

PERIPHERIE

Jenseits der Kolonialität von Geschlecht

[Hanna Hacker](#) AidToo, ein Störversuch. Strategien gegen sexualisierte Gewalt im Aid Business

[Carol-Lynne D’Arcangelis](#) Feministische Aufrufe des Dekolonialen bei María Lugones und Leanne Betasamosake Simpson

[Miriam friz Trzeciak](#) Producciones y Milagros Agrupación Feminista. Interview mit Ina Riaskov & Rotmi Ensico

[Rubén de J. Solís Mecalco](#) Dekolonisierung der Maya-Sexualitäten im Südosten Mexikos

[Antje Daniel](#) Brüchige Allianzen. LSBTIQ-Aktivismen in der südafrikanischen Studierendenbewegung

[Manju Ludwig](#) Bodies in Pain – Gewalt an sexuell „devianten“ männlichen und Transgender-Körpern im kolonialen Indien

PERIPHERIE-Stichwort

[Franziska Müller](#) Die Yogyakarta-Prinzipien als Agenda für LSBTI*Q-Menschenrechte

[Sebastian Garbe](#) Dekolonial – Dekolonisierung

[Jens Kastner](#) Für „ein unabhängiges visuelles Denken“. Der peruanisch-mexikanische Kunsttheoretiker Juan Acha

[Hjalmar Jorge Joffre-Eichhorn](#) Funken von Gerechtigkeit, Funken von Leben in Afghanistan

Rezensionen

PERIPHERIE

Politik • Ökonomie • Kultur

Nr. 157 • 158, 40. Jahrgang, 1-2/2020

PERIPHERIE wird von der Wissenschaftlichen Vereinigung für Entwicklungstheorie und Entwicklungspolitik e.V. (gemeinnützig) herausgegeben. Sie wählt jährlich auf ihrer Mitgliederversammlung die Redaktion.

Bankverbindung: WVEE, Volksbank Münster eG,
IBAN: DE24 4016 0050 0300 9705 00, BIC: GENODEM1MSC

Schwerpunktredaktion für dieses Heft: Franziska Müller, Ulrike Schultz, Miriam friz Trzeciak (Gast), Christa Wichterich

Redaktion: Céline Barry, Daniel Bendix (v.i.S.d.P.), Olaf Berg, Eva Gerharz, Jörg Handrack, Michael Korbmacher, Reinhart Kößler, Franziska Müller, Theo Mutter, Ulrike Schultz, Helen Schwenken, Aram Ziai

Ständige Mitarbeiter*innen: Peter Ay, Sarah Becklake, Kristina Dietz, Hannah Franzki, Gerhard Hauck, Wolfgang Hein, Uwe Hoering, Daniel Kumitz, Ingrid Wehr, Christa Wichterich, Gabriele Zdunnek

Beirat: Erdmute Alber, Bayreuth – Heike Becker, Kapstadt – Walther Bernecker, Nürnberg – Joachim Betz, Hamburg – Michael Bollig, Köln – Marianne Braig, Berlin – Ulrich Brand, Wien – Anna-Maria Brandstetter, Mainz – Claudia von Braunmühl, Berlin – Lothar Brock, Frankfurt a.M. – Eva-Maria Bruchhaus, Köln – Susanne Buckley-Zistel, Marburg – Petra Dannecker, Wien – Ingolf Diener, Paris – Ole Döring, Berlin – Andreas Eckert, Berlin – Bettina Engels, Berlin – Michael Flitner, Bremen – Alexander Flores, Bremen – Peter Franke, Bochum – Marcos Gomes, Cotia – Christoph Görg, Klagenfurt – Bettina Gransow, Berlin – Elke Grawert, Bonn – Detlev Haude, Nijmegen – Frank Hirtz, Davis, US-CA – Marion Hörmann, Oberursel – Anne Huffschmid, Berlin – Peter Imbusch, Wuppertal – Olaf Kaltmeier, Bielefeld – Robert Kappel, Hamburg – Jens Kastner, Wien – Rüdiger Korff, Passau – Renate Kreile, Tübingen – Susanne Kröhnert-Othman, Düsseldorf – Eun-Jeung Lee, Berlin – Ilse Lenz, Berlin – Ute Luig, Berlin – Guenther Maihold, Berlin – Henning Melber, Uppsala – Heide Mertens, Soest – Hein Möllers, Bonn – Melanie Müller, Berlin – Urs Müller-Plantenberg, Berlin – Dieter Neubert, Bayreuth – Joanna Pfaff-Czarnecka, Bielefeld – Theo Rauch, Berlin – Uta Ruppert, Frankfurt a.M. – Soussan Sarkhosh, Teheran – Rita Schäfer, Essen – Hildegard Scheu, Bad Homburg – Tilman Schiel, Bayreuth – Susanne Schröter, Frankfurt a.M. – Susanne Schultz, Berlin – Georg Simonis, Hagen – Du Yul Song, Berlin – Juliana Ströbele-Gregor, Berlin – Maria Tekülve, Berlin – Ebrahim Towfigh, Isfahan – Elisabeth Tuider, Kassel – Marcel van der Linden, Amsterdam – Ton van Naerssen, Nijmegen – Paula Irene Villa, München – Heribert Weiland, Freiburg i.B. – Hanns Wienold, Berlin – Markus Wissen, Berlin – Martha Zapata Galindo, Berlin – Thomas Zitelmann, Berlin

