

# **JOURNAL FÜR ENTWICKLUNGSPOLITIK**

vol. XXXVII 1/2-2021

## **EUROPA VERRÜCKEN: KÄMPFE ZWISCHEN KOLONIALITÄT UND DEKOLONIALISIERUNG**

Schwerpunktredaktion: Franziska Kusche,  
Gregor Seidl,  
Johannes Korak,  
Marcela Torres Heredia

Herausgegeben von:  
Mattersburger Kreis für Entwicklungspolitik  
an den österreichischen Universitäten

## Inhalt

- 5 FRANZISKA KUSCHE, GREGOR SEIDL, JOHANNES KORAK,  
MARCELA TORRES HEREDIA  
Europa an seinen Platz rücken. Warum die globalen kolonial/  
modernen Machtverhältnisse nicht bloß beschrieben, sondern  
verändert werden müssen
- 67 ROLANDO VÁZQUEZ, CARLA BOBADILLA  
“What would it mean to decolonise Europe?” Arts, Options and  
Practices to overcome Modernity/Coloniality
- 91 MARÍA DO MAR CASTRO VARELA  
Welt „begreifen“ statt „ergreifen“:  
Bildungsfragen und Strategien des (Re-)Worlding
- 114 MARCELA TORRES HEREDIA  
From Absences to the Ecologies of Knowledges: Colonial and  
Decolonial Aspirations in the Scholarly Communication System
- 152 KATHARINA FRITSCH, MOUNIR HAMADA HAMZA  
Komorische Kunst und Postkolonialismus:  
eine Dialog-Montage auf der Basis des Dokumentarfilmprojekts  
*Histoires de Twarab à Marseille*
- 177 ALESSANDRA CORRADO  
Coloniality and Decoloniality in the Mediterranean: Understanding  
Migrant Labour in the Global Colonial Agri-Food System

198 THOMAS GUTHMANN

Dekolonisierung der Körper – COMPA. Empowerment von Körpern  
im (post-)kolonialen Raum

210 VALIANA AGUILAR, ROSALBA ICAZA

Un Feminismo Otro. A Dialogue-Text-Invitation on the (Im)  
possibilities of Encountering Each Other Across the Colonial Divide

*Digital*

KATHARINA FRITSCH, MOUNIR HAMADA HAMZA

L'art comorien et postcolonialisme: un dialogue-monté à partir d'un  
projet de documentaire intitulé « Histoires de Twarab à Marseille »

239 Rezensionen

254 SchwerpunktredakteurInnen und AutorInnen

260 Impressum

FRANZISKA KUSCHE, GREGOR SEIDL, JOHANNES KORAK,  
MARCELA TORRES HEREDIA

**Europa an seinen Platz rücken. Warum die globalen kolonial/  
modernen<sup>1</sup> Machtverhältnisse nicht bloß beschrieben, sondern  
verändert werden müssen**

### **1. Aus dem kolonial/modernen Zentrum heraus**

Mit in die Höhe gereckter Faust und entschlossenem Blick unter einem sommerlich grünen Blätterdach in den Straßen von Bristol: So steht die Statue der *Black Lives Matter*-Aktivistin Jen Reid auf jenem Sockel, der bis vor Kurzem das bronzene Andenken an den Kolonial- und Sklavenhändler Edward Colston trug. Dieser häufte sein Vermögen im 17. Jahrhundert mit dem Handel von ca. 100.000 Menschen aus Afrika in die Amerikas und die Karibik an – dasselbe Vermögen, aus dem er seine wohl-tätigen Werke in England finanzierte, für die er geehrt wurde. Nachdem dieses Denkmal 125 Jahre später von Antirassist\*innen gestürzt wurde, die diese Zumutung nicht länger ertragen wollten, stellte sich Jen Reid auf den leeren Sockel und gab ihm eine neue Bedeutung.<sup>2</sup> An diesen Moment, in dem die unsichtbar gemachte gewaltvolle Geschichte Colstons sichtbar gemacht wurde, knüpft die vom Künstler Marc Quinn angefertigte Statue – einer lebendigen Person, nicht die eines Toten – auf dem Cover dieses Heftes an. Die Statue eines subalternen Widerstands, nicht die einer heuchlerischen und privilegierten Wohltätigkeit – als Zeichen, dass dieser Kampf um Geschichte und Gegenwart einer spezifischen Konstellation von Ausbeutung und Unterdrückung alles andere als schon zu Ende ist und andauern wird.

Welche historische Konstellation meinen wir damit? Die in diesen Akten des Protests erzählte alternative Geschichte ist keine harmonische Geschichte. Sie betrifft uns alle unmittelbar mit den sozialen Positionen,

die wir einnehmen. Sie ist, in den Worten Walter Benjamins (1992: 144), Geschichte als Erinnerung, „wie sie im Augenblick der Gefahr aufblitzt“, ein Augenblick, der als strukturell verfestigtes historisches Muster auf lange Dauer gestellt ist und die Realität der Gegenwart prägt. Dieser lange Augenblick, der Vergangenheit und Gegenwart im Rahmen eines strukturell-historischen Machtmusters verkoppelt, ist im Wesentlichen die Problematik, die dekoloniale Ansätze zu begreifen, zu bekämpfen und zu überwinden versuchen. Dieser lange Augenblick beginnt für dekoloniale Perspektiven im Jahr 1492, mit der in europäischen Geschichtsmysmen gefeierten ‚Entdeckung‘ eines vorgeblichen ‚*Mundus Novus*‘, einer ‚Neuen Welt‘, die jedoch bereits seit Tausenden von Jahren von menschlichen Gesellschaften bewohnt wurde.

Wie kann etwas von einer Handvoll Menschen aus Europa ‚entdeckt‘ werden, was für andere schon die längste Zeit existiert, fragt der dekolonial arbeitende puerto-ricanische Philosoph Maldonado-Torres (2016a: 68). Seine Antwort weist präzise auf den springenden Punkt hin: Weil die Menschen, die in jenen Territorien leben, die wenige Jahre später in Europa zu Ehren des Handelsagenten und Navigators Amerigo Vespucci ‚Amerika‘ genannt werden, aus der Perspektive der Neuankömmlinge nicht in demselben Ausmaß als Menschen angesehen werden wie die Europäer\*innen. Das von ihnen bewohnte Land wird als ‚Niemandland‘, als ‚*terra nullius*‘ bezeichnet und geraubt werden. Die Eroberung und Plünderung der Amerikas war für den vor Kurzem verstorbenen peruanischen Soziologen Aníbal Quijano – eine wichtige Figur in der Formulierung dekolonialer Theorieansätze – der entscheidende konstitutive Akt des kolonial/modernen kapitalistischen Weltsystems, das erst durch diese gewaltsame Eroberung hervorgebracht wurde: „[T]he New World became the pattern, the model of the entire world system“ (Quijano/Wallerstein 1992: 550). Ausgehend von der historisch etablierten Hierarchie der Klassifizierung des Menschseins, deren komplexe Dimensionen wir später mit Hilfe zentraler dekolonialer Konzepte noch vertiefen wollen, wird klar, warum die Slogans „*Black Lives Matter*“ oder „*I can't breathe*“ eine rassistisch konstruierte historische Ignoranz im Kern treffen. In den weiterhin wirkenden strukturellen globalen Herrschaftsverhältnissen zählt nicht jedes Leben auf die gleiche Weise. Nicht allen Subjekten wird genügend Luft zum Atmen gelassen. All dies muss erst erkämpft werden.

Die Anliegen, die wir mit dieser Einleitung verfolgen, haben wir in drei Teile strukturiert. Im ersten Teil „Aus dem kolonial/modernen Zentrum heraus“ skizzieren wir, auf welche historisch-strukturelle Problematik globaler ungleicher Verhältnisse sich sogenannte dekoloniale Perspektiven beziehen und welche Kritiken wir mit diesem Heft in den Blick nehmen. Wir stellen dar, wie es zu diesem Heft gekommen ist, von welchen Positionen aus wir kommunizieren und warum wir uns mit den theoretischen Perspektiven und praktischen Alternativen dekolonialer Ansätze beschäftigen. Im zweiten Teil „Kontexte und Konzepte, Debatten und Praktiken“ geben wir eine grundlegende Einführung zu dekolonialen Theorieansätzen. Zugleich kontextualisieren wir sie in Bezug auf jene größeren Debatten, in die sie zu intervenieren beabsichtigen. Wir werden dabei auf die Hauptkonzepte dieser Ansätze eingehen: Auf die Kolonialität und Modernität an sich und im Spezifischen auf deren Aspekte im Bereich der Macht, des Wissens, des Seins und der Geschlechterverhältnisse. Es geht uns dabei nicht um eine Gesamtdarstellung, sondern um eine Fokussierung. Wir wollen nicht lehrbuchhaft wiederholen, was an anderen Stellen bereits erklärt wurde.

Unser weiteres Anliegen ist es, neuere Forschungen und Praktiken des konkreten Widerstandes mit ihren Begriffen wie *re-existence* oder *de-futuring*, mit Ansätzen wie dem *yachay tinkuy*, mit Methoden wie *cuerpo-territorio* oder mit dem Konzept des Grenzaktivismus in die bereits vorhandenen Theorien einzubinden und auch für Kenner\*innen der Debatten neue Anschlusspunkte aufzuzeigen. Auf dieser Basis bauen wir im dritten Teil „Europa verrücken – Europa dekolonisieren“ praktisch auf. Wir zeigen, warum Dekolonialisierung keine historisch abgeschlossene Verantwortung Kolonisierter und aktiver Kolonialmächte ist, sondern wie sich Kolonialität als Struktur an den geopolitischen, sozialen und institutionalisierten Grenzziehungen in den Köpfen, auf den Straßen, auf den Feldern und an den Rändern dessen zeigt, was politisch-ökonomisch und ideologisch als eine bestimmte Konfiguration und Vorstellung von Europa produziert wird.

In vier Themengebieten stellen wir die Beiträge dieses Doppelhefts vor und verknüpfen sie mit aktuellen Kämpfen und Praktiken von Ungleichheiten in Europa: (1) Dekoloniale Forschung und die (Un)Möglichkeit einer dekolonialen Universität, (2) Rassistische Formen der Arbeitsteilung

in Europa am Beispiel der landwirtschaftlichen Lebensmittelproduktion, (3) Kolonial/moderne Körper und (4) Vom Zuhören und Kennenlernen hin zum Grenzaktivismus: Möglichkeiten der Solidarität. Die Frage, was Kolonialität und Dekolonialisierung in diesen praktischen Kämpfen bedeuten, hängt entscheidend mit dem grundlegenden Selbstverständnis und der Verortung dekolonialer Ansätze zusammen.

Dementsprechend wurde der Prozess, den dekoloniale Denker\*innen als dekoloniale Wende (*giro decolonial*) bezeichnen (vgl. Castro-Gómez/Grosfoguel 2007; Grosfoguel 2007), von ihnen nie als bloße akademische Übung verstanden, nie als *turn* im Sinne eines wissenschaftlichen Paradigmenwechsels. Die dekoloniale Wende bzw. Dekolonialität taucht nicht aus dem Horizont einer europäischen Denktradition oder einer okzidentalen Wissenschaft auf, sondern sie entsteht vor allem mit Bezug auf die Praxis des Widerstandes, aus den historischen und gelebten Erfahrungen der Kolonisierten selbst. Diese Praxis ist keine Form starrer vor-kolonialer ‚Traditionen‘ oder nach-kolonialer Entwicklungen, sondern sie entwickelte sich zeitgleich in denselben historischen Zusammenhängen, in denen auch die koloniale Unterdrückung einsetzt. Die strukturellen, bis in die Gegenwart reichenden Bedingungen von 500 Jahren kolonialer Beherrschung bilden zugleich das Terrain für 500 Jahre spezifischer Formen des Denkens, der Kritik, des Handelns und der Existenz der Kolonisierten, die auf die Überwindung dieser Strukturen ausgerichtet sind (Maldonado-Torres 2018: 169ff.). Spezifisch deshalb, weil es hier nicht um Idealisierungen oder deterministische Vorstellungen vermeintlich ‚anderer‘ sozialer Realitäten geht. Es gibt also keinen Automatismus, der jede Praxis und jede soziale und epistemische Position der kolonial Unterdrückten als befreiend kurzschließt. Aber befreiende Praxisformen sind gleichzeitig nicht neutral, sie sind nicht von diesen Erfahrungen und dem Kontext der Unterdrückung zu trennen (Grosfoguel 2007: 213f.). Lokale und regionale Gruppen, unter denen die Zapatistas in Mexiko eines der bekanntesten Interventionsbeispiele sind (vgl. Zibechi 2014: 9ff.), beziehen nicht nur Stellung gegen eine Vereinheitlichung der Welt unter europäischen Leitbildern, sondern sie erhalten und entwickeln im Sinne eines 500-jährigen Widerstandes nicht-europäisches Wissen und Praktiken eines antikolonialen Widerstandes.

Wir halten es für wichtig, hier ein derart breites Verständnis von Wende festzuhalten, weil die akademischen Beschäftigungen und die

gesellschaftlichen Auseinandersetzungen mit kolonialen Strukturen und ihren Kontinuitäten in den letzten Jahren massiv zugenommen haben. Wir nehmen allerdings wahr, dass die radikale Kritik der Ansätze in universitären Positionskämpfen um symbolisches Kapital tendenziell untergeht. Machtverhältnisse, die nicht ausschließlich in kolonial unterdrückten Gesellschaften wirk(t)en, sondern ihre Ankerpunkte auch und vor allem noch heute im Kern europäischer Lebens- und Produktionsweisen haben, sind nicht mehr oder nur peripher Analysegegenstand. Gesellschaftliche Institutionen, die zur Verschleierung dieser Ungleichheitsverhältnisse beitragen und kolonial/moderne Herrschaftsverhältnisse vom europäischen Standpunkt aus reproduzieren, werden nur in wenigen Themenfeldern, wie beispielsweise der kritischen Migrationsforschung, aufgegriffen.

Immer wieder tauchen Diskurse, Begriffe oder Konzepte dekolonialer Kämpfe in akademischen oder populären Debatten in Europa bzw. im Globalen Norden<sup>3</sup> auf. In vielen dieser Bezüge konstatieren wir rein begriffliche Aneignungen und akademische Gesten, die vermeintlich ‚unentdeckten‘ Einsichten aus subalternen Kämpfen ans Licht europäischer Bedeutsamkeit gezogen zu haben. Doch genau diese Perspektiven werfen die fundamentale Frage auf, inwieweit nicht genau auf diese Weise Wissen, Konzepte und kritische Positionen der kolonial Unterdrückten sich durch dominante und privilegierte Gatekeeper\*innen der Academia angeeignet werden. Viel mehr noch: Weil der Standpunkt, von dem aus diese Aneignung geschieht, nicht zur Disposition gestellt wird, behandelt die Academia die subalternen Kämpfe um ein gleichermaßen anerkanntes wie würdiges Leben erneut auf dem Niveau einer interessanten Eroberung.

Dekoloniale Kritiken fassen solche Aneignungsformen von marginalisierten bzw. subalternen Wissen, Kämpfen und Lebensweisen, die aus den konkreten Orten ihrer Produktion herausgelöst und in einen dominanten, sich als universal präsentierenden akademischen Wissenskanon (z.B. in Form neuer Theorie) assimiliert werden, mit klaren Begriffen. Die „politische Ökonomie des Wissens“ (Rivera Cusicanqui 2012: 102) oder der „epistemische bzw. kognitive Extraktivismus“ (Grosfoguel 2016) bringen diese Aneignungen auf den Punkt.

Diese grundsätzliche Kritik schließt selbstverständlich auch uns als Herausgeber\*innen dieses JEP-Schwerpunktheftes mit ein. Wir sehen uns in der Verantwortung, zu erklären, wer wir sind und warum bzw.

zu welchem Zweck wir uns in diesem Rahmen auf dekoloniale Konzepte beziehen. Wir verfolgen mit diesem Heft ein zentrales Anliegen: Verständnis und Verständigung dafür aufzubauen, dass der Abbau kolonialer Herrschaftsverhältnisse weder eine historisch abgeschlossene Tätigkeit noch die alleinige Angelegenheit kolonial Unterdrückter ist. Provokant gefragt: Gipfelt Kolonialismus zu Beginn des 21. Jahrhunderts darin, dass – nach der Ermordung, Ausbeutung und Unterdrückung der Kolonisierten – diesen schließlich auch noch die Aufgabe zugewiesen wird, den Friedensnobelpreisträger Europa auf seine gewalttätige Gegenwart und Geschichte aufmerksam zu machen und ihn an seine humanitären Ideale zu erinnern? Scheinbar universelle Ideale, von denen bereits unmittelbar nach ihrer Institutionalisierung in den USA und Frankreich jene rassistisch klassifizierten Anderen in den (internen) Kolonien gewaltsam ausgeschlossen wurden. Klar ist, dass ein solches selbstbezügliches Europa, wie es sich entwickelte und wie es sich heute darstellt, ein zentrales Problem für globale wie innere Ungleichheitsverhältnisse bleibt.

Als Schwerpunktredakteur\*innen treibt uns in diesem Zusammenhang also die folgende Frage um: Welche Formen des Denkens und Handelns verlangen dekoloniale Theorien von einer Position innerhalb des kolonialen Europas? Unsere vorläufige Antwort darauf ist die folgende: Von unserem Standpunkt aus können dekoloniale Perspektiven in Theorie und Praxis einem Europa, das weiterhin koloniale Strukturen reproduziert, einen Spiegel vorhalten. Fanon hatte schon vor dem Hintergrund der Erfahrung des algerischen Kolonialkrieges Europa aufgefordert, sich zu dekolonialisieren<sup>4</sup>. In diesem Sinne können dekoloniale Perspektiven als Spiegel fungieren, der 500 Jahre Erfahrung, Reflexion und komplexe theoretische Verarbeitung der eurozentrischen Verhältnisse und Unterdrückung aufzeigt – in Europa und der Welt. Dieses tiefgreifende Verständnis konnte in dieser Form nur von den marginalisierten Rändern der eurozentrierten Welt produziert werden (Vgl. Dussel 2013; Mignolo 2011 und 2012). Dabei ist es nicht nur zentral für die Befreiung der kolonial Unterdrückten selbst, sondern stellt auch eine Chance für den Beginn eines wirklich kritischen Selbstverständnisses Europas dar, das seinen Wohlstand und seine Menschenrechte nicht noch länger auf dem Ausschluss, der Ausbeutung und dem Tod der Anderen aufbauen will. In diesem Sinne versuchen wir die Anstrengungen zur Überwindung der kolonialen Strukturen im und aus dem europäischen Zentrum heraus zu unterstützen.

Seit 2015 haben wir uns als Teil einer heterogenen Gruppe von Studierenden und jungen Wissenschaftler\*innen aus Lateinamerika und Europa im Umkreis der Lateinamerika-Studien, des Instituts für Internationale Entwicklung und der Akademie der Bildenden Künste in Wien in verschiedenen Zusammenhängen mit sogenannten dekolonialen Ansätze beschäftigt. Im Verlauf der Jahre entstand in Vorlesungen und auf Konferenzen, bei aktivistischen Veranstaltungen, Klimacamps oder Stadterkundungen ein zunehmender Austausch und Dialog über die Gemeinsamkeiten, Verschiedenheiten und Widersprüche der gesellschaftlichen Verhältnisse in Europa und Lateinamerika. Dieses Heft stellt den Versuch dar, eine Plattform des Dialogs zu anderen Menschen und ihren Arbeiten in, mit und über Europa herzustellen. Personen, die sich als akademische Verbündete dekolonialer Kämpfe in Europa verstehen und im Rahmen einer kritischen Selbstreflexion Potenziale in der Produktion von Wissen und der Aushandlung einer emanzipatorischen Praxis in europäischen Kontexten aufzeigen.

Dialoge spielen daher auf die ein oder andere Weise eine zentrale Rolle in diesem Heft. Dialoge haben es auf den Weg gebracht, und sie haben die Richtung gewiesen. Sie waren in der Ausarbeitung der Artikel ein methodisches Element und haben in neuartigen Begutachtungsprozessen eine kritische, aber gemeinsame Kommunikation entstehen lassen, die über das übliche formalisierte akademische Kritisieren hinausging. Auf den ersten Blick werden diese dialogischen und polylogischen Beziehungen zwischen den Autor\*innen der Beiträge geknüpft. Allerdings haben zu diesen Dialogen auch die (teils) anonymisierten Reviewer\*innen der Texte beigetragen. Wir sind ihnen für ihre Zeit und Energie dankbar, die sie in die sorgfältige Betreuung der Beiträge gesteckt haben. Dialoge sind also die Basis für die publizierten Interviews, die Übersetzung von Artikeln, Begriffen und Erfahrungen.

Wir sehen Dialoge als eine Form des epistemischen Ungehorsams der akademischen Wissensproduktion, die wir in unserem Handlungs- und Schreibprozess versuchen umzusetzen. Die Schaffung von Wissen ist gerade in Zeiten neoliberaler Umstrukturierung auf Vereinzelung, individualisierte Verantwortungsübernahme und Lastenabwälzung ausgelegt. Universitäten und Wissensproduktion sind häufig Teil einer individuellen Karriereplanung geworden, in der gesellschaftliches Wissen, aber auch Ungleichheitsverhältnisse epistemisch ausgebeutet werden (sollen), um

Drittmittelgeber\*innen von der akademischen Förderwürdigkeit, Einzigartigkeit und Alleinstellung zu überzeugen. Öffentliche Universitäten werden zunehmend zu Orten individueller Gewinnoptimierung. Die Position von Forscher\*innen ist einerseits eine einsame, andererseits aber eine unter ambivalenten und wechselnden Umständen extrem privilegierte oder extrem prekarierte. Das sind die Positionen, aus denen heraus wir diesen Text schreiben, Beiträge in diesem Heft kommentierten, ko-lektorierten und in Dialog mit nichtakademischen Auseinandersetzungen getreten sind. Die Universität ist also der Standpunkt, von dem aus wir zuhören, sprechen, lernen, lehren, denken, schreiben und arbeiten. Zugleich sind die europäische Universität und der Forschungsprozess historisch von Kolonialität durchzogen.

