel zur ersten Dimension angestrebt habe, oder auch wie Santos (2018) mit seiner Soziologie der Abwesenheiten, auf die ich weiter unten eingehen werde, fordert. Ein zweiter wichtiger Schritt ist die Verortung von Wissen, einerseits westlichem Wissen als provinziell statt universalistisch, andererseits die Verortung von Wissen, welches das Potential hat, über die Restriktionen von westlich modernem Wissen hinauszugehen, da es aus Orten stammt, die strukturell unsichtbar gemacht werden. Um diesen Punkt klarer zu elaborieren, greife ich folgend verschiedene Zugänge dekolonialer Denker*innen auf, die die Situiertheit von Wissen vorschlagen und Möglichkeiten entwickeln, westlich modernes Wissen zu transzendieren. Ich werde auf die Zugänge von Dussels (1989) Geopolitik des Wissens, Borderthinking bzw. Grenzdenken, das sowohl von Mignolo (2011a; 2012) als auch Grosfoguel (2006) aufgegriffen wird, sowie Boaventura de Sousa Santos (2007; 2015; 2018; 2024) Ökologie der Wissensformen, Epistemologien des Südens und Soziologie der Abwesenheiten sowie Soziologie der Emergenzen eingehen.

3.2.1.1 Geopolitik des Wissens

Dussel prägte den Begriff Geopolitik(en) des Wissens (Khoury/Khoury 2013: 25; Grosfoguel 2002: 213) und bezeichnet damit: *„the hegemonic Eurocentric paradigms that have informed western philosophy and sciences in the ,modern/colonial capitalist/patriarchal world-system‘ for the last 500 hundred [sic!] years and assumed a universalistic, neutral, objective point of view.”* (Khoury/Khoury 2013: 25).

Hierbei geht es um die Anerkennung, dass Wissenschaftler*innen von einem Standpunkt aus sprechen, der entlang von Hierarchien auf den Ebenen Gender, Klasse, Race und sexueller Orientierung verortet ist (Grosfoguel 2002: 208). Somit ist Wissensproduktion stets als situiert zu verstehen, wobei diese Situiertheit auch innerhalb der kolonialen Matrix der Macht stattfindet (Grosfoguel 2002: 208). Diese Betrachtungsweise ermöglicht es, die in der modern/kolonialen Welt so weit verbreitete Illusion, dass Wissen unlokalisiert, neutral und universell sein

kann, als Trugschluss, der globale Machtdynamiken und Dominationsverhältnisse aufrechterhält, zu erkennen (Grosfoguel 2002: 208f.). Im Zusammenhang damit wirft Mignolo das Konzept von kolonialer Differenz auf, wobei eine subalterne und eine hegemoniale (westlich-europäische) Seite auf globaler Ebene produziert wird (Grosfoguel 2002: 209). Dabei gilt: *„If the modern world is constituted by a colonial difference, if there is no modernity without coloniality and, therefore, we live in a modern/colonial world, then, knowledges are not produced from a universal neutral location and we need to epistemologically account for the geopolitics of our knowledge product.“* (Grosfoguel 2002: 209).

Dieses Konzept ist zusätzlich wichtig, um Wissen, welches von geopolitisch subalternen Subjekten produziert wird anzuerkennen und als gegensätzlich zu hegemonial-globalen Entwürfen betrachten zu können (Grosfoguel 2002: 209). Dekolonisierung der dominanten Epistemologie sowie dekoloniale Epistemologien müssen in den Geo- und Körperpolitiken des Wissens verankert sein, um sich von westlich modernem Wissen trennen zu können (Mignolo 2011a: 27). Da koloniale und nationalistische Diskurse stets globale sowie nationalstaatlich interne Trennungen anhand der Achsen der Kolonialität reproduzieren, dienen vor allem Wissen, Kritik und politische Strategien, die von der subalternen Seite der Kolonialität produziert werden, als wertvolle Ausgangspunkte, die es ermöglichen können, über koloniale Diskurse hinauszugehen und aus diesen auszubrechen (Grosfoguel 2002: 209). Hierbei geht Grosfoguel auf zwei problematische Antworten auf eurozentristisch auferlegte Vorstellungen ein, die er *„Third World [sic!] nationalisms“* und *„fundamentalisms“* nennt (Grosfoguel 2006: 177). Die Nationalismen geben eurozentristische Lösungen für global eurozentristische Probleme, indem sie auf Ebene des Nationalstaates interne Kolonialität reproduzieren und den modern/kolonialen Nationalstaat als die Idealform politisch-institutioneller Organisation verstärken, und somit das Regelwerk von eurozentristischen politischen Strukturen und Denkweisen einhalten (Grosfoguel 2006: 177f.). Dahingegen kontrastieren sich fundamentalistische Positionen als absolute Exterioritäten zur kolonialen Modernität, womit aber wiederum die seitens eurozentristischen Denkens auferlegten Binaritäten verstärkt werden (Grosfoguel 2006: 178). Dabei wird innerhalb dieser fundamentalistischen Positionen vergessen, dass viele der Elemente der Moderne durch Interaktionen des Westens mit nicht-Westlichem entstanden: *„Europeans took a lot of their utopian thinking from the non-Western historical systems they encountered in the colonies and appropriated them as part of Eurocentered modernity.“* (Grosfoguel 2006: 178). Hierbei greift Mignolo die Idee des *„Borderthinking“* von Chicana Autor*innen als eine der möglichen Lösungen auf, um über eurozentristische Moderne hinwegzukommen (Grosfoguel 2006: 178), wobei er die Kritik an sowohl westlichem als auch lokalen Fundamentalismus als eine notwendige Voraussetzung für Borderthinking sieht (Mignolo 2012: 67).

3.2.1.2 Borderthinking

„Critical border thinking is the epistemic response of the subaltern to the Eurocentric project of modernity. Instead of rejecting modernity to retreat into a fundamentalist absolutism, border epistemologies subsume/redefine the emancipatory rhetoric of modernity from the cosmologies and epistemologies of the subaltern, located in the oppressed and exploited side of the colonial difference, towards a decolonial liberation struggle for a world beyond Eurocentered modernity.” (Grosfoguel 2006: 178)

Mignolo nutzt die Begriffe „*Borderthinking*“ und „*Border Epistemology*“ um die Lokalisation subalternen Wissens in den undefinierten Grauzonen der Grenzgebiete zu bezeichnen, die sowohl auf globaler als auch auf nationaler Ebene kritisch gegenüber kolonialen Strukturen sind (Grosfoguel 2002: 209). Er schreibt dazu etwa: *“Decolonial thinking means to dwell and think in the border [...] which means exteriority”* (Mignolo 2011a: 26). Mit dieser Exteriorität meint Mignolo jenes, welches von dem Inneren bzw. dem Zentrum als Äußeres im Zuge seiner Etablierung als Zentrum konstruiert wurde, also jene Orte und Menschen die seitens der Rhetorik der Moderne marginalisiert und ausgelöscht werden (Mignolo 2011a: 26). *„Dwelling in exteriority means dwelling in the borders traced by the colonial difference from where border and queer thinking are already engaged in decolonizing epistemology and engaging decolonial epistemologies.”* (Mignolo 2011a: 26). Konkret bedeutet das etwa die Einbettung nicht-europäischer Traditionen, wie etwa die Lehren des vedischen Zeitalters auf gleicher Ebene, wie die Lehren antiker griechischer Philosophen zu bringen, und letztere nur als einen kleinen Beitrag zum globalen Gesamtwissen der Menschheitsgeschichte zu sehen (Mignolo 2011a: 27; Mignolo 2012: 66). Mignolo verbindet Borderthinking dabei auch mit Du Bois' Konzept von Double Consciousness, welches in diesen Grenzgebieten herausgebildet wird (Mignolo 2012: 52). Borderthinking produziert Re-definitionen von eurozentristischen Konzepten wie Staatsbürgerschaft, Demokratie, Menschenrechten, etc., die über die europäisch modernen Absteckungen hinaus gehen (Grosfoguel 2006: 178f.). Dieses Grenzdenken kann dabei als eine dekoloniale *transmoderne* Gegenantwort zur eurozentristischen Moderne gesehen werden (Grosfoguel 2006: 179).

3.2.1.3 Transmodernität

Transmodernität wird etwa von dem Philosophen Nelson Maldonado-Torres als Dussels Beitrag zum Decolonial Turn beschrieben, welcher damit einen entscheidenden Beitrag zur Beschreibung der geopolitischen Dimensionen des Decolonial Turn leistet (Maldonado-Torres

2008: 187). Dussel versteht Transmodernität als ein aus der kolonialen Exteriorität entstehendes Projekt, welches die westliche Moderne transzendiert (Dussel 2018: 165). Dussels Formulierung von Transmodernität kann dabei auch als komplementär zu Quijanos Konzept von Kolonialität gesehen werden und beschreibt „*a sense that the modern world system or modernity, for that matter, is being thought out and thought from the ,other end,‘ [sic!] that is, from ‘colonial modernities’*” (Mignolo 2012: 52). Das zentrale Argument, welches Dussel in seiner Elaboration zur Transmoderne hervorbringt, ist, dass der Einfluss der Moderne auf die diversen Kulturen der Welt eine Vielzahl an Antworten außerhalb der westlichen Moderne auf ebendiese produziert, welche sich konzeptionell über die Moderne hinaus bewegen (Dussel 2018: 165f.). Dussel wählt den Begriff der „Trans“- Modernität bewusst als eine Kontrastierung zur „Post“- Modernität, die für ihn nur die neueste Version der westlichen Moderne darstellt (Dussel 2018: 165). Während das Konzept der „Post“- Modernität auf einen Prozess, der innerhalb der Moderne stattfindet hindeutet, fordert „Trans“- Modernität eine völlig neue – nicht eurozentristische – Interpretation der Moderne, welche nicht-europäische Errungenschaften inkludiert (Dussel 2018: 168). Um diesen Punkt zu verdeutlichen, schreibt Dussel:

“When I speak of trans-modernity, I am referring to a global project that seeks to transcend European or North American Modernity. It is a project that is not post-modern, since post-Modernity is a still incomplete critique of Modernity by European [sic!] and North America. Instead, Trans-modernity is a task that is, in my case, expressed philosophically whose point of departure is that which has been discarded, devalued and judged useless among global cultures, including colonized or peripheral philosophies.”
(Dussel 2009: 514).

Dabei kann Transmodernität also mitunter auch als neues philosophisches Projekt gesehen werden, das den Universalismusanspruch modern europäischer Philosophie zurückweist und über die Grenzen ebendieser hinauswachsen kann, und durch welche diverse philosophische Traditionen auf Augenhöhe miteinander in Dialog treten können (Dussel 2009: 499f.). Das bedarf zunächst einer Anerkennung von mythologischen Narrativen als *rational*, wenn die symbolischen Bedeutungen dahinter verstanden werden, da sie dazu dienen, die Welt zu interpretieren und den Trugschluss, dass nur *logos* als Weiterentwicklung von *mythos* rational sei, zu entlarven, und beide dieser Ebenen als rational anzuerkennen (Dussel 2009: 502). Notwendig sind dafür auch Voraussetzungen, dass die philosophischen Traditionen verschiedener Kulturen auf symmetrische Weise und unter gleichen Bedingungen an Diskursen, die etwa universale Kernprobleme behandeln sollen, teilnehmen können (Dussel 2009: 510). Um das zu ermöglichen, schlägt Dussel etwa eine Änderung der Curricula Philosophiestudierender vor, die von Beginn an die philosophische Geschichte und Beiträge aus Ägypten, Mesopotamien, Indien, China, und Meso-Amerika zusätzlich zu den Beiträgen aus Griechenland inkludieren

sollte (Dussel 2009: 511, 514). In Kontrastierung zu Universalität und Universalismusansprüchen redet Dussel hier auch von der Transmodernität als einem pluriversem Zugang, der nicht nur einen ebenbürtigen Dialog zwischen den zahlreichen philosophischen Traditionen ermöglichen kann, sondern neue und *andere* Philosophien zulassen kann, da eine andere Art der Welt möglich wird (Dussel 2009: 514).

3.2.1.4 Ökologien des Wissens und Epistemologien des Südens

Santos sieht es mitunter als wichtig an, sich von eurozentrischer kritischer Theoriebildung zu distanzieren, da diese nur „schwache“ Antworten auf die „starken“ Fragen der Gegenwart, wie etwa zu ökologisch-planetaren Herausforderungen oder sozialer Gerechtigkeit, produzieren kann (Santos 2015: 20). Dabei kritisiert er westlich modernes Wissen und die darunterliegende Epistemologie als *abyssal thinking*, welches auf Trennungen aufbaut und soziale Realitäten in zwei Bereiche aufteilt (Santos 2007: 45), welche ähnlich zu Mignolos kolonialer Differenz verstanden werden können, wobei es die „richtige“ westliche Seite der Linie gibt, und jene, die unsichtbar gemacht und in die Non-existenz verbannt wird (Santos 2007: 45). Die fundamentale Grundlage des *abyssal thinking* stellt die Unmöglichkeit der Kopräsenz dieser beiden Seiten dar, denn alles, was als non-existent kategorisiert wird, wird somit auch radikal exkludiert (Santos 2007: 45). Daher bedarf es laut Santos für globale Gerechtigkeit eines *postabyssal thinking*, in welchem beide Seiten dieser Linie anerkannt werden, und die vielen bisher unsichtbar gemachten Welten in einen ebenbürtigen Austausch miteinander treten können (Santos 2007: 53). Dabei gilt es, die Beharrlichkeit des *abyssal thinking* anzuerkennen, um über es hinauswachsen zu können, denn ohne eine derartige Anerkennung wird jedes kritische Denken die Trennlinien, die durch das *abyssal thinking* hervorgebracht werden, weiter reproduzieren (Santos 2007: 66). *Postabyssal thinking* involviert ein radikales Brechen mit modern westlichen Arten des Denkens und muss von der Perspektive der *anderen* Seite dieser Linie stattfinden, gerade weil diese Seite der Linie das Udenkbare in der westlichen Moderne darstellt (Santos 2007: 66).

„Postabyssal thinking can thus be summarized as learning from the South through an epistemology of the South. It confronts the monoculture of modern science with the ecology of knowledges. It is an ecology, because it is based on the recognition of the plurality of heterogeneous knowledges (one of them being modern science) and on the sustained and dynamic interconnections between them without compromising their autonomy. The ecology of knowledges is founded on the idea that knowledge is inter-knowledge.“ (Santos 2007: 66).

Die Idee der Ökologie des Wissens basiert also auf der Annahme von epistemologischer Diversität, wodurch eine einzige, generelle Epistemologie zurückgewiesen wird (Santos 2007: 67) und die Monokultur wissenschaftlichen Wissens und dessen Validität durch die Identifikation anderer Arten des Wissens und damit einhergehender Validierungsmechanismen in Frage gestellt wird (Santos 2015: 188). *„Throughout the world, not only are there very diverse forms of knowledge of matter, society, life, and spirit, but also many and diverse concepts of what counts as knowledge and the criteria that may be used to validate it.”* (Santos 2007: 67). Die Auffassung von der Ökologie der Wissensformen birgt die Vorstellung der „radikalen Ko-Präsenz“ in sich, die sowohl die Gleichzeitigkeit von Akteur*innen und Praktiken auf beiden Seiten der Trennlinie als auch mehrere Arten von Gleichzeitigkeit selbst anerkennt, wobei die Vorstellung von Zeit als linear aufgelöst werden muss (Santos 2015: 191). Während *abyssal thinking* und dessen Auffassung von totalitärem und universalistisch gültigem Wissen persistiert, braucht es nach Santos möglicherweise ein Fundament einer generellen Epistemologie, die auf die Unmöglichkeit einer generellen Epistemologie hinweist (Santos 2007: 67). Das Konzept der Ökologie des Wissens kann dabei als Werkzeug der Epistemologien des Südens verstanden werden, welche als solche Gegenepistemologie gewertet werden kann, innerhalb welcher verschiedene Wissensformen sich kreuzen können, was mitunter auch ein Verlernen von bestimmten Arten des Wissens voraussetzt (Santos 2007: 68f.). Zu dieser Kreuzung verschiedener Wissensformen, die auch als „Interknowledge“ bezeichnet werden, schreibt er: *„The utopia of interknowledge is learning other knowledges without forgetting one’s own. This is the idea of prudence that underlies the ecology of knowledges. This invites a deeper reflection on the difference between science as a monopolistic knowledge and science as part of an ecology of knowledges.”* (Santos 2007: 69).

Die Epistemologien des Südens beruhen darauf, von anti-imperialem Wissen, das aus dem geopolitischen Süden stammt, zu lernen (Santos 2015: 188). Santos beschreibt die Epistemologien des Südens wie folgt:

„The epistemologies of the South consist in the identification and validation of knowledges born in struggle against the main modes of modern domination, that is, capitalism, colonialism, and patriarchy. The world is epistemically diverse, which, rather than a burden, is a precious asset of human creativity and sociability. There is nothing anti-science in the epistemologies of the South; modern science has often been used by social movements and oppressed peoples in their resistance against domination. The epistemologies of the South simply claim that modern science is a valid knowledge but not the only one. There are other ways of knowing, vernacular or situated knowledges, with other criteria of validation. In order to go to the moon I need scientific knowledge, while in order to know the biodiversity of a rain forest I need indigenous, vernacular

knowledge. The relations between scientific and vernacular knowledges may be either of incompatibility or complementarity.” (Santos 2024: 635f.).

Die Epistemologien des Südens befassen sich mit der Produktion und Legitimation von Wissen, welches in den Erfahrungen von durch Kapitalismus, Kolonialismus und Patriarchat systematisch benachteiligter und unterdrückter Gruppen verankert ist (Santos 2018: 1). Eines der Werkzeuge der Epistemologien des Südens ist die bereits angeschnittene Ökologie des Wissens, folgend möchte ich noch kurz auf die in diesem Zuge von Santos vorgeschlagenen Werkzeuge der Soziologie der Abwesenheiten und der Soziologie der Emergenzen eingehen (Santos 2018: 19).

Die Soziologie der Abwesenheiten kartographiert die Trennlinie der kolonialen Differenz und untersucht, wie Kolonialität, verwoben mit Kapitalismus und Patriarchat, bestimmte Gruppen von Menschen und Arten des sozialen Lebens als unsichtbar, nicht existent, rassistisch unterlegen, oder radikal gefährlich kategorisiert (Santos 2018: 25). Dem entspräche in dieser Arbeit etwa die erste Dimension der Kolonialität des Wissens, welche sich der Analyse und Dekonstruktion von als universell dargestelltem Wissen widmet (siehe „3.1 Zur Analyse und Dekonstruktion von als universell dargestelltem Wissen“). Im Hinblick auf eine Soziologie der Abwesenheiten weist Santos darauf hin, dass die Wissenschaftler*innen, die sich einer Soziologie der Abwesenheiten widmen, selbst abwesend in einem doppelten Sinne sein müssen: Einerseits kann jenes, das in der Wissenschaft aufgrund des *abyssal thinkings* nicht da ist, nur als Vergangenheit oder Artefakt utopischer oder dystopischer Imagination auftauchen, nicht als existent in sozialer Realität (Santos 2018: 26). Andererseits muss die Soziologie der Abwesenheiten gegen die Disziplin – dem Training, den Theorien und Methodologien trotzend – durchgeführt werden, und wird somit zu einer transgressiven Soziologie (Santos 2018: 26).

Die Soziologie der Emergenzen hingegen zielt darauf ab, auf Grundlage des durch eine Soziologie der Abwesenheiten gewonnen Wissens zur Landschaft der Unterdrückung, diese so zu verändern, dass lebendige, facettenreiche und innovative soziale Erfahrungen auf dieser Landschaft gedeihen können (Santos 2018: 29). Auch hier gibt es zwei Varianten, durch die die Soziologie der Emergenzen wirkmächtig werden kann. So kann die Soziologie der Emergenzen sich auf epistemologischer Ebene um die Emergenzen, die von der *anderen* Seite der Trennlinie aufkommen, kümmern, indem sie soziale, politische und analytische Ressourcen einlädt, sich um diese „Keimlinge“ zu kümmern (Santos 2018: 29). Eine weitere Aufgabe der Soziologie der Emergenzen ist der Schutz gegen falsche Verbündete der kolonialen Unterdrückung (Santos 2018: 29). Solche falsche Verbündeten sind etwa NGOs, die bäuerliche Frauen, die für ihre lokale Ökonomie und Land kämpfen, zur Kategorie „feministische Frauen“ reduziert, die in eurozentrische Vorstellungen passt, oder die Anerkennung von be-

stimmten Praktiken als immaterielles kulturelles Erbe, während die praktizierenden Gemeinschaften weiterhin ungeheuer unter Rassismus und sozialer Exklusion auf vielen Ebenen leiden (Santos 2018: 29).

3.2.2 Zwischenfazit

All die hier angeschnittenen Gegenkonzepte zu westlich-modernem Wissen und der darunterliegenden Epistemologie verorten den Ort der Kreation gegenhegemonialen Wissens außerhalb der Grenze, die westlich modernes abyssal thinking zieht, oder entlang der Trennlinie der kolonialen Differenz. Dabei gilt es nicht, *eine* globale Alternative zu westlich modernen Konzeptionen zu produzieren (Santos 2007: 69), sondern, im Sinne Mignolos, der dekoloniale Zugänge als eine Option von vielen sieht (Mignolo 2011b: xxvi), vielfältige Optionen zuzulassen und einen reziproken und ebenbürtigen Dialog miteinander anzustreben.

Während Transmodernität eine philosophische Grundlage des Ausbrechens aus eurozentrischen Vorstellungen liefert, möchte etwa postabyssal thinking das auf Ebene des Denkens umsetzen. Alle Konzepte erkennen die im Abschnitt zur Geopolitik des Wissens beschriebene Situiertheit von Wissen und das transformative und transzendierende Potenzial von Wissen, das außerhalb der Grenzen der westlichen Moderne generiert wird, an. Dies wird besonders bei der Elaboration zu Borderthinking deutlich, welches die Erfahrungen und das Wissen marginalisierter Menschen, die Grauzonen bewohnen, als zentral ansieht, welches ich auch in der folgenden Dimension zur Einbeziehung strukturell ausgeschlossener Akteur*innen unter dem Abschnitt „Feministische Chicana Epistemologien“ erneut aufgreifen werde. Alle hier vorgestellten Zugänge rücken die Erfahrungen und das Wissen von durch die Kolonialität der Macht marginalisierten Gruppen ins Zentrum, und zwingen somit die sich selbst feiernde und über „Andere“ erhebende westliche Moderne von ihrem Podest herunter. Im Sinne der Ökologie des Wissens wird hier vielmehr ein ebenbürtiger Austausch angestrebt, der erst geschehen kann, wenn verschiedene Formen des Wissens auf Augenhöhe sind.

In der folgenden Dimension zur Einbeziehung historisch und strukturell ausgeschlossener Akteur*innen in der Wissensgenerierung bietet es sich daher an, verschiedene Zugänge und Strategien anzuführen, die auf die Stärkung von marginalisierten Wissensformen und Erfahrungen im Zusammenhang mit wissenschaftlicher Wissensproduktion abzielen.

3.3 Zur Einbeziehung historisch und strukturell ausgeschlossener Akteur*innen der Wissensgenerierung

„We stand at a major threshold in the extension of consciousness, caught in the remolinos (vortices) of systemic change across all fields of knowledge. The binaries of colored/white, female/male, mind/body are collapsing. Living in nepantla, the overlapping space between different perceptions and belief systems, you are aware of the changeability of racial, gender, sexual, and other categories rendering the conventional labelings obsolete. Though these markings are outworn and inaccurate, those in power continue using them to single out and negate those who are “different” because of color, language, notions of reality, or other diversity. You know that the new paradigm must come from outside as well as within the system.” (Anzaldúa 2002: 541).