Redaktionsadresse: PERIPHERIE, c/o Michael Korbmacher, Stephanweg 24, D-48155 Münster, Tel.: +49-(0)251-38349643

Email: info@zeitschrift-peripherie.de – Internet: www.zeitschrift-peripherie.de

Verlag: Verlag Barbara Budrich, Stauffenbergstr. 7, D-51379 Leverkusen, Tel.: +49-(0)2171-344594; Fax: +49-(0)2171-344693, Email: info@budrich.de, Internet: www.budrich.de – www.budrich-journals.de

© 2020 Verlag Barbara Budrich. Alle Rechte, auch das der Übersetzung, vorbehalten.

Drucksatz: Michael Korbmacher

PERIPHERIE erscheint mit vier Nummern im Jahr. Umfang pro Einzelheft ca. 140 Seiten, pro Doppelheft ca. 250 Seiten.

Preise: Einzelheft: 19,00 €; Doppelheft: 29,90 €; Jahresabonnement: Personen: 36,00 € (Print), 44,00 € (Print + Online); Studierende: 29,90 € (Print), 37,00 € (Print + Online); Institutionen: 87,00 € (Print), 109,00 € (Print + Online), 109,00 (Online). Preise jeweils zzgl. Versand. Das Abonnement kann mit einer Frist von drei Monaten zum Jahresende schriftlich gekündigt werden. Einzelbeitrag im Download unter <https://peripherie.budrich-journals.de>: 4,00 €

Die Redaktion lädt zur Einsendung von Manuskripten und zur Mitarbeit an der Zeitschrift ein. Hinweise für Autor*innen finden sich zum Download auf unserer Homepage. Jeder angenommene Artikel wurde nach dem Prinzip des *double blind peer review* begutachtet. Eine Haftung für eingesandte Manuskripte übernehmen wir nicht.

PERIPHERIE 157/158

Jenseits der Kolonialität von Geschlecht

Denis Goldberg – Freiheitskämpfer, Brückenbauer und wahrer Mensch (1933-2020)	3	
Zu diesem Heft	5	
Hanna Hacker AidToo, ein Störversuch Strategien gegen sexualisierte Gewalt im Aid Business.....	11	
Carol-Lynne D‘Arcangelis Feministische Aufrufe des Dekolonialen Widerstand und Wiederaufleben in den Arbeiten von María Lugones und Leanne Betasamosake Simpson.....	34	
Miriam friz Trzeciak Producciones y Milagros Agrupación Feminista Interview mit Rotmi Enciso & Ina Riaskov	68	
	Fotostrecke	71
Rubén de J. Solís Mecalco Dekolonisierung der Maya-Sexualitäten im Südosten Mexikos.....	81	
Antje Daniel Brüchige Allianzen LSBTIQ-Aktivismen im Kontext der intersektionalen und dekolonialen Praxis der südafrikanischen Studierendenbewegung....	102	
Manju Ludwig Bodies in Pain Gewalt an sexuell „devianten“ männlichen und Transgender-Körpern im kolonialen Indien	125	
Franziska Müller <i>PERIPHERIE-Stichwort:</i> Die Yogyakarta-Prinzipien als Agenda für LSBTI*Q-Menschenrechte	147	