Bevor wir die Beiträge dieses Heftes vorstellen, die erschließen, wie mit der Kolonialität der Wissenschaft gebrochen werden kann, möchten wir zunächst dekoloniale Perspektiven eingehender behandeln. Damit möchten wir den Leser\*innen dieses Schwerpunktheftes nicht nur das Angebot unterbreiten, jene Problematiken, Konzepte, Begriffe und Kontexte kennenzulernen, auf denen dekoloniale Theoriebildung beruht. Vielmehr benötigen wir diese Werkzeuge auch selbst, um im abschließenden Teil dieser Einleitung aktuelle soziale Konflikte in Europa adäquat fassen zu können.

## **2. Kontexte und Konzepte, Debatten und Praktiken**

Dekoloniale Perspektiven vereinen – im engeren Sinn – Intellektuelle, Aktivist\*innen und Strömungen, die sich mit den kolonialen Strukturen in lateinamerikanischen Gesellschaften befassen. Ihre Verfechter\*innen nehmen seit dem Ende der 1990er Jahre an einer Serie von Dialogen an Universitäten Lateinamerikas und den USA teil, um dekoloniale Perspektiven weiterzuentwickeln und in die aktivistische Praxis zu tragen<sup>5</sup>. Arturo Escobar bezeichnete diesen relativ losen gemeinsamen Prozess unter Bezug auf zwei zentrale Konzepte der gemeinsamen Diskussion als Forschungsprojekt bzw. Gruppe Modernität/Kolonialität (Escobar 2007: 179; Garbe 2013). Dieses Projekt positioniert sich selbst an der Schnittstelle verschiedener vorausgegangener Formen der kritischen Theorieproduktion und

der Kämpfe aus dem Globalen Süden, unter anderem aus Lateinamerika. Hier werden verschiedene Stränge der Befreiungstheologie, Befreiungsphilosophie, der Dependenz- und Weltsystemtheorie, der *Latin American Subaltern Studies* mit der Praxis des *Indianismo* bzw. *Katarismo*, antikolonialen Strömungen des karibischen und andinen Raums, Feminismen des Südens und Chicano-Denker\*innen verbunden.

Aus diesem Projekt entwickelte sich eine Kritik gegen eine auf allen Ebenen der Existenz kontinuierlich wirkende eurozentrische Machtkonstellation, in der rassistische Klassifizierung und Dehumanisierung, internationale Arbeitsteilung und koloniale Wissensproduktion miteinander verknüpft sind. Die zentrale Frage der Debatten lenkte den Fokus auf die Ursachen für die Dauerhaftigkeit kolonialer Machtstrukturen in Lateinamerika, die auch die unabhängigen Nationalstaaten des Kontinents bis in die Gegenwart prägen. Das Ziel der Debatte war eine Komplexitätssteigerung in der Reflexion über die politisch-ökonomischen, kulturellen und epistemischen lateinamerikanischen Realitäten. Dabei stand der Bezug auf das Wissen der unterdrückten und ausgebeuteten sozialen Gruppen im Mittelpunkt. Fragen nach den Ursachen der Kontinuität kolonialer Machtstrukturen in Lateinamerika sind in dieser Hinsicht von einer programmatischen Offenheit bzw. Anschlussfähigkeit und einer Verweigerung gegenüber theoretischer Schließung geprägt.

Somit wird nicht nur dem akademischen Ausschließlichkeitsanspruch entgegengewirkt, sondern das Ziel verfolgt, zu Anschlüssen und Erweiterungen einzuladen. Aus diesem Grund spricht Walter D. Mignolo (2011) von einer dekolonialen Option, das heißt einem Ort der Offenheit, um die Vielfalt von Alternativen zu erkennen, kennenzulernen und zu ermöglichen (Mignolo/Vazquez 2013). Die theoretische Selbstverortung ist nicht die einer Avantgardetheorie. Vielmehr ist sie Gegenstand regelmäßiger interner und externer (Selbst-)Kritik, z.B. in den Arbeiten Silvia Rivera Cusicanquis (2010<sup>6</sup>). Sie gibt zu bedenken, dass durch die Generierung eines Kanons, der mit Begriffen und neuen Wortschöpfungen besetzt ist, dekoloniale Ansprüche vereinnahmt werden und es zur Produktion neuer wissenschaftlicher Gatekeeper\*innen kommt, die sich aufeinander beziehen und durch Universitäten des Globalen Nordens zertifiziert werden. Dies trägt dazu bei, dass eher das Projekt einer neuen Elite als der Emanzipation entsteht. Die neuen Begriffskonstruktionen geraten in Gefahr, sich

der akademischen Diskussion zu entziehen und sich von Verpflichtungen und Dialogen mit subalternen gesellschaftlichen Kräften und Kämpfen zu distanzieren. Für Rivera Cusicanqui kann es keine Theorie bzw. keinen Diskurs der Dekolonisierung ohne eine antikoloniale Praxis geben (Rivera Cusicanqui 2010: 7).

Die theoretische Selbstverortung dieser dekolonialen Intellektuellen bringt Boaventura de Sousa Santos mit dem Begriff der „rearguard theory“ (De Sousa Santos 2014: 31) auf den Punkt: Sie positioniert sich als zurückgenommen und operiert begleitend im Rücken der Protagonist\*innen dekolonialer sozialer Kämpfe. Dabei begreifen sich Intellektuelle selbst als unterstützende Akteur\*innen.

Als Orientierungshilfe in diesem sich verändernden und wechselseitig ergänzenden dekolonialen theoretischen Feld wollen wir einige zentrale Konzepte detaillierter darstellen. Diese verstehen wir als Teile dieser *rearguard theory*, die mit ihrer theoretischen Arbeit an dekoloniale Kämpfe anschließt. Dabei werden wir uns an der von Sebastian Garbe skizzierten Begriffslandschaft dekolonialer Theorie orientieren (2013: 46) und neuere Entwicklungen damit verweben. Der Umstand, dass die zentrale Begriffstrias Kolonialität der Macht, Kolonialität des Seins und Kolonialität des Wissens zunächst selbst klassischen eurozentrischen Theoriekonzeptionen folgt, wurde schon innerhalb der Gruppe Modernität/Kolonialität problematisiert. Die drei Bereiche Macht, Wissen und Sein wurden deshalb bereits von María Lugones durch eine geschlechterkritische Perspektive erweitert, und auch in anderen gesellschaftlichen Kontexten findet der Begriff der Kolonialität Beachtung und Erweiterung (z.B. für Gesellschaft-Natur-Verhältnisse, vgl. Alimonda et al. 2011). Aus den sozialen Kämpfen und der antikolonialen Praxis sowie aus der Theorieproduktion, die der Gruppe Modernität/Kolonialität nahesteht, werden immer wieder neue Verbindungen zwischen Begriffen, Konzepten und diesen vier Hauptbereichen (Macht, Wissen, Sein, Gender) hergestellt. Nachfolgend werden wir diese skizzieren.

## **2.1 Kolonialität der Macht**

Das für dieses Heft grundlegende Konzept der Kolonialität wurde vom peruanischen Soziologen Aníbal Quijano (1928–2018) in verschiedenen Texten Anfang der 1990er Jahre eingeführt. Es greift eine Frage

auf, die schon in anderen kritischen theoretischen Zugängen, etwa in den Dependenztheorien und in der Weltsystemtheorie, gestellt wurde. Was macht ungleiche Macht- und Herrschaftsverhältnisse, sowohl innerhalb peripherer Gesellschaften als auch zwischen diesen und den globalen Zentren, so dauerhaft und stabil?

Quijano will damit vor allem eine analytische Komplexitätssteigerung umsetzen. Begriffe wie Abhängigkeit oder Unterentwicklung, wie sie die Dependenztheorie nutzt, erfassen zwar teilweise die historischen und strukturellen Bedingungen existierender Ungleichheiten, aber nicht die in ihnen miteinander verflochtenen Dimensionen. Kolonialität verweist stattdessen auf die Effekte komplex miteinander artikulierter, diskontinuierlicher Dimensionen von Herrschaft, die ineinandergreifen, aber nicht auf eine dominante Logik, z.B. den Kapital-Lohn-Widerspruch, reduziert werden können. (Quijano 1992: 16ff. und 2007: 174ff.; Quijano 2010: 36). Das erforderte für Quijano notwendigerweise, eurozentrische Fiktionen theoretisch zu widerlegen.

Er intervenierte mit der konzeptuellen Innovation der Kolonialität gleichzeitig auch in eine Krise der lateinamerikanischen Linken, die sowohl hinsichtlich der Frage revolutionärer Subjekte als auch revolutionärer Strategien in einer Sackgasse steckte. Seine Arbeiten stehen im Kontext der Erstarkung neuer sozialer Akteure des Protests und der Befreiung in Lateinamerika, z.B. in Form der indigenen politischen Organisationen und Bewegungen, die zeitgleich zu Francis Fukuyamas (vgl. 1989; 1992) hegeli-anischer Verkündigung des Endes der Geschichte ihre eigenen unsichtbar gemachten Geschichten der Unterdrückung, des sozialen Ausschlusses und des Widerstandes zur Basis ihres Aktivismus machten.

Quijano betrachtet Kolonialität als eine strukturelle Matrix von heterogenen Machtverhältnissen, die mit der europäischen Eroberung Amerikas vor über 500 Jahren und der sich damit konstituierenden Moderne historisch in Kraft gesetzt wurde (vgl. Quijano/Wallerstein 1992) und seitdem die Gesellschaften in den globalen Zentren und Peripherien prägt. Kolonialität benennt diese lange Dauer, diese Kontinuität der strukturell verkoppelten Machtverhältnisse, und unterscheidet sich damit von anderen Begriffen, wie etwa dem des Neo-Kolonialismus (vgl. Nkrumah 1965). Kolonialität ist daher kein Synonym für Kolonialismus (Quijano 1992: 12f.). Kolonialismen sind für Quijano historische Formen unmittel-

barer politischer Kontrolle über nichteuropäische Gesellschaften, die ohne Zweifel ganz wesentlich zur globalen Ausdehnung dieser Machtverhältnisse beigetragen haben. Kolonialität bezeichnet hingegen den strukturellen Effekt dieser Prozesse, der dafür sorgt, dass kolonial geprägte Hierarchien, Diskriminierungsformen und Ausbeutungsverhältnisse durch ihre tiefe Einlagerung in die sozialen, ökonomischen und kulturellen Alltagspraktiken, staatlichen Apparate, Subjektivitäten, Körper und in die internationale Arbeitsteilung über das politisch-formale Ende des Kolonialismus hinaus reproduziert werden. Diese Herrschafts- und Abhängigkeitsstrukturen sind dabei keine Reste einer ‚vormodernen Epoche‘, die es durch Modernisierung zu überwinden gilt. Kolonialität ist eine gegenwärtig wirkende globale Struktur, die sowohl innerhalb als auch zwischen den unterschiedlichen Gesellschaften reproduziert wird und die Grundlage dessen bildet, was als ‚Moderne‘ beschrieben wird. Es handelt sich nicht einfach um ein den Eurozentrismus umkehrendes lateinamerikazentriertes Konzept, sondern eines, das ausgehend von einem lateinamerikanischen Standpunkt eine globale Totalität in den Blick nimmt, ohne sie auf vereinfachende, universalistische Weise zu homogenisieren. Mit dem bereits 1989 erstmals vorgestellten Konzept der historisch-strukturellen Heterogenität macht Quijano (1989: 32f.) klar, dass diese komplexe Totalität globaler Machtverhältnisse nicht damit erklärt werden kann, lateinamerikanische (oder nichteuropäische) Gesellschaften durch eine singuläre europäische Brille zu lesen. Die historisch-strukturelle Heterogenität beschreibt unterschiedliche, relational verflochtene dominante und dominierte Positionen, die in ihrem Zusammenwirken den strukturellen Effekt der Matrix der Kolonialität hervorbringen.

Für Quijano sind Modernität und Kolonialität daher ko-konstitutive, einander wechselseitig bedingende Momente eines globalen Weltsystems, das mit der Eroberung Amerikas seinen Anfang nimmt. Kolonialität schafft hier erst die zentralen materiellen und geistigen Voraussetzungen sowie Bedingungen, unter denen Modernität entstehen konnte.

Zwei grundlegende Achsen, die mit der Etablierung der europäischen Kolonialherrschaft in den Amerikas verknüpft sind, formen die Struktur der Kolonialität. (Quijano 1992: 12; Quijano 2000: 534ff.; Quijano 2010: 32). Die erste Achse bezieht sich auf die Durchsetzung des ideologischen Konzepts ‚Rasse‘<sup>7</sup> zur Klassifizierung der Kolonisierten, das die Unter-

werfungs- und Eroberungsprojekte der Reconquista auf der iberischen Halbinsel und der Kolonisor\*innen auf den amerikanischen Kontinenten legitimieren sollte. Diese neuen rassistischen Kriterien und Kategorien behaupteten eine naturalisierte Hierarchie angeblicher zivilisatorisch-kultureller bzw. biologischer Über- und Unterlegenheit zwischen Kolonisierten und Kolonisor\*innen. Auf einer zweiten Achse wurden den hierarchischen rassistischen Klassifikationen entsprechend verschiedene Positionen in einer globalen Arbeitsteilung zugewiesen, in der z.B. Lohnarbeit<sup>8</sup> tendenziell weiß, Formen der Zwangsarbeit und Sklaverei tendenziell nichtweiß sind. Das macht die internationale Arbeitsteilung zu einer rassistisch strukturierten Arbeitsteilung. All diese Formen von Arbeit waren im 15. Jahrhundert historisch und sozial in dem Sinne neu, weil sie, obgleich auf sehr heterogene und unterschiedliche Weise, unter der Kontrolle des Kapitals auf eine Güterproduktion im durch koloniale Expansionen schrittweise konstituierten Weltmarkt ausgerichtet wurden. In diesem Prozess organisierten einige gesellschaftliche Gruppen die Macht, sich die materiellen Ressourcen, Landschaften und Ökosysteme – vor allem aber die Arbeitskraft anderer gesellschaftlicher Gruppen – anzueignen und diese vermeintlich höherwertige Existenz auf Kosten anderer für das Ergebnis einer natürlichen Ordnung der Welt zu halten. „Global capitalism was, from then on, colonial/modern and Eurocentred“ (Quijano 2000: 53).

Diese beiden Achsen sind mit einem dritten Aspekt verknüpft. 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 (vgl. Quijano 1988; Quijano 2000: 547). 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.

Für die einen bedeutet das die Konstitution als autonome (weiße) Subjekte, für die anderen, rassistisch Klassifizierten bedeutet es die „Kolonisierung ihrer Imaginarien“ und ihrer Vorstellungskraft (Quijano 1992: 12), die sich im Inneren dieser Vorstellungen als Selbstzweifel, Unterle-

genheitsgefühl oder Selbsthass ausdrückt. Nichteurozentrische symbolische und kulturelle Formen werden entwertet und ihre Rationalitäten nicht anerkannt. Stattdessen wird die Internalisierung der eurozentrischen Norm kultureller Ausdrucks- und Wahrnehmungsformen zum begehrenswerten, universell gültigen und entwicklungstheoretisch einzig möglichen Modell für die Kolonisierten gemacht.

Kolonialität als strukturelle Matrix ist daher kein Muster, das in Form einer exotisierenden Perspektive an vermeintlich entfernte, vermeintlich ‚dunkle‘ Orte gerückt werden kann, wie Joseph Conrad sie in *Heart of Darkness* (2018 [1902]) inszeniert. Sie wirkt mitten im Alltag und in den Institutionen derer, die von ihr profitieren und privilegiert werden. Kolonialität wirkt deshalb nicht nur auf den Soja- und Zuckerrohrplantagen Brasiliens, sondern ist auch in den Hauptquartieren transnationaler Konzerne in europäischen Metropolen, auf den Feldern der industriellen Landwirtschaften oder in den Staatsbürger\*innenschaftsgesetzen von EU-Staaten zu finden. Sie ist also überall präsent, wo rassistische Klassifikationen die Positionalität von Menschen im Arbeitsprozess strukturieren, wo sie ihre Wohnverhältnisse bestimmen, wo sie ihre Sexualität strukturieren, wo sie in kulturellen Formen der Eigen- und Fremdwahrnehmung soziale und kulturelle Wirkmacht annehmen.

## **2.2 Kolonialität des Seins**

Der puerto-ricanische Philosoph Nelson Maldonado-Torres macht in seinen Arbeiten aus dem zunächst sehr peripher diskutierten Konzept der Kolonialität des Seins eine eigene zentrale analytische Dimension (vgl. Maldonado-Torres 2004; 2007)<sup>9</sup>. Die Kolonialität des Seins bezieht sich für ihn grundsätzlich 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 und in diesem Zusammenhang einer ontologischen Differenz unterworfen werden. Diese ontologische Differenz ist nicht essentialistisch erklärbar. Sie ist eine historisch und räumlich produzierte koloniale Differenz (Maldonado-Torres 2004: 36ff.), die aus dem Umstand des Kolonisiert-Werdens hervorgeht. Sie bezieht sich also nicht auf einen essentialistischen, auf einer Wesenhaftigkeit beruhenden Unterschied, sondern auf einen historisch und sozial produzierten Unterschied in Form konkreter

Praktiken der Unterdrückung. Sie basiert auf der kolonial begründeten Verleugnung einer gemeinsamen Menschheit, auf der im Zuge der Eroberung Amerikas durchgesetzten rigiden Trennung zwischen einer Welt der Menschen und einer Zone der „Nicht-Menschen“ oder „weniger als Menschen“, die von den grundlegendsten und wechselseitigen ethischen Prinzipien der Humanität ausgeschlossen sind.

Dies bildet die Grundlage für eine „metaphysische Katastrophe“ (vgl. Maldonado-Torres 2016b), die die Kolonisierten im Prozess ihrer Unterdrückung erleben – ein Prozess, der ihr Subjektsein, ihre Körper und ihre Territorien betrifft. Metaphysisch ist diese Katastrophe, weil sie grundlegende Fundamente des Denkens und des Seins, des Selbst und des Anderen, der Wahrnehmung von Zeitlichkeit und Räumlichkeit zerstört und sie aus der Sphäre der existenziellen ontologischen Anerkennung als Menschliches in ein Feld des Sub-Ontologischen verschiebt, das vom Horizont des humanen Ontologischen ausgeschlossen wird. Diese Verschiebung in die Zone des Nicht-Seins, die Maldonado-Torres unter Bezug auf Frantz Fanons „Verdammte“ skizziert (Maldonado-Torres 2007: 257; vgl. Maldonado-Torres 2017), ist die philosophische Basis, auf der Genozide, Sklaverei und die systematische Entmenschlichung weiter Teile der nichteuropäischen Gesellschaften ab der frühen Neuzeit bis heute gerechtfertigt werden.

Die genealogische Grundlegung dieser existenziellen Ausschließung aus der Zone des Humanen liegt für Maldonado-Torres in der spezifischen Art und Weise, wie die nichteuropäischen Anderen von den religiös-moralischen Institutionen der Kolonisor\*innen imaginiert wurden (Maldonado-Torres 2007: 246ff.). Die Frage, ob die Indigenen eine Seele hätten oder nicht, wurde emblematisch in dem berühmten Disput zwischen Ginés de Sepúlveda und Bartolomé de las Casas in Valladolid 1550/51, im Sinne der Interessen der Eroberung und Aneignung sowie unter dem Schlagwort des gerechten Krieges, geführt. Krieg wurde als Mittel einer legitimen Reaktion auf die angebliche Durchbrechung der sittlichen und zivilisatorischen christlichen Standards seitens der indigenen Gesellschaften gerechtfertigt. Die Behandlung der Indigenen erfolgte, schon vor diesen theologischen Kontroversen, entlang einer „Nicht-Ethik des Krieges“, also in Form eines permanenten Kriegszustandes, in dem jede Form konstanter Gewalt, Grausamkeit, und Verletzung für legitim erklärt wurde. Eine Welt der zwischenmenschlichen Beziehungen wurde zu einem Zustand perma-

nenter Eroberung, des Kolonialismus und des Krieges gegen bestimmte Körper, Lebensweisen, Wissensformen. Dieses Argument greift dabei auf die grundlegende Diskussion zur Frage der Konstruktion von nichteuropäischer Alterität zurück, die auch bereits in den Arbeiten des mexikanischen Befreiungsphilosophen Enrique Dussel eine zentrale Rolle spielt (vgl. Dussel 2013).

Diese spezifische, ständige existenzielle Bedrohung und dieses prinzipielle Ausgesetztsein kolonial/moderner Gewalt, die in Form rassistischer und sexistischer Konzepte naturalisiert werden, unterscheiden den ontologischen Erfahrungshorizont der Kolonisierten. Sie bilden die (sub-)ontologische, die koloniale Differenz. In diesem Sinne ist die Eroberung Amerikas ein ontologisches Ereignis, das die nichteuropäischen Bevölkerungen einer bis heute anhaltenden Normalisierung von Ausnahmeformen der Gewalt aussetzt, die ihre Leben als weniger wertvoll und auslöschar definiert als die von Europäer\*innen. *killability* und *rapeability* sind den Körpern der Kolonisierten bis heute eingeschrieben (Maldonado-Torres 2007: 255).

Diese Unterdrückung – der Kriegszustand, wie es Maldonado-Torres und Fanon nennen – arbeitet auf einer geopolitischen, und einer subjektiven bzw. intersubjektiven Ebene (Maldonado-Torres 2016b: 12ff.). Auf der geopolitischen Ebene benötigt Modernität das Dasein und die Herabwürdigung der Anderen, um sich selbst als emanzipatorisch konstituieren zu können. Gleichzeitig wird den ausgegrenzten Körpern aber eine permanente Bedrohung eingeschrieben, die es zu bekämpfen gilt. Daraus folgen auch heute noch gewaltsame Praktiken wie rassistisch motivierte Pushbacks an europäischen Außengrenzen, *racial profiling*, Festnahmen, Vergewaltigungen, geringere Löhne, eingeschränkter Zugang zu menschenwürdigen Wohnformen und Gesundheitsversorgung, Hürden im Zugang zur Staatsbürgerschaft, herablassendes und erniedrigendes Verhalten, das Versagen von Asyl, pädagogische Disziplinierung oder das Versagen von Bildungschancen usw., um nichtweiß markierte Menschen ‚an ihren Platz‘ zu verweisen.