In dieser Dimension geht es darum, dass Strategien und Strukturen der Wissensgenerierung geschaffen werden, die es historisch ausgeschlossenen Akteur*innen ermöglicht, an der Wissensgenerierung teilzunehmen und in diese einbezogen zu werden (Kusche et al. 2021: 25, 31). Hierfür können partizipative Logiken, Dialog und kollektive Gestaltungsformen herangezogen werden (Kusche et al. 2021: 25, 31), wobei nicht nur andere Epistemologien miteinbezogen werden müssen, sondern auch die Strukturen, die die Kolonialität von Wissen aufrechterhalten dekolonialisiert werden müssen (Kusche et al. 2021: 31). Das bedarf einer ständigen Reflexion von Kolonialität in der wissenschaftlichen Praxis und im Forschungsprozess, welche etwa durch eine Auseinandersetzung mit dekolonialen Methodologien begünstigt wird (Kusche et al. 2021: 31). Hierbei geht es darum, den privilegierten und ungleichen Raum der eurozentristischen Wissensproduktion, der immer bereits von kolonialen Machtstrukturen durchzogen ist, zu öffnen und trotz dieser globalen Machtasymmetrien den Versuch zu wagen, einen Austausch auf Augenhöhe zu ermöglichen (Kaltmeier/Berkin 2012: 9). Das setzt stets den Schritt der Dekonstruktion der Komplizenschaft zwischen westlich modernen Institutionen, wie etwa der Wissenschaft, und der Aufrechterhaltung kolonialer Machtdynamiken, voraus (Smith 2021: 8), wie auch in dem Kapitel zur ersten Dimension der Kolonialität des Wissens skizziert wurde.

3.3.1 Hegemonieselbstkritik

Um der einleitend geforderten kontinuierlichen Reflexion von Kolonialität in der Wissenschaft und in Forschungsprozessen gerecht zu werden, bietet sich etwa eine Praxis der *Hegemonieselbstkritik* an, welche auf die Dekolonialisierung dieser Machtstrukturen abzielt (Kusche et al. 2021: 31).

(Kritische) Selbstreflexion, die auch eine der zentralen Praktiken innerhalb kultur- und sozialanthropologischer Forschung darstellt, ist zwar prinzipiell wünschenswert, ist jedoch oftmals gefangen in eurozentristischen Konzeptionen von Wissen, die auf kartesischen Annahmen beruhen (Brunner 2017: 196). Das bezeichnet Mignolo mitunter auch etwa als die Egopolitiken des kartesischen Paradigmas (Brunner 2023: 16). Diese Selbstreflexion eignet „*sich hervorragend zur Einhegung von allzu radikal erscheinender Kritik*“ (Brunner 2017: 197), was diese Kritik mitunter vereinnahmt und verdaulich, und damit impotent macht (Brunner 2017: 197). Brunner schlägt Hegemonieselbstkritik als eine Perspektive vor, welche nicht in selbstvergewissernden Reflexionen verharrt, sondern die „*in vollem Bewusstsein der Ambivalenz des Vorhabens grundsätzlichere Optionen aus[lotet], die die dominante Position des reflektierenden Selbst als Problem erkennbar machen, anstatt dort den privilegierten Ort der Lösung zu vermuten*“ (Brunner 2017: 197f.). Selbst wenn Wissenschaftler*innen des globalen Nordens sich bewusst mit den kritischsten Theorien und Konzepten befassen und das Sprechen, Denken und Handeln daran anpassen, ist es nicht möglich dieser Vereinnahmung und somit Verglimpflichung der Kritik zu entkommen, da jegliche Akte in der Episteme der Moderne verharren, die von vielen Formen der Gewalt – im Sinne des zuvor erläuterten breiten Gewaltbegriffs – durchzogen ist (Brunner 2023: 15).

Der Begriff Hegemonieselbstkritik stammt von Gabriele Dietze (Brunner 2017: 200), die ihn im Kontext intersektionaler feministischer Kritik aufwirft (Dietze 2008: 33ff). Hierbei werden Hegemoniepositionen und Theoriebildung aus diesen Hegemoniepositionen heraus kritisch beleuchtet bzw. „*antiuniversalistisch herausgefordert*“ (Dietze 2008: 33), etwa durch von Schwarzen Feminist*innen vorangetriebene Critical Whiteness Studies, die die zweite feministische Welle in den USA zurückwiesen, da diese die Situation Weißer Frauen als Situation der Frauen überhaupt annahmen (Dietze 2008: 33f.). Ein Beispiel: „*Erst ein Konzept von Whiteness als sowohl unsichtbarer wie auch hegemonialer Norm, das mit der weit verbreiteten Vorstellung aufräumt, dass nur ‚nicht-weiße‘ Ethnien eine ‚Rasse‘ haben und ‚weiße‘ Menschen raceless sind, verändert die Sprechperspektive und den epistemologischen Raum.*“ (Dietze 2008: 34).

Hegemonieselbstkritik enthält zwar auch das *Selbst*, das in der kartesischen Selbstreflexion so problematisch wird, befindet sich jedoch in der Mitte zwischen „*Hegemonie (also den Kontext der herrschaftssichernden Vereinnahmung) und Kritik (also ein konkretes Anliegen, das diesen Kontext in die kritische Analyse mit einbezieht)*“ (Brunner 2017: 200), wie etwa das vorhergehende Beispiel illustriert. Hegemonieselbstkritik als Praxis kritischer Wissenschaftler*innen in privilegierten Positionen bietet die Möglichkeit, Unterbrechungen in der Kolonialität der Macht und insbesondere der Dimension des Wissens zu kreieren (Brunner 2017: 200). Innerhalb hegemonieselbstkritischer Positionen wird auch von einer Standortverwobenheit des Wissens ausgegangen, und dient Wissenschaftler*innen im globalen Norden, eurozentristische Perspektiven herauszufordern (Brunner 2017: 200). Hegemonieselbstkritik ist eine

Praktik der konstanten Hinterfragung der eigenen Umstände, eben weil dabei die Effizienz der unsichtbar gemachten Rahmenbedingungen mitsamt seiner Privilegien mitgedacht werden, auch wenn Hegemonieselbstkritik fundamental ein selbstreflexives Werkzeug bleibt (Brunner 2023: 16, 2017: 200). Hegemonieselbstkritik kann also, besonders aus privilegierten Positionen des globalen Nordens heraus, universalistische Hegemonialansprüche kritisch beleuchten und somit Räume schaffen, in denen das Wissen und die Erfahrungen *Anderer* sichtbar werden können.

3.3.2 Indigene und dekoloniale Methodologien

Bereits Said identifiziert die komplizenhafte Rolle von Wissenschaft in der Aufrechterhaltung imaginärer Konstruktionen des *Orients* (Smith 2021: 1f.), weshalb Linda Tuhiwai Smith, deren Werk zur Dekolonialisierung von Methodologien als bahnbrechend beschrieben wird (Ray 2012: 88), Forschung als „*a significant site of struggle between the interests and ways of knowing of the West and the interests and ways of resisting of the Other*“ (Smith 2021: 2) beschreibt. Von Indigenen Perspektiven aus kann etwa eine Geschichte der westlichen Forschung erzählt werden, die eine von Diebstahl, Vereinnahmung, Unterdrückung, Kolonisierung, Zufall und Unvollständigkeit ist, und dem westlichen, linearen Erfolgsnarrativ stark entgegengesetzt ist (Smith 2021: 2f.). Smith will mit ihrem Beitrag Forschung in einen großen historischen, politischen und kulturellen Kontext stellen und die damit verbundenen (kolonialen) Machtdynamiken kritisch beleuchten (Smith 2021: 6). Berkin und Kaltmeier schreiben etwa:

„Es ist symptomatisch, dass im wissenschaftlichen Eurozentrismus Theorie als abstrakte, reine und universelle Form des Wissens von den erhobenen Daten getrennt wird. Diese Trennung führt zu eine [sic!] Abwertung des Wissens des Anderen, der [sic!] auf den Status eines Informanten, der Hilfsarbeiten für die meisterliche Wissensproduktion des Wissenschaftlers [sic!] ausführt, reduziert wird. Lokales Wissen wird als Hilfswissen der universellen Wissenschaft untergeordnet.“ (Berkin/Kaltmeier 2012: 9)

Derartige den auch in westlichen Methodologien verankerten Universalismus dekonstruierende Kritik stellt auch hier einen ersten wichtigen Schritt in der Dekolonisierung von Wissensproduktion dar (Denzin/Lincoln 2008a: 3f.), der ermöglichen kann über die restriktiven Rahmenbedingungen westlicher Wissensproduktion hinausgehen zu können.

Sowohl Smith (2021) als auch Denzin und Lincoln (2008a) gehen dabei in besonderem Maße auf Indigene Methoden und Methodologien und deren Verschränkung(spotential) mit kritischer Theorie ein. Dabei gibt es nicht „die“ Indigene Methodologie, sondern unter der Bezeichnung Indigene Methodologien finden sich eine Vielzahl an Zugängen, Verständnisweisen, Theorien

und Methoden, die nicht den modern/wissenschaftlichen Vorstellungen entsprechen, sondern vielmehr auf verschiedenen Wissenssystemen aufbauen, die bei unterschiedlichen Gesellschaften bereits vor Kontakt mit europäischen Kolonialmächten existierten und somit als Indigene Methodologien bezeichnet werden können (Ray 2012: 87, 89). Smith, Denzin und Lincoln (2008a) sowie auch Berkin und Kaltmeier (2012) zeigen unterschiedliche Zugänge auf, die eine respektvollere und für Indigene Menschen auch nützlichere Art der Forschung hervorbringen sollen. Dabei sammeln sie Beispiele, wie dekoloniale Methoden aussehen können, wobei das nicht als Schritt für Schritt Anleitung verstanden werden darf, sondern eher als Werkzeugkiste um an dekolonialen Gegenoptionen zu basteln (Smith 2021: 9; Berkin/Kaltmeier 2012: 8). Hierfür schlägt Smith etwa folgende kritische Fragen vor, die sich Wissenschaftler*innen stellen sollten:

- Wessen Forschung ist es?
- Wem gehört die Forschung?
- Wessen Interessen dient sie?
- Wer wird davon profitieren?
- Wer hat die Forschungsfragen und den Umfang, in dem sie bearbeitet werden, definiert?
- Wer führt die Forschung durch?
- Wer schreibt die Resultate auf?
- Wie wird disseminiert?

(Smith 2021: 10).

Dabei sind diese Fragen nur als Teil größerer Beurteilungskriterien seitens der jeweiligen Gemeinschaft, in der geforscht werden soll, zu sehen, die weit über die Vorstellungen und möglichen Vorbereitungen seitens Forschender hinausgehen (Smith 2021: 10). Diese Fragen werden mitunter auch von Denzin und Lincoln in beantworteter Form aufgegriffen. Sie schreiben, dass dekoloniale Forschung nicht in ein einziges Paradigma oder eine einzige Strategie passend, ethisch, heilend und transformativ sein soll (Denzin/Lincoln 2008a: 2). Zudem soll dekoloniale Forschung soziale Gerechtigkeit sowie Bemühungen um Gleichheit voranbringen, und Indigene Personen ehrlich repräsentieren und deren Wissen, Bräuche und Rituale respektieren (Denzin/Lincoln 2008a: 2). Smith beleuchtet dabei die besonderen Situationen und damit verbundene Herausforderungen, denen sich nur Indigene Forschende stellen müssen:

„Indigenous researchers work within a set of ‚insider‘ dynamics and it takes considerable sensitivity, skill, maturity, experience and knowledge to work these issues through. Non-Indigenous teachers and supervisors are often ill prepared to assist Indigenous researchers in these areas and there are so few Indigenous teachers that many students simply ‘learn by doing’.” (Smith 2021: 11).

Im Hinblick auf westliche Wissenschaftler*innen beschreiben Denzin und Lincoln die Notwendigkeit eines Dialoges zwischen kritischen Theoretiker*innen und Indigenen Wissenschaftler*innen (Denzin/Lincoln 2008b: x), wobei im besonderen Maße darauf geachtet werden muss, die Wiederholung der westlichen Tendenz, Indigene Perspektiven zur Förderung westlich-moderner kritischer Theoriebildung einfach zu „ernten“ und zu vereinnahmen, nicht zu reproduzieren. Denzin und Lincoln zielen darauf ab, Brücken zwischen Indigenen und kritischen Methodologien zu schlagen (Denzin/Lincoln 2008b: x), wobei sie kritische Methodologie wie folgt definieren: *“scholarship done for explicit political, utopian purposes, a discourse of critique and criticism, a politics of liberation, a reflexive discourse constantly in search of an open-ended, subversive, multivoiced, participatory epistemology”* (Denzin/Lincoln 2008b: x). Unter Indigener Methodologie verstehen sie: *“research by and for Indigenous peoples, using techniques and methods drawn from the traditions and knowledges of those peoples”* (Denzin/Lincoln 2008b: x). An dieser Stelle möchte ich die Elaborationen zu Indigenen Methodologien von der Indigenen Wissenschaftlerin Lana Ray aufgreifen, die zunächst ein holistisches Verständnis von Methodologie erarbeitet, welches Theorie, Zugangsweise, Ethos und Methoden inkludiert (Ray 2012: 89). Dabei ist es wichtig, sich der Bedeutung von der Bezeichnung *Indigen* in Indigenen Methodologien zu widmen, um anzuerkennen dass Indigene Wissenssysteme¹¹ weder innerhalb westlicher Wissenssysteme existieren, noch stets mit diesen kompatibel sind (Ray 2012: 89). Diese Anerkennung ist sehr wichtig, um zu vermeiden, dass Indigene Wissenssysteme die Standards oder Grenzen, die westliche Wissenssysteme charakterisieren, einhalten müssen (Ray 2012: 89). Darüber hinaus unterscheidet Ray zwischen der Kategorie der strategischen Indigenen Methodologien und jener der konvergenten Indigenen Methodologien (Ray 2012: 86, 89). Beide dieser Arten von Methodologien arbeiten dabei nicht *entweder* in einem Indigenen *oder* einem westlichen Wissenssystem, sondern in einem Mix, einem *Borderland* zwischen westlichem und Indigenem Wissenssystem (Ray 2012: 86). Da Ray strategische Indigene Methodologien direkt mit kritischer Theorie in Verbindung bringt, scheint es mir im Zusammenhang mit Denzins und Lincolns Vorhaben, kritische und Indigene Methodologie zusammenbringen zu wollen (Denzin/Lincoln 2008a: 2) zunächst als sinnstiftend, eben diese strategischen Indigenen Methodologien genauer zu besprechen. Strategische Indigene Methodologien arbeiten in Verbindung mit kritischer Theorie und zielen darauf ab, gleichberechtigte Beziehungen zwischen marginalisierten und hegemonialisierten Gruppen und Institutionen herzustellen (Ray 2012: 86) und sind daher als politisches Werkzeug mit dekolonialen und emanzipatorischen Agenden zu sehen (Ray 2012: 89). Indigene Methodologie dieser Kategorie muss nicht zwangsläufig Indigenes Wissen enthalten, solange sie Indigene Völker und

¹¹ Ray verwendet hier die Bezeichnung „Traditionelle Wissenssysteme“, und versteht darunter jene Formen und Systeme von Wissen, die bereits vor Kontakt mit westlichen Mächten bestanden (Ray 2012: 86), wobei ich die koloniale Konnotation von dem Begriff „Traditionell“ nicht reproduzieren möchte, weshalb ich an dieser Stelle der Formulierung „Indigene Wissenssysteme“ Vorzug gebe.

Gruppen strategisch innerhalb eines Netzes der Machtdynamiken verortet (Ray 2012: 89). So schreibt Ray: *„the meaning of Indigenous within this context does not have to be directly attached to Traditional knowledge systems but to Indigenous agendas and contemporary Indigenous experiences of oppression, colonization and resistance.”* (Ray 2012: 89). Damit wird das Verständnis Indigener Methodologien von Denzin und Lincoln (2008b) erweitert, die Indigene Methodologien auf Methoden und Techniken einschränken, welche aus Indigenen Wissenskontexten stammen, und damit in gewisser Weise ihre eigene Forderung nach einem Dialog zwischen verschiedenen Wissenssystemen zu beschränken erscheinen. Indem Rays Definition zwar spezifisch *strategische* Indigene Methodologien anspricht, vornehmlich die Wichtigkeit und Relevanz der Forschung für Indigene Agenden und Indigene Erfahrungen von Marginalisierung betont, fasst sie Indigene Methodologien hier weiter. Dies betont sie nochmals explizit: *„non-Traditional knowledge systems are acceptable if they benefit Indigenous anti-oppressive agendas“* (Ray 2012: 90). Somit enthält Rays Definition bereits die von Denzin und Lincoln (2008b: x) geforderte Verbindung von Indigenen und kritischen Zugängen. Ein Beispiel für Indigene Methodologie im Sinne Rays ist etwa Indigener Feminismus, wobei hier die Bezeichnung „Indigen“ *strategisch* verwendet wird, um Indigene Frauen weltweit zu vereinen (Ray 2012: 90). Indigener Feminismus nutzt beispielsweise Intersektionalität und andere westliche theoretische Rahmen, wie Postkolonialismus, um asymmetrische Machtbeziehungen zu thematisieren und betont die politischen Beziehungen zwischen verschiedenen sozialen bzw. kulturellen Gruppen (Ray 2012: 90).

Denzin und Lincoln betonen dabei, dass Humanwissenschaften zu einer Dekolonialisierung Indigener Gesellschaften beitragen können, wobei sie – auf dem Prozesshaftes kritisch beleuchtenden performativen Turn aufbauend (Bachmann-Medick 2016: 73) – alles stets als performativ ansehen (Denzin/Lincoln 2008b: xi). Zur Beziehung zwischen Indigenen und nicht-Indigenen Teilhabenden schreiben sie: *„We believe that nonindigenous interpretive scholars should be a part of this project. How this endeavor is implemented in any specific indigenous context should be determined by indigenous peoples.”* (Denzin/Lincoln 2008b: xi).

In ihren Bemühungen, einen produktiven Dialog zwischen Indigenen und kritischen Wissenschaftler*innen herzustellen, stützen Denzin und Lincoln sich auf Freire's Pädagogik der Unterdrückten¹², und schlagen als die Zusammenkunft Indigener und kritischer Methodologien den Begriff der kritischen Indigenen Pädagogik vor (Denzin/Lincoln 2008a: 2). Mit der kritischen Indigenen Pädagogik gehen zahlreiche Grundwerte einher: Methoden werden kritisch und explizit für die Förderung sozialer Gerechtigkeit genutzt, die transformative Kraft Indigener

¹² Freire etabliert, dass Bildung in einer Klassengesellschaft niemals neutral sein kann und erarbeitet ein Konzept einer dialogischen und problemformulierenden Erziehung, in denen Lehrende und Lernende sich gemeinsam der Suche nach Wissen widmen, wodurch ein kritisches Bewusstsein entwickelt und unterdrückende Verhältnisse erkannt und adressiert werden sollen (Miethe 2016: 277f.).

und anderer unterdrückter Wissensformen werden wertgeschätzt, emanzipatorische und ermächtigende Praktiken und Arten der Untersuchung werden gesucht und gefördert, und das Engagement Indigener Wissenschaftler*innen, durch die Kritik der Komplizenschaft zwischen westlicher Wissenschaft und Kolonialität, westliche Methodologien zu dekolonisieren, wird angenommen (Denzin/Lincoln 2008a: 2). In Bezug auf derartig dialogische Vorhaben ergeben sich aber einige Schwierigkeiten. So muss etwa die alteingesessene westliche Vorstellung als der den kolonisierten *Anderen* helfende westlichen Kraft überwunden werden (Denzin/Lincoln 2008a: 5). Auch muss bedacht werden, dass jegliche kritische, interpretative und performative Theorie nicht ohne Anpassung auf Indigene Kontexte übertragbar ist und lokalisiert werden muss (Denzin/Lincoln 2008a: 5f.). Jegliche Theorie muss daher in den spezifischen Bedeutungen, Brauchtümern und Gemeinschaftsbeziehungen des jeweiligen Indigenen Umfeldes verankert sein (Denzin/Lincoln 2008a: 6). Zur Verankerung innerhalb eines spezifischen Kontextes erklärt Ray etwa: *„it is important to work within [...] Native epistemological boundaries to understand Traditional knowledges because our building blocks of understanding and empirical relationships to experience are fundamentally different. Through these unique ways of knowing, space is created for Traditional knowledges to emerge.”* (Ray 2012: 88).

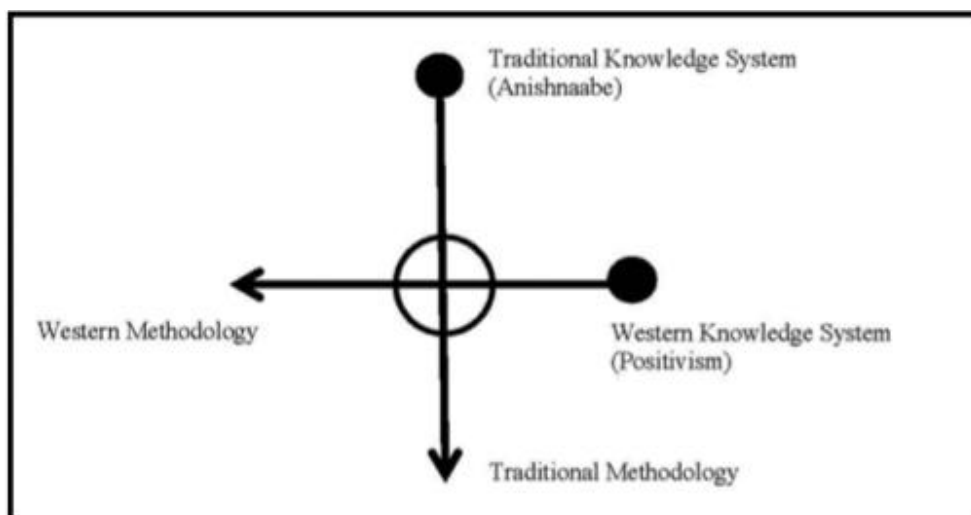
Diese fundamentale Wichtigkeit, mit kontextgebundenen Indigenen epistemischen Parametern zu arbeiten, die nicht westlich-wissenschaftliche epistemische Grenzen reproduzieren, illustriert Ray an folgendem Beispiel sehr anschaulich:

“For example, critical theory, employed within Indigenist, Indigenous feminist, and kaupapa Māori methodology, suggests that the world can be understood through a series of power relationships. This removes space for alternative understandings of Indigenous peoples’ experiences such as contextualizing relationships through concepts such as love, truth, bravery and humility, which are central to Anishnaabe understandings of relationships. As a result of strategic Indigenous methodologies, Indigenous peoples and their allies can understand and dissect oppressive experiences through understandings gained from Western knowledge systems. But if these understandings are interpreted as emerging from Traditional knowledge systems, then Indigenous peoples have only one truth, a truth that is rooted in power structures. In this truth, Indigenous peoples can only view themselves through the lenses of oppression and resistance.” (Ray 2012: 91).

Werden Indigene Methodologien so verstanden, als dass sie ausschließlich innerhalb und mit „traditionellen“ Paradigmen der westlichen Wissenschaft arbeiten, wird also die Möglichkeit, mehr Raum für nicht westlich-moderne Wissenssysteme zu schaffen, stark eingeschränkt, indem Indigene Forschung innerhalb kolonialer Parameter eingeschränkt wird (Ray 2012: 88).

An dieser Stelle scheint es sinnvoll, die zweite von Ray beschriebene Kategorie der Indigenen Methodologien, nämlich jene der konvergenten Indigenen Methodologien, aufzugreifen. Ray versteht unter konvergenten Indigenen Methodologien jene Bemühungen, die auf eine Inklusion von Indigenen Wissenssystemen, die bereits vor dem Kontakt mit westlichem Wissen existierten, in Forschungen abzielen (Ray 2012: 86). Das Herangehen an Forschung wird dabei vor allem von Indigenen Wissenssystemen geleitet, es können jedoch Methoden von westlichen Wissenssystemen dafür ausgeliehen und angepasst werden (Ray 2012: 91). Sie sind Indigene Methodologien, da sie Prinzipien, die aus Indigenen Wissenssystemen stammen, nicht nur inkludieren, sondern grundlegend von diesen geleitet sind (Ray 2012: 91). So machen sich einige Indigene Methodologien etwa das Indigene Konzept der Relationalität zu nutzen, das einerseits Forschung als Ritual ansieht, das starke Beziehungen bauen kann, und andererseits grundlegende Verbindungen zwischen Beziehungen, Verantwortung und Integrität anerkennt, wodurch etwa im Hinblick auf Forschung relationale Verantwortung geübt wird (Ray 2012: 91f.). Das geschieht etwa, indem Forschungsgegenstand, -design und -aufbereitung von den Interessen der Menschen und Gemeinschaften, in und mit denen geforscht wird, geleitet wird (Ray 2012: 91f.).

Konvergenz ist dabei nicht als eine Vermischung verschiedener Wissenssysteme, sondern eher als eine Kreuzung zu verstehen, an der diese verschiedenen Systeme sich treffen und kurzzeitig den selben Raum einnehmen können (Ray 2012: 92). Eine westliche Methodologie bleibt dabei stets mit seinem ursprünglichen Wissenssystem (etwa Positivismus) verbunden, ebenso wie eine Indigene Methodologie mit ihrem Indigenen Wissenssystem verbunden bleibt (Ray 2012: 92f.). Diese Konvergenz wird etwa mit folgender Grafik dargestellt:



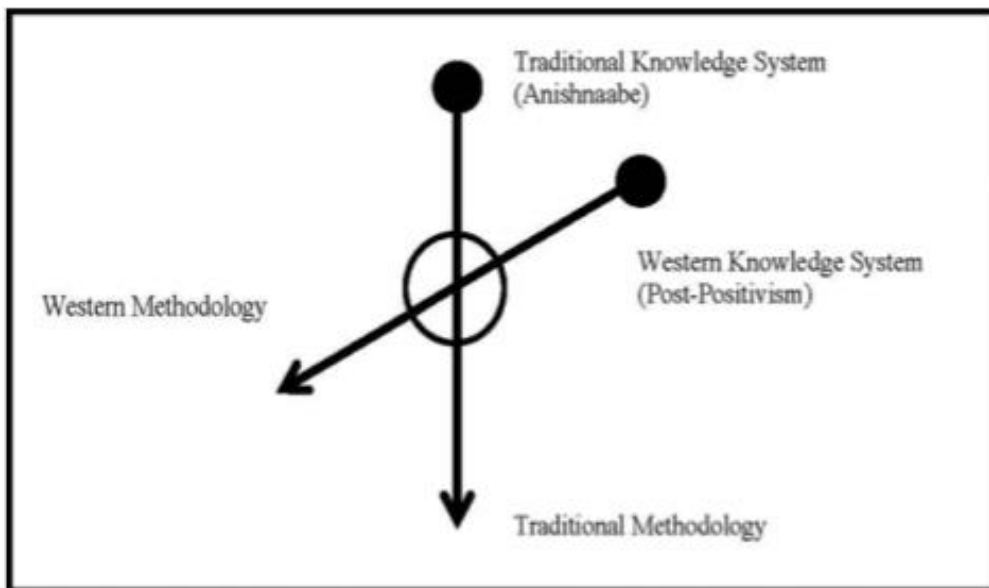
(Ray 2012: 92)

Abb. 1: Darstellung von Konvergenz verschiedener Wissenssysteme.

Methoden dürfen daher nicht von größeren Wissensbeständen und Konzeptionen von Realität getrennt werden, denn es wird etwa beschrieben, dass Paradigmen Methoden kreieren (Ray

2012: 93). Aufgrund dieser Beschreibung von Konvergenz wird deutlich, dass nur eine oberflächliche Beziehung zwischen westlichen und Indigenen Methodologien möglich ist, da beide innerhalb ihrer ursprünglicher Paradigmen verwurzelt bleiben (Ray 2012: 93).

Methoden, wie etwa teilnehmende Beobachtung, die als mit einem post-positivistischen Paradigma verbunden beschrieben wird, können kongruent mit Indigener Ontologie und Epistemologie sein, da teilnehmende Beobachtung aktionsorientiert ist, zur Bildung von Beziehungen beiträgt und gemeinsames Teilen erlaubt (Ray 2012: 93). Grafisch stellt Ray diese nähere Beziehung wie folgt dar:



(Ray 2012: 93)

Abb. 2: Darstellung von Konvergenz ähnlicherer Wissenssysteme.

Obwohl ein Verbindungspunkt zwischen dieser Art westlicher Methodologie und Indigener Methodologie in dieser Konstellation weniger abrupt ist, bleibt trotzdem eine Trennung zwischen dem Indigenen und dem westlichen Wissenssystem bestehen (Ray 2012: 94). Im post-positivistischen Paradigma etwa wird Wissen als sozial konstruiert und daher situiert unterschiedlich verstanden, in dem Indigenen Anishnaabe Verständnis aber hängt Wissen mit Spiritualität zusammen, wobei Wissen selbst als dem Kosmos gehörend verstanden wird, während Menschen bloße Interpret*innen dieses Wissens sind (Ray 2012: 94). Zusammenfassend hält Ray zu konvergenten Indigenen Methodologien folgendes fest:

„Convergence Indigenous methodologies are value laden because they provide a starting place for Indigenous peoples and their knowledges to be engaged within the academy in a way that is consistent with Traditional knowledge systems. Nevertheless, convergence Indigenous methodologies are limited in their ability to fully emerge in Traditional knowledge systems because they make use of aspects of Western methodology.“ (Ray 2012: 94).

Im Zusammenhang mit dem Dialog zwischen Indigenen Methodologien und kritischer Theorie kritisier(t)en Indigene Wissenschaftler*innen, dass letztere vielfach nicht berücksichtigt, wie Indigene Kulturen und deren Epistemologien Orte von Resistenz und Ermächtigung sind (Denzin/Lincoln 2008a: 9). Mit der Lokalisierung von Diskursen der Resistenz, wie etwa durch die Geopolitik des Wissens, und der Verknüpfung davon mit performativer Ethnographie und kritischer Pädagogik verkörpert Indigene Forschung das Versprechen kritischer Theorie an unterdrückte Gruppen (Denzin/Lincoln 2008a: 10). Dadurch, dass Indigene Gruppen Besitz von Forschungsprojekten ergreifen und es unter ihren eigenen Bedingungen durchführen können, können sie größere Kontrolle über ihr Leben und ihre Menschlichkeit erlangen (Denzin/Lincoln 2008a: 10). Es gibt eine Vielzahl an Fallstricken im Hinblick auf die Implementierung Indigener und dekolonialer Methodologien, wovon Denzin und Lincoln einige aufzeigen. Nicht-Indigene Wissenschaftler*innen können dabei nicht einfach die Narrative Indigener Gemeinschaften übernehmen, sondern können nur dialogische Gegenerzählungen konstruieren, die Raum für multikulturelle Konversationen lassen (Denzin/Lincoln 2008a: 6). Einige dieser Herausforderungen werden auch bei den Überlegungen des argentinischen Historikers Mario Rufer (2012) deutlich, welcher die Sprechbedingungen subalternen Menschen betrachtet.

Rufer widmet sich der Frage, unter welchen Sprechbedingungen subalternisierte Menschen sprechen können (Berkin/Kaltmeier 2012: 13). Dabei nutzt er das Konzept der Subalternität als eine politische und epistemische Positionierung um *„anzuerkennen, dass in postkolonialen Kontexten wie Asien, Afrika oder Lateinamerika das Erbe des Kolonialismus als ‚koloniale Differenz‘ fortbesteht, als historische Einschreibung von Rasse sowie linguistischer und geschlechtsspezifischer Unterordnung“* (Rufer 2012: 50). Mit Hilfe des „Bachtischen Dialogismus“ betrachtet er, *„wie Subalterne einen asymmetrischen Diskurs [...] reproduzieren“* (Rufer 2012: 48) und welche Handlungsstrategien sie dabei einsetzen. Dieses Konzept wird etwa auch von Bayly als ein Werkzeug beschrieben, das es erlaubt, die konzeptuelle Macht und Effekte der Kolonialität zu untersuchen (Bayly 2023: 3). Eine auf Horizontalität zielende methodologische Vorgehensweise muss im dialogischen Prozess im Zuhören bestehen (Rufer 2012: 47f.). Dieses Zuhören lässt sich mit dem von Dotson aufgegriffenem Verständnis von Zuhören, das bereits in dem Kapitel „3.1.2.3 Epistemische Gewalt“ in dieser Arbeit angeschnitten wurde, verbinden. Dotson beschreibt einen erfolgreichen Kommunikationsaustausch, wenn Zuhörende nicht nur die Worte der Sprechenden verstehen, sondern sie so begreifen, wie sie von den Sprechenden gemeint sind (Dotson 2011: 237). Dabei gibt es Stimmen, *„die keinen Akt des Sprechens produzieren, weil sie die sozialen Bedingungen des Hörens nicht sicherstellen können.“* (Rufer 2012: 63). (Zu)hören wird somit zu der Aufgabe der Privilegierten, die sich darin üben müssen *„die Differenz, die Ambivalenz und die Gegensätzlichkeit“* (Rufer 2012: 48), die durch *„Distanz, Konfrontation, Mimese oder Parodie“* (Rufer 2012: 48)

seitens subalternen Subjekte geprägt ist, in Kauf zu nehmen und eben diese Charakteristika als Schlüssel zur Interpretation zu nutzen (Rufer 2012: 48, 58).

Dabei ist die Wissenschaftler*in auch dazu angehalten, ihr eigenes epistemisches Privileg anzunehmen, welches über die bloße Reflexion, aus einer privilegierten Position heraus zu reden, hinausgeht. Für Rufer geht es darum *„aus dieser Autorität hervorgehendes politisches Potential auszuschöpfen, welches nicht, und darauf bestehe ich, darin besteht, für jemanden zu sprechen, sondern darin, ihm zuzuhören“* (Rufer 2012: 62). Durch diese privilegierte Positionierung wird auch der Dialog mit subalternisierten Subjekten konditioniert (Rufer 2012: 65). Dabei müssen privilegierte Wissenschaftler*innen *„Hören als Register der Differenz ausführen. Dies bedeutet, sich in der komplexen Aufgabe zu üben, Hybridität und deren politische Dimension ‚erhören‘ zu können.“* (Rufer 2012: 65). Hierbei ist zu vermeiden, dass unerwartete Dinge „überhört“ werden, und auch sollte das Gehörte nicht *„im Format eines akademischen Textes domestiziert werden, indem im Gewand der klaren Sprache der Daten die Bedingungen seiner Produktion ausgeklammert werden.“* (Rufer 2012: 65). Bei der Verschriftlichung muss Bewusstsein dafür geschärft werden, dass Wissenschaftler*innen gezwungenermaßen Teil von ihren Beschreibungen sind, welches kritisch reflektiert werden muss (Rufer 2012: 66). Rufer schreibt: *„Beim Versuch, diese komplexen Einsichten in einen Text zu integrieren, entsteht ein Riss im Diskurs selbst. Und dieser Riss hilft uns zu erkennen, dass die zentrale Lektion [...] im Produktionsprozess des Diskurses der Subalternen liegt“* (Rufer 2012: 66). Dabei sollte Wissenschaft auch ohne Garantie geschrieben werden und bescheiden genug sein, über Konversationen zu schreiben: *„Dabei ist die Konversation durchdrungen von der Kraft unserer Beziehungen, aus denen wir nicht herauskommen, so sehr das auch unsere Intention sein möge. Dies anzuerkennen impliziert eine methodologische Transformation der Arbeit mit dem Offensichtlichen.“* (Rufer 2012: 66).

Trotz zahlreicher wichtiger und unterschiedlicher Ansätze und Kritiken lässt sich ein Kernziel dekolonialer Methoden herausarbeiten, indem es weder darum gehen kann *über* als anders konstruierte noch *für* diese Anderen zu sprechen (Kaltmeier 2012: 33; Berkin/Kaltmeier 2012: 7).

„Stattdessen zeichnet sich in der forschungspraktischen Ethik das Ideal ab, zu einem Dialog mit den Anderen zu kommen. Auf diese Weise werden horizontaler Austausch, Dialog und Reziprozität zum Ausgangspunkt für die Produktion des Wissens, wobei deren Bedingungen im Forschungsprozess permanent mit dem Gegenüber ausgehandelt werden müssen.“ (Berkin/Kaltmeier 2012: 7).

Dabei werden dialogische Methoden als eine Möglichkeit genannt, Wissen der *Anderen* innerhalb (eigener) westlicher Wissenschaften aufzuwerten, und sich gegen die eurozentrischen

„Erntetendenzen“, die die *Anderen* als bloße Informant*innen für die eigene, überlegene, westliche Wissenschaft sehen, zu stellen (Berkin/Kaltmeier 2012: 9). Wird Begegnung als ein wechselseitiges Erkennen des Eigenen und Anderen Selbst verstanden, so ist das Ziel dialogischer Forschung, sich auf Begegnung einzulassen und Forschung als dialogischen Prozess anzuerkennen (Berkin/Kaltmeier 2012: 10). Berkin und Kaltmeier verstehen die Konstruktion von Subjekten als einen sozialen und interaktiven Prozess, durch den *„die Möglichkeit den Anderen kennen zu lernen, ohne dass dieser an diesem Prozess beteiligt wäre, in Frage gestellt“* wird (Berkin/Kaltmeier 2012: 10). Sie halten fest:

„Damit hat der oder die Andere – trotz aller epistemologischer Gewalt in asymmetrischen Regimen des Wissens – immer auch die Möglichkeit die Konstruktion von Wissen zu beeinflussen. Deshalb erscheint es uns wichtig, im Forschungsprozess Situationen zu schaffen, in denen ‚Forschende‘ und ‚Erforschte‘ horizontal, das heißt auf Augenhöhe, aufeinandertreffen.“ (Berkin/Kaltmeier 2012: 10).

Dabei müssen sich sowohl „Forschende“ als auch „Erforschte“ in der Begegnung vom eigenen Standpunkt wegbewegen und sich während dem Dialog in einen Grenzbereich begeben, der zwischen dem Eigenen und dem Fremden liegt (Berkin/Kaltmeier 2012: 10). Dialog ist dabei kein unschuldiges Konzept, sondern wird oftmals von neoliberalen Akteur*innen für egoistische Zwecke instrumentalisiert (Berkin/Kaltmeier 2012: 11). Selbst wenn durch Dialog das *Andere* verstanden wird, wird und wurde dieses Verständnis dann oftmals dafür benutzt, das *Andere* weiter zu bekämpfen (Berkin/Kaltmeier 2012: 11). Dialogische Methoden, die für eine Dekolonialisierung des Wissens eingesetzt werden, sollten darauf abzielen, gerade dem durch hegemoniale Diskurse unsagbar Gemachtem Raum zu geben, und Dialog als wechselseitigen Prozess wahrzunehmen, durch welchen hegemoniale Normen und Wissensformen kritisch hinterfragt werden können (Berkin/Kaltmeier 2012: 10f, 13). Gerade bei einem Dialog verschiedener kultureller Entitäten bedarf es auch einer *Übersetzung*, wobei dabei die Grenzen der eigenen Sprache und des eigenen kulturellen Verständnisses erweitert werden müssen (Kaltmeier 2012: 34). Werden dabei seitens privilegierten Forscher*innen des globalen Nordens die *eigenen* Verstrickungen innerhalb der globalen Machtmatrix der Kolonialität nicht mitbedacht und reflektiert, wie es etwa das vorgeschlagene Konzept von Hegemonieselbstkritik ermöglichen könnte, kann sich die hegemonial privilegierte (Weiße) Position als unbeteiligten und unschuldigen „Outsider“ stilisieren, und erhält somit die Kolonialität der Macht aufrecht (Kaltmeier 2012: 34).

Dabei ist die von Kaltmeier skizzierte Kopräsenz eine wichtige Komponente einer dialogischen Feldforschung, die jedoch oftmals beendet wird, sobald die Wissenschaftler*in ihren Feldaufenthalt beendet:

„Dieses Ende des Dialogs stellt ein großes Problem für das Projekt der Dekolonialisierung des Wissens dar. Während die Phase der Datenerhebung dialogisch gestaltet war, wird die Phase der Analyse und Interpretation zum Monolog. Zynisch könnten Dialog und Partizipation im Feld als Kooptionsstrategie des Forschers [sic!] gesehen werden, um Daten zu ‚rauben‘. [...] Dialog, Partizipation und Selbstaktivierung der Bevölkerung können durchaus als Instrumente post-kolonialer Aneignung von Wissen verstanden werden. Deshalb ist es wichtig, auch die Phase nach der Datenerhebung in eine kritische Reflexion von Forschungsmethoden und -methodologien einzubeziehen.“ (Kaltmeier 2012: 35).

Wird diese zweite Phase monologisch, wird die Anthropolog*in zur „Autor-ität“, die soziale Interaktionen alleine interpretiert und in Text, der wissenschaftlich-kolonialen Kriterien entspricht, übersetzt, wodurch die *Anderen* zu einem Objekt der Forschung gemacht und beschrieben werden (Kaltmeier 2012: 35, 37f.).

Nun, da verschiedene Zugänge zu Indigenen und dekolonialen Methodologien beleuchtet wurden, möchte ich die feministische Chicana Epistemologie aufgreifen. Die feministische Chicana Epistemologie ist ein konkretes Beispiel einer Herangehensweise an Forschung und Wissensproduktion, die aus einem Indigenen Kontext und von Indigenen Wissenschaftlerinnen geschaffen ist. Dabei wird die Forschung mit politischen Agenden der Chicanas¹³ verbunden, und sie und ihre Erfahrungen werden in das Zentrum des Erkenntnisinteresses gerückt.

3.3.2.1 Feministische Chicana Epistemologie

Feministische Chicana Epistemologie (FCE) wird erstmals aus der Notwendigkeit heraus, die Situationen, das Wissen und die Beiträge von Chicanas im Bildungssystem adäquat beschreiben zu können, von der Bildungswissenschaftlerin Dolores Delgado Bernal formuliert, was mit klassischer und liberal-feministischer Bildungstheorie, denen ein intersektionaler Zugang fehlt, nicht möglich war (Delgado Bernal 1998: 556f; Calderón et al. 2012: 514f.). FCE wird dabei mit Dekolonialisierung in Verbindung gebracht und als eine Möglichkeit genannt, methodologische Werkzeuge zu ändern und dekoloniale Methodologien hervorzubringen, statt marginalisierte Stimmen mithilfe hegemonialer Analysen zu rekonstruieren, wodurch koloniale Blindspots und Machtdynamiken reproduziert würden (Calderón et al. 2012: 514). Dabei unterscheidet Delgado Bernal zwischen Methode; eine konkrete Ausübung zur Datenerhebung

¹³ Chicana wird als eine kulturelle und politische Identität beschrieben, die Frauen mit mexikanischen Wurzeln beschreibt (Delgado Bernal 1998: 556).

oder zum Erkenntnisgewinn, Methodologie; die sowohl Theorie als auch Analyse des Forschungsprozesses bereitstellt, und Epistemologie; was die Art, den Status und die Produktion des Wissens inkludiert (Delgado Bernal 1998: 558ff). Chicana Wissenschaftler*innen entwickeln Forschungsfragen, die Chicanas in das Zentrum der Forschung rücken und mit einem intersektionalen Verständnis über die Limitationen patriarchaler und liberal-feministischer Forschung hinaus gehen (Delgado Bernal 1998: 559). Dafür ist es auch notwendig, Forschungsfragen in einer Art und Weise zu stellen, die Chicanas eine Stimme gibt (Delgado Bernal 1998: 559). Feministische Chicana Epistemologien werden daher etwa wie folgt definiert: „*a Chicana epistemology must be concerned with the knowledge about Chicanas – about who generates an understanding of their experiences, and how this knowledge is legitimized or not legitimized.*“ (Delgado Bernal 1998: 560). Im Zuge feministischer Chicana Epistemologie wird die Objektivität und die universalistische Grundlage des westlichen Wissens basierend auf der kartesischen Trennung von Körper und Geist hinterfragt, und die Verbindung der Chicana-Epistemologie mit Indigenen Vorstellungen betont, die Dualitäten als notwendige und komplementäre Qualitäten inkludiert, westlich-moderne Dichotomien jedoch herausfordert (Delgado Bernal 1998: 560). Hierbei werden von feministischen Chicana Epistemologien genutzte Konzepte genannt wie *Mestiza*; was in diesem Zusammenhang ein Chicana-Bewusstsein meint, das Kulturen, Race, Sprachen, Nationen, Sexualitäten und Spiritualitäten überspannt, das Konzept der *Borderlands*; welches hier geographische, emotionale und psychologische Räume, die von Mestizas eingenommen werden, bezeichnet und *Xicanisma*; was Chicana Feminismen bezeichnet, die aus den Orten, die Chicanas einnehmen, heraus entstehen und in diese hineinwirken (Delgado Bernal 1998: 561). Mitunter wird in diesem Zusammenhang auch Gloria Anzaldúas Konzept von *Nepantla* aufgegriffen, was ein Leben zwischen multiplen Welten und Glauben bezeichnet, durch welches transformative Räume geschaffen werden können, die binäres Denken unterbrechen (Calderón et al. 2012: 517; Anzaldúa 2002: 569). Anzaldúa nutzt *Nepantla* als ein Indigenes Wort des „Zwischenraumes“ und Nicht-Ortes (Anzaldúa 2002: 577). Ein zentrales Anliegen der feministischen Chicana Epistemologie ist das Bekämpfen von epistemologischem Rassismus, dessen traditionelle Forschungsepistemologien die soziale Geschichte der hegemonialen Gruppe verstärken und sich somit negativ auf marginalisierte Gruppen auswirken (Delgado Bernal 1998: 563). Eine feministische Chicana Epistemologie hingegen stammt aus spezifischen sozialen und kulturellen Kontexten, die die Erfahrungen von Chicanas als legitim und fähig dazu, daraus informierte Forschung durchzuführen, begreifen (Delgado Bernal 1998: 563).

Hierbei stellt Delgado Bernal das Konzept der kulturellen Intuition vor, was als „*personal quality of the researcher based on the attribute of having the ability to give meaning to data*“ (Delgado Bernal 1998: 563) bezeichnet wird. Die kulturelle Intuition wird sowohl von persönlichen Erfah-

rungen als auch von Literatur und professioneller Erfahrung gefüttert und kommt auch im analytischen Teil des Forschungsprozesses maßgeblich zu tragen (Delgado Bernal 1998: 564ff). Diese kulturelle Intuition ist eines der Fundamente der feministischen Chicana Epistemologie, produziert kritische und an sozialer Gerechtigkeit orientierte Herangehensweisen und ist ein Konzept, das sich dadurch, dass es auf den Standpunkten von Chicanas beruht, im ständigen Wandel befindet (Calderón et al. 2012: 516). Zusammenfassend beschreibt Delgado Bernal kulturelle Intuition wie folgt:

„A chicana researcher’s cultural intuition is achieved and can be nurtured through our personal experiences (which are influenced by ancestral wisdom, community memory, and intuition), the literature on and about Chicanas, our professional experiences, and the analytical process we engage in when we are in a central position of our research and our analysis. Thus, cultural intuition is a complex process that is experiential, intuitive, historical, personal, collective and dynamic.” (Delgado Bernal 1998: 567f.).