Auf der inneren (inter-)subjektiven Ebene 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. Wie Thomas Guthmann von COMPA in seinem Beitrag in diesem Heft

aufzeigt, sind diese kolonial durchdrungenen Körper von einer Selbstablehnung und der Negation der Selbstbestimmung geprägt, um die Spuren des Schwarz-Seins, Indigen-Seins oder des Kolonisiert-Seins zu vernichten und mit Praktiken des weiß-Seins zu überdecken; um den Kampf mit dem Außen, der konstanten Herabwürdigung und den Aggressionen zu überleben: Ghettoisierung, Minderwertigkeitsgefühle, Umweltrassismus, Tod durch Polizeigewalt, erneute Kolonisierung durch Pädagogik und Universitäten. Die Erfahrungen kolonial strukturierter Trennung und Unterdrückung sind also keine ausschließlich historischen Gegebenheiten der sogenannten Kolonialzeit, sondern auch in Europa gegenwärtig wirkende klassifizierende Trennlinien, Logiken und Organisationsstrukturen, die sich an bestimmten Subjekten und Körpern verankern.

Die Kolonialität des Seins zersetzt und zerstört nicht nur die gegenwärtige Existenz von Menschen – sie greift alle zeitlichen Ebenen an, in denen sich kollektive und individuelle Subjektivitäten der Kolonisierten formieren. Ihr zerstörerisches Werk erstreckt sich auch auf die anderen Vergangenheiten, Geschichten, Erinnerungen, Erwartungen und Zukünfte, die den „Völkern ohne Geschichte“ (vgl. Wolf 1982) und, als Teil dieser Logik, „ohne Zukunft“ genommen werden.

Tony Frys Konzept des *defuturing* (1999) kann in diesem Kontext zu verstehen helfen, wie umfassend die zerstörerische Wirkung der Kolonialität des Seins ist. Generell soll der Begriff die Nicht-Nachhaltigkeit der dominanten Gegenwart, d.h. die materielle Erosion der begrenzten planetarischen Zukunft durch moderne Design-Operationen bezeichnen (Fry 2011: 21). Fry setzt ihn aber auch ein, um den spezifischen Raub der vielfältigen, pluralen anderen Zukünfte der kolonisierten Anderen durch eine von Kolonialität getragene Moderne zu beschreiben:

„Modernity, in its founding moment, especially as marked by the ‚discovery‘ of the New World, attempted by design to make the world at large in its own theologically constituted image of ‚the civilised‘. Two defuturing actions were employed in this endeavour and, while undergoing transformation over time, the basic intent of both has remained the same: the destruction of the difference of the Other; and, the expropriation of the land, resources and labour-power of the Other. Historically, genocide, ethnocide and ecocide connected in this defuturing moment of environmental and cultural destruction – one that established structural conditions of unsustainability“ (Fry 2019: 295).

Die dominante, durch Muster der Kolonialität geprägte Vorstellung von Fortschritt und Zukunft existiert auf Kosten all der pluriversen Zukünfte und Zeitlichkeiten, die durch sie ausgelöscht, unsichtbar gemacht, geraubt und verkürzt werden (vgl. Tlostanova 2017: 4f.; Vázquez 2017: 82ff.) Sie existiert auf Kosten anderer Lebenswelten und Lebensweisen, auf der Grundlage eines *de-worlding* (Fry 2019: 295).

Die Auslöschung dieser Zukünfte ist verkoppelt mit einer Verarmung und eurozentrischen Verkürzung dessen, was als Vergangenheit oder Geschichte verstanden wird. Partikuläre europäische historische Erfahrungen werden als „North Atlantic universals“ zu scheinbar universellen Erfahrungen stilisiert, hinter denen andere, oft nicht verschriftlichte Erzählungen und Erfahrungen, innerhalb und außerhalb Europas, verschwinden (Trouillot 2002: 847). In diesen ideologischen Operationen der Modernität/Kolonialität wird das vermeintlich Reale und objektiv Existierende auf die Gegenwart reduziert. Gegenwart, nämlich ausschließlich die der kapitalistischen Moderne, wird zu jener von alternativen Erfahrungen der Vergangenheit und alternativen Horizonten der Zukunft entleerten Zeit, in der die Erinnerungen an all die kolonialen Genozide, Unterdrückungen, Dehumanisierungen ebenso „gelöscht“ werden wie die Zukünfte der durch Kolonialität unterdrückten Anderen (vgl. de Sousa Santos 1998; Vázquez 2009). Als „double erasure“ bezeichnet Rolando Vázquez diese Strategien in dem Gespräch, das er mit Carla Bobadilla für dieses Heft geführt hat, und bezieht sich damit auf die Auslöschung all dieser Auslöschungen aus dem kollektiven Gedächtnis der kapitalistischen Modernität.

Die Ignoranz und die Geschichtsvergessenheit derer, die in europäischen und anderen Zentren der kapitalistischen Modernität/Kolonialität von diesen Auslöschungsprozessen profitieren, macht es notwendig, dass Kämpfe gegen diese Singularisierung der vermeintlich einen, einzigen Gegenwart und ihrer beschränkten eindimensionalen Zukunft in diese Zentren getragen werden. Der Kampf um das Zurückholen dieser anderen Zukünfte muss zunächst die strukturellen Formen der Verweigerung und Ignoranz durchbrechen, die ihnen entgegenstehen. Das bedeutet auf einer begrifflichen Ebene, die scheinbar universellen Fundamente aufzulösen, die diese Zukünfte unsichtbar machen, wie z.B. singuläre Vorstellungen von „Welt“, „Zukunft“, „Fortschritt“ (Fry 1999: 2). Denn umgekehrt ist

es gerade die Verteidigung und die (Re-)Konstruktion dieser unsichtbar gemachten, gelöschten, angegriffenen Existenzen bzw. die Wiederherstellung der Relationalität ihrer Vergangenheiten, Gegenwarten und Zukünfte (vgl. Vázquez 2012), die die Wirkung der Kolonialität des Seins bekämpfen.

Die durch die Kolonialität des Seins angegriffenen Vergangenheiten und Geschichten sind, anders als in der hegemonialen Perspektive der Zeiterfahrung der Modernität, nicht abgeschlossene Kapitel eines linear verlaufenden Prozesses – sie sind die Grundlagen, von denen aus aktivistisch alternative Gegenwarten und Zukünfte entworfen werden (Fry 2015: 9). Diese Aktivismen richten sich gegen Tendenzen, subalterne Kämpfe zu romantisieren oder zu exotisieren und ihren Akteur\*innen als idealistisch konstruierten ‚edlen Wilden‘ in Form einer Rousseau'schen Geste die alleinige Last der Verantwortung zur Rettung der Modernität aus ihren eigenen Widersprüchen zuzuschreiben (vgl. Mendoza 2018).

Wie wir schon im Kontext der Diskussion der „metaphysischen Katastrophe“ klarzumachen versuchten: Die Wirkungen der Gewalt der Kolonialität/Modernität sind in die Subjektivitäten der Subalternen selbst eingeschrieben, es gibt also keine ursprünglichen, von der Kolonialität/Modernität unberührten sozialen Kollektive. Solche Kämpfe finden um die Aufrechterhaltung oder Erneuerung der Beziehungsnetzwerke von Migrant\*innen in Europa statt, um die Sichtbarmachung der realen Ursachen von Flucht und der vergessenen oder diffamierten Geschichten von Geflüchteten, die in rassistischen Schablonen der Asylverfahren zunichte gemacht und verdreht werden, um die Dezentrierung dominanter ästhetischer Formen von Schönheit, Geschmack, Blicken und Tönen. Die Wiederherstellung und Anerkennung pluriverser körperlicher Empfindungen, die Wiederbelebung der durch die Traumata der Kolonialität des Seins angegriffenen symbolischen und materiellen Formen des Zusammenlebens, die konkrete Ermöglichung eines würdigen Lebens in solidarischen Gemeinschaften haben das Potenzial, die offenen kolonialen Wunden zu heilen (vgl. Mignolo/Vázquez 2013).

Es ist dieser Heilungsprozess, in dem sich Widerstände und Abwehrkämpfe gegen die Formen der Kolonialität des Seins mit der Wiederherstellung der symbolischen und materiellen Formen des gemeinschaftlichen Zusammenlebens wechselseitig bedingen und den Adolfo Albán Achinte als *re-existencia* bezeichnet. Unter *re-existencia* versteht er „die Disposi-

tive, die Gemeinschaften erzeugen und entwickeln, um das Leben und die Kraft für ihren Alltag neu zu finden und auf diese Weise die Realität zu konfrontieren, die durch das hegemoniale Projekt seit der Kolonialzeit bis in unsere Tage die Existenz dieser Gemeinschaften geschwächt, zum Schweigen gebracht und unsichtbar gemacht hat“ [Übersetzung durch die Verfasser\*innen] (Albán Achinte 2009: 94). Diese gemeinsam hergestellten Praktiken und Organisationsformen, die das Gedächtnis an die Vergangenheit mit der Gestaltung der Gegenwart und Zukunft verbinden, beziehen sich auf die ökonomische Produktion, Nahrungsmittel und Geschmäcker, Rituale, und auch auf die kosmologische Beziehung zu Territorien und Orten (vgl. Porto-Gonçalves 2002; Do Carmo Cruz 2006; Porto-Gonçalves/Pereira Cuin 2016; Pereira 2017), die dem Leben und der Existenz die Würde verleihen und wieder zurückgeben, die für einen alternativen Zukunftshorizont den Schlüssel bilden. Vor allem die dekolonialen feministischen Konzepte des *cuerpo-territorio*<sup>10</sup> nehmen die politischen Widerstände gegen Formen von Gewalt in den Blick, die von den situierten Körpern der Kolonisierten, den alltäglichen Praktiken der Produktion und Reproduktion und den Territorien, die historisch und gegenwärtig gegen Plünderungen und Inwertsetzung verteidigt werden, ausgehen (vgl. Segato 2014; Ulloa 2016; Zaragocin/Carreta 2020).

### **2.3 Kolonialität des Wissens**

Die Kategorie der Kolonialität des Wissens ist auf Edgardo Lander (2000) zurückzuführen. Diese epistemische Ebene der Kolonialität, die nur analytisch von den anderen getrennt werden kann, hat drei Dimensionen: Erstens geht es um die Analyse und Dekonstruktion eurozentrischer epistemologischer und kognitiver Herrschaftsstrukturen und Wissensformen. Einen bedeutenden Beitrag leisten dekoloniale Denker\*innen vor allem mit der wissenschaftlichen Kritik am eurozentrischen Fundament einer als universal dargestellten Philosophie und dem Kanon anderer Disziplinen. Dies tun sie innerhalb und außerhalb der Zentren hegemonialer Wissensproduktion, aber immer vor dem Erfahrungshorizont der kolonialen Differenz in Lateinamerika oder der Karibik.

Zweitens geht es um die Stärkung alternativer, latenter und emergenter<sup>11</sup> Rationalitäten (vgl. De Sousa Santos 2014), die durch epistemologische Ausschlussmechanismen immer noch unsichtbar gemacht werden.

Dafür ist die Anerkennung von anderen Arten der Weltverständnisse und -verhältnisse notwendig. Eine Dekolonisierung des Wissens muss sich daher jenen Logiken, Subjektivitäten, Wissen, Welt- und Lebensverständnissen zuwenden, die die Hegemonie eines kolonial/modernen und kapitalistischen Denksystems herausfordern (Walsh 2007:104).

Drittens geht es um 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. Der 2019 verstorbene Intellektuelle und führende Aktivist der Indigenenbewegung in der nördlichen ecuadorianischen *Sierra*, Benjamin Inuca Lechón (2017), bezeichnet diesen Prozess mit dem Kichwa-Begriff *yachay tinkuy*, der den ambivalenten Prozess der gleichzeitigen Konfrontation und Komplementarität des Wissens im Kontext der Dekolonisierung ausdrückt.

Der erste der genannten drei Aspekte, die kritische Dekonstruktion dominanter eurozentrischer Denkstrukturen von ihren Rändern aus, vertieft die kritische Analyse der Modernität aus einer epistemologischen Perspektive. Sie untersucht, welche Konsequenzen die Entstehung des Weltsystems für das Wissen und die Wissensproduktion verschiedener Bevölkerungsgruppen innerhalb, an der Grenze und außerhalb der Zentren hatte. Aus dekolonialer Perspektive sind die historischen Bedingungen epistemologischer Annahmen, die die Konstitution des kolonial/modernen Projekts untermauern, nicht Teil eines evolutionären, ‚natürlichen‘ unilinearen Prozesses oder der Triumph des Verstandes über die Unwissenheit, wie es das Fortschrittsnarrativ der modernen liberalen Geschichtsschreibung behauptet.

Sie sind vielmehr das Ergebnis von Vernichtung und gewaltsamen Oktroyierungen. Grosfoguel beschreibt dies mit den vier Genoziden, die sich im langen 16. Jahrhundert innerhalb und außerhalb der europäischen Grenzen ereigneten: der Genozid an der jüdischen und muslimischen Bevölkerung bei der Eroberung von al-Andalus<sup>12</sup>, an den indigenen Völkern bei der Eroberung der amerikanischen Kontinente, an den entführten Afrikaner\*innen im Rahmen des transatlantischen Sklavenhandels nach und in Amerika sowie an den Frauen, die in Europa unter dem Vorwurf der Hexerei verfolgt und lebendig verbrannt wurden (vgl. Dussel 1995; Grosfoguel 2013).

Diese Prozesse der Vernichtung gingen auch mit Formen des Epistemizids einher, also der Zerstörung von Wissen und spezifischer Formen, dieses zu (re)produzieren. Einerseits wurden Manuskripte und Codices verbrannt, andererseits war die Ermordung von Menschen selbst Teil der Zerstörung, weil mit ihnen – den Träger\*innen eines mündlich weitergegebenen Wissens – auch dieses Wissen selbst ausgelöscht wurde (ebd.). Die Verflechtung von Genozid/Epistemizid legte den Grundstein für die Etablierung eines epistemischen Privilegs, d.h. einer scheinbaren Autorität in der Wissensproduktion des westlichen Menschen und der Unterlegenheit des Rests der Menschheit (Grosfoguel 2013: 52). Kolonial/moderne Machtstrukturen definieren, welche Subjekte anerkannte Träger\*innen von als überlegen wahrgenommenem Wissen sind oder sein können. Weder die versklavte afrikanische Bevölkerung noch die Bewohner\*innen der Länder Abya Yalas<sup>13</sup>, Muslim\*innen, Juden und Jüdinnen oder Frauen wurden als Subjekte betrachtet, die in der Lage sein könnten, Wissen zu generieren. Sie wurden in eine epistemische Unterlegenheit gezwungen.

Diese Hierarchisierung lässt sich genealogisch aus den in Europa geführten theologischen und philosophischen Diskussionen erklären (vgl. Dussel 2008). Beeinflusst von jesuitischen Lehren, die auch die spanischen Eroberungen begleiteten, formulierte der französische Philosoph René Descartes in Amsterdam seinen berühmten Satz „Ich denke, also bin ich“ (*cogito ergo sum*). 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

In der Erkenntnistheorie von Descartes wird eine fundamentale Trennung von Geist und Körper behauptet. Körperlichkeit, körperliche Verortung in der Welt der Objekte und körperliche Sinne sind in den Augen von Descartes ein Hindernis für Erkenntnis. Dagegen ist das objektive Erkennen der Realität für ihn nur durch einen so weit wie möglich von dieser dinglichen Welt der Objekte getrennten, dematerialisierten, unbeschränkten Verstand und seine Methode möglich, die die abstrakten und mechanischen Funktionsprinzipien der Welt auf ebenso abstrakte und mechanische Weise abzubilden vermag (Castro-Gómez 2007: 80f.).

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. (Dussel 1995; Grosfoguel, 2012)<sup>14</sup>. Das ist, in den hierarchischen Achsen der Kolonialität, ausschließlich das Merkmal des scheinbar unmarkierten, weißen, männlichen Entdecker-Eroberer-Subjekts. Genauso wie die kolonisierten Anderen aus dem Kreis des Menschlichen ausgeschlossen und zu Objekten gemacht werden, um sie zu töten, zu berauben und zu unterwerfen, genauso werden sie als nicht gleichwertiger, weil zu Objekten degradierter Teil der Welt aus der *agency* des – scheinbar – von der Welt distanzierenden cartesianischen erkennenden Subjekts gelöscht.

Wahre Erkenntnis wird durch einen internen Dialog mit dem ‚Ich‘ entwickelt, d.h. ohne die Notwendigkeit der Beteiligung anderer Akteur\*innen an diesem Prozess. Der monologische und nichtrelationale Charakter dieses Wissens ist also ein Merkmal der individuellen Produktion des modernen Wissens. Der fundamentale Anspruch der modernen Wissenschaft, die Welt aus einer privilegierten Position heraus zu beobachten, ohne beobachtet zu werden, ist der Nullpunkt, auf den Santiago Castro-Gómez mit der Kategorie der „Hybris des Nullpunkts“ (vgl. Castro-Gómez 2005; Castro Gómez 2007: 83) hinweist. Der Vorwurf der Hybris bezieht sich metaphorisch auf einen Akt der Maßlosigkeit seitens der Sterblichen, die versuchen, sich die Eigenschaften und Position Gottes anzueignen. Diese Annahme, dass es keine Situiertheit oder positionelle Strukturierung in der Produktion von Wissen gibt, ist es, die es der modernen Wissenschaft erlaubt zu behaupten, dass erzeugtes Wissen neutral, wahrheitsgemäß und über jeden Zweifel erhaben sei.

Die historischen Gegebenheiten, die diese philosophischen Beteuerungen mit dem Anspruch auf Überlegenheit und sogar Göttlichkeit ermöglichen, sind die vorangegangenen 150 Jahre der Eroberung des amerikanischen Kontinents: die vier Genozide/Epistemizide sowie die parallelen theologischen Debatten, deren Höhepunkt der bereits erwähnte Disput von Valladolid zwischen dem Theologen Ginés de Sepúlveda und dem Repräsentanten der Schule von Salamanca, Bartolomé de las Casas,

im Jahre 1550 und 1551 war. Dort diskutierten sie, beide in privilegierter Position christlicher Intellektueller, über die moralische Rechtfertigung der Eroberungsprozesse und die damals aus Sicht der Europäer\*innen noch ungeklärte Frage der Menschlichkeit der Indigenen. Während Ginés de Sepúlveda die Versklavung der Indigenen aristotelisch als Folge ihrer vermeintlich ‚natürlichen‘ Minderwertigkeit verteidigte, vertrat Bartolomé de las Casas die Ansicht, dass die ‚Indios‘ sehr wohl Seelen hätten, die allerdings aufgrund des ‚barbarischen‘ Zustandes indigener Gesellschaften in die Verdammnis zu fallen drohten. Sie sollten daher im Gegensatz zu den entführten Afrikaner\*innen nicht versklavt, sondern christianisiert werden. Damit wurde der Grundstein für das gelegt, was Enrique Dussel den Mythos der Moderne nennt (Dussel 1994: 70ff.; vgl. Dussel 2000<sup>15</sup>). 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.

Im gleichen Schritt, in dem den Unterdrückten die Schuld an ihrem ‚Zustand‘ und ihrer Unterdrückung angelastet wird, stellen sich die Eroberer\*innen nicht nur als unschuldig dar, sondern sie begründen ihre Gewalttaten als notwendiges Opfer der Modernisierung gegenüber dem ‚Zivilisations- oder Entwicklungsprozess‘ ihrer ‚Schutzbefohlenen‘. Dies sind die realen weltlichen Umstände, die das „Ich denke, also bin ich“ (*ego cogito*) überhaupt erst ermöglichen: vorangegangene historische Ansammlungen kolonisierender Erfahrung, die Dussel als „Ich erobere, also bin ich“ (*ego conquiro*) zusammenfasst (Dussel 2008: 175).

Die Aberkennung von Geschichten und Sprachen der kolonial Unterdrückten, die Zerstörung der Orte der Wissensproduktion und das Ignorieren anderer Arten der Gelehrsamkeit und Verfassung bzw. Verbreitung von Wissen ermöglichte es, aus dieser Bewegung der Eroberung einen Vorgang des Denkens zu begründen, der sich selbst als einzigen und zivilisiertesten darstellt. Den Kolonisierten wird nicht nur die Trägerschaft eigenen Wissens entzogen, sondern die Ausschließlichkeit der hegemonialen (Wissens-)Kultur der Kolonisatoren aufgezwungen. Auf diese Weise werden verschiedene Formen von Gewalt gerechtfertigt, deren Auswirkungen sich nicht auf diskursive Konstruktionen reduzieren, sondern sich auf Formen der materiellen und sozialen Segregation auswirken. Dieser

Prozess ist das, was die postkoloniale Denkerin Gayatri Chakravorty Spivak als epistemische Gewalt bezeichnet (Spivak 1988).

Um dieser epistemischen Gewalt und Unterdrückung zu begegnen, ist die Anerkennung alternativer Rationalitäten und Verständniswelten der zweite zentrale Aspekt dekolonialer epistemologischer Auseinandersetzungen. Mechanismen und Akteur\*innen, die an der Generierung von Wissen beteiligt sind, sollen nicht nur gestärkt, sondern es soll auch die Verknüpfung von dekolonialen Dialogen mit den sozialen und politischen Prozessen in unterschiedlichen Kontexten unterstützt werden. Der Schwerpunkt dieses Aspekts liegt darin, über die erkenntnistheoretischen Bedingungen nachzudenken, die in der Lage sind, Räume des Dialogs zwischen den verschiedenen Wissensformen zu eröffnen.