Dabei wird die kulturelle Intuition immer wieder durch Beiträge verschiedener Wissenschaftler*innen durch queere, Indigene, dekoloniale und spirituelle Perspektiven und Forschungen erweitert (Calderón et al. 2012: 527). Das geschieht etwa durch das Modell des Xicana Sacred Space von Diaz Soto, Cervantes-Soon, Villarreal und Campos, die kulturelle Intuition mit Spiritualität verbinden und Lernen als zirkulären, nicht als linearen Prozess verstehen, wobei diese Spiritualität als grundlegendes Werkzeug zur fortwährenden Reflexivität verstanden wird (Calderón et al. 2012: 519). Auch wird die kulturelle Intuition von Revilla und Cruz um queere und körperbezogene Dimensionen erweitert, die Heteronormativität unterbrechen (Calderón et al. 2012: 521f.). Das fordert mitunter einen Fokus darauf, wie Kolonialität in kontemporäre Körper eingeschrieben ist (Calderón et al. 2012: 524).

Im vorherigen Abschnitt skizzierte ich das von Kaltmeier beschriebene Problem der Beendigung dialogischer Forschung, sobald die Erhebung im Feld beendet ist, wodurch im analytischen Teil der Wissensproduktion die Forscher*in alleinige Deutungshoheit bekommt und somit koloniale Machtdynamiken häufig reproduziert werden (Kaltmeier 2012: 35). Dem Schritt der Analyse kommt innerhalb feministischer Chicana Epistemologie auch besondere Bedeutung zu und wird hier von vornherein anders konzipiert. Werden Teilnehmer*innen auch im analytischen Teil der Forschung inkludiert, so trägt das maßgeblich zur gleichberechtigten Inklusion dieser Teilnehmer*innen, als auch zur Verdichtung der Erkenntnisse bei (Delgado Bernal 1998: 566). So spielte Delgado Bernal etwa Transkripte mit Fragen an ihre Interviewteilnehmer*innen zurück und lud diese zu einer Fokusgruppe ein, in denen alle Teilnehmer*innen gemeinsam über ähnliche und unterschiedliche Erfahrungen diskutieren konnten (Delgado Bernal 1998: 570f.). Dadurch wurde die Forscherin dazu angehalten, bewusster mit Konzepten, Bedeutungen und Beziehungen umzugehen, wie etwa das Beispiel der Dualität zwischen

„Gutem Schulmädchen“ und „Schlechter Aktivistin“ zeigt (Delgado Bernal 1998: 566, 572). Während Bernal zunächst annahm, dass die Forschungsteilnehmerinnen, die an Schulprotesten teilnahmen, sich zwischen diesen beiden Polen bewegen, wurde durch die Fokusgruppe klar, dass die Teilnehmerinnen das gleiche Verhalten in zwei unterschiedlichen Kontexten anwendeten und je nach dem als „gut“ oder „schlecht“ wahrgenommen wurden (Delgado Bernal 1998: 573). Zu diesem interaktiven Prozess zwischen Wissenschaftlerin und Teilnehmerinnen am Forschungsprozess ändert sich das Verhältnis von Teilnehmenden zur Wissensproduktion: *„their participation in this process made them not just subjects of research, but also creators of knowledge – an important characteristic of a Chicana feminist epistemology.”* (Delgado Bernal 1998: 573). Dadurch ändert sich die Rolle der Teilnehmer*in im Zuge der Wissensproduktion maßgeblich. Laufen klassische Forschungsmodelle Gefahr, Teilnehmer*innen als Beforschte und reine Informant*innen zu sehen, deren Daten „geerntet“ und dann von Forschenden „analysiert“ und zu wissenschaftlichem Wissen gemacht werden, so kommt den Teilnehmerinnen innerhalb feministischer Chicana Epistemologie eine zentrale Rolle in jedem Schritt der Wissensproduktion zu.

Im Zuge dieser zentralen Rolle der Forschungsteilnehmer*innen scheint es auch lohnenswert, die Methodologie der *Testimonios* aufzugreifen, auf die Calderón et al. eingehen. Diese erlauben es, Körper und Text zusammenzubringen, indem von weiblichen und rassifizierten Körpern aus Theorie betrieben wird (Calderón et al. 2012: 525). In Pérez Hubers Dissertationsforschung etwa kreierten die Testimonios von Chicana Studentinnen Raum für Empathie und Mitgefühl, und wurden sowohl von Teilnehmerinnen als auch von der Forscherin selbst als ermächtigend und heilend empfunden (Calderón et al. 2012: 529).

Feministische Chicana Epistemologie ist ein sich stets änderndes und lebendiges Konstrukt in konstantem Austausch mit den diversen Erfahrungen von Chicanas und stellen den „Körperverstandgeist“ in das Zentrum der Forschung, was auch die Forscherinnen selbst ins Zentrum stellt und eine Bereitschaft, sich selbst wahrhaft zu begegnen fordert (Calderón et al. 2012: 516, 534).

3.3.3 Zwischenfazit

Aus dem bisher Geschriebenen lassen sich für mich folgende Dinge ableiten, denen eine dekolonial orientierte Forschung entsprechen sollte:

Mein erster Vorschlag ist (vor allem für Weiße Wissenschaftler*innen), die von Linda Tuhiwai Smith aufgeworfenen Fragen (Smith 2021: 10) stets mitzudenken und sicherzustellen, dass sie im Sinne eines angestrebten horizontalen Austausches beantwortet werden können. Dabei

müssen stets die kolonialen Machtdynamiken, etwa mithilfe der Hegemonieselbstkritik, mitgedacht werden und der Versuch unternommen werden, trotz dieses asymmetrischen Machtgefälles einen Austausch auf Augenhöhe, etwa durch dialogische Forschungspraktiken zu ermöglichen, der fruchtbar für die marginalisierte Partei ist. Jene, die in klassischer Forschung als „Erforschte“ gelten, müssen bei jedem Schritt der Forschung, insbesondere bei der Analyse, Interpretation und Verschriftlichung von Daten als ebenbürtige Partner*innen und Expert*innen miteinbezogen werden. Die Ausführungen über feministische Chicana Epistemologie zeigen eindrucksvoll konkrete Möglichkeiten auf, wie dies geschehen kann und wie Forschung so gestaltet werden kann, dass Forschungsteilnehmende zu zentralen und selbstbestimmten Akteur*innen der Wissensproduktion werden, wobei hier durch die *kulturelle Intuition* sowohl Gemeinschaft als auch Wissenschaftler*in selbst gefragt ist. Die Wissenschaftler*in muss in jedem Aspekt der Forschung ihre „Autor-ität“ kritisch hinterfragen. Es gibt dabei nicht „den Leitfaden“ für dekoloniale Forschung, da ein solcher Leitfaden durch universalisierende Tendenzen sofort wieder ein Instrument zur Aufrechterhaltung der Kolonialität der Macht wäre. Wie etwa von Ray beschrieben, muss kritische dekoloniale Wissensproduktion stets im konkreten Kontext verankert und an diesen angepasst sein. Mit diesem Disclaimer wird es möglich, sich einige Idealbeispiele der Wissensproduktion, die zur Inspiration anderer Forschungsvorhaben dienen können, zu skizzieren, wie ich es etwa mit der Beschreibung von feministischer Chicana Epistemologie angestrebt habe.

Während ich dieses Verständnis zu dekolonialen und Indigenen Methodologien und Strategien der partizipativen Wissensgenerierung zunächst so stehen lassen möchte, bildet es doch eine Verständnisbasis, mit welcher ich mich im folgenden Abschnitt Explorationen zum Ontological Turn widme. An die Elaborationen zum Ontological Turn als Paradigmenwechsel, vor allem aber als methodische Intervention nach Holbraad und Pedersen (2018), anknüpfend, möchte ich den Ontological Turn explizit in Verbindung mit hier beschriebenen dekolonialen und Indigenen Methodologien, vor allem im Hinblick auf die Beantwortung der Forschungsfrage, besprechen.

4. Ontological Turn(s) und Ontological Turn als Methode

In diesem Abschnitt möchte ich mich nun der Auseinandersetzung mit dem Ontological Turn widmen. Zunächst bespreche ich den Ontological Turn als Paradigmenwechsel in der Kultur- und Sozialanthropologie, bevor ich auf verschiedene Ontological Turns innerhalb verschiedener verwandter Disziplinen eingehe. Dies ist mitunter wichtig, um verschiedene Bedeutungen und Implikationen des Begriffes „Ontological Turn“ aufzuzeigen und von dem von den Kultur-

und Sozialanthropologen Martin Holbraad und Morten Axel Pedersen (2018) vorgeschlagenen Ontological Turn zu differenzieren. Auf den Ontological Turn dieser beiden Wissenschaftler, sowie die Grundlagenwerke, auf denen sie „ihren“ Ontological Turn basieren, werde ich nach der Erörterung zu den anderen Ontological Turns eingehen.

4.1 Ontological Turn(s) als Paradigmenwechsel

Der Ontological Turn (OT) kann als Paradigmenwechsel innerhalb verschiedener sozial- und geisteswissenschaftlicher Disziplinen aufgefasst werden, wie Soziologie, Kultur- und Sozialanthropologie, Wissenschafts- und Technikforschen und Philosophie (Gullion 2018: 5, 31; Fontein 2021: 174; Pickering 2017: 134; Kohn 2015: 312; Holbraad/Pedersen 2018: 33). Dabei ist der historische Zeitpunkt dieses Wechsels nicht klar bestimmbar, es existieren vielmehr seit langem anthropologische Zugänge, die Sichtweisen, wie sie etwa durch Vertreter*innen des Ontological Turns proklamiert werden, vertreten (Fontein 2021: 179; Holbraad/Pedersen 2018: 284f; Viveiros de Castro 2015: 4). Der OT ist mitunter aus der Krise der Repräsentation geboren, welche westliche Dualismen, die auf der Trennung von Natur und Kultur beruhen, wie die Trennung zwischen Subjekt und Objekt, Ding und Person oder Bedeutungen von Sprache und außersprachlicher Realität hinterfragt (Viveiros de Castro 2015: 4). Dieses Hinterfragen kann etwa durch das Ernstnehmen anderer Ontologien (Arten, die Welt zu betrachten und Realität zu verstehen), geschehen (Pickering 2017: 138). Der OT wird dabei auch als ein Kollabieren von Ontologie und Epistemologie verstanden (Gullion 2018: 5). Was genau der Ontological Turn ist und was nicht, ist stark debattiert, weshalb verschiedene Auffassungen davon, was dieser Turn bedeutet und zur Folge hat, sowohl über die verschiedenen Disziplinen hinweg, als auch innerhalb der Kultur- und Sozialanthropologie selbst, existieren (Fontein 2021: 176f; Holbraad/Pedersen 2018: 45). Dies macht eine klare Definition des Begriffes und der Implikationen des Turns geradezu unmöglich. Kohn benennt hier im Hinblick auf die Anthropologie einerseits den „engen“ Ontological Turn, welcher zum Teil auch als „French“ oder „European“ Turn bezeichnet wird, und der eng mit den Werken von Descola, Latour und Viveiros de Castro zusammenhängt (Kohn 2015: 312). Dabei werden die Arbeiten Viveiros de Castros auch in Verbindung mit jenen von Roy Wagner und Marilyn Strathern gebracht (Kohn 2015: 312), worauf auch Holbraad und Pedersen „ihren“ Ontological Turn basieren (Fontein 2021: 177, 179; Cepek 2019: 200). Das wird von Kohn als Teil einer größeren Orientierung hin zur Ontologie innerhalb der Kultur- und Sozialanthropologie beschrieben, die als „*responses to certain conceptual problems and contradictions that arise as anthropological thought faces new challenges*“ (Kohn 2015: 312) gesehen werden und auch als Antworten auf die Krise der Repräsentation verstanden werden können (Viveiros de Castro 2015: 4). Wird Ontologie als Untersuchung von Realität verstanden, so wird ontologisch orientierte Anthropologie eine *bestimmte*

Art der Untersuchung von Realität, welche auf methodischer Ebene Ethnographie und auf theoretischer Ebene das Konzept der Kultur liefert (Kohn 2015: 313). Ethnographisch-ontologische Anthropologie setzt sich damit auseinander, was durch die verschiedenen Arten, in denen Menschen mit der Welt interagieren über die Welt und Menschen gelernt werden kann (Kohn 2015: 313). Das anthropologische Konzept der Kultur wird von Kohn als „*anthropological refinement of a broader linguistic, epistemological, representational or correlational turn in philosophy*“ (Kohn 2015: 314) beschrieben. Dabei wird die Realität von Phänomenen als „sozial konstruiert“ verstanden: „*Socially constructed phenomena are the product of contingent and conventional contexts, be they historical, social, cultural, or linguistic. The circular, reciprocal, coconstitutive nature of these constructions makes them language-like, regardless of whether the items related are explicitly treated as linguistic.*“ (Kohn 2015: 314).

Kohn selbst untersucht, wie Menschen mit nicht-menschlichen Entitäten, die selbst kommunikativ aber nicht symbolisch oder linguistisch sind, kommunizieren, um Sprache als Teil größerer kommunikativer Strukturen zu sehen, und somit anthropologische Konzeptionen von Sprache zu rekonfigurieren (Kohn 2015: 314).

Im Hinblick sowohl auf Anthropologie als auch auf Wissenschafts- und Technikforschung beschreibt Pickering den Ontological Turn als einen Paradigmenwechsel weg von einem Wegerklären „unterschiedlicher Welten“, einer üblichen Strategie des 20. Jahrhunderts, hin dazu, dass diese unterschiedlichen Welten ernst genommen werden (Pickering 2017: 135). Derartige Sentiment hallt auch in Beschreibungen von Holbraad und Pedersen wider, die etwa „A-ha Momente“ innerhalb kultur- und sozialanthropologischer Forschung wie folgt betrachten und verfolgen wollen:

„This book is about a strand of anthropological thinking that does something altogether different with the discipline’s relativizing a-ha!-moments, namely to run with them. Instead of encasing them within generalizing theories about culture, society, human nature and so forth, or trying to explain them away with a good dose of common sense, this way of thinking in anthropology seeks deliberately to take these moments as far as they will go. Making full virtue of their capacity to stop thinking in its tracks, unsettling what we think we know in favour of what we may not even have imagined.“ (Holbraad/Pedersen 2018: 2).

Diese Herangehensweise bezeichnen Holbraad und Pedersen als den Ontological Turn im anthropologischen Denken (Holbraad/Pedersen 2018: 3).

Pickering beschreibt dabei die Notwendigkeit von einem „repräsentativen Idiom“ hin zu einem „performativen Idiom“ in der Betrachtung von Wissenschaft zu wechseln, um verschiedene Welten ernst zu nehmen (Pickering 2017: 135f.). Im repräsentativen Idiom wird Wissenschaft

als eine Repräsentation von Natur gesehen, während im performativen Idiom über Praktiken, Performance und Handlungsmacht nachgedacht wird, von dem Wissenschaftler*innen nicht ausgeschlossen sind (Pickering 2017: 136). Pickering schreibt: *„We act in the world, and the world acts on us, to and fro, in a dynamic process I call the ‘dance of agency’, in which all the partners are unpredictably and emergently transformed. This is how scientists genuinely find out about the world. There is nothing mysterious about this. It is just how things go in science and, indeed, everywhere else.“* (Pickering 2017: 136).

Pickering greift hier, ähnlich wie Berliner et al., nicht-menschliche Aktant*innen als handlungsfähige performative Entitäten auf (Pickering 2017: 136ff; Berliner et al. 2013: 441). Das beruht auf Latours Auffassung von Aktant*innen, welche Person, Idee, Objekt, Wetter, Virus, Tier; alles, was eine Spur in einer Situation hinterlässt, sein könnten (Berliner et al. 2013: 441). Auf diesem Verständnis beruht auch die von Latour vorgeschlagene Aktant*innen-Netzwerk-Theorie (ANT), die in dieser Arbeit unter dem Abschnitt „4.2.2 Wissenschafts- und Technikforschung“ kurz angerissen wird. Der Wechsel vom repräsentativen zum performativen Idiom ist wichtig, weil dadurch Wissenschaft nicht mehr als einzigartig positionierte Wissensproduzentin angesehen werden kann (Pickering 2017: 137).

Holbraad und Pedersen skizzieren im Hinblick darauf, was Ontological Turn innerhalb der Kultur- und Sozialanthropologie bedeutet, eine „typisch“ anthropologische Art zu denken, die etwa westliche Konzeptionen von Personen, Zeit, oder typischen Erklärungsmöglichkeiten, mit ethnographischen Beispielen hinterfragt (Holbraad/Pedersen 2018: 1). Dabei wollen sie über das Erklären derartiger „A-ha Momente“ in Kongruenz mit Strömungen, wie etwa Kulturrelativismus, oder deren Einbetten innerhalb größerer wissenschaftlicher Erkenntnisbemühungen, die universalistische Erklärungstheorien zum Ziel haben, hinausgehen, bzw. das Potential ethnographischer „A-ha Momente“ so weit wie möglich ausschöpfen (Holbraad/Pedersen 2018: 2ff). Deren OT wird als eine methodologische Intervention beschrieben, welche konzeptionelle und analytische Werkzeuge bereitstellen soll, um ethnographisches Material mithilfe konzeptioneller Agilität und ontologischer Relativierung verstehen und beschreiben zu können, statt es mit (westlichem) Bias misszuverstehen und falsch darzustellen (Holbraad/Pedersen 2018: 4). So beschreiben sie das zentrale Anliegen des OT wie folgt:

„It is about creating the conditions under which one can ‘see’ things in one’s ethnographic material that one would not otherwise have been able to see. [...] In spite of its name, the ontological turn in anthropology is therefore decidedly not concerned with what the ‘really real’ nature of the world is or any similar metaphysical quest. Rather it is a methodological project that poses ontological questions to solve epistemological problems.“ (Holbraad/Pedersen 2018: 4f.).

4.2 Unterschiedliche Ontological Turns

Holbraad und Pedersen beschreiben „andere“ Ontological Turns, die in der Philosophie, der Wissenschafts- und Technikforschung (Science and Technology Studies; folgend STS), und der Kultur- und Sozialanthropologie stattfinden, wobei sie bei letzterer zusätzlich zwischen alternativer Ontologie und tiefen Ontologien unterscheiden (Fontein 2021: 174; Holbraad/Pedersen 2018: 30ff). Um auf den von Holbaard und Pedersen skizzierten Ontological Turn adäquat einzugehen, möchte ich zunächst die von ihnen skizzierten unterschiedlichen Ontological Turns aufgreifen, von denen sie sich abgrenzen. Alle diese unterschiedlichen Ausprägungen haben jedoch gemeinsam, dass sie Alternativen zu den ontologischen Bedingungen moderner Auffassungen¹⁴, bieten wollen (Holbraad/Pedersen 2018: 30f.).

4.2.1 Philosophie

Dieser Ontological Turn hängt vor allem mit Philosoph*innen zusammen, die als „spekulative Realisten“ bezeichnet werden, sowie mit Wissenschaftler*innen, die objektorientierte Ontologie betreiben (Holbraad/Pedersen 2018: 33). Diese fragen im ontologischen Sinne danach, welche Dinge existieren, was etwas eine Welt macht, oder was Sein ist (Holbraad/Pedersen 2018: 33). Vertreter*innen dieses Turns sehen die kontemporäre Nichtbeachtung von ontologischen Fragen in der Forschung, und auch epistemologisch orientierte kantische Philosophie kritisch (Holbraad/Pedersen 2018: 33). *„These [...] approaches and perspectives share a straightforwardly philosophical ambition to provide the outline of a new metaphysics and, indeed, an alternative ontology – a single conceptual framework that would account, once and for all, for everything that exists.“* (Holbraad/Pedersen 2018: 35). Zwar sympathisieren Holbaard und Pedersen mit einigen der Bemühungen dieses Ontological Turns, wie etwa dem Fragen „verbotener“ ontologischer Fragen, der philosophische Ontological Turn unterscheidet sich jedoch grundlegend von jenem in der Anthropologie, denn während philosophische Bemühungen darauf abzielen, einen wasserdichten konzeptuellen Rahmen für „wahre“ Ontologien zu schaffen, ist das Ziel innerhalb der Anthropologie, ontologische Kontrolle in die sich ändernden ethnographischen Materialien zu geben (Holbraad/Pedersen 2018: 35f.). Hierbei unterscheiden Holbraad und Pedersen zwischen dem metaphysischen Modellbauen des philosophischen OT

¹⁴ Das wird etwa von Latour als „Moderne Konstitution“ bezeichnet, welches einen generellen Modus des westlich/modernen Denkens beschreiben soll, wobei die Moderne Konstitution von einer Metaphysik geleitet ist, die Natur als externe universelle Realität versteht (Berliner et al. 2013: 439f.).

und der von ihnen vorgeschlagenen „*ontological reflexivity that is characteristic of the ontological turn's methodological orientation – asking 'ontological' questions without taking 'ontology' as an answer*“ (Holbraad/Pedersen 2018: 37).

4.2.2 Wissenschafts- und Technikforschung

Die zunehmende Fokussierung auf Ontologie innerhalb der Wissenschafts- und Technikforschung stammt aus dem Wunsch, Alternativen zur Untersuchung von Epistemologie in der Philosophie der Wissenschaft zu bieten, was auch das Feld der Wissenschafts- und Technikforschung selbst konstituiert (Holbraad/Pedersen 2018: 37). Der Ontological Turn der Wissenschafts- und Technikforschung ist auf zwei miteinander verbundenen Ebenen ontologisch (Holbraad/Pedersen 2018: 37). Einerseits soll damit ein spezifisches ontologisches Framework, welches das Objekt der Forschung als eine einzige, natürliche Welt, die die Sichtweisen der Menschen bedingt, und gleichzeitig die Grundlage für die Idee von Epistemologie liefert, umgangen werden (Holbraad/Pedersen 2018: 38). Auf der zweiten Ebene ist der Turn der Wissenschafts- und Technikforschung ontologisch, da es die moderne Auffassung von Natur versus Repräsentation überkommen möchte, welche verzerrt, wie wissenschaftliche und technologische Praktiken die Objekte, die sie beschreiben, selbst konstituieren (Holbraad/Pedersen 2018: 38).

Dabei geht es innerhalb der STS oftmals darum, Möglichkeiten dieses Überwindens analytisch zu beschreiben und Wege zu finden, ebendieses empirisch zu begleiten, wobei es auf analytischer Ebene zentral ist, die Vorstellung von „sozialen Konstruktionen“ zu überwinden:

“To speak of social constructions (or cultural constructions – for present purposes it is the same), STS scholars argue, is simply to ratify the modern constitution by assuming that the variation of the world must be predicated on its social or cultural representations; construction, in other words, as a matter of perspective. On the contrary, for STS, if the world is constructed by science, or any other human practice for that matter, that is because human practices participate in its very constitution by transgressing the putative ontological divide between them and the world, through which the modern constitution would seek to ‘purify’ them [...]. Hence, in place of social constructionism, STS posit the constitution of the world as an open-ended operation, performed variably through the different, and highly complex and often conflictual, engagements and interactions between all of the world’s constituents.” (Holbraad/Pedersen 2018: 38f.).

Derartige Auffassungen können gut mit der von Latour formulierten Anerkennung von nicht-menschlichen Aktant*innen in Verbindung gebracht werden, wobei im Sinne der ANT relationale Beziehungen explizit beleuchtet werden (Holbraad/Pedersen 2018: 39). Wird Welt als stets im Prozess des Erschafft-werdens durch diese Aktant*innen-Netzwerke verstanden, so widerspricht sie der „mononaturellen“ Auffassung der modernen Ontologie, und sollte besser als *multipel* verstanden werden (Holbraad/Pedersen 2018: 39f.).

Der OT innerhalb der Wissenschafts- und Technikforschung hat dabei, im Gegensatz zu jenem in der Philosophie, nicht das Ziel, eine neue universelle ontologische Rahmenbedingung, die „alles“ inkludiert, aufzubauen, sondern möchte viel mehr konzeptuelle Möglichkeiten schaffen, sich gegen universalistische Ontologien zu stellen, um einseitige Vereinnahmung „anderer Welten“ zu verhindern (Holbraad/Pedersen 2018: 41). Dabei wird dem OT in der STS eine durchgehend reflexive und methodologische Qualität zugeschrieben, welche Holbraad und Pedersen auch für Anthropologie in ihrem Buch hervorheben möchten (Holbraad/Pedersen 2018: 41). Es gibt jedoch auch Versionen des OT in STS, die näher an philosophischen Tendenzen sind. Wie nah der OT in STS zu jenem von Holbraad und Pedersen angestrebten in der Anthropologie ist, hängt von der Rolle der Reflexion und der Motivation dahinter ab (Holbraad/Pedersen 2018: 42f.). In STS ist Reflexion oftmals verbunden mit einer spezifischen Vorstellung zur ontologischen Konstitution der Welt und deshalb ist es ein *„methodological argument [...] performed in the service of an ontological one, rather than, as ‚our‘ turn would have it, the other way around.“* (Holbraad/Pedersen 2018: 43).

4.2.3 Kultur- und Sozialanthropologie

Auch innerhalb der Kultur- und Sozialanthropologie gibt es verschiedene Auffassungen des Ontological Turns, wobei Holbraad und Pedersen zwei „Hauptströmungen“ nachskizzieren (Holbraad/Pedersen 2018: 45), welche ich folgend umreißen möchte. Einerseits gibt es eine Tendenz, aus ethnographischem Material heraus ontologische Rahmenbedingungen zu bauen, die Alternativen zu dem modernen ontologischen Status Quo darstellen sollen, was von Holbraad und Pedersen als „alternative Ontologie“ bezeichnet wird (Holbraad/Pedersen 2018: 45). Dabei wird in der Bezeichnung bewusst der Singular „Ontologie“ gewählt, um aufzuzeigen, dass hier von einer mangelhaften modernen Ontologie ausgegangen wird, wobei durch den ethnographischen Blick auf andere Lebensformen eine bessere Ontologie entwickelt werden soll (Holbraad/Pedersen 2018: 45f.). Die zweite Orientierung fokussiert sich auf ontologische Prinzipien, um die Spezifikationen ethnographischer Materialien auf einem tiefen Level anzuschauen, wobei bei diesem Zugang Ontologie im Plural in Kongruenz mit den vielen Lebensformen gesehen werden muss, weshalb Holbraad und Pedersen diese Strömung „deep

ontologies“ betiteln, welche ich folgend zu Deutsch als tiefe Ontologien bezeichne (Holbraad/Pedersen 2018: 46).

4.2.3.1 Alternative Ontologie

Als Paradebeispiel einer Formulierung von alternativer Ontologie mit dem Ziel der Kritik modern westlicher Philosophie wird etwa das Werk von Terence Evens genannt, welcher sowohl mit seiner Ethnographie als auch mit einer erneuten Analyse des Materials von Evans-Pritchard westlich philosophische Konzepte wie Rationalität, Kausalität und Logik kritisiert (Holbraad/Pedersen 2018: 46). Evens Betonung von „ontologischer Reflexivität“ zeigt dabei, wie verbunden sein Ansatz mit jenem ist, den Holbraad und Pedersen entwerfen wollen, unterscheidet sich jedoch insofern, als dass letztere Reflexivität als *„end in itself because it constitutes a prime ingredient of the very act of anthropological description“* (Holbraad/Pedersen 2018: 47) beschreiben, während es für Evens eine methodologische Voraussetzung für ontologische Konversion von einer dualistischen zu einer nichtdualistischen Ontologie darstellt (Holbraad/Pedersen 2018: 47). Holbraad und Pedersen betonen im Hinblick auf nichtdualistische Betrachtungsweisen Überschneidungen mit Wagner, Strathern und Viveiros de Castro, die für „ihre“ Version des OT fundamental sind. Ein zentraler Unterschied liegt jedoch darin, dass Evens das Ziel verfolgt, zu verstehen was menschlich sein auf grundlegender Ebene bedeutet, wodurch auch er eine tiefere, universelle, ontologische Realität sucht (Holbraad/Pedersen 2018: 48). Auch Tim Ingold wird als prominenter Vertreter einer alternativen Ontologie genannt, welcher mit seinen Dekonstruktionen kartesischer Dogmas hinter Mainstream anthropologischem, psychologischem, biologischem, etc. Denken maßgeblich zu Denken unter dem Banner des OT beitrug, jedoch mitunter dahingehend kritisiert wird, als dass er zu viel auf Phänomenologie angewiesen ist (Holbraad/Pedersen 2018: 49). Ähnlich dazu will auch Kohn eine Anthropologie entwickeln, die über die Menschen hinausgeht und diese als Teil eines weiteren Kontexts von Prozessen und Beziehungen mit nicht-menschlichen Entitäten sieht, wobei Kohn stark von semiotischer Theorie inspiriert ist (Holbraad/Pedersen 2018: 50). *„In line with our own ontological turn’s aspirations, then, Kohn’s project is reflexive and experimental as opposed to dogmatic and essentialist, because it blurs if not collapses conventional separations between epistemological and ontological questions.“* (Holbraad/Pedersen 2018: 51).

Kohn bringt im Gegensatz zu Holbraad und Pedersen seinen Zugang jedoch direkter mit dem Anthropozän und anthropologischen Debatten dazu in Verbindung, wodurch für ihn etwa auch „Interspezies-Ethnographien“ von größerer Bedeutung sind (Holbraad/Pedersen 2018: 51f.).

Als weitere Ausprägung der alternativen Ontologie werden die Werke von Escobar, de la Cadena und Blaser, sowie deren Schüler*innen genannt, die „*a powerful, engaged and highly influential theoretical intervention in political and political-economic anthropological debates*“ (Holbraad/Pedersen 2018: 52) formuliert haben. Die ontologischen Zugänge etwa von de la Cadena und dem von Holbraad und Pedersen vorgeschlagenen OT ähneln sich in der Auffassung, dass eine Verlangsamung von Schlussfolgerungen ethnographisch notwendig ist, wobei die Politiken nicht-menschlicher Akteur*innen ernstgenommen werden sollten. Holbraad und Pedersen vermuten aber, dass der Umfang von de la Cadenas und Blasers ontologisch orientiertem Unterfangen insgesamt „schmäler“ ist: „*Still, in reading their work, one does tend to get the impression that, to de la Cadena and Blaser, the subject matter of ontological anthropology is primarily, or even exclusively, the cosmopolitics/political ontology of indigenous peoples in different parts of the world.*“ (Holbraad/Pedersen 2018: 53).

4.2.3.2 Tiefe Ontologien

Tiefe Ontologien nutzen ontologische Sprache nicht um eine bessere oder wahrere Ontologie zu entwickeln, sondern um die Wandelbarkeit gegensätzlicher Prinzipien, die mithilfe vielfältiger Ethnographie aufgegriffen werden können, artikulieren zu können und damit die grundlegende Wandelbarkeit ethnographischen Materials anzuerkennen (Holbraad/Pedersen 2018: 55). Dieses ontologische Verständnis ist vor allem mit Schüler*innen unter dem Einfluss von Lévi-Strauss, allen voran Marshall Sahlins, assoziiert, wobei „*deep-seated assumptions about basic categories and the relations between them are then seen to inform not only cosmological orders, but also historically contingent social practices and transformations.*“ (Holbraad/Pedersen 2018: 55f.). Diese etwa von Sahlins formulierten tiefenstrukturellen Prinzipien Indigener Ontologie wurden von Schüler*innen wie Michael Scott aufgegriffen und zu einem anthropologischen Programm der sogenannten komparativen Ontologie entwickelt, wobei es um die Beleuchtung grundlegender Annahmen, die Kosmologien zugrunde liegen, geht, die jedoch tieferliegend als Konzepte und Phänomene, mit denen Anthropologie üblicherweise arbeitet, verstanden werden (Holbraad/Pedersen 2018: 56f.). Scott sieht in Zusammenhang mit seinem ethnographischen Material eine poly-ontologische Situation, und wirft Strathern und Wagner vor, ein mono-ontologisches Modell zu entwickeln (Holbraad/Pedersen 2018: 57f.). Die Vorstellung der Pluralisierung ontologischer Positionen, mithilfe welcher ethnographische Wandelbarkeit annehmbar gemacht werden soll, und das daraus für Scott geborene analytische Framework, mit dem anthropologische Theorie selbst kritisch analysiert wird, ist kongruent mit jenem OT nach Holbraad und Pedersen (Holbraad/Pedersen 2018: 59f.).

Unterschiede zwischen tiefen Ontologien und jenes Ontological Turn nach Holbraad und Pedersen sind dennoch vorhanden:

„This comes down to the core idea that ontologies are to be located ‘deep within’ ethnographic materials, the job of the anthropologist being to bring them to light by analysing their ‘manifestations’ on the surface of social praxis. Perfectly captured in Scott’s Bhaskarian image of ontological strata, we would note that this is itself a very particular way of formatting the object of anthropological inquiry. So, backhandedly to return the compliment of Scott’s reflexivity, we may query the meta-ontological assumptions of the ‘deep ontologies’ approach, and particularly the idea that the human world comprises a deep level of ontological structures and dynamics which in turn informs a shallower ontological level of social formations and practices.” (Holbraad/Pedersen 2018: 60).

Auch Descola möchte anthropologische Analyse auf die tiefsten Levels bringen, und versteht Ontologien ebenso als Plural, und ähnelt somit in vieler Hinsicht Scotts Zugängen, unterscheidet sich aber insofern, als dass Descola ein deduktives Vorgehen dafür heranzieht (Holbraad/Pedersen 2018: 62f.). Hierfür entwickelt er das Schema der vier unterschiedlichen Ontologien, das an strukturelle binäre Oppositionen erinnert (Holbraad/Pedersen 2018: 63).

4.3 Ontological Turn nach Holbraad und Pedersen

Der von Holbraad und Pedersen beschriebene OT ist als Nachfolgewerk zu dem viel debattierten „Thinking through things“ zu sehen (Fontein 2021: 174, 177). Dieser OT wird mitunter als methodologische Alternative zu positivistischen Strömungen, die Erklärungen finden wollen, und hermeneutisch-philosophischen, die sich auf Verstehen und Interpretationen fokussieren, beschrieben (Sivado 2020: 566). Er wird als methodologisches Projekt beschrieben (Fontein 2021: 179) und basiert auf den Werken von Strathern, Wagner, und Viveiros de Castro (Holbraad/Pedersen 2018: 66). Holbraad und Pedersens OT ist *„significantly different from the others. The difference comes down to the core point about the fundamentally reflexive character of ‘our’ version of the ontological turn, which [...] consists in a thoroughly methodological proposal for ‘intensifying’ certain trains of thought that lie at the heart of the anthropological project.”* (Holbraad/Pedersen 2018: 31f.).

Dabei sehen sie weder ihre Beschreibungen, noch jene, auf die sie sich stützen, als konsistent fixiert an (Holbraad/Pedersen 2018: 66). Um die Art von Denken, die sie mit ihrem OT beschreiben wollen, zu illustrieren, greifen sie Kernargumente von Marilyn Strathern, Roy Wagner und Eduardo Viveiros de Castro auf (Holbraad/Pedersen 2018: 67). Dabei stehen sie dem Begriff „Ontological Turn“ zum Teil auch kritisch gegenüber: *„while engaging with it critically*

and acknowledging that its name is not always helpful, our goal is to demonstrate that the ontological turn is far more than a passing fad.” (Holbraad/Pedersen 2018: 67).

Mit ihrer Version des OT wollen sie Denken von metaphysischen Fundamentalismus befreien, oder zumindest die Suche nach einer alternativen, „besseren“ Ontologie unterbrechen, um die *Wandelbarkeiten* jeglicher ethnographischer Situation artikulieren und beleuchten zu können (Holbraad/Pedersen 2018: 68). Dazu schreiben sie:

„This is significant because, in principle, these contingencies can cut against not only the metaphysical commitments of the ethnographer, but also the ontological binds within which anthropological methodology is meant to operate. [...] insofar as this way of doing anthropology is concerned with matters of metaphysics or ‘ontology’ [...] it is so in the service of allowing the object of ethnographic analysis to have a transformative effect on the ontological assumptions the anthropologist brings to it, and in that way contribute to setting the terms for the anthropologist’s conceptualization and analysis of it.” (Holbraad/Pedersen 2018: 68).

4.3.1 Grundlagen

Wie bereits erwähnt stützen Holbraad und Pedersen ihren OT vor allem auf einige Kernargumente der Werke von Roy Wagner, Marilyn Strathern und Eduardo Viveiros de Castro, weshalb ich folgend auf deren Auseinandersetzungen mit diesen Beiträgen zur ontologisch orientierten Anthropologie eingehen möchte. Dabei orientiere ich mich an der von Holbraad und Pedersen vorgegebenen Struktur, die chronologisch Sinn macht, da die Werke dieser Wissenschaftler*innen sich aufeinander beziehen.

4.3.1.1 Roy Wagner

Holbraad und Pedersen werfen die Frage auf, wie Anthropologie aussehen könnte, wenn sie nicht mehr Glaubenssysteme, Praktiken, Werte, Regeln und Benehmen von menschlichen Gruppen nachzeichnen würde, sondern die Leben von Menschen als Versuche, etwas Neues und Frisches zu kreieren verstehen würde, und was das für das Konzept der Kultur bedeuten würde (Holbraad/Pedersen 2018: 69f.). Dabei sehen sie in Roy Wagners Werk einen exemplarischen Versuch, eine Anthropologie, die nach diesen neuen und frischen Kreationen fragt, zu entwerfen (Holbraad/Pedersen 2018: 69f.). Wagner spricht dabei kaum von Ontologie, sein Neudenken von Kultur- und Sozialanthropologie geschieht dadurch, dass er ein neues Kon-

zept von Kultur entwickelt, welches Kultur als einen Prozess der Innovation versteht (Holbraad/Pedersen 2018: 70). Dabei kommt auch das Konzept von „Obviation“ zu tragen mit dem Wagner Prozesse der Invention beschreibt (Holbraad/Pedersen 2018: 71, 87). Wagner kritisiert das Konzept von Kultur in Bemühungen, paradoxen Kulturrelativismus zu überkommen: eine kulturrelativistische Position geht davon aus, dass sie nicht die Unterscheidung zwischen Kultur und Natur als universell annehmen sollte, da andere Kulturen diese Unterscheidung nicht treffen (Holbraad/Pedersen 2018: 72f.). Diese Annahme widerspricht sich selbst, da: *„only by relying on the distinction between nature and culture – precisely the form of ‘classifying the world’ we anthropologists are supposed not to project onto others – that we are able (indeed bound) to repudiate the ‘ethnocentrism’ of the distinction itself.”* (Holbraad/Pedersen 2018: 72).

Postmodernistische anthropologische Reflexion über Anthropologie ist die ultimative Konsequenz kulturrelativistischer Kritik und Grundlage der Krise der Repräsentation (Holbraad/Pedersen 2018: 74). Statt Anthropologie als kulturelles Konstrukt zu sehen, gab es im Zuge dieser Kritik auch eine Strömung, die Kultur als ein anthropologisches Konstrukt zu betrachten begann (Holbraad/Pedersen 2018: 74). Wagner beschäftigt sich überdies damit, welche Auswirkungen die Trennung von Natur und Kultur auf die Anthropologie hat, schafft es jedoch über eine kulturrelativistische paradoxe Kritik hinaus, indem das Konzept der Kultur selbst kritisch beleuchtet wird (Holbraad/Pedersen 2018: 76):

„To the extent that such varied domains of our culture (as we think of them, again, conventionally) are deemed to be different ways of rendering the world meaningful, Wagner maintains, they are also all underpinned by a particular way of thinking about meaning itself. Typified by the distinction between symbols and the things for which they stand, this ‘semiotic’, as Wagner calls it [...], is a corollary of the opposition between culture and nature.” (Holbraad/Pedersen 2018: 78).

Dabei beschreiben Holbraad und Pedersen die Rolle von Wagners Werk im Hinblick auf „ihren“ OT wie folgt: *„Wagner’s anthropological oeuvre lays the ground for what we take to be the signature of the ontological turn, namely the willingness to stage the encounter with ethnography as an experiment in conceptual reflexivity.”* (Holbraad/Pedersen 2018: 70).

Die durch Wagners Werk geborene Möglichkeit der Reflexivität über die eigene Art der Selbstreflexion wurde in besonderer Weise von Marilyn Strathern aufgenommen (Holbraad/Pedersen 2018: 108).

4.3.1.2 Marilyn Strathern

Während Strathern als „merkwürdig“ zu Ontologie positioniert beschrieben wird, wäre ohne ihre Beiträge zur Anthropologie der OT nicht denkbar (Holbraad/Pedersen 2018: 110). Sie ist stark verwurzelt mit Wagners Konzept von Obviation, betreibt jedoch konsequentere Selbstreflexivität, etwa in der Benennung linguistischer und konzeptueller Grenzen (Holbraad/Pedersen 2018: 111). Marilyn Strathern ist inspiriert von dem Strukturfunktionalismus, was besonders in ihrer Diskussion von „der Relation“ deutlich wird (Holbraad/Pedersen 2018: 112ff). Im Gegensatz zu Strukturfunktionalist*innen, die Beziehungen als extern sehen, verstehen aber sowohl Strathern als auch Wagner Beziehungen als etwas Internes „*in the sense that there is nothing that is not relational. Instead of relations between different units and scales, there are only relations between different kinds of relations – relations everywhere indeed.*“ (Holbraad/Pedersen 2018: 115). Strathern will, daran anschließend, mit ihrem Konzept des „Dividuums“¹⁵ Sprache kreieren, mit der Sozialität sowohl Singular als auch Plural beschrieben werden kann (Holbraad/Pedersen 2018: 114), wobei sie soziale Beziehungen wie folgt versteht: „*social relations are not just comprised of connections visible between persons, but also all the past and future connections presently invisible within them*“ (Holbraad/Pedersen 2018: 115). Diese Relationen sind darüber hinaus als Instrumente des anthropologischen Denkens zu verstehen: „*they are what we do, not what we study*“ (Holbraad/Pedersen 2018: 120). Es ist nicht etwas das „ist“, sondern etwas, das in der ethnographischen Begegnung „passiert“, und Vergleich wird zur einzigen Methode der Relationalität (Holbraad/Pedersen 2018: 120). Während Wagner einen starken Einfluss auf Stratherns Denken hatte, so hat Strathern einen starken Einfluss auf Viveiros de Castro, wobei beide in einem direkten intellektuellen Austausch zur Jahrtausendwende standen (Holbraad/Pedersen 2018: 151f.).

4.3.1.3 Eduardo Viveiros de Castro

Viveiros de Castro ist stark beeinflusst von Strathern, durch deren Beiträge der OT reflexiver und experimentell im Hinblick auf Konzepten und deren Limitationen ist (Holbraad/Pedersen 2018: 111). Die Vorstellungen Viveiros de Castros wurden vor allem in Cambridge stark aufgegriffen und zwischen den beiden Anthropolog*innen fand ein reger Austausch statt, wie etwa auch von Viveiros de Castro selbst beschrieben wird (Viveiros de Castro 2015: 3; Kohn 2015:

¹⁵ Strathern beschreibt in ihrer melanesischen Ethnographie Menschen im Kontrast zu dem westlichen „Individuum“ als „Dividuum“ (Hess 2006: 285). Dieses Dividuum, zu Englisch Dividual, definiert Strathern wie folgt: „*Far from being regarded as unique entities, Melanesian persons are as dividually as they are individually conceived. They contain a generalized sociality within. Indeed, persons are frequently constructed as the plural and composite site of the relationships that produced them.*“ (Strathern 1988: 13).

312). Dabei wird Viveiros de Castro als zentrale Figur des OT innerhalb der Kultur- und Sozialanthropologie bezeichnet (Holbraad/Pedersen 2018: 157). Für ihn ist Anthropologie eine politische Wissenschaft, die für die konzeptuelle Selbstbestimmung aller marginalisierten Gruppen kämpft (Holbraad/Pedersen 2018: 157f.). Sein Zugang ist zwar konträr zu anderen Anthropolog*innen, die Theorie „vom Süden“ produzieren wollen, ist jedoch ebenso an einer Provinzialisierung westlichen Wissens interessiert (Holbraad/Pedersen 2018: 158). Viveiros de Castro sieht die Auseinandersetzung mit Ontologie als *„necessary in order to develop for anthropology the kind of emancipatory political agenda the critical literature on postcolonialism seeks to promote“* (Holbraad/Pedersen 2018: 158), was mich an die Beschreibung von Denzin und Lincoln erinnert, die in Indigener Methodologie die Umsetzung kritischer Theorie sehen (Denzin/Lincoln 2008a: 10). Viveiros de Castros Ziel in diesem Hinblick ist, amerindigene Kosmologien und Praktiken als eine „Bombe“ zu nutzen, die das Potential hat, die implizite Philosophie vieler ethnographischer Unterfangen zu sprengen, wobei es für ihn wichtig ist, diese Bombe nicht zu werfen, um das Fach der Anthropologie weiterzubringen, sondern um die Interessen Indigener Gruppen voranzutreiben (Holbraad/Pedersen 2018: 158f.).

Viveiros de Castro entwickelt die weit akzeptierte anthropologische Theorie des Perspektivismus (Holbraad/Pedersen 2018: 160), aus welchem heraus Multinaturalismus entsteht (Kohn 2015: 312). Im Perspektivismus bringt er extensive ethnographische Materialien zu amerindigen Kosmologien, Mythologien und Ritualen mit animistischen Kosmologien Indigener Menschen weltweit zusammen, wobei in animistischen Systemen mitunter nicht-Menschen als Bedingungen für Beziehungen behandelt werden, und von Viveiros de Castro etwa wie folgt definiert wird: *„ontology which postulates the social character of relations between humans and nonhumans: the space between nature and society is itself social“* (Holbraad/Pedersen 2018: 161f.). Diese perspektivische Qualität im Hinblick auf amazonisches Denken bedeutet, dass Menschen andere Menschen als Menschen, Tiere als Tiere und Geister als Geister betrachten, Raubtiere, wie der Jaguar, Menschen jedoch als Beute sehen, und das alle Wesen sich selbst als Menschen verstehen (Kohn 2015: 318). Das erlaubt Viveiros de Castro klarer zu sehen, wie auch Anthropologie auf der Trennung zwischen Natur und Kultur aufbaut, wobei Natur als universell und einheitlich und Kultur als diverse Repräsentationen dieser universellen Natur gesehen wird (Kohn 2015: 318). Diese westliche Sichtweise wird von dem brasilianischen Sozialwissenschaftler als multikulturalistisch bezeichnet (eine Natur, viele Kulturen), wodurch er als Gegenbewegung den Multinaturalismus vorschlägt (Kohn 2015: 318f.). Multikulturalismus wird auch als politisches Konzept, das in verschiedenen lateinamerikanischen Ländern aufgegriffen wird, kritisch von Rivera Cusicanqui beleuchtet (Rivera Cusicanqui 2018: 80). Dies verbannt Indigene Menschen in die Sphäre der statischen, archaischen Vergangenheit mit Auffassungen wie etwa „Ursprungsvolk“, und verwehrt ihnen somit aktive politische Teilhabe an der Gegenwart (Rivera Cusicanqui 2018: 80f.).

Kohn gibt folgende Erklärung zu Multinaturalismus, die dessen transformatives Potential hervorhebt:

„Appreciating things multinaturally allows us to see my definition of ontology as the study of ‘reality’ as already multiculturally determined. If nature is our ground, it is natural for us to think of ontology as a search for what really exists. But in a multinatural metaphysics, there is no stable ontological ground. The shaman walking through the forest does not ask whether spirits exist (that would be the multicultural question); he wants to know only how to actualize a relation with them. By extending this logic beyond Amazonia, Viveiros de Castro makes anthropology a practice of cosmic philosophical predation that may allow us to actualize a multinaturalism immanent in the bowels of multiculturalism [...]. It thus becomes a way to arrive at genuinely ‘alter’ concepts [...], derived ‘otherwise’ to (although not necessarily outside) our metaphysics [...]“ (Kohn 2015: 319).