Modernes Wissen, das auf der cartesianischen Egopolitik (vgl. Mignolo 2011) basiert, will als universell, neutral, standortfremd, individuell und Produkt von Subjekten mit herausragenden analytischen Fähigkeiten erscheinen. Die dekoloniale Perspektive reflektiert demgegenüber die machtvollen Bedingungen der Wissensproduktion. Dabei wird die Gegenthese aufgestellt, dass die Möglichkeit von Erkenntnis nicht von ihren Bedingungen getrennt werden kann, sondern im Gegenteil, dass diese Möglichkeit mit den geopolitischen Kontexten und der Art und Weise, wie die Herrschafts- und Klassifikationssysteme des kolonial/modernen Weltsystems erfahren werden, verbunden ist. Auf diese Weise verschleiert der Anspruch auf Universalität des Wissens nur einen europäischen Provinzialismus, der die zugrunde liegende sozialgeschichtliche Erfahrung zu verschleiern versucht.

Alle Wissensformen dieser Perspektive beruhen auf konkreten sozio-historischen Erfahrungen und Sensibilitäten, die mit der Situiertheit von Körpern in bestimmten sozialen Räumen verbunden sind. Anzaldúa (1987) und Fanón (1967) bezeichnen dies als die Körperpolitik des Wissens. Dussel (1977) prägt dafür den Begriff der Geopolitik des Wissens. Beide Konzepte werden von Mignolo (2011) wieder aufgenommen, um zu verdeutlichen, dass das Wissen Produktionsorte hat, deren Verteilung auf planetarischer Ebene eng mit der Kolonialität der Macht und der Entwicklung des Kapitalismus verbunden ist.

Diese Positionen behaupten weder einen epistemologischen Determinismus, der durch den geografischen Ort konditioniert wird, ohne

den politischen und geohistorischen Ort in Bezug auf das Weltsystem zu berücksichtigen (Pimmer 2017: 200), noch einen epistemologischen Fundamentalismus, der unterstellt, dass diese epistemologische Perspektive selbst überlegen und als einzige in der Lage ist, richtig oder wahrhaftig zu wissen. Beide Fehlinterpretationen würden eine analytische Voreingenommenheit und eine Reproduktion der Mechanismen bei der Produktion von Wissen implizieren, die ausdrücklich kritisiert werden (Grosfoguel 2006:20).

In Anlehnung an Chicana-Denker\*innen wie Gloria Anzaldúa (1987) oder José David Saldivar (1997) schlägt Mignolo den Begriff des *border thinking* (vgl. Mignolo 2003) vor, als eine Epistemologie, die von subalternisierten und kolonisierten Orten und Körpern ausgeht. Die Grenze bezeichnet die epistemischen Positionen, die sich zwischen den Grenzen des modernen und kolonialen Weltsystems bewegen, diejenigen, die die koloniale Differenz bewohnen (Mignolo 2003). In der *frontera*, der Grenzregion, wird die emanzipatorische Rhetorik der Moderne von Kosmologien und Epistemologien der Subalternen aus neu definiert und erweitert. Das Grenzdenken ist in den Augen Grosfoguels also kein antimoderner Fundamentalismus, sondern eine transmoderne dekoloniale Antwort der Subalternen auf die eurozentrische Moderne (Grosfoguel 2006: 39).

Ein Dialog des Wissens mit einer Perspektive der horizontalen Reziprozität zwischen verschiedenen Wissensformen, die in der Lage sind, ihre eigenen Neudefinitionen und Aneignungen der Moderne zu entwickeln, erfordert also eine Transformation der globalen Macht- und Wissensstrukturen. Angesichts dessen schlägt Boaventura de Sousa Santos die Ökologie des Wissens (De Sousa Santos 2006: 26 und 2016: 179) als eine Strategie vor, um Bedingungen zu schaffen, in denen latentes und emergentes Wissen der Subalternen eine epistemologische Basis für Interaktion haben. Diese Position impliziert kein Plädoyer gegen wissenschaftliches Wissen, sondern eine Stärkung seiner gegenhegemonialen Momente. Dabei soll nicht nur die interne Pluralität in den Wissenschaften gestärkt werden, sondern auch die Interaktion des als wissenschaftlich verstandenen Wissens mit all jenen, die nicht in eine solche Definition fallen (De Sousa Santos 2016: 218). Es geht darum, das zu expandieren, was bisher die Idee der Universität konstituiert hat, diesen Begriff so zu erweitern, dass er nicht die Auferlegung einer Art des Wissens bedeutet, sondern die Interaktion verschiedener Formen davon.

Im Hinblick auf das dritte Anliegen dekolonialer epistemologischer Kritik – der Schaffung von partizipativen Strategien und Strukturen der Wissensproduktion – reicht es jedoch nicht aus, lediglich andere Epistemologien einzubeziehen. Dieser Prozess muss auch von der Dekolonisierung der Strukturen begleitet werden, die die Produktion von Wissen aufrechterhalten. So bleibt die Frage nach Selbstkritik in Forschungsprozessen nicht unbeachtet, sondern wird zu einem zentralen Moment, um die Mechanismen zu erkennen und zu verändern, die die epistemische Gewalt in der Wissensgenerierung reproduzieren. Jedoch argumentiert Claudia Brunner (2017: 197), dass Selbstreflexion Gefahr laufen kann, Kolonialität zu reproduzieren und bestehende Verhältnisse abzusichern. Das politische Moment dieser Praxis geht dadurch verloren. Im Gegensatz dazu bietet für Brunner (ebd.: 201) die Hegemonieselbstkritik das Potenzial, (etwaige theoretische) Widersprüche produktiv zu bearbeiten und nicht vorschnell in ihre Auflösung überzugehen: „Das erfordert eine hegemonieselbstkritische Haltung und Praxis, die das epistemische Privileg des eigenen Standorts und dessen Einfluss auf Analyse und Kritik miteinbezieht, um systematisch damit zu beginnen, dieses Privileg zu verlernen und auch abzugeben“ (ebd.: 201). Dieser Zugang zur Hegemonieselbstkritik bedeutet demnach auch, Kolonialität bewusst in die wissenschaftliche Praxis einzubeziehen und einer ihrer immanenten Logiken zu widerstreben: der Tilgung jeglicher Erinnerung an sich selbst. In diesem Sinne ist die Auseinandersetzung der dekolonialen Methodologien (Smith 1999; Denzin/Lincoln/Smith 2008; Kaltmeier/Berkin 2012) mit den ethischen und politischen Mechanismen und Implikationen im Forschungsprozess eine kontinuierliche und dauerhafte Reflexion von Kolonialität, die sowohl die Zentren der Wissensproduktion als auch die verschiedenen gesellschaftlichen Akteure involviert.

#### **2.4 Kolonialität des Geschlechts**

Gloria Anzaldúa hat mit ihren Schriften nicht nur einen Anstoß zu einer epistemischen Dekolonisierung gegeben, sondern auch einen Grundstein für die Ausarbeitung und Weiterentwicklung von regional unterschiedlichen dekolonialen Feminismen gelegt. Dabei ist die Kolonialität des Geschlechts ein wesentlicher Begriff innerhalb dieser theoretischen Auseinandersetzungen. Das Konzept beschreibt, dass die kolonial/moderne Weltordnung nicht nur auf rassifizierten Klassifikationen

beruht, die die politökonomische Ordnung strukturieren, sondern gleichermaßen in einer patriarchalen und heteronormativen Norm verwoben und begründet ist. Die 2020 verstorbene Philosophin María Lugones wird dabei immer wieder als zentrale Figur einer feministischen Auseinandersetzung mit Quijanos Theorie der Kolonialität dargestellt. Ihre Kritik (2007; 2010) setzt an Quijanos unzureichender Betrachtung von Geschlechterverhältnissen an. Diese werden von ihm unmittelbar an die Achse Kolonialität/Modernität gebunden, letztlich von dieser bedingt und nicht in ihrer eigenständigen Wirkmächtigkeit gefasst. Aus diesem Grund nimmt Quijano an, dass Geschlechterverhältnisse grundsätzlich heterosexuell und patriarchal organisiert seien – eine Annahme, die für Lugones historisch nicht haltbar ist. Die Analyse vorkolonialer Geschlechterverhältnisse, wie sie Oyeronke Oyewumi (1997) und Paula Gunn Allen (2015) bei den Yoruba und *First Nations* in Nordamerika vornehmen, ermögliche es erst, die eigenständige Struktur, Wirkung und Verwobenheit des eurozentrischen Geschlechterregimes zu erkennen (Lugones 2007: 195f.; Lugones 2008: 85)

Die Kolonialität der Macht und das eurozentrische Geschlechterregime sind nicht nur miteinander verstrickt, sondern sie bedingen sich gegenseitig. Es ist nicht nur die Kontrolle über die reproduktiven Möglichkeiten und die Sexualität der Kolonisierten, die auch Quijano als Teil seiner Konzeption einbezieht, sondern das eurozentrische, koloniale Geschlechterregime greift auch in reziproke Beziehungen oder kollektive Entscheidungsprozesse ein und strukturiert diese neu (Lugones 2007: 202).

Folglich braucht es eine ausdifferenzierte Konzeption der Kolonialität des Geschlechts. Parallel zur Dualität von Kolonialität/Modernität schreibt Lugones (ebd.: 206f.) Geschlechterverhältnissen eine helle und eine dunkle Seite zu. Erstere strukturiere das Leben *weißer* Frauen\* und Männer\* in der Modernität und zeichne sich dadurch aus, *weiße* Frauen als sexuell passive, reine und insbesondere heterosexuelle Subjekte anzurufen. Auf der hellen Seite des kolonial/modernen Geschlechterregimes triumphiert also die Heteronormativität, die zugleich den Handlungsspielraum *weißer* Frauen in kolonialen Apparaten und im kolonialen Kontext bedingt (Lugones 2010: 743; vgl. Icaza 2018: 66). Ihr gegenüber steht eine sich durch Gewalt auszeichnende Seite. Lugones (2007: 195) führt hier aus, dass Heteronormativität als flexibles Machtvehikel der Kolonisatoren fungierte und

die Humanität der Kolonialiserten bedingte. Aus den sexuellen Fantasien und Ängsten schöpfend, die ihnen das europäische Archiv zur Verfügung stellte, übersexualisierten die Kolonialisten indigene, Schwarze Menschen und Personen vielfältiger Geschlechtlichkeiten (vgl. Mendoza 2016: 116). Für die Europäer war gerade der Bruch mit der zwanghaften Zweigeschlechtlichkeit ein Grund, um die Entmenschlichung von kolonialiserten Menschen zu legitimieren. Sie alle entsprachen nicht dem Ebenbild des weißen Mannes (Lugones 2010: 744f.). Dementsprechend wurde auf der dunklen Seite kolonialer Geschlechterverhältnisse eine Klassifikation entworfen, die den weißen heterosexuellen Mann an die Spitze einer als natürlich legitimierten vergeschlechtlichten Ordnung stellte und alle anderen in die Nähe nichtmenschlicher Tiere rückte (ebd.: 743; Lugones 2007: 203, Maldonado-Torres 2007: 148). Das Geschlecht Frau\* wurde kolonialiserten Personen nur dann zugeschrieben, wenn sie spezifischen sexuellen Bedürfnissen oder der Reproduktion des kolonialen, eurozentrischen Kapitalismus dienen sollten. Durch sexualisierte Gewalt, Vergewaltigungen und das Konkubinat wurde die koloniale Heterosexualität als gesellschaftliche Ordnung durchgesetzt (Lugones 2007: 203; vgl. Stoler 2002: 48).

Lugones (ebd.: 208) konzipiert die kolonialen Geschlechterverhältnisse nicht als Dichotomie, sondern als Spektrum, dessen weitere theoretische Ausarbeitung nicht nur den Ambivalenzen kolonialer Geschlechterverhältnisse Rechnung trägt, sondern auch Perspektiven zu deren Überwindung aufzeigt. Sie skizziert hier auf theoretischer Ebene einen dekolonialen Feminismus (2010: 746). Ein solches Projekt setzt jedoch voraus, die koloniale Differenz als solche und in ihrer vollen Wirkmächtigkeit anzuerkennen, um sie als Ausgangspunkt aller weiteren feministischen, dekolonialen Überlegungen heranzuziehen. Für Lugones (ebd.: 747) kann ein dekolonialer Feminismus erst dann die Kolonialität des Geschlechts überwinden, wenn kapitalistische, koloniale, rassistische und heterosexistische Verhältnisse – im Bewusstsein ihrer Gleichzeitigkeit und ihrer Überschneidungen – angegriffen und thematisiert werden. Einen universalen dekolonialen Feminismus gibt es dabei nicht. Widerständige Praktiken müssen vom jeweiligen Standpunkt aus, den sie in der kolonialen Differenz einnehmen, entwickelt werden. Dies setzt für Lugones (ebd.: 753) einen solidarischen Zugang voraus, bei dem das gegenseitige Lernen von wider-

ständigen Praktiken im Zentrum steht – ohne jedoch eine geteilte Erfahrungswelt oder ein gemeinsames Archiv an Bedeutungen vorauszusetzen.

Valiana Aguilar und Rosalba Icaza zeigen im vorliegenden Heft in ihrem Gespräch, wie ein solcher Weg des (Kennen-)Lernens und des Voneinanderlernens dazu führen kann, die koloniale Differenz zu verstehen, anzuerkennen und in Solidarität Wege sozialer Kämpfe zu gehen, die der Position in der kolonialen Differenz entsprechen. Der Widerstand gegen die kolonial/modernen Geschlechterverhältnisse ist keine individuelle Entscheidung, sondern eine kollektive Praxis. Lugones (2010: 754) bettet deshalb den dekolonialen Feminismus in ein Geflecht von gemeinschaftlichen Praxen ein, die über Ernährung, Gesten, Musik oder Kleidung nicht nur das alltägliche Leben Einzelner entfalten, sondern damit die Bekräftigung und die Wiederherstellung eines würdigen Lebens jenseits des Profitstrebens ermöglichen – „estar‘ over enterprise“ (ebd., H.i.O.). Demnach schließt der dekoloniale Feminismus nach Lugones direkt an jene Praxen an, die sich seit 1492 gegen kolonial/moderne Macht- und Geschlechterverhältnisse richten.

Lugones' Texte (2007, 2010) werden in der kritischen Sozial- und Geisteswissenschaft als wegweisend für den dekolonialen Feminismus im 21. Jahrhundert aufgefasst (vgl. Mendoza 2016: 116). Dabei lässt diese Art der akademischen Rezension die Bandbreite dekolonialer Wissenschaftler\*innen, vor allem aber feministischer Aktivist\*innen aus dem Blick geraten. Projekte des dekolonialen Feminismus werden in Hinblick auf regionale Kontexte (z.B. Madina Tlostanova, Catherine Walsh, Julieta Paredes, Adriana Guzmán, Lorena Cabnal) theoretisch aufgefächert; die Perspektive von Lugones (z.B. Rita Segato, Silvia Rivera Cusicanqui, Yuderkys Espinosa Miñoso, Ochy Curiel) wird kritisiert und erweitert. Bisher dringen diese Analysen nur an den Rändern in den okzidentalwissenschaftlichen Kanon ein und werden selten zum zentralen Fokus der Betrachtung<sup>16</sup>. Im Gegensatz zum Bestreben mancher dekolonialer Theoretiker\*innen (vgl. Grosfoguel 2011), sich klar von postkolonialer Theorie abzugrenzen, plädieren sowohl dekolonialer als auch postkolonialer Feminismus für die Anerkennung von Differenz, die Notwendigkeit solidarischer Praxen und einen intersektionalen Zugang. Theoretische und empirische Arbeiten beginnen dabei nicht nur im alltäglichen Leben von Frauen\* oder Marginalisierten, sondern werden von einem emanzipatorischen Impuls getragen.

## 2.5 Transmoderne

Dekoloniale Konzepte beschränken sich, wie bereits erwähnt, nicht auf analytische Dimensionen. Sie erfüllen nach ihrem Selbstverständnis auch eingreifende und normative Aufgaben. Angesichts des Befundes von de Sousa Santos, dass das Paradigma der Emanzipation in der Modernität erschöpft ist und diese von ihren eigenen Fundamenten aus keine Lösungen für ihre Probleme bereitstellt (De Sousa Santos 1998: 82), stellt sich also die Frage: Von welchen Standpunkten, von welchen Formen des Subjektseins und auf welche Weise kann die Kolonialität/Modernität überwunden werden? Soll die partikuläre eurozentrische Modernität schlicht durch andere partikuläre Projekte überwunden werden? Enrique Dussel schlägt mit seinem eingreifenden Konzept der Transmoderne (vgl. Dussel 2001; 2013) einen anderen Weg vor, der sich gegen alle zuvor genannten Ebenen der Kolonialität richtet. Die Transmoderne ist ein Horizont der Befreiung, der sich davon verabschiedet, dass eine einzelne historische Form des kulturell zentrierten Wissens und Erfahrungsschatzes einen abstrakt universellen Anspruch erheben kann, Befreiung zu repräsentieren, so wie das im Projekt der eurozentrischen Modernität behauptet wird. Diese geht im wahrsten Sinn über Leichen, von einem „Konvertiere, oder ich töte dich“ zu einem „Zivilisiere dich, oder ich töte dich“ und einem „Entwickle dich, oder ich töte dich“ (Grosfoguel 2012: 97). Stattdessen geht es um die Transzendierung dieser eingeschränkten Moderne von einer Multiplizität aller epistemischen Positionen aus, die von dieser eurozentrischen Moderne beiseitegeschoben, exteriorisiert und an den Rand gedrängt wurden – und zwar im Rahmen eines Dialogs zwischen diesen Kritiken aus dem Außen und dem kritischen Denken aus dem Inneren der Euromodernität.

Das bedeutet, die verschiedenen Ideen und Institutionen, die sich die eurozentrische Moderne als Meister-Werkzeuge angeeignet hat, aufzugreifen und sie in verschiedenen transwestlichen Richtungen zu dekolonisieren. Definitionen, die der Westen monopolisiert hat, wie z.B. Demokratie, Menschenrechte, Befreiung, Wirtschaft etc., werden von der epistemischen Vielfalt der Welt mit Bedeutung gefüllt, hin zu einem Pluriversum von Bedeutungen, also einer Pluriversalität. Die Idee der Pluriversalität geht weder von einem multikulturalistischen Ansatz zur epistemischen Vielfalt der Welt aus, bei dem Machtstrukturen unangetastet bleiben, noch gibt sie vor, einen epistemischen Relativismus zu reproduzieren. Was hier abgelehnt wird, sind universelle Lösungen, bei denen eine

Erkenntnistheorie den richtigen Weg für die anderen vorgibt. Die Transmoderne insistiert auf die Notwendigkeit, ein gemeinsames Projekt gegen Kapitalismus, Patriarchat, Imperialismus und Kolonialität zu generieren.

### **3. Europa verrücken – Europa dekolonisieren**

Europa – und insbesondere das kolonial/moderne Europa – ist weder gleichzusetzen mit dem europäischen geografischen Raum noch mit der Gesamtheit der hier lebenden Menschen. Vielmehr ist Europa ein von Grenzen durchzogener, nicht zu fassender Raum, wie dies Etienne Balibar (2016: 122ff.) schildert. Analog zu Stuart Halls (1995: 277) Ausführungen zum ‚Westen‘ ist Europa vielmehr historisches Produkt eines kolonialen Diskurses. Genauer gesagt, ist Europa, auf das sich dekoloniale Bewegungen und Kämpfe beziehen, ein epistemisches und politisches Konstrukt, dessen Mythologisierung darin besteht, die vielfältige und komplexe Verflechtung „Europas“ mit nichteuropäischen Gesellschaften, Denktraditionen und Philosophien durch die Behauptung einer rein internen Erzählung seiner Genesis zu verschleiern (vgl. Dussel 2000). Gleichzeitig wird das kolonial/moderne Europa an beliebigen europäischen Grenzen (ob in der Türkei, in Gibraltar, in Calais, auf Lampedusa oder bei Idomeni) materiell konstruiert sowie nach außen und innen durch rassistisch motivierte Gewalt gegen die Anderen des europäischen kolonial/modernen Selbst abgesichert.

Wir wollen diese Grenzziehungen nach innen und nach außen an dieser Stelle kurz festhalten. Diese Grenzen sind also nicht eindeutig bestimmt – schon gar nicht in einem geopolitischen Sinne. Vielmehr dehnen sie sich in dem Maße aus, in dem die Logik von Gewalt und Anpassung die der Regulation und Emanzipation schrumpfen lässt; in dem Maße, in dem Menschen sub- oder enthumanisiert werden, und in dem Maße, in dem sich aus diesen Positionen Widerstände, Gegenprojekte und soziale Kämpfe formieren (vgl. de Sousa Santos 2007). Diese europäischen kolonial/modernen Grenzen zeichnen sich durch ihre Widersprüchlichkeit aus: Sie sind beweglich und beharrlich zugleich. So holen sie die undokumentierten migrantischen Arbeiter\*innen ein, die für das Profitstreben der europäischen Lebensmittelindustrie auf europäischen Feldern

arbeiten. Gleichzeitig holen diese Grenzen die Geflüchteten ein, die in Lagern wie Moria oder Kara Tepe als Teil einer kalkulierten europäischen Politik in den Dreck geworfen, zur Verzweiflung und Hoffnungslosigkeit gebracht, ihrer Würde und Rechte beraubt werden.