Dabei wird Viveiros de Castro oft vorgeworfen, mit Multinaturalismus eine neue Version eines binären Strukturalismus formuliert zu haben (Holbraad/Pedersen 2018: 166f.). Diese Kritik wird von Holbraad und Pedersen aufgegriffen, wobei sie darauf hinweisen, dass bei derartiger Kritik oftmals ein zentraler Aspekt Viveiros de Castros Theorie übersehen wird, nämlich dass Viveiros de Castro die Natur/Kultur-Binarität nicht rückgängig machen oder überwinden möchte, er nimmt diese lediglich als eine theoretische Verzerrung wahr (Holbraad/Pedersen 2018: 168). Selbst wenn das Ziel eine Überwindung der Binaritäten ist, so ist es nach Viveiros de Castro nur möglich, indem sich den theoretischen Limitationen angenähert wird, und das eigene Denken innerhalb dieser konzeptuellen Rahmen kultiviert wird (Holbraad/Pedersen 2018: 168).

Das Ziel der Anthropologie soll dabei nicht einfach die Solidarität mit unterdrückten Menschengruppen sein, auch erwartet Viveiros de Castro nicht, dass sie die Welt verändern kann (Holbraad/Pedersen 2018: 196). Stattdessen soll sie die permanente Dekolonisierung des Denkens innerhalb des eigenen Faches fördern, und somit politisch verantwortlich für sich selbst sein (Holbraad/Pedersen 2018: 197).

4.3.2 Ontological Turn als Methode

Holbraad und Pedersen verorten „ihren“ OT als methodische Intervention (Fontein 2021: 174) und greifen dabei die drei methodologischen „Zutaten“ von Reflexivität, Konzeptualisierung und Experimentieren auf (Cepek 2019: 200f.). Folgend möchte ich auf diese drei „Zutaten“ von

Holbraad und Pedersen (2018) eingehen, bevor auf deren Elaborationen zum „Denken durch Dinge“ eingegangen wird.

4.3.2.1 Reflexivität

Im OT wird die Reflexion als fundamentales Werkzeug anthropologischer Forschung gewissermaßen „radikalisiert“ (Holbraad/Pedersen 2018: 9). Dabei geht es um die Reflexion der Art und Konditionen, unter denen anthropologisches Wissen produziert wird, wobei diese Konditionen jedoch ontologisch, nicht sozial, kulturell, oder politisch verstanden werden (Holbraad/Pedersen 2018: 9f.). Hierbei wird Ontologie nicht – wie etwa im Sinne von Ansätzen die den tiefen Ontologien entsprechen – als etwas tieferliegendes unter Konzepten wie Sozialität, Kultur, Politik, etc. verstanden, sondern deutet eher auf die Frage hin, was für Arten von Dingen existieren (Holbraad/Pedersen 2018: 10). Sie schreiben erläuternd:

“So, operating always as an adjective or adverb – never as a noun! – ‘the ontological’ here is meant as a call to keep open the question of what phenomena might comprise a given ethnographic field and how anthropological concepts have to be modulated or transformed the better analytically to articulate them. [...] Instead of closing off the horizon of reflexivity in the name of some sort of ultimate reality that may ground it (an ‘ontology’ in the substantive sense), the ontological turn is the methodological injunction to keep this horizon perpetually open.” (Holbraad/Pedersen 2018: 11).

Während postmodernistische Reflexion dekonstruktiv war, so soll ontologische Reflexion diese Kritik umwandeln in eine Konstruktionen von neuen Denkweisen (Holbraad/Pedersen 2018: 11f.).

Dabei veranschaulichen sie den Zusammenhang zwischen den verschiedenen Arten von Reflexion, und Konzepten – der zweiten der drei methodischen Interventionen – wie folgt:

„So the very requirement (critically) to move away from one set of assumptions precipitates the need (positively) to refigure them in a way that allows previously obscure aspects of the ethnography to become apparent. It is in this sense that the ethnography becomes the ground of new concepts, providing the lever with which anthropological perception can be transformed. By radicalizing anthropology’s call for reflexivity to the point of reversal, then, asking ontological questions in this way ‘turns’ the negative procedure of deconstruction into a positive procedure for re-construction“ (Holbraad/Pedersen 2018: 12).

4.3.2.2 Konzeptualisierung

(Re-)Konzeptualisierung ist innerhalb der Kultur- und Sozialanthropologie nicht unbedingt neu (Sivado 2020: 567). Im Zuge des OT wird damit in besonderer Weise die Notwendigkeit, neue Arten und Instrumente des Denkens zu schaffen, die in der Kultur- und Sozialanthropologie vom ethnographischen Material ausgehen, formuliert (Holbraad/Pedersen 2018: 14). Der Fokus auf den Prozess der Konzeptualisierung ist dabei die zentrale Bewegung weg von positivistisch orientierter Theoriebildung und hermeneutisch orientierter Philosophie (Sivado 2020: 566). Ein Konzept kann dabei als eine ontologische Annahme, also eine Annahme davon, was etwas ist, verstanden werden (Holbraad/Pedersen 2018: 15). Die sozialwissenschaftliche Hauptaufgabe wird dabei die kontinuierliche Reformulierung von Konzepten im Dialog mit der ethnographischen Begegnung, wobei das konzeptuelle Framework im stetigen Wandel sein sollte (Sivado 2020: 566). Das wird etwa wie folgt beschrieben: *„So to assert, as the ontological turn does, that anthropologists' engagement with their ethnography may require a shift of their ontological assumptions, is to claim also that how to conceptualize things (including, again, concepts) in a given ethnographic encounter is among its most basic concerns.“* (Holbraad/Pedersen 2018: 15).

Dabei wird immer wieder die Eventualität der Konzepte, die als Fragen der Konzeptualisierung selbst ontologisch formuliert werden können, betont (Holbraad 2017: 134). Dies ist innerhalb der KSA keine neue Idee, mit dem OT werden aber neue Bedenken aufgeworfen, innerhalb derer ein derartiger Fokus auf Konzeptualisierung gelegt wird (Holbraad/Pedersen 2018: 15f.). Im Zuge des OT geht es nicht nur darum, den anthropologischen Konzepten Aufmerksamkeit zu schenken, sondern der stetige Fokus auf wandelbare Konzepte wird als zentrale Aufgabe und grundlegende Herausforderung gesehen (Holbraad/Pedersen 2018: 16). Durch solche ontologische Rekonzeptualisierung wird ein schärferer Blick auf erklärende Konzepte gelegt (Holbraad/Pedersen 2018: 17). Während etwa kulturell relativistisch erklärt werden kann, dass bestimmte Gruppen eine zirkuläre Vorstellung von Zeit haben, bei der Vergangenheit immer wieder zurück zur Gegenwart kehrt, fragt der OT was genau etwa diese „Vergangenheit“ ist und bedeutet (Holbraad/Pedersen 2018: 17f.):

„To avoid the conceptual vagueness that such descriptions involve, and the confusions that they so easily create, ontologically minded analysis takes on the task of providing the conceptualizations that are needed to render ethnographic descriptions and anthropological comparisons fully articulate: how might one indeed conceptualize time as circular? What might past, present and future amount to in such a manner of thinking? [...] In taking seriously the requirement to follow through with these kinds of conceptual

experimentations, then, the ontological turn is ultimately an attempt to take the challenge of relativism to its ultimate conclusion.“ (Holbraad/Pedersen 2018: 18).

Anthropolog*innen sind dabei gefordert, nicht nur ständig deren Perspektive zu ändern, sondern auch, ihre Auffassung von Perspektive selbst kritisch zu reflektieren (Sivado 2020: 568). Mithilfe aus der Feldforschung stammenden neuen Information sollten auch Teile des konzeptuellen Rahmens der Forschenden selbst ersetzt werden (Sivado 2020: 568f.). Zusammenfassend kann festgehalten werden: *„The ontological turn, at least in its conceptualization-oriented formulation, aims to turn away from the concepts and objects found within one’s own social (and scientific) setting in order to turn to indigenous conceptualization processes and, as the turn’s proponents like to accentuate, take a look at ‘the things themselves.’*“ (Sivado 2020: 566).

Es besteht die Möglichkeit, den Ontological Turn so zu verstehen, dass er nur eine neue Form und Reproduktion des Kulturrelativismus ist (Apter 2017: 287; Sivado 2020: 570). Relativität wird im OT aber nicht in unterschiedlichen sozialen oder kulturellen Settings und Verständnissen verortet, sondern in der Beziehung zwischen veränderlichen Daten und unterschiedlichen ontologischen Annahmen, die Anthropolog*innen im Versuch der ethnographischen Beschreibung machen müssen (Sivado 2020: 570).

4.3.2.3 Experimentalisierung

Methodisch bekennt sich der OT auch zur Intensivierung von Experimentalisierung innerhalb der Kultur- und Sozialanthropologie, wobei diese durch ihre Hauptmethode der teilnehmenden Beobachtung, bei der die Anthropolog*in selbst zum Instrument der Forschung wird, ohnehin stets ein selbstexperimentelles Herangehen voraussetzt (Holbraad/Pedersen 2018: 18f.). Dabei ist anthropologisch produziertes Wissen stets als intersubjektiv zu verstehen, was nicht mit objektivistischen Prinzipien positivistischer Wissenschaft evaluiert werden kann (Holbraad/Pedersen 2018: 20). Der OT erlaubt jedoch eine experimentelle Erweiterung, von dieser selbstexperimentellen Eigenschaft auf Ebene der Feldforschung, hin zur theoretischen Ebene der Analyse selbst (Holbraad/Pedersen 2018: 20):

“It is this inherently self-experimental impulse of the anthropological project that the ontological turn pursues to its logical conclusion. This involves not just experimenting with what fieldwork and field may be, or with what might be a fieldworker and an interlocutor (that is, the kinds of questions that have been posed by the entire generation of ‘post-crisis of representation’ anthropologists). It also – and above all – experiments with what an anthropological concept and an anthropological theory might be.” (Holbraad/Pedersen 2018: 20).

(Selbst-)Experimentierung wird somit zum Teil des gesamten Forschungsprozesses (Holbraad/Pedersen 2018: 24). Abschließend halten Holbraad und Pedersen zur Experimentalisierung fest: *„In sum, one might say that the ontological turn’s intensification of anthropology’s experimental condition stems directly from the way in which it transforms cultural critique into conceptual creativity without in doing so losing any of its critical edge and reflexive impetus.”* (Holbraad/Pedersen 2018: 23).

Im folgenden Abschnitt möchte ich noch Überlegungen von Holbraad und Pedersen im Hinblick auf materielle Kultur, was sie mit der Betitelung „durch Dinge denken“ aufgreifen, um die von ihnen vorgeschlagene Denkweise nochmals auf andere Art illustrieren zu können.

4.3.2.4 Durch Dinge Denken

Im Zuge ihrer Elaborationen zum OT werfen Holbraad und Pedersen etwa auch die Frage auf, was passiert, wenn Dinge als Konzepte betrachtet werden. (Holbraad/Pedersen 2018: 28). Die Orientierung innerhalb der Anthropologie zu materieller Kultur wird als ein Übergang vom Humanismus zum Posthumanismus beschrieben, der etwa humanistische Trennung von „Menschen“ und „Dingen“ zu überwinden versucht (Holbraad/Pedersen 2018: 201f.). Während humanistische Zugänge, prominent vertreten von Stuart Miller, materielle Kultur durch intimere Assoziation mit Menschen aufwerten wollen, definieren posthumanistische Ansätze Verständnisse von „Mensch“ und „Ding“ selbst neu, wodurch die Dinge selbst, nicht nur in Verbindung zu Menschen, ernstgenommen und aufgewertet werden sollen (Holbraad/Pedersen 2018: 202, 205). Als eine prominente Möglichkeit wird hierbei die in dieser Arbeit im Kapitel „4.2.2 Wissenschafts- und Technikforschung“ bereits aufgegriffene Aktant*innen-Netzwerk-Theorie von Latour erwähnt (Holbraad/Pedersen 2018: 205). Durch das Verständnis von allem in Netzwerken, wird es jedoch schwieriger, die materiellen Qualitäten von Dingen und somit die Dinge getrennt von Menschen zu betrachten (Holbraad/Pedersen 2018: 207f.). So appelliert etwa Tim Ingold dafür, den Fokus von der Materialität von Objekten hin zu den Eigenschaften der Materialien zu wenden (Holbraad/Pedersen 2018: 208). Mit „Thinking through things“ schlagen Holbraad und Pedersen eine post-posthumanistische Zugangsweise zu Materialität vor. Dabei wird die Unterscheidung zwischen Mensch und Ding wie bei Latour arbiträr, wobei aber entgegen Latour keine alternative ontologische Ordnung vorgeschlagen wird, sondern es wird der Versuch unternommen, sich von jeglicher ontologischer Determinierung loszulösen (Holbraad/Pedersen 2018: 210). Ein zentrales Argument dabei lautet, dass, wenn Objekte als materielle Kultur betrachtet werden, die Analyse sofort voreingenommen und verzerrt ist, und nicht der Konzeptualisierung des Dings selbst entsprechen kann (Holbraad/Pedersen 2018:

10). Dafür muss das „Ding“ strategisch ent-theoretisiert werden: *„the prime step towards allowing things to dictate their own terms of analytical engagement [is]: to be able to talk about them ‘as such’, without allowing the language we use to prejudice our analysis of what they might actually be.“* (Holbraad/Pedersen 2018: 211).

Darüber hinaus werden Konzepte selbst als Dinge vorgeschlagen, womit nicht eine neue Theorie über Dinge und/oder Konzepte forciert werden sollte, sondern ein methodologischer Weg geboten wird, mit theoretischen Vorschriften in der Betrachtung von Dingen umgehen zu können (Holbraad/Pedersen 2018: 211f.). Dazu erklären sie: *„instead of treating all the things that your informants say of, do to and with things as modes of ‘representing’ the things in question, treat them as modes of defining what those things are.“* (Holbraad/Pedersen 2018: 213). Sie drehen die Schreibweise concepts = things auch um zu things = concepts, womit das „Ding“ die empirische Ressource für die Konzeptualisierung, auch die Konzeptualisierung von sich selbst wird (Holbraad/Pedersen 2018: 218). Dafür wird der Begriff „conceptual affordances“, zu Deutsch „konzeptuelle Errungenschaften“, vorgeschlagen (Holbraad/Pedersen 2018: 217f.), wobei es um die konzeptuellen Transformationen in neue Formen analytischen Denkens geht (Holbraad/Pedersen 2018: 218f.). Anthropologisch nur Dinge als solche zu betrachten, ist insofern nicht möglich, als dass es in der Disziplin auch immer um die Leben von Menschen geht, sehr wohl kann jedoch eine „Ding-getriebene“ Phase in Untersuchungen vorangetrieben werden: *„Emphasizing the origination of thinking from (as opposed to just through) things, the term designates the activity of extracting concepts from things as a distinctive analytic technique.“* (Holbraad/Pedersen 2018: 239). Abschließend halten sie im Hinblick auf das „Denken durch Dinge“ fest:

„Indeed, our attempt [...] to transpose the core approach of the ontological turn onto the study of things is itself an example of the kind of methodological experimentation this manner of anthropological thinking seeks to pursue. By dwelling at the limit of the ontological turn, the engagement with ‘things as such’ that we have explored has spun the ontological turn itself in a new direction, from ethnography to pragmatology, in the very act of trying to extend it“ (Holbraad/Pedersen 2018: 241).

4.3.3 Zwischenfazit

Im Hinblick auf die methodischen Interventionen des von Holbraad und Pedersen vorgeschlagenen OT halten sie immer wieder fest, dass an Reflexion, Konzeptualisierung und Experimentalisierung innerhalb der Anthropologie nichts radikal Neues ist (Holbraad/Pedersen 2018: 21). Vielmehr geht es ihnen um den *„sustained and systematic way in which it seeks to take on board these three analytical injunctions by pursuing them all the way to their limits; as well*

as the manner in which it seeks to combine them in various ways (by, say, treating reflexivity and conceptualization as primary objects of anthropological experimentation in their own right)” (Holbraad/Pedersen 2018: 21f.).

Ontologisch orientierte anthropologische Forschung und deren „Resultate“ können dabei, von einen klassisch anthropologischen Standpunkt aus, durchaus als „Fehlschlag“ interpretiert werden (Holbraad/Pedersen 2018: 22f.). Der OT als methodische Intervention setzt eine radikal reflexive und experimentelle Haltung voraus (Holbraad/Pedersen 2018: 242), mit der jede Vorannahme und jedes Konzept untersucht wird. Zentraler Punkt werden dabei Analysen, die aus dem ethnografischen Material selbst heraus entstehen sollen.

Nun, da die konkreten von Holbraad und Pedersen vorgeschlagenen Interventionen nachgezeichnet wurden, möchte ich mich im folgenden und abschließenden Kapitel der Verbindung der beiden Hauptteile dieser Arbeit widmen. Dafür ziehe ich im letzten Teil die eingangs gestellte Forschungsfrage heran, die ich beantworten möchte, wobei ich auch den hier beschriebenen OT mit in der Arbeit getätigten Elaborationen zur Kolonialität des Wissens verknüpfen werde.

5. Conclusio

In diesem abschließenden Kapitel der Arbeit möchte ich mich nun einer zusammenfassenden Abrundung der Arbeit widmen. Dafür will ich zunächst die in der Einleitung vorgestellte Forschungsfrage, die mit den darauffolgenden Kapiteln behandelt wurde, heranziehen, um diese abschließend in expliziter Form zu beantworten. Das geht fließend in ein Resümee über, in dem auch die Grenzen und Einschränkungen dieser Arbeit erläutert werden, bevor mit einem Ausblick für weitere Auseinandersetzungen in diesem Themengebiet geschlossen wird.

5.1 Beantwortung der Forschungsfrage

Auf die bisher ausgeführten Themen und theoretische sowie methodologische Überlegungen zurückblickend, möchte ich an dieser Stelle nochmals die Forschungsfrage aufgreifen und zusammenfassend beantworten. Die eingangs gestellte Frage lautete wie folgt:

*„Was verstehen dekoloniale Denker*innen, mit besonderem Fokus auf aus dem latein-amerikanischen Raum stammender Theoriebildung, unter Kolonialität und insbesondere Kolonialität von Wissen, wie könnte demnach eine dekoloniale wissenschaftliche*

Wissensproduktion aussehen und bietet der Ontological Turn als methodische Intervention eine Möglichkeit, dekoloniales Wissen in kultur- und sozialanthropologischer Forschung zu produzieren?“

Zunächst möchte ich mich dem ersten Teil der Frage: „Was verstehen dekoloniale Denker*innen unter Kolonialität und insbesondere Kolonialität von Wissen?“ widmen. Wie in dieser Arbeit im Kapitel „2.3 Kolonialität der Macht“ beschrieben, wird Kolonialität von der Konzeption her vor allem mit Anibal Quijano (2000) in Verbindung gebracht, wobei, nach der Kritik Rivera Cusicanquis (2018), einige ältere Ausführungen, die ebenso auf eine Beschreibung des Fortwirkens kolonialer Machtdynamiken aus einer lateinamerikanischen Perspektive heraus, weitestgehend von Quijano (2000) und den ihm folgenden „großen“ Namen der Theoretisierung der Kolonialität der Macht ignoriert werden. Kolonialität selbst dient dazu, bis heute andauernde globale Machtdynamiken, die in jegliche Sphäre der Existenz vordringen, und die durch den europäischen Kolonialismus und der damit verbundenen verheerenden Gewaltgeschichte bedingt wurden, zu beschreiben. Die Formulierung der Kolonialität der Macht muss dabei zwangsläufig aus der Erfahrung einer ehemaligen Kolonie heraus, und somit etwa von lateinamerikanischen Menschen formuliert werden. Diese Notwendigkeit kann etwa mit der in der Geopolitik des Wissens beschriebenen Wichtigkeit in Verbindung gebracht werden, die fordert, das situierte Wissen geopolitisch subalternalisierter Subjekte anzuerkennen (siehe „3.2.1.1 Geopolitik des Wissens“).

Bei der Beschreibung der Kolonialität der Macht werden seitens verschiedener dekolonialer Denker*innen zu analytischen Zwecken unterschiedliche Dimensionen der Kolonialität beschrieben. Hierbei wird wiederholt betont, dass diese Trennung eine rein analytische ist.

So ist Maldonado-Torres (2007) maßgeblich daran beteiligt, die Dimension der Kolonialität des Seins zu beschreiben, um aufzuzeigen, wie tief in der Psyche und Selbstwahrnehmungen, sowohl der durch Kolonialität marginalisierten als auch der hegemonialisierten Menschen und Körper, Kolonialität eingeschrieben wird (siehe „2.4 Kolonialität des Seins“).

Lugones (2007) hingegen erweitert Kolonialität kritisch um die Dimension des Genders, die durch das Überstülpen der westlichen binären Geschlechtervorstellung, die alles, was nicht Weiß und männlich kategorisiert wird, als abweichend und defizitär beschreibt. Dabei bedarf es einer Verknüpfung eines intersektionalen feministischen Zugangs mit Perspektiven auf Kolonialität, da sonst die Lebensrealitäten von nicht-Weißen, nicht-westlichen Frauen nicht adäquat erfasst und verstanden werden können (siehe „2.5 Kolonialität des Geschlechts“).

Die Dimension der Kolonialität des Wissens lässt sich in verschiedene Bereiche bzw. Ebenen unterteilen. Ein Aspekt davon ist die Dekonstruktion von westlichem Wissen, das sich vielfach

als einziges und universell gültiges Wissen darstellt (siehe „3.1 Zur Analyse und Dekonstruktion von als universell dargestelltem Wissen“). Hierbei geht es einerseits darum, historische Entwicklungen zu verstehen, um nachvollziehen zu können, wie die westliche Art des Denkens – eine bestimmte und provinzielle Art des Denkens unter vielen – sich so pervasiv und auf globaler Ebene als überlegen und universell gültig darstellen konnte. Dazu trugen einerseits mit dem Kolonialismus verbundene Eradikationen von nicht-westlichem Wissen und nicht-westlichen bzw. nicht-männlichen Menschen maßgeblich bei (siehe „3.1.1 Historische Eradikation und Unterdrückung von nicht-eurozentrischem Wissen“). Komplementär dazu wurden im Zuge der „Aufklärung“, und vor allem mit der Etablierung des Kartesianismus die Grundsteine dafür gelegt, nur das männlich-Weiße Subjekt als wissendes Subjekt anzuerkennen, dessen Geist losgelöst vom Körper universell gültiges Wissen kreieren solle, wodurch nur eine sehr spezifische Art des Wissens als legitim anerkannt wird (siehe „3.1.2.1 Kartesianismus und die Produktion des männlich-Weißen Wissenssubjekts“). Es geht in dieser Dimension des Wissens darum, ebendiesen vermeintlichen Universalismus, der so inhärent mit westlich-wissenschaftlichem Denken verwurzelt ist, zu erkennen, benennen, und zu kritisieren und dekonstruieren.