Dekoloniale Kämpfe werden also nicht nur außerhalb Europas geführt, sondern finden innerhalb europäischer Gesellschaften statt. Boaventura de Sousa Santos bezeichnet diese Dynamiken als „Rückkehr des Kolonialen“ und als „Rückkehr der Kolonisator\*innen“ (de Sousa Santos 2007: 55ff.). Letzteres beschreibt die Gegenreaktion der kolonial/modern Privilegierten, bzw. der politischen Kräfte, die sie zu rekrutieren versuchen. Diese Gegenreaktion besteht beispielsweise darin, nicht-weiße Europäer\*innen, undokumentierte Migrant\*innen oder Geflüchtete mithilfe rassistischer Topoi als Bedrohung und als Feind\*innen zu konstruieren. Der Begriff der „Rückkehr des Kolonialen“ bezieht sich auf jene Bewegung von Menschen, die konfrontiert mit den gewaltvollen Erfahrungen von Kolonialität gegen diese rebellieren, indem sie die militarisierten Grenzen der Abschottung zwischen den Zonen des Subjekt-Seins und der Aberkennung des Seins überwinden und aus der Welt des Unsichtbaren in der Sichtbarkeit auftauchen. Wie kann Europa in Anbetracht dieser zahllosen kolonial/modernen Angriffspunkte also dekolonialisiert werden? Was würde das bedeuten?

Für uns bedeutet die Dekolonialisierung Europas erstens, seine epistemischen, geopolitischen, sozialen und rassistischen Grenzen zu öffnen sowie die verinnerlichten und institutionalisierten Formen der Kolonialität zu zerstören. Es bedeutet zweitens, und damit zusammenhängend, alternative Europas sichtbar zu machen. Für dieses zweigleisige Projekt, das die Kolonialität Europas angreift sowie die Sichtbarmachung alternativer Ansätze und Ideen verfolgt, halten wir dekoloniale Theorien und Praxen für eine wichtige Grundlage.

Europa kennt dekoloniales Denken und seine Kritiken seit Jahrhunderten: Bartholomé de Las Casas oder Anton Wilhelm Amo kritisierten bereits im 16. bzw. 18. Jahrhundert die Rechtlosigkeit indigener Menschen in den Amerikas und Schwarzer Menschen in Europa. Auch wenn kolonialitätskritisches Denken aus einer europäischen Position der kolonialen Differenz heraus seine Grenzen hat (Mignolo 2012: 105), ist die Frage eher, ob die Kräfte der Dekolonialisierung in Europa fähig und wirkmächtig genug sein werden, die aufgeworfenen Fragen wahrzunehmen, die Einla-

dung zum Dialog anzunehmen und europäische Geschichte als kolonial/moderne Geschichte und als kolonial/modernes Sein sichtbar zu machen.

Dazu zählt vor allem das Überwinden der „kolonialen Amnesie“ (Purtschert 2019: 31; vgl. Kößler/ Melber 2018), die in Ländern wie Österreich, der Schweiz oder Deutschland immer noch Denk-, Arbeits- und Machtverhältnisse prägt und so aktuelle kolonial/moderne Unterdrückungsmechanismen von ihren historischen Verbindungen abtrennen will. Dabei drängt diese koloniale Amnesie darauf, Kolonialität als Notwendigkeit des politischen Prozesses zu verkaufen oder den bekanntesten Kolonialstaaten (Belgien, Frankreich, England, Spanien, Portugal, Niederlande) die historische Verantwortung zuzuschieben. Die koloniale Amnesie wird schließlich auch zur Schau gestellt, wenn wie im Weltmuseum Wien geraubte Objekte als „*shared heritage* bezeichnet [werden], um zu argumentieren, dass sie der ganzen Welt gehören würden und einzig Museen des globalen Nordens den Aspekt der Zugänglichkeit gewährleisten können“ (Frei 2019: 137), oder der koloniale Blick und der „glorifizierte europäische Entdeckermuthos“ (Jahns 2019: 93) reproduziert werden.

Die Autor\*innen dieser Schwerpunktausgabe konfrontieren Europa mit seiner Kolonialität und schlagen zugleich Wege vor, diese zu transformieren. Dabei wird allen aufmerksamen Leser\*innen auffallen, dass diese Texte auf den ersten Blick nicht von einem verklärten hegemonialen Bild Europas handeln, sich nicht auf diesen von Grenzen durchzogenen und zugleich nicht fassbaren (vgl. Balibar 2016: 122ff., Hall 1995: 277ff.) geopolitischen oder sozialen Raum beziehen. Wenn jedoch die Rede von solidarischen epistemischen Beziehungen – beispielsweise in Form von Dialogen –, von der Einschreibung von Kolonialität in das Innerste von Körpern ist oder Praktiken der Begegnung zur Überwindung der kolonialen Differenz vorgeschlagen werden, dann ist, im Rahmen einer Dezentrierung, auch die Rede von jenem Europa, das als kolonial/modernes Projekt das Andere für die Formierung seiner eigenen Identität in Anspruch nimmt und gleichzeitig ausblendet. Wie Stuart Hall (1995: 279) schreibt: „Weder kann der ‚Rest‘ vom Westen, noch der Westen vom ‚Rest‘ getrennt werden – beide sind relationale Elemente.“ Wenn von Europa die Rede ist, wird damit auch seine Kolonialität angesprochen. Andererseits werden wir zeigen, warum die von den Autor\*innen dieser Schwerpunktausgabe behandelten Themen für die Analyse und Überwindung der Kolonialität Europas

ebenso zentral sind. Im Folgenden stellen wir also die beiden thematischen Schwerpunkte und die dazugehörigen Beiträge vor.

### **3.1 Dekoloniale Forschung und die (Un)Möglichkeit einer dekolonialen Universität**

Als Schwerpunktredaktion eines wissenschaftlichen Journals sind wir selbst in einem kolonial/modernen Kontext eingebettet. Daher sind die Wissenschaften und der Forschungsprozess für uns die unmittelbaren Ansatzpunkte, um koloniale Kontinuitäten und deren Reproduktion in Angriff zu nehmen. Von unserem Standpunkt aus beginnt ein Andersdenken von Europa also innerhalb einer historisch kolonial/modernen Institution; bei den universitären Strukturen und den Forschungsprozessen (vgl. Bhambra/Gebrial/ Nişancıoğlu 2018: 5f.; Connell 2007: 9; Kurasawa 2013: 192). Das Subjekt der\*des Forscher\*in wird in Frage gestellt, denn Wissenschaftler\*innen profitieren auch heute noch immens von kolonialen Projekten und Projektionen. Vor dem Hintergrund dieser kolonialen Geschichte der Universität und der kolonialen Macht- und Herrschaftsverhältnisse, in die diese Institution und das Schaffen von Wissenschaftler\*innen eingebettet ist, hält die Form der Selbstreflexion durch die Augen der anderen eine wichtige epistemische Ressource bereit. Insbesondere für jene Wissenschaftler\*innen, die ihre gesellschaftlichen Privilegien auch innerhalb der Universität geltend machen. Im alltäglichen Wissenschaftsbetrieb sind die Räume zur kritischen Selbstreflexion oder zur Praxis der Hegemonieselbstkritik (vgl. Brunner 2017: 197) jedoch stark umkämpft. Die Auseinandersetzung mit der kolonialen Geschichte der Wissenschaft als Institution und Praxis muss immer wieder als Intervention neu eingebracht werden.

Im Dialog mit Carla Bobadilla stellt Rolando Vázquez fest, dass Kolonialität nicht ohne ein „movement of erasure“ (vgl. Vázquez/Bobadilla in diesem Heft), das zur Selbstbehauptung des Westens notwendig ist, begriffen werden kann. Doch das Gespräch der beiden dekolonial arbeitenden Künstler\*innen, Aktivist\*innen und Wissenschaftler\*innen geht über die Analyse der Strategien von Kolonialität hinaus. Vielmehr vertiefen sich Carla Bobadilla und Rolando Vázquez in ein Gespräch, in dem sie weitere dekoloniale Konzepte ihrer eigenen Praxis vorstellen. Sie gehen auf die Bedeutung einer Selbstpositionierung ein, die über eine indi-

viduelle Selbstreflexion hinausweist, und greifen das Potenzial einer dekolonial inspirierten Lehre auf. Darüber hinaus werfen sie einen Blick auf die Kunst, die Rolle von Museen und betonen, den Kampf um dekoloniale Perspektiven und Theorien fortzuführen und in weitere gesellschaftliche Kontexte zu tragen.

Gleichzeitig ist es notwendig, die Institution Universität in materieller Hinsicht, d.h. in ihrer organisatorischen Dichte und Beharrungskraft, zu verändern. Das hat nicht nur mit der mangelnden Offenheit und den diskriminierenden Zugangshürden des universitären Systems nach Klassifikationskriterien der Kolonialität zu tun, sowohl was Personal, Positionen als auch Curricula betrifft, sondern auch mit dem Charakter moderner Universitäten als Anstalten der bereits diskutierten Hybris des Nullpunktes, von dem aus alles andere Wissen als legitim oder illegitim beurteilt wird. Im zweiten Heftbeitrag, der sich dem kolonialen Komplex Forschung und Universität widmet, nimmt María do Mar Castro Varela das Transformationspotenzial der Universitäten in den Blick. Sie fragt, ob eine postkoloniale Politik auf die Institution Universität und die Art ihrer universellen Wissensproduktion gänzlich verzichten muss, und diskutiert Ansatzpunkte, wie ein Dialog und ein Wandel der Universität in Richtung einer befreienden globalen Bildung aussehen kann.

Obwohl die Universität von unserem Standpunkt aus eine zentrale Institution ist, hat sie weder eine Alleinstellungsposition in der Tätigkeit der globalen Wissensproduktion noch werden die Entscheidungen darüber, welches Wissen publiziert wird, ausschließlich hier getroffen. Vielmehr sind Universitäten in globale Publikationsnetzwerke eingebunden, die den akademischen Output als informationelle Ware in Form großer Wissenschaftsverlage bündeln, die den verlegerischen Profit mit der neoliberalen Zurichtung der Forscher\*innen als Publikations-Performer\*innen verknüpfen und dabei Ausschlussmuster produzieren, die in Form sprachlicher wie auch geopolitischer und institutioneller Beschränkungen jenen der Kolonialität entsprechen. Doch genügt es, auf Open-Access-Initiativen zu setzen, um diese Matrix einer publizistischen Kolonialität zu brechen? Marcela Torres Heredia analysiert in ihrem Artikel die Präsenz globaler Machtverhältnisse auch im Open-Access-Sektor und zeigt, wie auch im Bereich der vermeintlich freien Zugänglichkeit zu Wissen dieselben strukturellen und ungleichen Bedingungen wirkmächtig sind.

Es geht dekolonialen Ansätzen aber nicht nur um die Institutionen der Wissensproduktion, sondern auch um die Struktur des so hervorgebrachten Wissens selbst. Dekoloniale methodologische Zugänge, die die Privilegierung akademischer Forscher\*innen gegenüber ihren nichtakademischen Forschungspartner\*innen kritisieren, können ein Weg für die neue Entfaltung einer Vielfalt der Wissensformen sein. Es geht hier um Formen der Wissensproduktion, die einerseits Ungleichheiten und Hierarchien, in denen sie sich bewegen, reflektieren. Andererseits streben sie auch danach, die Machtungleichgewichte zu transformieren, die von der Fragestellung über den Erhebungsprozess bis zur Verschriftlichung der Ergebnisse zugunsten der Kriterien eines Publikationssystems, selten zugunsten der Forschungspartner\*innen, reichen (vgl. Kaltmeier 2012). Denn nicht nur jene, auf die sich die Forschung bezieht, sondern auch Forscher\*innen bewegen sich in einem spezifischen „Feld“, das von Zwängen und Macht geprägt ist (ebd.: 37) und dekolonialisiert werden muss. Dazu gehören neben der Verpflichtung auf eine dekoloniale Forschungsethik auch dialogische, gleichberechtigte Formen einer Forschungspartner\*innenschaft. Denn gerade die Subalternen verfügen gezwungenermaßen über ein Wissen des Widerstands und des Überlebens, das Akademiker\*innen in der Regel unzugänglich ist. „Survival is not an academic skill“, schrieb Audre Lorde (Lorde 2017: 91). Der Artikel von Katharina Fritsch und Mounir Hamada Hamza in diesem Heft zeigt sehr praktisch und offen die Möglichkeiten und Grenzen einer solchen Forschungsarbeit auf, indem er sich selbst einer solchen dialogischen Form bedient. Hier wird dargestellt und analysiert, in welchem kritischen Wechselverhältnis sich gerade anthropologische Forschung befindet.

Aber nicht nur in methodologischer Hinsicht sind dekoloniale Herangehensweisen relevant. Auch was die Produktion von Konzepten betrifft, muss ein „epistemischer Extraktivismus“ (vgl. Grosfoguel 2016) einer Kolonialität wissenschaftlicher Arbeitsteilung überwunden werden, der dafür sorgt, dass das „Material“ der Forschung aus dem Globalen Süden abgeholt wird und die Theorieproduktion auf den Globalen Norden beschränkt bleibt. Diese Hierarchie ist Gegenstand des von Walter Mignolo vorgeschlagenen epistemischen Ungehorsams: Während westliche Konzepte stets in ihrer Eigenständigkeit und fast nie in einer Reflexion oder Bezugnahme zu ähnlichen Konzepten aus anderen Sprachräumen oder Denkt-

raditionen dargestellt werden, müssen nichtwestliche Denkkategorien ihre Legitimität immer in Bezug mit westlichen Kategorien redefinieren (vgl. Mignolo 2011: 242). Als wirksame dekolonialisierende Gegenstrategie beschreibt Julia Suárez-Krabbe (vgl. 2012) den „epistemischen Coyotismo“, das Einschmuggeln von Konzepten aus dem Globalen Süden in den Globalen Norden mit dem Ziel, dort für produktive Unruhe zu sorgen. Das ist freilich auch immer eine Gratwanderung entlang der Gefahr der Aneignung dieser Konzepte.

### **3.2 Rassistische Formen der Arbeitsteilung in Europa**

Die Stimmen, die eine Dekolonisierung Europas fordern und die kolonial/modernen Zustände von ihren historischen Wurzeln bis heute problematisieren, werden lauter. Aber die bestimmenden politischen Kräfte innerhalb Europas ignorieren immer noch beharrlich die eigene kontinentale Gewaltgeschichte und ihre katastrophalen Konsequenzen für die Gegenwart und die Zukunft der kolonisierten Anderen, gegenüber deren Aufschrei und deren Überlebenskämpfen sie stets noch höhere Mauern bauen, um die Opfer und Unterdrückten nicht sehen zu müssen. Europa mutet insgesamt nicht als der Ort an, an dem Alternativen imaginiert, konzipiert oder gelebt werden – vor allem keine Alternativen, die sich gegen die bestehende koloniale Moderne richten. Jede globale Krise zeigt aufs Neue die strukturelle Kontinuität der Kolonialität der Macht und des Seins auf und macht sichtbar, wessen Leben zählen und wessen Leben nicht zählen, wer aus der Perspektive einer dominanten Kolonialität/Modernität verzichtbar ist und wer nicht, wessen Arbeitskraft, obwohl ausgebeutet, halbwegs abgesichert und geschützt und wessen rassistisch klassifizierte Arbeitskraft unter verwundbaren, prekären Verhältnissen, oft auch unter Zwang, ausgebeutet und aufgesogen wird wie ein Wegwerf-Werkzeug, das hinterher nicht mehr gebraucht wird.

Alessandra Corrado betrachtet in ihrem Beitrag die Transformation der landwirtschaftlichen Lebensmittelproduktion in Südeuropa aus einer dekolonialen Perspektive, die zeigt, dass rassistische Arbeitsteilung eine gegenwärtige Konstellation ist, die auch innerhalb Europas existiert. Hierfür kombiniert sie die dekolonialen Ansätze mit analytischen Konzepten einer kritischen Politischen Ökonomie und kann so aufzeigen, welche Rolle Migrant\*innen und ihre Arbeitskraft in diesem für die euro-

päische Lebensmittelversorgung so zentralen Produktionssystem spielen. Aber nicht nur in Spanien gibt es diese rassistisch strukturierten Arbeitsverhältnisse. Ernte- und Pflege-Arbeiter\*innen, v.a. aus osteuropäischen EU-Ländern, erhielten im Zuge der aktuellen SARS-CoV-2-Pandemie große Aufmerksamkeit, als sie durch die plötzlichen gesundheitspolitisch motivierten Grenzschließungen innerhalb der Europäischen Union für österreichische und deutsche Großbetriebe nicht mehr so leicht verfügbar waren und politische Hebel in Bewegung gesetzt wurden, um sie trotz der Risiken für ihre Gesundheit doch, z.T. per Charterflügen, nach Deutschland, Österreich und in andere Länder zu lotsen (Maurin 2020; ORF 2020). Diese prekären und schwierigen Arbeitsbedingungen sind im industriell funktionierenden landwirtschaftlichen Sektor zwar durch die Krise augenscheinlich geworden, existierten aber, wie die gewerkschaftliche Sezoneri-Kampagne für die Rechte von Erntehelfer\*innen in Österreich dokumentiert, bereits davor in Form einer Bezahlung weit unter dem Kollektivvertrag, unbezahlter Überstunden und inadäquater Unterkünfte (vgl. Sezoneri 2016).

Überhaupt zeigen die Dynamiken in der Coronakrise die unterschiedlichen Dimensionen der Kolonialität Europas auf. Es wird sichtbar, welche Menschen dazu gezwungen werden, jenseits von Homeoffice und Videokonferenzen körperlich und damit auch unter dem höheren Risiko einer Infektion weiterzuarbeiten, etwa im Pflegesektor, in der Erntearbeit, in den Schlachtereibetrieben. Die in diesem Bereich versammelten Beiträge versuchen zu zeigen, wie mittels solidarischer Perspektiven aus kolonisierten Verhältnissen auch wieder selbstbestimmte, politische Subjekte hervorgehen.

### **3.3 Kolonial/moderne Körper: Nicht so feine Unterschiede von Grenzen und Gewalt**

Die dekolonialen Kämpfe um die Wiederherstellung bzw. Behauptung einer selbstbestimmten, politischen Subjektivität prägen auch die Verhältnisse jener, die zur Zielscheibe einer europäischen Anti-Flucht- und Anti-Migrationspolitik werden. Sandro Mezzadra (2020) weist darauf hin, dass v.a. im Zuge des sogenannten „langen Sommers der Migration“ im Jahr 2015 die Tendenzen einer Dehumanisierung und Militarisierung der Blockadepolitik an den europäischen Außengrenzen zunimmt,

während ein europäisch orchestriertes Migrationsmanagement gleichzeitig versucht, die dafür notwendige Repression an die unmittelbaren Nachbar- und Anrainerländer, etwa in Form des sogenannten „Türkei-Deals“, auszulagern. Diese verschärfte Repression richtet sich gegen die Autonomie der Flucht- und Migrationsbewegungen, deren soziale Beziehungen und solidarische Infrastrukturen sich gegen die tödlichen Konsequenzen dieser befestigten Grenzen richten. Die gewaltvolle Durchsetzung der politischen Entscheidungskriterien, die darüber bestimmen, wer sich innerhalb der Grenzen der Europäischen Union aufhalten darf und wer nicht, zeigen die gegenwärtig wirkenden manifesten Effekte einer Kolonialität des Seins und einer politisch mit allen Mitteln durchgesetzten Behauptung der historisch produzierten Linien zwischen der Zone des Seins und des Nichtseins.

Diese Effekte offenbaren sich in einer Fülle staatlicher und gesellschaftlicher Praktiken und Apparate. Sie offenbaren sich in den als Orten der Abschreckung organisierten Geflüchtetenlagern auf den griechischen Inseln. Es ist kein Zufall, dass die Organisation Ärzte ohne Grenzen katastrophale humanitäre Bedingungen in diesen Lagern feststellt, wie sie sonst nur in Regionen herrschen, in denen die Gesundheitsversorgung völlig zusammengebrochen ist, und eine sofortige Evakuierung fordert (vgl. Ärzte ohne Grenzen 2020). Denn hier werden die Standards der Versorgung, die – für griechische Staatsbürger\*innen – möglich sind, durch einen davon unterschiedenen Standard für Geflüchtete unterlaufen. Das ist der Standard derer, die als Subhumane konstruiert werden, der Standard einer Zone des Nichtseins, die von den Zäunen des Lagers bemessen wird. Diese Realität offenbart sich aber auch in den staatlichen Praktiken, die ein Überqueren der Außengrenze gewaltsam verhindern sollen bzw. jene Menschen, deren Präsenz und deren Rückkehr unerwünscht ist, gewaltsam und durch Zerstörung von Lebensentwürfen zum Verlassen zwingen. Aufmerksamkeit fällt hinsichtlich der erstgenannten Dimension v.a. auf die illegalen Pushbacks, die Geflüchteten das Recht auf das Stellen eines Asylantrags verunmöglichen und sich in den letzten Jahren häufen, ausgeführt von nationalen und europäischen Sicherheitsapparaten.

Es handelt sich nicht um Einzelfälle, sondern um eine systematische Praxis. „Seit Jahren dokumentiert Amnesty International illegale Push-

Backs an Land- und Seegrenzen in Ländern wie Griechenland, Italien, Malta, Spanien, Frankreich, Bosnien, Kroatien und Slowenien“, steht in einem Bericht der Menschenrechtsorganisation (vgl. Amnesty International 2021). Die Organisation Mare Liberum zählt in einem jüngst erschienenen Pushback-Report allein im Jahr 2020 in 321 Fällen das illegale Zurückdrängen von 9798 Personen (Mare Liberum 2021: 9). Der strukturelle Charakter dieser Matrix der Kolonialität zeigt sich auch in den repressiven staatlichen Praktiken, die mittels des Einsatzes von Gewalt die rassistische Bestimmung von Zugehörigkeit und Fremdheit, die in gesetzliche Regeln und institutionelle Abläufe eingeschlossen ist, in Form eines öffentlich und medial durchgeführten Rituals von Abschiebungen zementieren. Die Abschiebungen von hier geborenen und aufgewachsenen jungen Menschen, wie in einem kurz zurückliegenden Fall der Abschiebung einer Familie von Wien nach Georgien (vgl. Wiener Zeitung 2021), zeigen, dass Nichtzugehörigkeit als dauerhafte Markierung im Extremfall selbst an jene geheftet wird, deren sozialen Beziehungen gar keinen anderen Kontext kennen als jenen des Landes, aus dem sie abgeschoben werden. Das kolonial/moderne Ziehen der Linie zwischen Zugehörigkeit und Nichtzugehörigkeit hat letztlich mit den klassifikatorischen Standards eines extrem repressiven Aufenthalts- und Staatsbürger\*innenrechts in Österreich zu tun (vgl. Valchars 2006), das Menschen und ihre Körper auf die Konstruktion von Fremdheit festschreibt, aus der sie praktisch nicht entkommen können und die sie, z.T. ein Leben lang, verfolgt.

Wie viel zählt ein Leben in der Zone des Seins und in der Zone des Nichtseins? Die Kolonialität des Seins lässt sich im Kontext der Coronakrise regelrecht beziffern. Ende Jänner machte der Generaldirektor der World Health Organization (WHO), Tedros Ghebreyesus, bei einem Jahrestreffen seiner Organisation darauf aufmerksam, dass zur gleichen Zeit, als die Regierungen der 49 einkommensstärksten Länder bereits mehr an Impfungen von verschiedenen Unternehmen bestellt hatten, als sie an ihre Bevölkerungen verimpfen können, in den einkommensärmsten Ländern erst 25 Impfungen verabreicht worden waren (Safi 2021). Anstelle einer Freigabe der Lizenzen zur Produktion von Vakzinen in Form globaler öffentlicher Güter, die vor allem die Profite der Pharmakonzerne treffen würde, folgt COVAX (Covid-19 Vaccines Global Access), der von Frankreich, der Europäischen Kommission und der WHO angestoßene finan-

ziell am stärksten ausgestattete Mechanismus, der sich mit dem Problem einer globalen Durchimpfung befasst, einer entwicklungspolitischen Logik. Er wird v.a. von einer Public-Private-Partnership-Trägerschaft mit Sitz in der Schweiz implementiert (GAVI, Global Alliance for Vaccines and Immunisation), in die neben Staaten auch philanthropische Organisationen und Unternehmen einbezogen sind. Dieses Konstrukt hat sich zum Ziel gesetzt, nur jeweils 20 Prozent der Bevölkerung in den einkommensschwachen Ländern, also weit weniger, als zu einer sogenannten Herdenimmunität benötigt werden, zu impfen (GAVI o.J.). Dafür preist sich die Initiative selbst als Investitionsmöglichkeit und als Garant für stabile Absatzpreise der Vakzine an: „The COVAX facility [...] supports pricing principles consistent with manufacturers seeking appropriate returns and affordability for participating countries“ (ebd.: 3). Die Zustände der Kolonialität des Seins, die eine permanente Bedrohung der Körper der rassistisch klassifizierten ‚Überflüssigen‘ der Weltökonomie bedeutet, verschieben sich hier von der von Maldonado-Torres konstatierten „*killability*“ zu einer pandemischen „*dieability*“, deren Eintrittswahrscheinlichkeit sich an Profiten und Absatzpreisen der Pharmakonzerne messen lassen muss.

Wie lassen sich Subjektivitäten und Leben, die auf so unterschiedliche, doch strukturell gleichgerichtete Weise von der existenziellen Ausgesetztheit, Bedrohung und Zerstörung betroffen sind, aufrichten und stärken? Das zählt zu den wichtigsten und schwierigsten Herausforderungen dekolonialer Ansätze. Ein Beispiel für einen möglichen Weg zeigt die Comunidad de Productores en Artes – COMPA (Gemeinschaft der Kunstschaffenden) auf. Das ist eine NGO, die in El Alto (Bolivien) und Berlin (Deutschland) arbeitet. Thomas Guthmann stellt als Mitglied von COMPA Bolivien in seinem Artikel die Methodologie der Dekolonisierung der Körper dar. Theater und Spiel werden hier genutzt, um Körper und Territorien, die von kolonialer Unterdrückung betroffen sind, zu transformieren, zu heilen und durch den Aufbau einer Gemeinschaft zu stärken. Das Ziel ist die Befreiung von kolonialer Unterdrückung und die Wiederherstellung einer körperlichen Selbstbestimmung, die mit den kolonialisierenden Anrufungen bricht. Durch die Auseinandersetzung mit der körperpolitischen Dimension der Dekolonisierung werden Kinder und Jugendliche nicht nur zur Hinterfragung des Verhältnisses von Raum und

Zeit angestoßen. Vielmehr werden sie dadurch zur Suche nach einer neuen Welt angehalten, die mit kolonialen Körperkonfigurationen bricht und sie zu handlungsfähigen politischen Subjekten macht.

### **3.4 Vom Zuhören und Kennenlernen hin zum *Grenzaktivismus*: Möglichkeiten der Solidarität**

Während COMPA in der Auseinandersetzung mit dem Körper methodisch das partizipative Theater zur Dekolonisierung heranzieht, setzen Valiana Aguilar und Rosalba Icaza den Dialog als Methode fort. Nicht primär um akademische Grenzen einzureißen, sondern um Möglichkeiten auszuloten, gemeinsam gegen die kapitalistische Hydra und das „patriarchal racist colonial project of Death“ (Aguilar/Icaza in diesem Heft) zu kämpfen – im Wissen über unterschiedliche feministische Positionen. Dieses Ziel ist für Rosalba Icaza und Valiana Aguilar der Anlass, nicht bloß oberflächliche Formeln der Einheit zu beschwören, sondern die Differenzen sichtbar und für den politischen Kampf nutzbar zu machen. Dabei entwickelt sich kein Diskurs über politische Ziele und Strategien, die feministische Bewegungen verfolgen könnten. Hingegen praktizieren Rosalba Icaza und Valiana Aguilar ein Einanderkennenlernen, welches das kolonial/moderne und mythologisierte Subjekt des vereinzelt Selbst überschreitet und die Vielschichtigkeit von Subjekten – insbesondere als Menschen, die in Gemeinschaften verortet sind – anerkennt. Die beiden Gesprächspartnerinnen\* tauschen sich über die Organisation feministischer Räume aus, sprechen ihre feministischen Alltagspraxen an und reflektieren über die Bedeutung des Zuhörens und eines ehrlichen, empathischen Austausches, der über die Erarbeitung von mit Fotos gespickten Berichten hinausgeht. Damit wird in dem Gespräch eine in Beziehungen eingebettete Konzeption von Subjektivität gelebt, die zugleich als Ausgangspunkt dient, um – in Anerkennung der kolonialen Differenz – Allianzen zu schmieden. Denn der Austausch zwischen Frauen\* über Räume hinweg geschieht unentwegt und folgt dabei der Haltung Zapatistischer Frauen\*: „to live, despite the system that is killing us“ (ebd.). Abschließend betonen Rosalba Icaza und Valiana Aguilar die Notwendigkeit einer neuen politischen, empathischen und liebevollen Sprache; neuer Begriffe, die sich von den bestehenden Weltdeutungen verabschieden und den Raum für die Konstruktion neuer Welten eröffnen. In diesem Zug erinnern die Gesprächspartnerinnen\* aber

auch daran, dass diese neue Sprache in Formen wechselseitigen Kennenlernens und wechselseitiger Beziehungen entsteht und nicht bei einer Selbstreflexion Halt macht. Dieses Einanderkennenlernen, das Ausprobieren neuer Beziehungsformen und das Zuhören sind zudem in den Überarbeitungsprozess des Textes eingeflossen und zu seiner Politik geworden. Im Gegensatz zu den üblichen *blind peer-review*-Verfahren, die parallel an den Text angelegt werden, ist Stine H. Bang Svendsen in Form eines offenen Review-Prozesses zu einer weiteren Gesprächspartnerin\* geworden.

Die zwei bzw. drei Gesprächspartnerinnen\*, die hinter diesem letzten Text in der Schwerpunktausgabe stehen, weisen auf die Bedeutung der Politisierung des Alltags hin. Ada María Isasi-Díaz fasst diese alltäglichen Beziehungen und Interaktionen im Kontext von Latina-Frauen\* in New York mit „Lo Cotidiano“ (Isasi-Díaz 2012: 48ff.), der den Ausgangspunkt des Politischen bildet. Denn gerade die Bewusstwerdung über das Politische in den alltäglichen Handlungen kann Menschen aus ihrer depolitisierten Apathie reißen und so die Grundlage für breitere politische Kämpfe werden. Selbstverständlich sind diese Alltage wesentlich verschieden, kreuzen sich selten, doch sind sie unabdingbar miteinander verbunden. Die Bewusstwerdung über diese Abhängigkeiten, das Einanderkennenlernen, Zuhören und Ausprobieren neuer Beziehungsformen widersetzt sich – wie dies Rosalba Icaza und Valiana Aguilar betonen – im Kleinen der alltäglichen Kolonialität und ihrer entmenschlichenden Wirkung. Der Bezug auf unsichtbar gemachte Geschichten und Erfahrungen der kolonial Unterdrückten hat nichts mit romantisierenden und essenzialisierenden Formen einer Rückkehr zu vermeintlichen Ursprüngen zu tun, wie Zygmunt Bauman dies rechten identitären Bewegungen in Europa mittels des Konzepts *Retrotopia* zurecht vorhält (vgl. Bauman 2017). Es hat aber auch nichts mit den klassischen eurozentrischen idealistischen Utopien zu tun, in denen eine vermeintlich homogene universelle Zukunft entworfen wird (vgl. Quijano 1988).

Nichteuropäische Vorstellungen von radikaler befreiender Wende funktionieren nach anderen ontologischen Zeitkonzepten, nicht nach okzidental Vorstellungen von rigider getrennter Vergangenheit und Zukunft. Sie verbinden das Vergangene mit der Gegenwart und der Zukunft zu einer vielschichtigen Relationalität (vgl. Blaser 2013). Im Vordergrund steht also der Aufbau einer radikalpolitischen Gemeinschaft, die kontinuierlich

koloniale und patriarchale Macht- und Herrschaftsverhältnisse einreißt; in der Fürsorge gerecht verteilt, Solidarität gelebt wird und die sich in einem Hier und Jetzt verortet, das wiederum seine Verwobenheit in komplexe soziale und ökologische Umwelten begreift. Angesichts der gesellschaftlich hergestellten globalen Erhitzung, die nur ein Symptom des kolonial/modernen Systems ist, müssen aus unserer Sicht als Schwerpunktredaktion die jahrhundertealten verbindenden Fäden zwischen den Americas, Afrika, Asien und den verschiedenen Europas wieder aufgegriffen werden, die in der historischen und kollektiven Amnesie hinsichtlich des Kolonialismus (vgl. Hall 2018: 105) verdrängt werden. Will Europa Teil eines emanzipatorischen und zukunftssträchtigen Projektes werden, muss es zuerst aus seiner vermeintlichen Exzeptionalität verrückt werden. Erst so sind dekolonisierende solidarische Beziehungsweisen möglich.

Einen Weg dorthin eröffnen kritische Stimmen und Strategien in den verschiedensten Bereichen, auch im aktivistischen. Grenzaktivistische Gruppen ermöglichen, dass dekoloniale Fragestellungen Grenzen überschreiten. Marcela Torres Heredia versteht darunter Initiativen, die in verschiedenen Kontexten des Globalen Nordens zunehmend präsent sind, und Diskurse, die das kapitalistische, koloniale und patriarchale System in Frage stellen, in Praktiken übersetzen. Der Begriff des Grenzaktivismus<sup>17</sup>, wie er hier verwendet wird, leitet sich aus der Reflexion der aktivistischen Erfahrungen der letzten vier Jahre ab, die von verschiedenen lateinamerikanischen politisierten Akteur\*innen gemacht wurden. Die organisierten Aktionen wurden in Zusammenarbeit mit lokalen Akteur\*innen im politisch-geografischen Kontext von Wien, Österreich, entwickelt. Diese aktivistischen Räume haben sich mit unterschiedlichen Themen auseinandergesetzt: von den konkreten Problemen der lateinamerikanischen Länder oder der lateinamerikanischen Region bis hin zu Themen, die nationale Grenzen überschreiten und sich international artikulieren, wie beispielsweise feministische Bewegungen, Umweltkämpfe, Friedensbewegungen und Infragestellungen der Reproduktion der kolonialen Verhältnisse und soziale Ungleichheiten.

Der Begriff des Grenzaktivismus knüpft an Gloria Anzaldúas Ansatz der *Grenze* (1987) an und betont die multiplen Räume der Verschränkung, die in den Prozessen der politisch-aktivistischen Organisation auftreten. Diese Zusammenhänge sind auf verschiedenen Ebenen angesiedelt. Sie

beziehen sich auf die Prozesse der globalen Mobilität und des Transits, in denen sich Subjekte an ihren geografischen Standorten bewegen und dabei eine Reihe von Erfahrungen, Organisationsstrategien und politischen Horizonten mit sich tragen. Dieser Transit fördert den Dialog zwischen verschiedenen politischen Perspektiven.

Einige der Auseinandersetzungen dieser Aktivist\*innengruppen beziehen sich auf die Mechanismen der Selektion, Klassifizierung und Segregation, die auf verschiedene Bevölkerungsgruppen im Globalen Norden angewandt werden; in Form von Gesetzen zur Migrationskontrolle, Diskursen über Segregation und Integration, *Racial Profiling*, Regulierung der Mutterschaft, alltäglichen rassistischen Praktiken und vielen anderen mehr. Ein weiterer wichtiger Schwerpunkt der Grenzaktivist\*innen ist die Hinterfragung der Konstruktion und Reproduktion von Narrativen der Erinnerungskultur. Die Frage der An- und Abwesenheiten in den offiziellen Geschichtsschreibungen ist hier zentral. Sie stellt auch die Normalisierung von Diskursen in Frage, die lange Zeit unhinterfragt waren und deshalb in verschiedenen Bereichen reproduziert wurden – von Schulbüchern bis hin zur Darstellung und Benennung des städtischen Raums. Zu den Strategien, die das kollektive offizielle Gedächtnis in Frage stellen, gehören Interventionen, öffentliche Aktionen, Stadtspaziergänge und der Aufbau von Erinnerungsarchiven anderer Bevölkerungsgruppen, die bisher von der Geschichtsschreibung ausgeschlossen waren.

Der Grenzaktivismus thematisiert außerdem zentrale Aspekte, die sich im Globalen Süden abspielen und die globalen Dynamiken beeinflussen. So werden die Kämpfe gegen den Extraktivismus, Umweltzerstörung, autoritäre Regime, Menschenrechtsverletzungen sowie die Herausforderungen und Fortschritte der sozialen transformativen Kräfte in den Fokus gerückt. Die grenzaktivistischen Netzwerke versuchen, Allianzen auf verschiedenen Ebenen zu erweitern und zu stärken. Die Übersetzungsprozesse dieser politischen Horizonte beeinflussen die Art und Weise, in der aktivistische Strategien strukturiert werden. Diese Übergänge sind nicht konfliktfrei, denn sie hängen mit der Konstruktion und Überschreitung von kolonialen, geopolitischen, politisch-arbeiter\*innenschaftlichen, mentalen, ideologischen, organisatorischen und sprachlichen Grenzen zusammen. Grenzaktivist\*innen bewegen sich in verschiedenen Räumen der politischen Debatte, zwischen den Ereignissen, die diese oder andere

geografisch-politische Räume prägen. Sie entwickeln gleichzeitig Überlebensstrategien, um mit den persönlichen Bedingungen, die durch die Mobilität entstehen, umzugehen.

Die Ausweitung des Cyberaktivismus und die Möglichkeiten der Vernetzung, die sich aus der Nutzung des Internets ergeben, bedeuten, dass Ereignisse, die in verschiedenen Geografien stattfinden, in verschiedenen Teilen der Welt ein Echo finden. Wenn Berta Cáceres in Honduras oder Marielle Franco in Brasilien ermordet werden, wenn es Polizeirepressionen in Nigeria oder einen Militärputsch in Myanmar gibt, dann gibt es in verschiedenen Kontexten auf der Welt Reaktionen auf diese Ereignisse. Solche internationalen Aktionen koordinieren und beeinflussen sich gegenseitig. Ein repräsentatives Beispiel dafür ist die Replikation und Adaption der Performance „ein Vergewaltiger auf deinem Weg“ (im Spanischen: *Un violador en tu camino*) von der Gruppe Las Tesis aus Valparaíso, Chile. Diese Grensräume ermöglichen die Anwendung, Erweiterung und Ergänzung von politischen Strategien und Narrativen in unterschiedlichen Kontexten, wo die verschränkten Auswirkungen des globalen Kapitalismus zu bekämpfen sind.

Die *Grenze* in einem aktivistischen Kontext zu bewohnen bedeutet, in verschiedenen politischen Kontexten zu koexistieren und zu versuchen, diese Einflüsse durch die Entwicklung von Strategien auf lokaler Ebene zu übersetzen. Diesen Grenzaktivismus zu fördern und in einen horizontalen Dialog mit den Aktivist\*innen zu treten wäre ein erster Schritt, die Ideologie des europäischen Exzeptionalismus zu durchkreuzen und sich aktiv an der Konstruktion solidarischer Beziehungen, also an der Stärkung anderer Europas und von Europas Anderer, zu beteiligen.

- 1 Wir orientieren uns mit der Formulierung und Formatierung kolonial/modern an den gängigen Übersetzungen originaler spanisch- und englisch-sprachiger dekolonialer Literatur.
- 2 Das Foto wurde uns dankenswerterweise von Sam Saunders zur Verfügung gestellt. Seine Fotosammlung kann hier eingesehen werden: [www.flickr.com/photos/samsaunders/](http://www.flickr.com/photos/samsaunders/). Die Geschichte der Statue und die kommunalpolitischen Reaktionen darauf können im Guardian-Artikel (Bland 2020) nachgelesen werden.
- 3 Wir lesen die Begriffe Globaler Norden und Globaler Süden unter Zuhilfenahme von Boaventura de Sousa Santos' (2018: 20ff.) Argument. Dabei trennt die „*abyssal line*“ (ebd.: 20) die kolonisierenden Metropolen von den Kolonien und produziert das Bild einer unüberwindbaren Abspaltung. Die *abyssal line* negiert

also jegliche Abhängigkeit dieser Welten und affirmiert zugleich die koloniale Differenz: Die Subjekte in den Metropolen erkennen sich gegenseitig als zumindest formell gleiche Individuen an, die Kolonien sind die Welten der Anderen, nicht vollständig als Menschen gesehene Subjekte. Jedoch erkennt Boaventura de Sousa Santos mit der *abyssal line* auch die Komplexität dieses Verhältnisses an. Kolonisierende Metropolen können ebenso in den Kolonien bestehen und umgekehrt. Die Begriffe Globaler Norden und Globaler Süden sind für uns zwar epistemische Produkte dieser *abyssal line*. Jedoch wenden wir sie in dieser Einleitung heuristisch an, um die realen Effekte kolonialer Machtverhältnisse fassen zu können. In *The End of the Cognitive Empire* (2018) hat Boaventura de Sousa Santos diese Konzeption weiter ausgeführt.

- 4 In diesem Kontext fordert Fanon in *The Wretched of the Earth* (1963, deutsch: Die Verdammten dieser Erde) afrikanische Befreiungsbewegungen auf, sich von Europa als einem Modell der Nachahmung abzuwenden. Denn dieses Europa oszilliert ständig im Widerspruch zwischen der Anrufung des abstrakten universalen Menschen und der gewaltsamen Unterdrückung und Ermordung konkreter nicht-europäischer Menschen: „The European game has finally ended“ (Fanon 1963: 312). Die Suche nach neuen Lösungen, nach einer neuen Seite der Geschichte, ist für Fanon nicht mehr auf Europa zentriert, sie erfordert allerdings die Solidarität der europäischen Bevölkerungen (er meint damit v.a. die europäischen Arbeiter\*innenschaften bzw. Mittelklassen, nicht die Bourgeoisien), die sich von dem historischen Muster der Unterdrückung und Ausbeutung anderer Kontinente zugunsten ihrer eigenen Privilegien verabschieden müssten: „The European peoples must first decide to wake up and shake themselves, use their brains, and stop playing the stupid game of the Sleeping Beauty“ (ebd.: 106). *The Wretched of the Earth* ist immer wieder zugleich Einsatzpunkt zur theoretischen Vertiefung und Referenzpunkt der Selbstkritik dekolonialer Ansätze – z.B. in den Arbeiten von Nelson Maldonado-Torres (2007) oder Silvia Rivera Cusicanqui (2010).
- 5 Unter anderem auf dem Weltsoziologiekongress in Montreal (1998), in Binghampton, New York (1998), Caracas (1998), Bogotá (1999), Boston (2000), Durham, North Carolina (2001), Quito (2002), Berkeley, Kalifornien (2003 und 2004) (Garbe 2013: 22ff.; Castro-Gómez/Grosfoguel 2007: 9ff.).
- 6 Für eine englische Übersetzung des zentralen Textes *Ch'ixinakax utxiwa*, was im Aymara so viel bedeutet wie „die Welt des Ch'ixi existiert“, siehe Rivera Cusicanqui (2012). Für eine von Sebastian Garbe, María Cárdenas und Andrea Semperregui editierte und inhaltlich erweiterte deutsche Übersetzung siehe Rivera Cusicanqui (2018).
- 7 Das Wort ‚Rasse‘ ist eng mit spezifischen geopolitischen und kulturellen Diskursen verbunden. Quijano (1999: 143f.) spricht von *raza* im Kontext Lateinamerikas und der kolonialen Eroberung beginnend im 15. und sich intensivierend im 16. Jahrhundert. Zugleich arbeitet Quijano (ebd.: 143) die regionalen Unterschiede heraus und verweist etwa auf die Kontinuität von Rassismus in Peru oder den Mythos einer „*democracia racial*“ (ebd.: 143, FN 6) in Brasilien. In diesem Artikel positioniert sich Quijano (ebd.: 143f.) ähnlich wie Rassismuskritiker\*innen

in den USA, Großbritannien oder Deutschland zu ‚Rasse‘. Dieser Begriff ist eine koloniale und rassistische Erfindung, der keiner biologischen Realität entspricht. Dennoch fungiert *race* in rassismuskritischen Diskursen in den USA und Großbritannien teilweise als Bezugspunkt, um rassistische Mechanismen zu analysieren. Im Mittelpunkt stehen dabei politische Strukturen und Politiken, die auf die rassistische Idee von ‚Rasse‘ rekurrieren und diese reproduzieren (vgl. Delgado/Stefancic 2017: 9; Hall 2019 [1980]: 172). Hingegen steht im deutschsprachigen Diskurs (insbesondere in Österreich und Deutschland) der Begriff ‚Rasse‘ unweigerlich mit der Shoah in Verbindung (vgl. Arndt 2015: 662ff.). Unabhängig von all diesen Auffassungen zu *raza*, *race* oder ‚Rasse‘ sind sich rassismuskritische Autor\*innen einig darüber, dass – und daran schließen wir uns als Schwerpunktredakteur\*innen an – ‚Rassen‘ eine koloniale und rassistische Erfindung sind. Jedoch besitzt Rassismus auch eine materielle Seite, die sich in der Fürsorgearbeit, in produktiver Arbeit oder im europäischen Grenzregime manifestiert – wie wir im Folgenden erläutern werden.