Die zweite Ebene der Kolonialität des Wissens setzt sich damit auseinander, Standpunkte und Arten des Wissens, die nicht in die Parameter eurozentristischen Wissens passen, zu stärken und legitimieren (siehe „3.2 Zur Legitimierung von nicht westlich/modernen Wissenssystemen“). Das baut mitunter auf den Erkenntnissen der vorherigen, dekonstruierenden Ebene, die Ausschlussmechanismen nachzeichnet, auf. Zentral bei der Legitimierung von nicht-westlichem Wissen ist die Anerkennung der Situiertheit verschiedener Wissensformen. So wird mit Dussels (1989) Formulierungen zur Geopolitik des Wissens klar herausgearbeitet, dass das sich als neutral, universell gültig, und nicht-lokalisiert stilisierende westlich-wissenschaftliche Wissen tatsächlich entlang der Machtdynamiken der Kolonialität des Wissens situiert ist, wodurch ebendiese Stilisierungen erkannt und hinterfragt werden können (siehe „3.2.1.1 Geopolitik des Wissens“). Mithilfe von Überlegungen zu Borderthinking wird subalternalisiertes Wissen entlang der Grenzen und Grauzonen modernen Denkens lokalisiert (siehe „3.2.1.2 Borderthinking“) und, im Zuge etwa der Formulierung von Transmodernität wird aus der westlichen Exteriorität entstehenden Wissensformen und politischen Aktionen die Fähigkeit eingeräumt, westlich-moderne Vorstellungen und Rahmenbedingungen *transzendieren* zu können (siehe „3.2.1.3 Transmodernität“). Das hallt auch in Santos (2007; 2015) Elaboration zur Ökologie des Wissens wider, der eurozentrische kritische Theoriebildung, dadurch dass sie gefangen in dem Rahmen der Moderne ist, nicht dazu befähigt sieht, adäquate Antworten auf die großen Fragen der Gegenwart, etwa zur Klimakrise oder globaler sozialer Gerechtigkeit zu finden (siehe „3.2.1.4 Ökologien des Wissens und Epistemologien des Südens“). Auch bei Santos (2015; 2018; 2024) Formulierung zu Epistemologien des Südens wird die Anerkennung

und Relevanz von Wissensformen, die außerhalb der eurozentrischen Wissenschaft entstehen und für die andere Validierungsparameter gelten, betont (siehe „3.2.1.4 Ökologien des Wissens und Epistemologien des Südens“). Dabei schlägt Santos die dekonstruierende Soziologie der Abwesenheiten zur Kartographierung der Trennlinie kolonialer Differenz, und als Gegenstück dazu die Soziologie der Emergenzen vor. Die Soziologie der Emergenzen versucht, mit dem aus der Soziologie der Abwesenheiten gewonnenen Wissen, zum Aufkommen und Stärken von Wissen, welches auf der subalternisierten Ebene der kolonialen Differenz entsteht, beizutragen und dieses zu fördern.

Auf der dritten Ebene der Kolonialität des Wissens geht es darum, Strategien und Strukturen der (wissenschaftlichen) Wissensgenerierung zu schaffen, die historisch und strukturell von dieser Wissensgenerierung ausgeschlossene Akteur*innen nicht nur miteinbezieht, sondern vielmehr mit Handlungsmacht ausgestattet ins Zentrum rückt (siehe „3.3 Zur Einbeziehung historisch und strukturell ausgeschlossener Akteur*innen der Wissensgenerierung“). Dieser Teil beantwortet zusätzlich zur Frage nach Kolonialität des Wissens nun auch die Frage „*wie könnte demnach eine dekoloniale wissenschaftliche Wissensproduktion aussehen?*“. Dabei werden verschiedene Zugänge zu dekolonialen und Indigenen Methodologien beschrieben, die grundsätzlich dialogisch sind und auf einen reziproken Austausch auf Augenhöhe zwischen Wissenschaftler*innen und den Menschen, mit denen geforscht wird, abzielen (siehe „3.3.2 Indigene und dekoloniale Methodologien“). Dabei sollte den Forschungsteilnehmer*innen selbst die Macht über Ausrichtung und Ziel der Forschung gegeben werden, und die Forschung auf für die Forschungsteilnehmer*innen bedeutungsvolle und gewünschte Weise in deren Lebenskontexte hineinwirken. Ein fundamentaler Punkt der Beschreibungen von dekolonialen und Indigenen Methodologien ist auch die Notwendigkeit der Anpassung an den jeweiligen Kontext, sodass die zuvor aufgegriffenen Forderungen gewahrt werden können. Daher ist es nicht möglich, und im Sinne der dekolonialen Wissensproduktion auch nicht wünschenswert, *den einen* Leitfaden für dekoloniale Forschung zu entwickeln, der überall angewendet werden kann.

Im Zuge der Wahrung eines reziproken Austausches auf Augenhöhe bietet sich – vor allem für Weiße und westliche Wissenschaftler*innen – die Anwendung der Technik der Hegemonie-selbstkritik an (siehe „3.3.1 Hegemonie-selbstkritik“). Dies ist eine konstante kritische Selbstreflexion der eigenen Situiertheit innerhalb der kolonialen Matrix der Macht und zielt auf die kontinuierliche Hinterfragung der eigenen Umstände und unsichtbar gemachter Privilegien ab. Dadurch soll es auch kritischen Wissensschaffenden des globalen Nordens möglich sein, Unterbrechungen in der Kolonialität des Wissens herzustellen, und einen dialogischen und horizontalen Austausch zu sichern. Dieser, koloniale Machtdynamiken mitbedenkende, möglichst

horizontal gestaltete Austausch muss, im Sinne dekolonialer Wissensproduktion, über die Forschungsphase der Feldforschung hinaus auch in jene der Analyse der gesammelten Daten übergehen.

Die Konzeption von feministischen Chicana Epistemologien nach Dolores Delgado Bernal (1998) bietet eine exemplarische Form der dekolonialen Wissensgenerierung (siehe „3.3.2.1 Feministische Chicana Epistemologie“). Darin wird Methode, Methodologie als auch Epistemologie inkludiert und die Erfahrungen von Chicanas – sowohl Forschenden als auch Teilnehmenden am Forschungsprozess – als einzigartig dazu befähigt anerkannt, Forschung aus und für die Situiertheit der Chicanas durchzuführen. Ein zentrales Konzept dafür ist die *kulturelle Intuition*, welche die Erfahrungen sowohl der Forschenden als auch der Gemeinschaft inkludiert und als ein „*complex process that is experiential, intuitive, historical, personal, collective and dynamic*“ (Delgado Bernal 1998: 568) beschrieben wird. Nicht nur sind daher die vielfältigen Aspekte des Seins der Chicanas zentral für die Forschung, auch geht es explizit um die adäquate Beschreibung der Situationen und dem Wissen von Chicanas, das aus den Orten, die Chicanas einnehmen, entsteht und in diese hineinwirkt. Durch die selbstverständliche Teilnahme und Miteinbeziehung der Partizipantinnen in jedem Schritt des Forschungsprozesses und somit auch der Datenanalyse, werden die Chicanas nicht zu Forschungsobjekten und bloßen Informantinnen reduziert, sondern sind gleichberechtigte Wissenskreierende.

Nun, da auch die Teilfrage zur dekolonialen Wissensproduktion beantwortet ist, wird es möglich, sich dem letzten Teil der Frage: „*und bietet der Ontological Turn als Methode eine Möglichkeit, dekoloniales Wissen in kultur- und sozialanthropologischer Forschung zu produzieren?*“ zu widmen.

Dafür finde ich es zunächst hilfreich, den nach Holbraad und Pedersen (2018) beschriebenen OT in Verbindung mit Kolonialität zu betrachten. Während innerhalb Formulierungen der Kolonialität die explizite Anerkennung der durch den Kolonialismus etablierten kolonialen Machtstrukturen zentral ist, kommt dies in den Formulierungen zum OT nicht so explizit vor (siehe „4.3.2 Ontological Turn als Methode“). Jedoch hat der OT, etwa durch das kritische Hinterfragen jeglicher Vorannahme, die beispielsweise die Gestalt von erklärenden Konzepten annehmen kann, eine radikal kritische und den Eurozentrismus hinterfragende und dekonstruierende Qualität. Die im OT formulierte Forderung stetiger Wandelbarkeit in der Interpretation ethnographischer Daten, die aus dem Feld selbst heraus informiert werden sollten, lässt sich mit mehreren Aspekten der Kolonialität und dekolonialer Wissensproduktion in Verbindung bringen. Der Aufruf zur kontinuierlichen Reformulierung von Konzepten im Dialog mit der ethnographischen Begegnung (siehe „4.3.2.2 Konzeptualisierung“) kann dabei etwa sehr gut mit Forderungen dekolonialer Methodologien, die eine dialogische Wissensproduktion in jedem

Schritt des Forschungsprozesses vorsehen, in Verbindung gebracht werden. Durch das fortlaufende Hinterfragen der erklärenden Konzepte selbst – auf Basis eines Dialoges mit ethnographischen Begegnungen – besteht auch das Potenzial, dass das im Sinne eines OT produzierte Wissen aus kolonialen Exterioritäten entstehen und somit westliche Moderne transzendieren kann, wie etwa mit Formulierungen zur Transmodernität gefordert wird. Im Sinne der Soziologie der Abwesenheiten könnte diese kontinuierliche, kritisch-reflexive, und dialogische Eigenschaft des OT auch dazu dienen, unschuldig erscheinende Konzepte und Begriffe mit kolonialem und eurozentrischem Erbe zu dekonstruieren, und im Zuge des dialogischen Austausches in einer Soziologie der Emergenzen dazu dienen, nicht-westliches Wissen gegen falsche Verbündete, wie etwa von NGOs aufgestülpte eurozentristische Kategorien, zu schützen und Neues zuzulassen und zu fördern.

Im Zusammenhang zwischen OT und dekolonialen Zugängen zu Wissensproduktion möchte ich den Aspekt der Reflexivität (siehe „4.3.2.1 Reflexivität“), der auch in der Hinterfragung von Konzepten enthalten ist, zusätzlich in Zusammenhang mit Hegemonieselbstkritik in Verbindung bringen. Hegemonieselbstkritik hält Weiße westliche Forschende dazu an, die eigenen Umstände und Privilegien innerhalb der Forschung konstant zu hinterfragen, wodurch Unterbrechungen in der Kolonialität der Macht hergestellt werden sollen. Das lässt sich gut mit der im OT beschriebenen Reflexivität verbinden und erweitern. Auch hier werden die Konditionen, unter denen anthropologisches Wissen produziert wird, reflektiert, diese werden jedoch als ontologische Konditionen gesehen, wobei dahingehend reflektiert wird, was für Arten von Dingen existieren. Dabei geht es nicht um die Entdeckung tieferliegender ontologischer Bedingungen, sondern diese Art der Reflexion zu Phänomenen und anthropologischen Konzepten soll dazu dienen, die Interpretation stets offen und veränderbar zu halten. Somit könnte dieses Element der Reflexion dazu dienen, die kritische Reflexion der eigenen Position und Privilegien noch weitgehender zu betreiben, indem auch grundlegende erklärenden Konzepte und die damit transportierte Vorannahmen noch systematischer beleuchtet werden. Die bloße vom OT vorgeschlagene Reflexivität, die weder soziale, kulturelle, noch politische Bedingungen der Wissensproduktion berücksichtigt, sondern nur danach fragt, was für Arten von Dingen existieren, erscheint mir insofern im Hinblick auf dekoloniale Wissensproduktion potentiell problematisch, als dass Machtdynamiken und damit verbundene Sprechbedingungen subalternalisierter Menschen, wie etwa von Rufer (2012) ausgeführt (siehe „3.3.2 Indigene und dekoloniale Methodologien“), nicht unbedingt miteinbezogen werden. Würde „nur“ ontologisch orientierte Reflexion auf Basis ethnographischer Begegnung betrieben, so wäre zwar die Möglichkeit geschaffen, den Interpretationshorizont „*perpetually open*“ (Holbraad/Pedersen 2018: 11) zu lassen, mir erscheint hier aber eine Gefahr von Trugschlüssen durch die Nichtmiteinbeziehung von Machtdynamiken in ethnographischen Begegnungen, wie etwa die Sprechbedingungen, durchaus gegeben. Daher erscheint mir die ontologische Reflexion im Zusammenhang

mit dekolonialer Wissensproduktion am vielversprechendsten, wird sie in Kombination mit dekolonialen Werkzeugen, wie etwa der Hegemonieselbstkritik betrieben. Natürlich könnten ontologische Reflexionen jedoch dazu dienen, erklärende Konzepte zu Sprechbedingungen und Machtdynamiken selbst genauer zu untersuchen. Dafür möchte ich erneut das Beispiel von Ray anführen, die schreibt:

“For example, critical theory [...] suggests that the world can be understood through a series of power relationships. This removes space for alternative understandings of Indigenous peoples’ experiences such as contextualizing relationships through concepts such as love, truth, bravery and humility, which are central to Anishnaabe understandings of relationships. As a result of strategic Indigenous methodologies, Indigenous peoples and their allies can understand and dissect oppressive experiences through understandings gained from Western knowledge systems. But if these understandings are interpreted as emerging from Traditional knowledge systems, then Indigenous peoples have only one truth, a truth that is rooted in power structures. In this truth, Indigenous peoples can only view themselves through the lenses of oppression and resistance.” (Ray 2012: 91).

So könnte auch argumentiert werden, dass dekoloniale Forschung, die von Kolonialität als globalem Machtsystem ausgeht, als Form der kritischen Theorie nur Erklärungen von Lebensrealitäten in Zusammenhang mit Machtdynamiken erlaubt. Gerade hier könnten Interventionen des OT, wie die Re-Evaluierung von Konzepten und die Reflexion darüber, was existiert, dazu dienen, andere und Indigene Arten der Interpretation zuzulassen, was auch nochmals mit folgendem Zitat von Sivado deutlich wird: *„The ontological turn [...] aims to turn away from the concepts and objects found within one’s own social (and scientific) setting in order to turn to indigenous conceptualization processes [...]”* (Sivado 2020: 566). Meiner Einschätzung nach ergänzen die methodischen Interventionen des OT demnach gut die in den dekolonialen Methodologien beschriebenen Zugänge, und können sich somit durchaus dazu eignen, dekoloniale Wissensproduktion voranzutreiben, und vor allem festgefahrene, eurozentristische Vorannahmen und Herangehensweisen zu überwinden. Dass dies in dekolonialen Herangehensweisen jedoch ohnehin schon vielfach umgesetzt wird, zeigt etwa das Beispiel der feministischen Chicana Epistemologie, bei der Delgado Bernal (1998) durch die gemeinsame Analyse mit Forschungsteilnehmerinnen dazu angehalten wurde, bewusster mit erklärenden Konzepten umzugehen, wie es auch vom OT gefordert wird. Holbraad und Pedersen (2018) beschreiben immer wieder, dass ihre Formulierungen zum OT nichts radikal Neues zur Anthropologie beitragen, bestimmte Aspekte dadurch nur intensiviert werden. Der OT kann im Zusammenhang mit dekolonialer Wissensproduktion dazu dienen, mehr Augenmerk auf ebendiese zentralen Aspekte legen zu können.

Dadurch, dass unter dem Banner „Ontological Turn“ sehr viele, zum Teil recht unterschiedliche Zugänge gesammelt sind, erscheint es mir zudem sehr wichtig, in Forschungsvorhaben expliziten Bezug auf die jeweilige konkrete Ausformulierung zu nehmen. Eine Ausprägung des Ontological Turns, die wie in der philosophischen Tradition das Hervorbringen einer besseren und wahreren Ontologie zum Ziel hat, kann nicht kongruent mit Bemühungen um Dekolonialität sein, da dies wiederum einen singulären Erklärungsanspruch, wie die Welt wirklich ist, darstellt. In dekolonialen Bemühungen geht es fundamental darum, mehrere Optionen zuzulassen und als gültig und gleichberechtigt anzuerkennen. Darüber hinaus ist es, im Sinne dekolonialer Wissensproduktion, von zentraler Wichtigkeit, den OT nicht als selbstlegitimierende Antwort zu verwenden, sondern als ein Werkzeug, welches den Erfahrungs- und Interpretationshorizont unaufhörlich offenhält und reevaluiert. Auch sollte, in jeglicher Bemühung zur dekolonialen Wissensproduktion, besonderes Augenmerk auf die analytische Phase des Forschungsprozesses und der damit verbundenen zentralen Rolle, die Forschungsteilnehmer*innen innerhalb der Analyse und damit verbundenen Wissensproduktion zukommen sollte, gelegt werden.

5.2 Ausblick und Fazit

Die westliche Moderne und danach ausgerichtete wissenschaftliche Disziplinen und Universitäten sind durchzogen von asymmetrischen globalen Machtverhältnissen, die einen kleinen Teil der Menschheit privilegieren, während der Großteil der Menschheit, andere Spezies und diverse Lebensformen marginalisiert und ausgebeutet werden. Aufgabe von (Sozial-)Wissenschaftler*innen und – im Hinblick auf das koloniale Erbe des Faches – besonders Kultur- und Sozialanthropolog*innen, die an der Schaffung einer gerechteren und gleichberechtigteren Welt, die im Sinne der zu Beginn geschilderten Methodologie des Herzens, an der Kreation von *„life-enhancing opportunities for all people“* (Denzin/Lincoln 2008a: 3) interessiert sind, wird somit eine Wissensproduktion, die soziale Gerechtigkeit fördert. Dafür ist es notwendig, über die Restriktionen der Moderne, innerhalb derer dieselben Machtdynamiken immer wieder reproduziert werden, hinauszugehen. Besondere Aufgabe der Anthropolog*innen ist dann, innerhalb der Einengungen von westlicher Wissenschaft, die an westlich ausgerichteten Universitäten betrieben wird, an der Finanzierungen gesichert und Drittmittel akquiriert werden müssen, Lücken innerhalb der Kolonialität der Macht, innerhalb dieser Institutionen und Förderungsmechanismen zu finden, um Forschung durchzuführen, die radikale Offenheit und eine Vielfalt an Wissensformen zulassen kann. Mit diesen Bemühungen verbunden sehe ich auch eine Übernahme von Verantwortung in der Wissenschaft, die die oftmals eigenen westlichen

und Weißen Positionen und Agenden nicht mehr als neutral ansieht, sondern die damit verbundenen Privilegien und Unterdrückungen anerkennt und sich aktiv in den Dienste der kritischen Aufarbeitung und Bemühungen nach Gleichberechtigung, etwa zwischen verschiedenen Formen des Wissens, stellt.

Mit dieser Arbeit versuchte ich, einen kleinen Teil zu diesen Bemühungen beizutragen. Dabei kann ich nicht beanspruchen, mit der hier stattgefundenen Wissensproduktion Kolonialität transzendiert zu haben. Das ist allein aufgrund der Beschränkung auf wissenschaftliche Texte in ausschließlich deutscher und englischer Sprache kaum möglich. Zudem produzierte ich diese Arbeit nach wissenschaftlichen Parametern mit dem klaren Ziel, einen Universitätsabschluss damit zu erreichen. Zweites klares Ziel der Arbeit war seit Beginn jedoch, ebendiese problematischen Parameter und kolonialen Machtdynamiken, wie sie sich auf Ebene des Wissens und der Wissensproduktion äußern, und welche anderen – dekolonialen – Möglichkeiten zur Wissensproduktion es gibt, besser zu verstehen. Somit sehe ich meine Arbeit durchaus als Grundlage, die mich – oder andere, die sich auf einem ähnlichen Verständnisniveau wie mir befinden – in künftigen Forschungsvorhaben dazu befähigt, diese von Beginn an im Hinblick auf koloniale Reproduktionen kritisch zu beleuchten und besser nach dekolonialen Parametern ausrichten zu können. Dabei wurden in dieser Arbeit auch zahlreiche konkrete Werkzeuge genannt, die für ein solches Bestreben hilfreich sein können. Nichtsdestotrotz möchte ich an dieser Stelle nochmals betonen, dass hier keinesfalls eine vollständige Darstellung von dekolonialen und Indigenen Methodologien und Herangehensweisen vorgenommen wurde. Das kann im Sinne einer dekolonialen Agenda, die offen für neue Optionen aus diversen Kontexten sein muss, auch nicht wünschenswert sein, denn dann gäbe es eine Liste von „legitimen“ dekolonialen Methodologien, die andere Zugänge von vornherein ausschließen würde, was wiederum einer kolonialen Logik entsprechen und diese somit reproduzieren würde. Zudem bildet diese Arbeit auch nicht den vollständigen Kanon zu Kolonialität und lateinamerikanischer Theoriebildung dazu ab, vielmehr wurde versucht, einen groben Überblick über die größten theoretischen Sichtweisen und Debatten zu geben, wobei, nicht zuletzt durch die bereits erwähnte sprachliche Begrenzung, viele Texte nicht mitberücksichtigt werden konnten. Auch wird in dieser Arbeit eher einführend und überblicksmäßig auf den OT nach Holbraad und Pedersen (2018) eingegangen, wobei die Zugänge, Grundlagen und Konzepte durchaus tiefergehend betrachtet und analysiert werden könnten.

Zudem wurden in dieser Arbeit verschiedene Zugänge und Konzepte erwähnt, die sich auf den ersten Blick sehr gut ergänzen könnten, die durch die von der Forschungsfrage vorgegebenen Beschränkungen jedoch nicht explizit miteinander in Verbindung gebracht wurden. So könnte etwa Gloria Anzalduas (2002) Konzept von *Nepantla*, das dazu dienen kann, transformative Räume zu schaffen, in Verbindung mit Dussels (2009, 2018) Elaborationen zu *Transmodernität* betrachtet werden. Auch erscheint mir die explizite Verbindung von der in der feministischen

Chicana Epistemologie beschriebenen *Kulturellen Intuition*, im Besonderen mit der Erweiterung um eine körperbezogene Dimension (Calderón et al. 2012: 522), die allen voran von Cindy Cruz beschrieben wurde (Cruz 2001: 658f.), mit der Dimension der Kolonialität des Seins als eine interessante Verknüpfung von zwei in dieser Arbeit erwähnten Aspekten, die durchaus erweitert werden könnte. Darüber hinaus könnten Santos' (2015; 2018; 2024) Epistemologien des Südens, besonders im Hinblick auf Interknowledge, mit den Ausführungen von Ray (2012) zu konvergenten Indigenen Methodologien in Verbindung gebracht werden. Es wäre etwa auch möglich, zu evaluieren, inwiefern die vom OT vorgeschlagenen methodischen Interventionen in konkreten dekolonialen Ethnographien vorhanden sind und ob sich mit dem OT die Möglichkeit bietet, Aspekte der jeweiligen Forschung noch weiter zu öffnen und grundlegender zu de- und rekonstruieren.

Abschließend möchte ich noch meinen tiefen Dank zum Ausdruck bringen, mich in einer nach Santos (2015: 3) *reaktionären* Institution mit so einem (selbst-)kritischen Thema auseinanderzusetzen zu können. Dieser Dank gebührt den kritischen Lehrenden, von denen ich am Institut für Kultur- und Sozialanthropologie lernen durfte, und ebenso den zahlreichen kritischen und Indigenen Wissensschaffenden, die unermüdlich daran arbeiten, derart fundamentale Kritiken zu formulieren, voranzutreiben, und auf gesellschaftlich bedeutsame Weise einzusetzen. Mich diesen Themen widmen zu können, ohne um Leib und Leben fürchten zu müssen, und mir die Zeit mit dieser Masterarbeit zu lassen, die ich brauchte, ohne in allzu prekäre Lebenssituationen zu kommen zeugt von dem ungeheuren Privileg, von dem ich und mein Unterstützungsnetzwerk profitieren.