- 8 Die Verwendung des Konzepts der Lohnarbeit im Kontext einer Analyse gesellschaftlicher Verhältnisse des sogenannten langen 16. Jahrhunderts ist nicht unumstritten und Teil größerer theoretischer Kontroversen um die Frage des Ursprungs und der zentralen Bestimmungsfaktoren des Kapitalismus. Damit verbunden ist die Frage der historischen Periodisierung des Frühkapitalismus. Dekoloniale Ansätze nehmen, gerade in den hier zitierten Schriften Quijanos, eine starke Nähe zur Position der wesentlich von Immanuel Wallerstein geprägten Welt-System-Analyse ein, die auch oft als Weltsystem-Theorie bezeichnet wird. Wallersteins Verständnis von Kapitalismus, das v.a. an die kolonialismuskritischen Passagen in Marx' Werk anknüpft, unterscheidet sich in einigen wichtigen Punkten von dem eher klassischer marxistischer Zugänge. Für Wallerstein ist Kapitalismus eine Wirtschaftsweise, die mit der Entstehung des modernen europäischen Weltsystems im Rahmen der gewaltsamen Eroberung und Durchdringung Amerikas verkoppelt ist und auch nur auf dieser Analyseebene eines internationalen Weltsystems erklärt werden kann (Komlosy 2014: 120). Ein (Welt-)System zeichnet sich für Wallerstein durch eine eigene strukturelle Kohärenz bzw. Logik und spezifische interne Dynamiken, Regeln, Grenzen, Konflikte und Akteure aus (Wallerstein 1976: 229), es muss aber nicht notwendigerweise geografisch die ganze Welt umfassen, sondern kann neben anderen Weltsystemen und externen Arenen existieren (Komlosy 2014: 107; Heinze 2009: 15). Kapitalistisch ist dieses Weltsystem deshalb, weil zur Durchsetzung der unendlichen Kapitalakkumulation, v.a. in Form des Handelskapitals, regionale Produktion im Rahmen einer ungleichen und hierarchischen internationalen Arbeitsteilung auf den Export und die vereinheitlichende Dynamik des Weltmarktes ausgerichtet wird (DuPlessis 2019: 7; Heinze 2009: 18). Das definierende Element des kapitalistischen Weltsystems ist „production for sale in a market in which the object is to realize the maximum profit“ (Wallerstein 1974: 39). Kapitalismus wird bei Wallerstein daher verräumlicht. Die unterschiedlichen, über den Weltmarkt ungleich verkoppelten Arbeitsformen – von Lohnarbeit über verschiedene Formen der Zwangsarbeit bis zur Sklaverei – produzieren über den Surplustransfer, der durch diese Verkoppe-

lung ungleich organisierter regionaler Produktion stattfindet, einerseits Zentren, die tendenziell durch kapitalintensive Produktion, Formen von Lohnarbeit bzw. freier Arbeit und Formen starker Staatlichkeit geprägt sind, und andererseits Peripherien, in denen arbeitsintensive Formen von Zwangsarbeit bzw. Sklaverei und schwache Formen der Staatlichkeit dominieren (Wallerstein 1976: 229ff.; DuPlessis 2019: 7). Alle diese Arbeitsformen des kapitalistischen Weltsystems bezeichnet Wallerstein (1976: 229ff.) als kapitalistisch, und nicht etwa als feudal. Frühkapitalismus beginnt für Wallerstein daher ab der Konstitution dieses Weltsystems ab 1492 (Komlosy 2014: 120). Klassische marxistische Ansätze verstehen unter Kapitalismus hingegen eine spezifische Produktionsweise, die zentral durch den Konflikt zwischen kapitalistischen Eigentümer\*innen der Produktionsmittel und den von diesen Produktionsmitteln völlig getrennten Arbeiter\*innen geprägt ist, die ihre Arbeit für Lohn anbieten müssen. Frühkapitalismus beginnt hier also erst später, an dem historischen Punkt, wo dieses Verhältnis durch Prozesse der ursprünglichen Akkumulation, z.B. durch Einhegungen von Gemeindeland und Landverlust, in Europa durchgesetzt ist, während im 15. bzw. 16. Jahrhundert nur frühe, inzipiente Formen von Lohnarbeit in besonderen, begrenzten Arbeitsverhältnissen, etwa im Bergbau, existieren (DuPlessis 2019: 6; Komlosy 2014: 120). Robert Brenner führt in einer wichtigen Kritik an Wallerstein zudem an, dass die entscheidende Analysedimension des Kapitalismus nicht die Arbeitsteilung, die eine ideologische Rückkehr zu Adam Smith bedeute, sondern die Ausbeutung im Lohnverhältnis sei, und als entscheidende Maßstabsebene der Analyse nationalstaatliche Prozesse herangezogen werden müssen, und nicht der Weltmarkt. Für ihn ist Wallersteins Konzept des Kapitalismus ein ahistorischer Zirkelschluss, weil er Kapitalismus aus der Existenz eines kapitalistischen Weltsystems ableite (Denemark/Thomas 1988: 49ff.). Diese rigiden Theoriekämpfe wirken allerdings im Kontext eines historisch informierten Feinblicks etwas zu manichäistisch. So weist Komlosy (2014: 56ff.) z.B. darauf hin, dass freie Arbeit und Lohnarbeit nicht deckungsgleich sein müssen, dass also z.B. zu dieser Zeit unfreie Formen der Lohnarbeit, die zum Teil und auf unterschiedliche Weise entlohnt werden, sowohl in Kolonial- als auch in europäischen Ökonomien existieren. Der Konnex zwischen Lohnarbeit und Formen der freien Arbeit bzw. der Gewalt- und Zwangsarbeit stellt sich aus dieser Sicht also eher als eine Skala dar, auf der Kolonien und Zentren sich hinsichtlich der (durch rassistische Zuschreibungen erklär- baren) Massivität dieses Zwangs als Pole unterscheiden. Leo Kofler (1948: 213ff.) weist zudem darauf hin, dass in Europa komplexe Klassenumbildungsprozesse zwischen dem 15. und dem 16. Jahrhundert stattfanden, die mit der Entstehung lohnarbeitsähnlicher Formen der Arbeitsorganisation verbunden waren, z.B. durch Autonomieverluste und Trennung verschiedener Arbeitsschritte. Einerseits lagerte sich Handelskapital in die neu formierten exportorientierten europäischen Manufakturen ein, z.B. im oberitalienischen bzw. flämischen Raum, und expandierte dort als produzierendes Kapital. Das spräche also für Wallersteins Annahmen. Andererseits bildeten sich in Europa sowohl auf dem Land als auch im Handwerkssektor der Stadt neue Unternehmergruppen heraus, die Landlose bzw. verschuldete oder auf andere Weise in Abhängigkeit geratene Handwerker\*innen

- als Lohnabhängige oder Arbeiter\*innen eines Verlagssystems beschäftigten (DuPlessis 2019: 34ff.). Das spräche für klassische marxistische Analysen. Die Realität war also offenbar komplexer, als jeweils eine Seite des Theorienstreits reklamiert.
- 9 Maldonado-Torres selbst schreibt die Genese des Konzepts der Kolonialität des Seins Walter Mignolo zu (Maldonado-Torres 2007: 240), der diesen Begriff sowohl in einem Text der 1990er Jahre (vgl. Mignolo 1995) als auch in einem Vortrag im Jahr 2000 am Boston College eingeführt haben soll. Die Quelle aus dem Jahr 1995 erwähnt das Konzept jedoch nicht explizit, und so scheint es eher nahe zu liegen, dass es aus den kollektiven Debatten der „Gruppe Modernität/Kolonialität“ (vgl. Escobar 2007) entstanden ist, die sich ab den späten 1990er Jahren regelmäßig traf. Es sind jedenfalls zwei Autor\*innen dieser Gruppe, Mignolo (2003) und Sylvia Wynter (2003), die dieses Konzept erstmals in einem publizistischen Kontext einsetzen.
- 10 Begriff und Methode des *cuerpo-territorio* kommt von verschiedenen Feminismen her, wie z.B. kommunitären (Paredes 2008; Cabnal 2010, 2018), indigenen (Cruz 2017) und lateinamerikanischen dekolonialen Feminismen (Espinosa Miñoso, Gómez Correal und Ochoa Muñoz 2014).
- 11 Latente und emergente Rationalitäten ist eine Eindeutung der von Boaventura de Sousa Santos vorgeschlagenen Ideen von „*latencias y emergencias*“ (2006: 30). In der englischen Fassung (2014: 286-288) werden sie als „*latent and emergent*“ übersetzt. Diese beziehen sich auf einen werdenden Prozess der Entstehung von alternativen Zukunftsperspektiven, ein *Noch-Nicht* (Bloch 1995: 241) im Prozess der Manifestierung. Die latenten und emergenten Rationalitäten existieren als Tendenz in der Gegenwart, sie werden oft aufgrund ihres embryonalen Zustands ignoriert, und es ist deswegen das Ziel des Projekts der Soziologie der Emergenzen, die Sichtbarkeit und Handlungsmöglichkeiten dieser Perspektiven zu stärken.
- 12 Der Begriff *al-Andalus* bezeichnet die von Anfang des 8. Jahrhunderts bis 1492 von verschiedenen muslimisch geprägten Landesherrschaften und Staatsformationen kontrollierten Gebiete der iberischen Halbinsel.
- 13 Das Konzept *Abya Yala* (bzw. auch *Abia Yala*, *Abya Yar*) stammt aus der Sprache der innerhalb der nationalstaatlichen Grenzen Panamas lebenden Kuna und wird in Form verschiedener Bedeutungen übersetzt: Land in voller Reife, Land des Lebens, Land des ewigen Blühens. Im Rahmen der ab den 1970er Jahren zunehmend auch auf internationaler Ebene und in internationalen Foren organisierten indigenen Kämpfe um die Verteidigung der indigenen Territorien, v.a. im Kontakt zwischen Repräsentant\*innen der Kuna und der Aymara, tauchte der Gedanke auf, diesen Begriff als Alternative zu dem kolonial oktroyierten Konzept „Amerika“ zur Bezeichnung des gesamten Doppelkontinents einzusetzen. Seither findet sich dieses Konzept in vielen Dokumenten indigener Organisation auf allen Maßstabsebenen. Diese Umbenennung in Form eines nichteuropäischen Begriffs stellt selbst einen Akt des dekolonialen Widerstandes dar und ist von den historischen und aktuellen Kämpfen indigener Gesellschaften um Autonomie und Selbstbestimmung nicht zu trennen (vgl. Inawinapi 2019). In diesem Zusammenhang verwenden wir den Begriff *Abya Yala* auch in diesem Text. Geht

- es allerdings um die Kontexte der kolonialen Eroberung, dann benutzen wir den Begriff Amerika, um dieses Gewaltprojekt nicht zu verdecken.
- 14 Donna Haraway (1988: 581ff.) eröffnete Ende der 1980er Jahre eine ähnliche Perspektive und fasste diese ideologischen Manöver, die wissenschaftliches Wissen von seiner Körperlichkeit und seinen Positionierungen in Macht- und Herrschaftsverhältnisse entbinden sowie ihm universelle Gültigkeit zusprechen, als den „god-trick of seeing everything from nowhere“ (ebd.: 581). Damit schlugen feministische Wissenschaftskritiken und Kritiken an der Kolonialität des Wissens ähnliche Richtungen ein und verwenden sogar die gleichen Begriffe. Sandra Harding (2016: 1066ff.) setzt sich mit den Konvergenzen und den Möglichkeiten zu strategischen Allianzen zwischen diesen beiden Ansätzen intensiver auseinander, schließt dabei aber nicht an die geteilte Kritik an der kolonialen, eurozentrischen und androzentrischen Wissenschaft an.
- 15 Dieses Zitat bezieht sich auf die englische Fassung des Textes, die im Jahr 2000 in der Zeitschrift *Nepantla* erschien. Die ursprüngliche deutsche Erstfassung erschien als Beitrag in dem von Manfred Buhr herausgegebenen Band „Das geistige Erbe Europas“ (1994: 855ff.). Eine leicht veränderte spanische Fassung existiert auch als Kapitel in Dussels *Hacia una filosofía política crítica* (2001: 345ff.).
- 16 Als Gegenbeispiele wollen wir hier auf die Arbeiten von Julia Stranner (2014), Patricia Purtschert (2019), Encarnación Gutiérrez Rodríguez (2014) sowie die Ausgabe des Journals *Peripherie* „Jenseits der Kolonialität von Geschlecht“ (2020, 1/2) verweisen.
- 17 Der Begriff wurde an der Universität Wien im Rahmen der Ringvorlesung „Einführung in die Lateinamerikanistik. (De-)Kolonialität und soziale Ungleichheiten“ (Wintersemester 2019) bei dem Vortrag *frontiers Feminismen und politische dekoloniale Strategien im Feld des Aktivismus in Wien* verwendet, gestaltet von Dafne Moreno, Lupe Rodriguez Siu und Marcela Torres Heredia am 23.1.2020 auf Einladung von Patricia Zuckerhut und Isabella Radhuber.

## Literatur

- Albán Achinte, Adolfo (2009): *Artistas indígenas y afrocolombianos: entre las memorias y las cosmovisiones. Estéticas de la re-existencia*. In: Palermo, Zulma (Hg.): *Arte y estética en la encrucijada descolonial*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Alimonda, Hector (Hg., 2011): *La Naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.
- Amnesty International (2021): *Rechtswidrige Push-Backs von Schutzsuchenden an den EU-Außengrenzen*. [www.amnesty.at/%C3%BCber-amnesty/aktivistinnen/netzwerk-flucht-migration/news-events/rechtswidrige-push-backs-von-schutzsuchenden-an-den-eu-aussengrenzen](http://www.amnesty.at/%C3%BCber-amnesty/aktivistinnen/netzwerk-flucht-migration/news-events/rechtswidrige-push-backs-von-schutzsuchenden-an-den-eu-aussengrenzen), 22.3.2021.
- Anzaldúa, Gloria (1987): *Borderlands/La Frontera*. San Francisco: Aunt Lute Books.

- Allen, Paula Gunn (2015 [1986]): *The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Traditions*. Boston: Beacon Press.
- Arndt, Susan (2015): ‚Rasse‘. In: Arndt, Susan/Ofuatey-Alazard, Nadja (Hg.): (K) Erben des Kolonialismus im Wissensarchiv deutsche Sprache. Ein kritisches Nachschlagewerk. Münster: Unrast Verlag, 660-664.
- Ärzte ohne Grenzen (2020): Lager auf den griechischen Inseln müssen dringend evakuiert werden. [www.aerzte-ohne-grenzen.at/article/lager-auf-den-griechischen-inseln-muessen-dringend-evakuiert-werden](http://www.aerzte-ohne-grenzen.at/article/lager-auf-den-griechischen-inseln-muessen-dringend-evakuiert-werden), 22.3.2021.
- Balibar, Étienne (2016): *Europa: Krise und Ende?* Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Bauman, Zygmunt (2017): *Retrotopia*. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Benjamin, Walter (1992): *Sprache und Geschichte. Philosophische Essays*. Stuttgart: Reclam.
- Bhambra, Gurinder K./Gebrial, Dalia/Nişancıoğlu, Kerem (2018): Introduction: Decolonising the University? In: Bhambra, Gurinder K./Gebrial, Dalia/Nişancıoğlu, Kerm (Hg.): *Decolonising the University*. Chicago: Pluto Press, 1-15.
- Bland, Archie (2020): Edward Colston statue replaced by sculpture of Black Lives Matter protester Jen Reid. *The Guardian*, 15.07.2021. [www.theguardian.com/world/2020/jul/15/edward-colston-statue-replaced-by-sculpture-of-black-lives-matter-protester](http://www.theguardian.com/world/2020/jul/15/edward-colston-statue-replaced-by-sculpture-of-black-lives-matter-protester), 14.12.2020.
- Blaser, Mario (2013): Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe. In: *Current Anthropology* 54 (5), 547-568. <https://doi.org/10.1086/672270>.
- Bloch, Ernst (1995): *The Principle of Hope*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Boatcă, Manuela/Costa, Sérgio/Gutiérrez Rodríguez, Encarnación (2010): Introduction. *Decolonizing European Sociology: Different Paths Towards a Pending Project*. In: Boatcă, Manuela/Costa, Sérgio/Gutiérrez Rodríguez, Encarnación (Hg.): *Decolonizing European Sociology: Transdisciplinary Approaches*. Farnham/Burlington: Ashgate, 1-10.
- Brunner, Claudia (2017): Von Selbstreflexion zu Hegemonieselbstkritik. In: *Sicherheit & Frieden* 35 (4), 196-201. <https://doi.org/10.5771/0175-274X-2017-4-196>.
- Buhr, Manfred (Hg., 1994): *Das geistige Erbe Europas*. Napoli: Vivarium.
- Cabnal, Lorena (2010): Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya. In: ACSUR (Hg.): *Feminismos diversos: El feminismo comunitario*. Las Segovias: ASCUR, 11-25. <https://porunavidavivible.files.wordpress.com/2012/09/feminismos-comunitario-lorena-cabnal.pdf>, 1.3.2021.
- Cabnal, Lorena (2018): TZK\_AT, Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario desde Iximulew- Guatemala. In: *Ecología Política* 54, 98-102. [www.ecologiapolitica.info/?p=10247](http://www.ecologiapolitica.info/?p=10247), 1.4.2021.
- Castro-Gómez, Santiago (2005): *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

- Castro-Gómez, Santiago (2007): Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. In: Castro-Gómez, Santiago/Grosfoguel, Ramón (Hg.): El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores/Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos/Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 79-92.
- Castro-Gómez, Santiago/Grosfoguel, Ramón (Hg., 2007): El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores/Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos/Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- Connell, Raewyn (2007): *Southern Theory: The Global Dynamics of Knowledge in Social Science*. Cambridge: Polity Press.
- Conrad, Joseph (2018 [1902]): *Heart of Darkness*. Greenwood, WI: Suzeteo Enterprises.
- Cruz, Delmi Tania (2017): Una mirada muy otra a los territorios-cuerpos femeninos. In: *Solar* 12 (1), 35-46.
- Delgado, Richard/Stefancic, Jean (2017): *Critical race theory: an introduction*. New York: New York University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt1ggjjn3>
- Denemark, Robert A./Thomas, Kenneth B. (1988): The Brenner-Wallerstein Debate. In: *International Studies Quarterly* 32 (1), 47-65. <https://doi.org/10.2307/2600412>
- De Sousa Santos, Boaventura (1998): The Fall of the Angelus Novus: Beyond the Modern Game of Roots and Options. In: *Current Sociology* 46 (2), 81-118. <https://doi.org/10.1177/0011392198046002007>.
- De Sousa Santos, Boaventura (2006): Capítulo I. La Sociología de las Ausencias y la Sociología de las Emergencias: para una ecología de saberes. In: De Sousa Santos, Boaventura: *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires)*. Buenos Aires: CLACSO, 13-41.
- De Sousa Santos, Boaventura (2007): Beyond Abyssal Thinking. From Global Lines to Ecologies of Knowledges. In: *Review* 30 (1), 45-89.
- De Sousa Santos, Boaventura (2014): *Epistemologies of the South: Justice Against Epistemicide*. New York: Paradigm Publishers.
- De Sousa Santos, Boaventura (2016): *Epistemologies of the South and the Future*. In: *From the European South* 1, 17-29.
- De Sousa Santos, Boaventura (2018): *The End of the Cognitive Empire: The Coming of Age of Epistemologies of the South*. Durham, NC: Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9781478002000>
- Denzin, Norman/Lincoln, Yvonna/Smith, Linda (Hg., 2008): *Handbook of critical and Indigenous methodologies*. Los Angeles, CA: Sage. <https://doi.org/10.4135/9781483385686>
- Do Carmo Cruz, Valter (2006): R-existências, territorialidades e identidades na Amazônia. In: *Terra Livre* 26 (1), 63-89.

- DuPlessis, Robert S. (2019): Transitions to capitalism in early modern Europe: economies in the era of early globalization, c. 1450 – c. 1820. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108278072>
- Dussel, Enrique (1977): *Filosofía de la Liberación*. México: Edicol.
- Dussel, Enrique (1994): 1492: El encubrimiento del Otro: hacia el origen del ‚mito de la modernidad‘. La Paz: Plural Editores.
- Dussel, Enrique (1995): *The Invention of the Americas: Eclipse of „the Other“ and the Myth of Modernity*. Continuum: New York.
- Dussel, Enrique (2000): Europe, Modernity, and Eurocentrism. In: *Nepantla: Views from South* 1 (3), 465-478.
- Dussel, Enrique (2001): *Hacia una Filosofía Política Crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Dussel, Enrique (2008): *Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad*. In: *Tabula Rasa* 9, 153-197. <https://doi.org/10.25058/20112742.344>
- Dussel, Enrique (2013): *Der Gegendiskurs der Moderne. Kölner Vorlesungen. Turia + Kant: Wien*.
- Escobar, Arturo (2007): *Worlds and Knowledges Otherwise*. In: *Cultural Studies* 21 (2-3) 179-210. <https://doi.org/10.1080/09502380601162506>
- Espinosa Miñoso, Yuderkis/Gómez Correal, Diana Marcela/Ochoa Muñoz, Karina (2014): *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas*. Popayán, Colombia: Universidad del Cauca.
- Fanon, Frantz (1963): *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press.
- Fanon, Frantz (1967): *Black Skin, White Masks*. New York: Grove Press.
- Frei, Elisa (2019): *Ethnologische Museen im 21. Jahrhundert. Eine vergleichende Fallstudie des Berliner Ethnologischen Museums im Humboldt-Forum und des Weltmuseums Wien in der Neuen Burg*. Wien: Österreichische Forschungsstiftung.
- Fry, Tony (1999): *A New Design Philosophy : An Introduction to Defuturing*. Sidney: University of New South Wales Press.
- Fry, Tony (2011): *Design as Politics*. Oxford: Berg Publishers. <https://doi.org/10.5040/9781474293723>
- Fry, Tony (2015): *Wither Design/Whether History*. In: Dilnot, Clive/Fry, Tony/Stewart, Susan (Hg.): *Design and the Question of History*. London/New York: Bloomsbury Academic, 1-130. <https://doi.org/10.5040/9781474245890>
- Fry, Tony (2019): *Design Futuring in a Borderland of Postdevelopment*. In: Klein, Elise/Morreo, Carlos Eduardo (Hg.): *Postdevelopment in Practice. Alternatives, Economies, Ontologies*. London: Routledge, 294-305. <https://doi.org/10.4324/9780429492136-22>
- Fukuyama, Francis (1989): *The End of History? The National Interest* (ohne Jahrgang und Nummer), 1-18.
- Fukuyama, Francis (1992): *The end of history and the last man*. New York: The Free Press.

- Garbe, Sebastian (2013): 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, 21-52.
- GAVI (o.J.): The GAVI COVAX AMCAN Investment Opportunity. [www.gavi.org/sites/default/files/2020-06/Gavi-COVAX-AMC-IO.pdf](http://www.gavi.org/sites/default/files/2020-06/Gavi-COVAX-AMC-IO.pdf), 23.2.2021.
- Grosfoguel, Ramón (2006): La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. In: *Tabula Rasa* 4, 17-48. <https://doi.org/10.25058/20112742.245>
- Grosfoguel, Ramón (2007): The Epistemic Decolonial Turn. Beyond political-economy paradigms. In: *Cultural Studies* 21 (2-3), 211-223. <https://doi.org/10.1080/09502380601162514>
- Grosfoguel, Ramón (2011): Decolonizing post-colonial studies and paradigms of political-economy: Transmodernity, decolonial thinking, and global coloniality. In: *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World* 1 (1). <https://escholarship.org/uc/item/21k6t3fq>, 23.2.2021. <https://doi.org/10.5070/T411000004>
- Grosfoguel, Ramón (2012): Decolonizing Western Universalisms: Decolonial Pluriversalism from Aimé Césaire to the Zapatistas. In: *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World* 1 (3), 88-104. <https://doi.org/10.5070/T413012884>
- Grosfoguel, Ramón (2013): Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI. In: *Tabula Rasa* 19, 31-58. <https://doi.org/10.25058/20112742.153>
- Grosfoguel, Ramón (2016): Del „extractivismo económico“ al „extractivismo epistémico“ y al „extractivismo ontológico“: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo. In: *Tabula Rasa* 24, 123-143. <https://doi.org/10.25058/20112742.60>
- Gutierrez-Rodriguez, Encarnacion (2014): Domestic work – affective labor: On feminization and the coloniality of labor. In: *Women's Studies International Forum* 46, 45-53. <http://dx.doi.org/10.1016/j.wsif.2014.03.005>.
- Hall, Stuart (2019 [1980]): Race, Articulation and Societies Structured in Dominance. In: Hall, Stuart/Morley, David: *Essential essays. Volume 1. Foundations of Cultural Studies*. Durham: Duke University Press, 172-221. <https://doi.org/10.1215/9781478002413-010>
- Hall, Stuart (1995 [1992]). *The West and the Rest: Discourse and Power*. In: Hall, Stuart/Gieben, Bram (Hg.): *Formations of Modernity*. Cambridge: Polity Press, 276-320.
- Haraway, Donna (1988): Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. In: *Feminist Studies* 14 (3), 575-599. <https://doi.org/10.2307/3178066>
- Harding, Sandra (2016): Latin American Decolonial Social Studies of Scientific Knowledge: Alliances and Tensions. In: *Science, Technology & Human Values* 41 (6), 1063-1087. <https://doi.org/10.1177/0162243916656465>

- Heinze, Elke (2009): Einführung in die Welt-System Analyse von Immanuel Wallerstein. Bremen: Universität Bremen. <https://neuesoziologie.files.wordpress.com/2011/01/einf3bchrung-in-die-welt-system-analyse-von-immanuel-wallerstein.pdf>, 22.3.2021.
- Icaza, Rosalba (2018): Social Struggles and the Coloniality of Gender. In: Rutazibwa, Olivia U./Shilliam, Robbie (Hg.): Routledge Handbook of Postcolonial Politics. London/New York: Routledge, 58–71. <https://doi.org/10.4324/9781315671192-6>
- Inuca Lechón, José Benjamin (2017): Yachay tinkuy o encuentro y confrontación de saberes: genealogía de la interculturalidad y del buen vivir en la educación de los pueblos kichwas del Ecuador desde mediados del siglo XX. Dissertation. Quito: FLACSO.
- Inawinapi, Çebaldo de León (2019): „Abia Yala“. In: Dicionário Alice. [https://alice.ces.uc.pt/dictionary/?id=23838&pag=23918&id\\_lingua=1&entry=24418](https://alice.ces.uc.pt/dictionary/?id=23838&pag=23918&id_lingua=1&entry=24418), 5.4.2021.
- Isasi-Díaz, Ada María (2012): Mujerista Discourse: A Plattform for Latinas' Subjugated Knowledge. In: Isasi-Díaz, Ada María/Mendieta, Eduardo (Hg.): Decolonizing Epistemologies: Latina/o Theology and Philosophy. New York: Fordham University Press, 44-67. <https://doi.org/10.5422/fordham/9780823241354.003.0003>
- Jahns, Jonas (2019): Antidiskriminatorische Museumsarbeit. Eine Analyse des Weltmuseums Wien. Masterarbeit. Wien: Universität Wien.
- 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: Verlag Westfälisches Dampfboot, 18-44.
- Kaltmeier, Olaf/Berkin, Sarah Corona (Hg., 2012): Methoden dekolonialisieren: eine Werkzeugkiste zur Demokratisierung der Sozial- und Kulturwissenschaften. Münster: Verlag Westfälisches Dampfboot.
- Kofler, Leo (1848): Zur Geschichte der Bürgerlichen Gesellschaft. Halle a. d. Saale: Mitteldeutsche Druckerei und Verlagsanstalt.
- Komlosy, Andrea (2014): Arbeit. Eine globalhistorische Perspektive. 13. bis 21. Jahrhundert. Wien: Promedia Verlag.
- Kössler, Reinhart/Melber, Henning (2018): Koloniale Amnesie. Zum Umgang mit der deutschen Kolonialvergangenheit. In: STANDPUNKTE 9, 1-4.
- Kurasawa, Fuyuki (2013): The Durkheimian School and Colonialism. Exploring the Constitutive Paradox. In: Steinmetz, George (Hg.): Sociology & Empire: The Imperial Entanglements of a Discipline. Durham: Duke University Press, 189-209. <https://doi.org/10.1215/9780822395409-007>
- Lander, Edgardo (Hg., 2000): La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas: Buenos Aires: CLACSO.
- Lorde, Audre (2017): Your Silence Will Not Protect You: Essays and Poems. London: Silver Press.

- Lugones, María (2007): Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System. In: *Hypatia* 22 (1), 186-219. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2007.tb01156.x>.
- Lugones, María (2008): Colonialidad y Género. In: *Tabula Rasa* 9, 73-101. <https://doi.org/10.25058/20112742.340>
- Lugones, María (2010): Toward a Decolonial Feminism. In: *Hypatia* 25 (4), 742-759. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2010.01137.x>.
- Maldonado-Torres, Nelson (2004): The topology of being and the geopolitics of knowledge. Modernity, empire, coloniality. In: *CITY* 8 (1), 29-56. DOI: 10.1080/1360481042000199787.
- Maldonado-Torres, Nelson (2007): On the Coloniality of Being. In: *Cultural Studies* 21 (2-3), 240-270. <https://doi.org/10.1080/09502380601162548>.
- Maldonado-Torres, Nelson (2016a): Colonialism, Neocolonial, Internal Colonialism, the Postcolonial, Coloniality, and Decoloniality. In: Martínez-San Miguel, Yolanda/Sifuentes-Jauregui, Ben/Belausteguigoitia, Marisa (Hg.): *Critical Terms in Caribbean and Latin American Thought. Historical and Institutional Trajectories*. London: Palgrave Macmillan, 67-79. [https://doi.org/10.1057/9781137547903\\_6](https://doi.org/10.1057/9781137547903_6)
- Maldonado-Torres, Nelson (2016b): Outline of Ten Theses on Coloniality and Decoloniality. [http://caribbeanstudiesassociation.org/docs/Maldonado-Torres\\_Outline\\_Ten\\_Theses-10.23.16.pdf](http://caribbeanstudiesassociation.org/docs/Maldonado-Torres_Outline_Ten_Theses-10.23.16.pdf), 23.2.2021.
- Maldonado-Torres, Nelson (2017): Frantz Fanon and the decolonial turn in psychology: from modern/colonial methods to the decolonial attitude. In: *South African Journal of Psychology* 47 (4), 432-441. <https://doi.org/10.1177/008124631773791>.
- Maldonado-Torres, Nelson (2018): Against Coloniality: On the Meaning and Significance of the Decolonial Turn. In: Paraskeva, João M. (Hg.): *Towards a Just Curriculum Theory. The Epistemicide*. London: Routledge, 165-180. <https://doi.org/10.4324/9781315146904-7>
- Mare Liberum (2021): Pushback Report 2020. <https://daten.mare-liberum.org/s/MkcCZtNp5WrNsyr#pdfviewer>, 22.2.2021.
- Maurin, Jost (2020) Für eine Handvoll Spargel. In: *taz*, 14.4.2020. <https://taz.de/Erntehelfer-Fluege-aus-Rumaenien/!5675434>, 22.2.2021.
- Mendoza, Breny (2016): Coloniality of Gender and Power: From Postcoloniality to Decoloniality. In: Disch, Lisa/Hawkesworth, Mary (Hg.): *The Oxford Handbook of Feminist Theory*. Oxford: Oxford University Press, 101-121. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199328581.013.6>
- Mendoza, Breny (2018): Can the subaltern save us? In: *Tapuya: Latin American Science, Technology and Society* (1) 1, 109-122. <https://doi.org/10.1080/25729861.2018.155146>.
- Mezzadra, Sandro (2020) Abolitionist vistas of the human. Border struggles, migration and freedom of movement. In: *Citizenship Studies* 24 (4), 424-440, <https://doi.org/10.1080/13621025.2020.1755156>.

- Mignolo, Walter (1995): Decires fuera de lugar: sujetos dicentes, roles sociales y formas de inscripción. In: *Revista de crítica literaria latinoamericana* 11, 9-32. <https://doi.org/10.2307/4530794>
- Mignolo, Walter (2003): *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*. Ann Arbor: The University of Michigan Press. <https://doi.org/10.3998/mpub.8739>
- Mignolo, Walter (2011): Geopolitics of Sensing and Knowing: on (de)coloniality, border thinking and epistemic disobedience. In: *Postcolonial Studies* 14 (3), 273-283. <https://doi.org/10.1080/13688790.2011.613105>.
- Mignolo, Walter (2012): *Epistemischer Ungehorsam. Rhetorik der Moderne, Logik der Kolonialität und Grammatik der Dekolonialität*. Wien: Turia + Kant.
- Mignolo, Walter/Vazquez, Rolando (2013): *Decolonial Aesthesis: Colonial Wounds/Decolonial Healings*. In: *SocialText* online. [https://socialtextjournal.org/periscope\\_article/decolonial-aesthesis-colonial-woundsdecolonial-healings/](https://socialtextjournal.org/periscope_article/decolonial-aesthesis-colonial-woundsdecolonial-healings/), 22.2.2021.
- Nkrumah, Kwame (1965): *Neo-Colonialism: The Last Stage of Imperialism*. London: Thomas, Nelson & Sons.
- ORF (2020): 19 Erntehelfer aus der Ukraine in Quarantäne. In: *oöORF*, 11.5.2020. <https://ooe.orf.at/stories/3048162/>, 22.3.2021.
- Oyewumi, Oyeronke (1997): *The Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Paredes, Julieta (2008): *Hilando fino: Desde el feminismo comunitario*. La Paz, Bolivia: Cooperativa El Rebozo.
- Pereira, Edir (2017): *Rêsistencia Decolonial: Estratégias e Táticas Territoriais*. In: *Terra Livre* 29 (2), 17-55.
- PERIPHERIE (2020): *Jenseits der Kolonialität von Geschlecht*, 157-158 (1+2). Leverkusen: Budrich Academia Press.
- Pimmer, Stefan (2017): Gramsci y su lugar de enunciación: una crítica a la geopolítica del conocimiento de Walter Mignolo. In: *Observatorio Latinoamericano y Caribeño*, 1 (1), 196-218.
- Porto-Gonçalves, Carlos Walter (2002): *O Latifúndio Genético e a R-existência Indígena-Camponesa*. In: *Geographia* 4 (8), 7-30. <https://doi.org/10.22409/GEOgraphia2002.48.a13431>.
- Porto-Gonçalves, Carlos Walter/Pereira Cuin, Danilo (2016): *Geografia dos Conflitos por Terra no Brasil (2013). Expropriação, Violência e R-Existência*. In: López Flores, Pavel C./García Guerreiro, Luciana (Hg.): *Pueblos Originarios en lucha por las Autonomías. Experiencias y desafíos en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO, 241-273. <https://doi.org/10.2307/j.ctvtxwiv1.13>
- Purtschert, Patricia (2019): *Kolonialität und Geschlecht im 20. Jahrhundert. Eine Geschichte der weißen Schweiz*. Bielefeld: Transcript-Verlag. <https://doi.org/10.14361/9783839444108>

- Quijano, Aníbal (1988): *Modernidad, Identidad y Utopía en América Latina*. Lima: Sociedad y Política.
- Quijano, Aníbal (1989): La nueva heterogeneidad estructural de América Latina. In: Sonntag, Heinz R. (Hg.): *Nuevos temas, nuevos contenidos. Las ciencias sociales de América Latina y el Caribe ante el nuevo siglo*. Caracas: Editorial Nueva Sociedad, 29-53.
- Quijano, Aníbal (1992): Colonialidad y Modernidad/Racionalidad. In: *Perú Indígena* 13 (29), 11-20.
- Quijano, Aníbal (1999): ¡Que tal raza! In: *Revista Ecuador Debate* 48, 141-152.
- Quijano, Aníbal (2000): Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America. In: *Nepantla: Views from South* 1 (3), 533-580. <https://doi.org/10.1177/0268580900015002005>
- Quijano, Aníbal (2007): Coloniality and Modernity/Rationality. In: *Cultural Studies* 21 (2-3), 168-178. <https://doi.org/10.1080/09502380601164353>
- Quijano, Aníbal (2010): Die Paradoxien der eurozentrierten kolonialen Moderne. In: *Prokla* 158. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft 40 (1), 29-47. <https://doi.org/10.32387/prokla.v40i158.399>
- Quijano, Aníbal/Wallerstein, Immanuel (1992): Americanness as a concept, or the Americas in the modern world-system. In: *International Social Science Journal* 134, 549-557.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2010): *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2012): *Ch'ixinakax utxiwa: A Reflection on the Practices and Discourses of Decolonization*. In: *South Atlantic Quarterly* 111 (1): 95-109. <https://doi.org/10.1215/00382876-1472612>.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2018): *Ch'ixinakax utxiwa. Eine Reflexion über Praktiken und Diskurse der Dekolonisierung*. Münster: Unrast Verlag.
- Saldívar, José David (1997): *Border Matters*. Berkeley: University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520918368>
- Safi, Michael (2021): WHO: just 25 Covid vaccine doses administered in low-income countries. *The Guardian*, 18.1.2021. [www.theguardian.com/society/2021/jan/18/who-just-25-covid-vaccine-doses-administered-in-low-income-countries](http://www.theguardian.com/society/2021/jan/18/who-just-25-covid-vaccine-doses-administered-in-low-income-countries), 22.2.2021.
- Segato, Rita Laura (2014): Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres. In: *Revista Sociedade e Estado* 29 (2), 341-371. <https://doi.org/10.1590/S0102-69922014000200003>
- Sezonieri-Kampagne für die Rechte von Erntehelfer\_innen in Österreich (Hg., 2016): *Willkommen bei der Erdbeerernte! Ihr Mindestlohn beträgt ...* Wien: ÖGB/Gewerkschaft PRO-GE.
- Smith, Linda Tuhiwai (1999): *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. New Zealand: Zed Books.

- Spivak, Gayatri Chakravorty (1988): Can the subaltern speak? In: Nelson, Cary/ Grossberg, Lawrence (Hg.): *Marxism and the Interpretation of Culture*. London: Macmillan, 24-28. [https://doi.org/10.1007/978-1-349-19059-1\\_20](https://doi.org/10.1007/978-1-349-19059-1_20)
- Stoler, Ann Laura (2002): *Carnal knowledge and imperial power: race and the intimate in colonial rule*. Berkeley: University of California Press.
- Stranner, Julia (2014): *De(s)koloniale-feministische Perspektiven. Eine Suche nach denkmöglichen Strategien zur Überwindung einer modernen\_(post)kolonialen Gegenwart*. Diplomarbeit. Wien: Universität Wien.
- Suárez-Krabbe, Julia (2012): ‚Epistemic Coyotismo‘ and Transnational Collaboration: Decolonizing the Danish University. In: *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge* 10 (1), 31-44.
- Tlostanova, Madina (2017): On decolonizing design. In: *Design Philosophy Papers*. <http://dx.doi.org/10.1080/14487136.2017.1301017>.
- Trouillot, Michel-Rolph (2002): North Atlantic Universals: Analytical Fictions, 1492–1945. In: *South Atlantic Quarterly* 101 (4), 839-858. <https://doi.org/10.1215/00382876-101-4-839>.
- Ulloa, Astrid (2016). *Feminismos territoriales en América Latina: Defensas de la vida frente a los extractivismos*. In: *Nomadas* 45 (45), 123-139. doi:10.30578/nomadas.n45a8.
- Valchars, Gerd (2006): *Defizitäre Demokratie. Staatsbürgerschaft und Wahlrecht im Einwanderungsland Österreich*. Studienreihe Konfliktforschung. Band 18. Braumüller Verlag: Wien.
- Vázquez, Rolando (2009): *Modernity Coloniality and Visibility: The Politics of Time*. In: *Sociological Research Online* 14 (4), 109-115. <https://doi.org/10.5153/sro.1990>.
- Vázquez, Rolando (2012): *Towards a Decolonial Critique of Modernity: Buen Vivir, Relationality and the Task of Listening* In: Fornet-Betancourt, Raúl (Hg.): *Kapital, Armut, Entwicklung: Capital, Poverty, Development. Capital, Pobreza, Desarrollo. Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität*. Wissenschaftsverlag Mainz: Aachen, 241-252.
- Vázquez, Rolando (2017) *Precedence, Earth and the Anthropocene*. In: *Design Philosophy Papers*, 15 (1), 77-91. <http://dx.doi.org/10.1080/14487136.2017.1303130>.
- Walsh, Catherine (2007): ¿Son posibles una ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales. In: *Nómadas* 26, 102-113.
- Wallerstein, Immanuel (1974): *The Rise and Future Demise of the World Capitalist System: Concepts for Comparative Analysis*. In: *Comparative Studies in Society and History* 16, 387-415. <https://doi.org/10.1017/S0010417500007520>
- Wallerstein, Immanuel (1976): *The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. New York: Academic Press.

- Wiener Zeitung (2021): Kinder trotz Protesten abgeschoben. 28.1.2012. [www.wiener-zeitung.at/nachrichten/chronik/oesterreich/2090523-Kinder-trotz-Protesten-abgeschoben.html](http://www.wiener-zeitung.at/nachrichten/chronik/oesterreich/2090523-Kinder-trotz-Protesten-abgeschoben.html), 20.2.2021.
- Wolf, Eric R. (1982): *Europe and the People without History*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- Wynter, Sylvia (2003): *Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation – An Argument*. In: *The New Centennial Review*, 3 (3), 257-337. <https://doi.org/10.1353/ncr.2004.0015>
- Zaragocin Sofia/Caretta, Martina Angela (2020): *Cuerpo-Territorio: A Decolonial Feminist Geographical Method for the Study of Embodiment*. In: *Annals of the American Association of Geographers*. <https://doi.org/10.1080/24694452.2020.1812370>.
- Zibechi, Raúl (2014): *Decolonizar la rebeldia. De(s)colonialismo del pensamiento critico y de las practicas emancipatorias*. Carcaixent: Baladre.

Franziska Kusche

Department für Agrarökonomie, Humboldt-Universität zu Berlin  
[franziska.kusche@hu-berlin.de](mailto:franziska.kusche@hu-berlin.de)

Gregor Seidl

[gregor.seidl@chello.at](mailto:gregor.seidl@chello.at)

Johannes Korak

[jokorak@gmail.com](mailto:jokorak@gmail.com)

Marcela Torres Heredia

Institut für Kultur- und Sozialanthropologie, Universität Wien  
[jenny.marcela.torres.heredia@univie.ac.at](mailto:jenny.marcela.torres.heredia@univie.ac.at)