6. Quellenverzeichnis

6.1 Bibliographie

- Anzaldúa, Gloria (2002): now let us shift... the path of *conocimiento*... inner work, public acts. In: Anzaldúa, Gloria; Keating, AnaLouise (Hg.): *This bridge we call home. Radical visions for transformation*. New York: Routledge, 540–578.
- Apter, Andrew (2017): *Ethnographic X-files and Holbraad's double-bind*. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 7 (1): 287–302. DOI: 10.14318/hau7.1.021.
- Arndt, Susan; Hornscheidt, Antje (Hg.) (2004): *Afrika und die deutsche Sprache. Ein kritisches Nachschlagewerk*. Münster: Unrast Verlag.
- Bachmann-Medick, Doris (2016): *Cultural Turns*. De Gruyter.
- Bangstad, Sindre; Fuentes, Agustin (2023): *Race and racism*. *Open Encyclopedia of Anthropology*. DOI: 10.29164/23raceandracism.
- Basu, Srimati; Bose, Purnima (2018): *Postcoloniality*. In: Callan, Hilary (Hg.): *The International Encyclopedia of Anthropology*. Hoboken: Wiley Blackwell, 1–9.
- Bayly, Susan (2023): *Colonialism / Postcolonialism*. *The Open Encyclopedia of Anthropology*: 1–18. DOI: 10.29164/16colonialism.
- Berkin, Sarah; Kaltmeier, Olaf (2012): *Im Dialog. Methodologische Überlegungen zu Horizontalität und Reziprozität in den Sozial- und Kulturwissenschaften*. In: Kaltmeier, Olaf; Berkin, Sarah Corona (Hg.): *Methoden dekolonialisieren. Eine Werkzeugkiste zur Demokratisierung der Sozial- und Kulturwissenschaften*. Münster: Westfälisches Dampfboot, 7–16.
- Berliner, David; Legrain, Laurent; van de Port, Mattijs (2013): *Bruno Latour and the anthropology of the moderns*. *Social Anthropology* 21 (4): 435–447. DOI: 10.1111/1469-8676.12051.
- Blaiki, Norman (2004a): *Epistemology*. In: Lewis-Beck, Michael; Bryman, Alan; Futing Liao, Tim (Hg.): *The SAGE Encyclopedia of Social Science Research Methods*. Thousand Oaks: Sage.
- Blaiki, Norman (2004b): *Ontology, Ontological*. In: Lewis-Beck, Michael; Bryman, Alan; Futing Liao, Tim (Hg.): *The SAGE Encyclopedia of Social Science Research Methods*. Thousand Oaks: Sage.
- Brunner, Claudia (2017): *Von Selbstreflexion zu Hegemonieselbstkritik*. *Sicherheit & Frieden* 35 (4): 196–201. DOI: 10.5771/0175-274X-2017-4-196.
- Brunner, Claudia (2020): *Epistemische Gewalt*. Bielefeld: transcript Verlag.
- Brunner, Claudia (2023): *Un/Doing Epistemic Violence while Trying to Change the World*. *Journal für Entwicklungspolitik : JEP* 39 (1-2): 5–29. DOI: 10.20446/JEP-2414-3197-39-1-5.
- Calderón, Dolores; Delgado Bernal, Dolores; Huber, Lindsay; Malagón, María; Vélez, Verónica (2012): *A Chicana Feminist Epistemology Revisited: Cultivating Ideas a Generation Later*. *Harvard Educational Review* 82 (4): 513–539. DOI: 10.17763/haer.82.4.1518621577461p68.
- Castro Varela, Maria; Dhawan, Nikita (2020): *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*. Stuttgart: UTB.
- Castro Varela, María (2021): *Welt „begreifen“ statt „ergreifen“: Bildungsfragen und Strategien des (Re-)Worlding*. *Journal für Entwicklungspolitik : JEP* 37 (1/2): 91–113.
- Cepek, Michael (2019): *Holbraad, Martin & Morten Axel Pedersen. The ontological turn: an anthropological exposition*. xiii, 339 pp., bibliogr. Cambridge: Univ. Press, 2017. £54.99

- (cloth). *Journal of the Royal Anthropological Institute* 25 (1): 199–200. DOI: 10.1111/1467-9655.12997.
- Chuaqui, Rubén (2018): Orientalism, Anti-Orientalism, Relativism. In: Dube, Saurabh; Banerjee-Dube, Ishita (Hg.): *Unbecoming modern. Colonialism, modernity, colonial modernities*. London: Routledge, 116–132.
- Cruz, Cindy (2001): Toward an epistemology of a brown body. *International Journal of Qualitative Studies in Education* 14 (5): 657–669. DOI: 10.1080/09518390110059874.
- Delgado Bernal, Dolores (1998): Using a Chicana Feminist Epistemology in Educational Research. *Harvard Educational Review* 68 (4): 555–583. DOI: 10.17763/haer.68.4.5wv1034973g22q48.
- Denzin, Norman; Lincoln, Yvonna (2008a): Introduction. *Critical Methodologies and Indigenous Inquiry*. In: Denzin, Norman K.; Lincoln, Yvonna S.; Smith, Linda Tuhiwai (Hg.): *Handbook of critical and indigenous methodologies*. Thousand Oaks: Sage, 1–20.
- Denzin, Norman; Lincoln, Yvonna (2008b): Preface. In: Denzin, Norman K.; Lincoln, Yvonna S.; Smith, Linda Tuhiwai (Hg.): *Handbook of critical and indigenous methodologies*. Thousand Oaks: Sage, ix–xv.
- Dickson, D., JR. (1992): W. E. B. Du Bois and the Idea of Double Consciousness. *American Literature* 64 (2): 299. DOI: 10.2307/2927837.
- Dietze, Gabriele (2008): Intersektionalität und Hegemonie(selbst)kritik. In: Gippert, Wolfgang; Götte, Petra; Kleinau, Elke (Hg.): *Transkulturalität. Gender- und bildungshistorische Perspektiven*. Bielefeld: transcript Verlag, 27–44.
- Dotson, Kristie (2011): Tracking Epistemic Violence, Tracking Practices of Silencing. *Hypatia* 26 (2): 236–257. DOI: 10.1111/j.1527-2001.2011.01177.x.
- Dussel, Enrique (1989): *Philosophie der Befreiung*. Hamburg: Argument.
- Dussel, Enrique (2009): A new age in the history of philosophy. The world dialogue between philosophical traditions. *Philosophy & Social Criticism* 35 (5): 499–516. DOI: 10.1177/0191453709103424.
- Dussel, Enrique (2018): World-System and "Trans"-Modernity. In: Dube, Saurabh; Banerjee-Dube, Ishita (Hg.): *Unbecoming modern. Colonialism, modernity, colonial modernities*. London: Routledge, 165–188.
- Fontein, Joost (2021): From 'Other Worlds' and 'Multiple Ontologies' to 'a Methodological Project That Poses Ontological Questions to Solve Epistemological Problems'. *What Happened to Thinking Through Things ? Ethnos* 86 (1): 173–188. DOI: 10.1080/00141844.2019.1711142.
- Frankenberg, Ruth (1996): Weiße Frauen, Feminismus und die Herausforderung des Antirassismus. In: Fuchs, Brigitte; Habinger, Gabriele (Hg.): *Rassismen & Feminismen. Differenzen, Machtverhältnisse und Solidarität zwischen Frauen*. Wien: Promedia, 51–66.
- Fúnez-Flores, Jairo; Wheat, Rhyanne (2024): Sketching the theoretical and methodological contours of Sylvia Wynter's sociogenesis. *International Journal of Qualitative Studies in Education*: 1–15. DOI: 10.1080/09518398.2024.2388683.
- Gamlin, Jennie (2020): "You see, we women, we can't talk, we can't have an opinion...". The coloniality of gender and childbirth practices in Indigenous Wixárika families. *Social Science & medicine* 252: 1–8. DOI: 10.1016/j.socscimed.2020.112912.
- Garbe, Sebastian (2013a): Das Projekt Modernität/Kolonialität - Zum theoretischen/akademischen Umfeld des Konzepts der Kolonialität der Macht. In: Quintero, Pablo; Garbe, Sebastian (Hg.): *Kolonialität der Macht. De/Koloniale Konflikte: zwischen Theorie und Praxis*. Münster: Unrast Verlag, 21–52.

- Garbe, Sebastian (2013b): Deskolonisierung des Wissens. Zur Kritik der epistemischen Gewalt in der Kultur- und Sozialanthropologie. *ASSA Journal* (1): 1–17. URL: <https://alumni-ksa.univie.ac.at/assa/ausgaben/assa-journale/journal-2013/deskolonisierung-des-wissens/>.
- Griffin, Gabriele (2017): *Oxford Dictionary of Gender Studies online. Othering*. Oxford: Oxford University Press.
- Grosfoguel, Ramón (2002): Colonial Difference, Geopolitics of Knowledge, and Global Coloniality in the Modern/Colonial Capitalist World-System. *Review (Fernand Braudel Center)* 25 (3): 203–224. URL: <http://www.jstor-org.uaccess.univie.ac.at/stable/40241548>.
- Grosfoguel, Ramón (2006): World-Systems Analysis in the Context of Transmodernity, Border Thinking, and Global Coloniality. *Review - Fernand Braudel Center for the Study of Economies, Historical Systems, and Civilizations* 29 (2): 167–187.
- Grosfoguel, Ramón (2013): The Structure of Knowledge in Westernized Universities: epistemic racism/sexism and the four genocides/epistemicides of the long 16th century. *Human architecture* 11 (1): 73–90.
- Grubner, Barbara (2011): Vorwort: Sozialwissenschaftliche Perspektiven auf Gewalt und Geschlecht. In: Grubner, Barbara; Zuckerhut, Patricia (Hg.): *Gewalt und Geschlecht. Sozialwissenschaftliche Perspektiven auf sexualisierte Gewalt*. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag, 7–22.
- Gullion, Jessica (2018): *Diffractive ethnography : social sciences and the ontological turn*. New York: Routledge.
- Heredia, Marcela (2021): From Absences to the Ecologies of Knowledges: Colonial and Decolonial Aspirations in the Scholarly Communication System. *Journal für Entwicklungspolitik : JEP* 37 (1/2): 114.
- Hess, Sabine (2006): Strathern's Melanesian 'dividual' and the Christian 'individual': a Perspective from Vanua Lava, Vanuatu. *Oceania* 76 (3): 285–296. DOI: 10.1002/j.1834-4461.2006.tb03058.x.
- Hirschkind, Charles (2014): The Contemporary Afterlife of Moorish Spain. In: Göle, Nilüfer (Hg.): *Islam and Public Controversy in Europe*. London: Routledge, 227–240.
- Holbraad, Martin (2017): The Contingency of Concepts. Transcendental Deduction and Ethnographic Expression in Anthropological Thinking. In: Charbonnier, Pierre; Salmon, Gildas; Skafish, Peter (Hg.): *Comparative metaphysics. Ontology after anthropology*. London, New York: Rowman & Littlefield International, 133–158.
- Holbraad, Martin; Pedersen, Morten (2018): *The ontological turn. An anthropological exposition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Itzigsohn, José; Brown, Karida (2015): Sociology and the Theory of Double Consciousness. W.E.B. Du Bois's Phenomenology of Racialized Subjectivity. *Du Bois Review: Social Science Research on Race* 12 (2): 231–248. DOI: 10.1017/S1742058X15000107.
- Kaltmeier, Olaf (2012): Methoden dekolonialisieren. Reziprozität und Dialog in der herrschenden Geopolitik des Wissens. In: Kaltmeier, Olaf; Berkin, Sarah Corona (Hg.): *Methoden dekolonialisieren. Eine Werkzeugkiste zur Demokratisierung der Sozial- und Kulturwissenschaften*. Münster: Westfälisches Dampfboot, 18–44.
- Kaltmeier, Olaf; Berkin, Sarah (Hg.) (2012): *Methoden dekolonialisieren. Eine Werkzeugkiste zur Demokratisierung der Sozial- und Kulturwissenschaften*. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Khoury, SeifDa'Na; Khoury, Laura (2013): Geopolitics of Knowledge. Constructing an Indigenous Sociology from the South. *International review of modern sociology* 39 (1): 1–28. URL: <http://www.jstor.org/stable/43496477>.

- Klausen, Jimmy (2019): *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*. By Walter D. Mignolo and Catherine E. Walsh. Durham: Duke University Press, 2018. 304p. \$99.95 cloth, \$26.95 paper. - *The End of Cognitive Empire: The Coming of Age of Epistemologies of the South*. By Boaventura de Sousa Santos. Durham: Duke University Press, 2018. 392p. \$104.95 cloth, \$28.95 paper. *Perspectives on Politics* 17 (3): 866–869. DOI: 10.1017/S1537592719001518.
- Kohn, Eduardo (2015): *Anthropology of Ontologies*. *Annual review of anthropology* 44 (1): 311–327.
- Kuper, Adam (2018): *Anthropology: Scope of the Discipline*. In: Callan, Hilary (Hg.): *The International Encyclopedia of Anthropology*. Hoboken: Wiley Blackwell, 1–19.
- Kusche, Franziska; Seidl, Gregor; Korak, Johannes; Heredia, Marcela (2021): Europa an seinen Platz rücken. Warum die globalen kolonial/ modernen Machtverhältnisse nicht bloß beschrieben, sondern verändert werden müssen. *Journal für Entwicklungspolitik : JEP* 37 (1/2): 5–66.
- Lander, Edgardo (2000): *Eurocentrism and Colonialism in Latin American Social Thought*. *Nepantla: Views from South* 1 (3): 519–532. URL: <https://muse.jhu.edu/article/23903>.
- Lander, Edgardo; Past, Mariana (2002): *Eurocentrism, Modern Knowledges, and the "Natural" Order of Global Capital*. *Nepantla: Views from South* 3 (2): 245–268. URL: <https://muse.jhu.edu/article/23956>.
- Lindstrom, Lamont (2012): *Discourse*. In: Barnard, Alan (Hg.): *The Routledge encyclopedia of social and cultural anthropology*. London: Routledge, 200.
- Lugones, María (2007): *Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System*. *Hypatia* 22 (1): 186–219. DOI: 10.1111/j.1527-2001.2007.tb01156.x.
- Lugones, María (2010): *Toward a Decolonial Feminism*. *Hypatia* 25 (4): 742–759. DOI: 10.1111/j.1527-2001.2010.01137.x.
- Maldonado-Torres, Nelson (2007): *On the Coloniality of Being. Contributions to the development of a concept*. *Cultural Studies* 21 (2–3): 240–270. DOI: 10.1080/09502380601162548.
- Maldonado-Torres, Nelson (2008): *Against War. Views from the Underside of Modernity*. Duke University Press.
- Maldonado-Torres, Nelson (2014): *AAR Centennial Roundtable: Religion, Conquest, and Race in the Foundations of the Modern/Colonial World*. *Journal of the American Academy of Religion* 82 (3): 636–665. DOI: 10.1093/jaarel/lfu054.
- Maxaulane, Gregory (2022): *Fanon on the Dialectic of Madness and Struggle*. *Theoria (Pietmaritzburg)* 69 (3): 83.
- Mellino, Miguel (2018): *Postcolonialism*. In: Callan, Hilary (Hg.): *The International Encyclopedia of Anthropology*. Hoboken: Wiley Blackwell, 1–16.
- Miethe, Ingrid (2016): *Paulo Freire: Pedagogy of the Oppressed*, New York: Herder and Herder 1970, 186 S. (dt. *Pädagogik der Unterdrückten*, Stuttgart: Kreuz-Verlag 1971, 218 S.). In: Salzborn, Samuel (Hg.): *Klassiker der Sozialwissenschaften*. Wiesbaden: Springer, 277–280.
- Mignolo, Walter (2002): *The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference*. *South Atlantic Quarterly* 101 (1): 57–96. DOI: 10.1215/00382876-101-1-57.
- Mignolo, Walter (2011a): *Decolonizing Western Epistemology / Building Decolonial Epistemologies*. In: Isasi-Díaz, Ada María; Mendieta, Eduardo (Hg.): *Decolonizing Epistemologies. Latina/o Theology and Philosophy*. New York: Fordham University Press, 19–43.
- Mignolo, Walter (2011b): *The Darker Side of Western Modernity. Global Futures, Decolonial Options*. Durham: Duke University Press.

- Mignolo, Walter (2012): *Local Histories/Global Designs*. Princeton: Princeton University Press.
- Murray, Michael (2009): Theodicy. In: Flint, Thomas P.; Rea, Michael C. (Hg.): *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*. Oxford: Oxford University Press, 352-373.
- Nayar, Pramod (2015): *The postcolonial studies dictionary*. Malden, MA: Wiley Blackwell.
- Pagan, Melissa (2022): Les Indocumentadxs: The Coloniality of Gender, Complementarity, and Rethinking Border Being/s. *Journal of Feminist Studies in Religion* 38 (1): 167–184. DOI: 10.2979/jfemistudreli.38.1.26.
- Pickering, Andrew (2017): The Ontological Turn: Taking Different Worlds Seriously. *Social Analysis* 61 (2). DOI: 10.3167/sa.2017.610209.
- Quijano, Anibal (2000): Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America. *Nepantla* 1 (3): 533–580.
- Quijano, Aníbal; Mignolo, Walter; Segato, Rita; Walsh, Catherine (2024): *Aníbal Quijano. Foundational Essays on the Coloniality of Power*. Duke University Press.
- Quintero, Pablo; Garbe, Sebastian (2013): Einleitung. In: Quintero, Pablo; Garbe, Sebastian (Hg.): *Kolonialität der Macht. De/Koloniale Konflikte: zwischen Theorie und Praxis*. Münster: Unrast Verlag, 7–15.
- Ray, Lana (2012): Deciphering the “Indigenous” in Indigenous Methodologies. *AlterNative: An International Journal of Indigenous Peoples* 8 (1): 85–98. DOI: 10.1177/117718011200800107.
- Restrepo, Eduardo (2018): Coloniality of Power. In: Callan, Hilary (Hg.): *The International Encyclopedia of Anthropology*. Hoboken: Wiley Blackwell, 1–6.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2018): *Ch'ixinakax utxiwa. Eine Reflexion über Praktiken und Diskurse der Dekolonisierung*. Münster: Unrast Verlag.
- Rogozen-Soltar, Mikaela (2017): *Spain unmoored. Migration, conversion, and the politics of Islam*. Bloomington: Indiana University Press.
- Rufer, Mario (2012): Sprechen, zuhören, schreiben. Postkoloniale Perspektiven auf Subalternität und Horizontalität. In: Kaltmeier, Olaf; Berkin, Sarah Corona (Hg.): *Methoden dekolonisieren. Eine Werkzeugkiste zur Demokratisierung der Sozial- und Kulturwissenschaften*. Münster: Westfälisches Dampfboot, 45–70.
- Santos, Boaventura (2007): Beyond Abyssal Thinking: From Global Lines to Ecologies of Knowledges. *Review (Fernand Braudel Center)* 30 (1): 45–89. URL: <http://www-jstor-org.uaccess.univie.ac.at/stable/40241677>.
- Santos, Boaventura (2015): *Epistemologies of the South*. Routledge.
- Santos, Boaventura (2018): *The End of the Cognitive Empire. The Coming of Age of Epistemologies of the South*. Duke University Press.
- Santos, Boaventura (2024): AI and the Epistemologies of the South. *Journal of World-Systems Research* 30 (2): 635–645. DOI: 10.5195/jwsr.2024.1291.
- Schutte, Ofelia (2020): Border Zones, In-Between Spaces, and Turns: On Lugones, the Coloniality of Gender, and the Diasporic Peregrina. *Critical Philosophy of Race* 8 (1): 102–118. URL: <https://muse-jhu-edu.uaccess.univie.ac.at/article/747661>.
- Segato, Rita (2022): *The critique of coloniality. Eight essays*. New York: Routledge.
- Sivado, Akos (2020): Ways to Be Understood: The Ontological Turn and Interpretive Social Science. *Philosophy of the Social Sciences* 50 (6): 565–585. DOI: 10.1177/0048393120917966.
- Smith, Linda (2021): *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*. Zed Books.

- Sneath, David (2023): Tribe. The Open Encyclopedia of Anthropology: 1–15. DOI: 10.29164/16tribe.
- Spencer, Jonathan (2012a): Modernism, Modernity and Modernization. In: Barnard, Alan (Hg.): The Routledge encyclopedia of social and cultural anthropology. London: Routledge, 476–479.
- Spencer, Jonathan (2012b): Orientalism. In: Barnard, Alan (Hg.): The Routledge encyclopedia of social and cultural anthropology. London: Routledge, 518–519.
- Spivak, Gayatri (1994): Can the Subaltern Speak? In: Williams, Patrick; Chrisman, Laura (Hg.): Colonial discourse and post-colonial theory. A reader. Abingdon: Routledge, 66–111.
- Strathern, Marilyn (1988): The gender of the gift. Problems with women and problems with society in Melanesia. Berkeley: University of California Press.
- Thomas, Philip (2012): World System. In: Barnard, Alan (Hg.): The Routledge encyclopedia of social and cultural anthropology. London: Routledge, 720.
- Tiðberger, Martina (2019): At the Intersection of Gender and Racism: critical whiteness as a method of hegemonic self-reflection. In: Jungwirth, Ingrid; Bauschke-Urban, Carola (Hg.): Gender and Diversity Studies. Leverkusen: Verlag Barbara Budrich, 149–172.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2015): Who is Afraid of the Ontological Wolf? Some Comments on an Ongoing Anthropological Debate. The Cambridge Journal of Anthropology 33 (1): 2–17. DOI: 10.3167/ca.2015.330102.
- Wachendorfer, Ursula (2005): Weiße halten Weiße Räume Weiß. In: Eggers, Maureen Maisha; Kilomba, Grada; Piesche, Peggy; Arndt, Susan (Hg.): Mythen, Maske und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland. Münster: Unrast, 530–539.
- Wilf, Eitan (2018): Modernity. In: Callan, Hilary (Hg.): The International Encyclopedia of Anthropology. Hoboken: Wiley Blackwell, 1–3.
- Wolf, Eric (2010): Europe and the people without history. Berkeley: University of California Press.

6.2 Online-Ressourcen

- Cambridge Dictionary: positivism. Verfügbar unter: <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/positivism> [Letzter Zugriff 02.06.2025].
- Cambridge Dictionary: theodicy. Verfügbar unter: <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/theodicy> [Letzter Zugriff: 20.06.2025].
- DWDS: Solipsismus, der. Verfügbar unter: <https://www.dwds.de/wb/Solipsismus> [Letzter Zugriff 04.03.2025].
- Encyclopedia Britannica: Al-Andalus. Online verfügbar unter: <https://www.britannica.com/place/Al-Andalus> [Letzter Zugriff: 06.03.2025].
- Hinderer, Daniela. Mattersburger Kreis für Entwicklungspolitik an den österreichischen Universitäten online: Abhängigkeiten erklären, statt Entwicklung zu messen. Veranstaltungsbericht & Fotostrecke. Verfügbar unter: <https://www.mattersburgerkreis.at/site/de/aktuelles/fotostreckeveranstaltungen/article/474.html> [Letzter Zugriff 03.10.2024].
- Meta-Encyclopedia of Philosophy: Solipsism. Verfügbar unter: <https://www.dixtext.com/encyc/frame.html> [Letzter Zugriff 04.03.2025].

Pittman, John P. Stanford Encyclopedia of Philosophy online: Double Consciousness. Verfügbar unter: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/double-consciousness/> [Letzter Zugriff 26.11.2024].

Poco.lit: Race ≠ Rasse: 10 schwierig zu übersetzende Begriffe in Bezug auf Race. Verfügbar unter: <https://pocolit.com/2021/04/09/race-%E2%89%A0-rasse-10-schwierig-zu-uebersetzende-begriffe-in-bezug-auf-race/> [Letzter Zugriff 05.06.2025]

TU Dresden: Solipsismus. Verfügbar unter: <https://methpsy.elearning.psych.tu-dresden.de/mediawiki/index.php/Solipsismus> [Letzter Zugriff 04.03.2025].

6.3 Graue Literatur

Thomson, Hannah (2023): Sexualized Violence in Armed Conflicts. An Exploration of Approaches. Seminararbeit Kurs 240518 'The Pale Horse' – Introduction to the Anthropology of War and Warfare (Dr.in Ulrike Davis-Sulikowski). Wien: Universität Wien.

6.4 Abbildungsverzeichnis

Abb.1: Darstellung von Konvergenz verschiedener Wissenssysteme	69
Abb.2: Darstellung von Konvergenz ähnlicher Wissenssysteme.....	70