Sebastian Garbe	<i>PERIPHERIE-Stichwort:</i> Dekolonial – Dekolonisierung	151
Jens Kastner	Für „ein unabhängiges visuelles Denken“ Zur Kunst- und Kultursoziologie des peruanisch-mexikanischen Theoretikers Juan Acha	155
Hjalmar Jorge Joffre-Eichhorn	Funken von Gerechtigkeit, Funken von Leben Siege feiern im Kampf für Gerechtigkeit und Frieden in Afghanistan	175

Rezensionen

Silvia Rivera Cusicanqui: <i>Ch'ixinakax utxiwa. Eine Reflexion über Praktiken und Diskurse der Dekolonisierung</i> (Theo Mutter).....	197
Aníbal Quijano: <i>Kolonialität der Macht, Eurozentrismus und Lateinamerika</i> (David Mayer).....	199
Sammelrezension zu Boaventura de Sousa Santos: <i>Epistemologien des Südens. Gegen die Hegemonie des westlichen Denkens</i> <i>The End of the Cognitive Empire. The Coming of Age of Epistemologies of the South</i> (Hjalmar Jorge Joffre-Eichhorn)	201
Karin Fischer & Margarete Grandner (Hg.): <i>Globale Ungleichheit. Über Zusammenhänge von Kolonialismus, Arbeitsverhältnissen und Naturverbrauch</i> (Eric Otieno).....	204
Barbara Potthast & Katharina Schembs (Hg.): <i>Student Protests in the Global South. Annotated Sources (1968-2018)</i> (Reinhart Kößler)	207
Safwan M. Masri: <i>Tunisia. An Arab Anomaly</i> (Tarkan Tek).....	209
Jan Brunner, Anna Dobelmann, Sarah Kirst, Louisa Prause (Hg.): <i>Wörterbuch Land- und Rohstoffkonflikte</i> (Karin Hülsmann & Mirka Schäfer)	211
Sebastian Matthes: <i>Der Neo-Extraktivismus und die Bürgerrevolution. Rohstoffwirtschaft und soziale Ungleichheiten in Ecuador</i> (Jan Ickler).....	213
Jörg Nowak: <i>Mass Strikes and Social Movements in Brazil and India. Popular Mobilisation in the Long Depression</i> (Hanns Wienold)	215
Eingegangene Bücher	218
Summaries.....	220
Zu den Autorinnen und Autoren	223

Denis Goldberg – Freiheitskämpfer, Brückenbauer und wahrer Mensch (1933-2020)

Am 29. April 2020 verstarb im Alter von 87 Jahren Denis Theodore Goldberg in Hout Bay, Südafrika. Er war einer der letzten noch lebenden Apartheidgegner, die beim Rivonia-Prozess 1963/64 zusammen mit Nelson Mandela zu lebenslanger Haft verurteilt wurden. So wollte die Apartheidjustiz ihn als Mitglied des weißen Widerstands bestrafen, einen Bauingenieur, der in den Untergrund gegangen war und seine technischen Kenntnisse dem Kampf gegen das rassistische Unrechtsregime und für Gerechtigkeit zur Verfügung gestellt hatte.

Doch anders als der berühmte Häftling Nelson Mandela, der 1990 aus politischer Gefangenschaft entlassen und 1994 Präsident Südafrikas wurde, kam Denis Goldberg nicht auf die Gefängnisinsel Robben Island vor Kapstadt, sondern in ein Gefängnis für Weiße in Pretoria. Weiße Wärter, von denen etliche nur aufgrund ihrer Hautfarbe die Jobs erhalten hatten, schikanierten Goldberg und andere Gefangene immer wieder sadistisch. Mehrere Jahre wurde Goldberg neben dem Exekutionsplatz untergebracht und mußte die wöchentlich stattfindenden Tötungen anhören. Beharrlich forderten er und andere Mitgefangene die Befolgung internationaler Mindeststandards für Gefängnisse ein. Erst 1985, nach 22-jähriger Haft, wurde Goldberg entlassen. Er mußte sich verpflichten, nicht wieder am bewaffneten Kampf mitzuwirken und wurde – nach einem kurzen Zwischenstopp in einem Kibbuz in Israel, wo seine Tochter arbeitete – für den Exil-ANC in London tätig. Mit zahlreichen Vorträgen in Europa, Kanada und in den USA förderte er die internationale Solidarität im Kampf gegen das rassistische Apartheidregime.

Aus der Themsemetropole waren seine Eltern und Großeltern Anfang des 20. Jahrhunderts nach Südafrika eingewandert. Sie gehörten zu den Jüdinnen und Juden, die im zaristischen Rußland und Baltikum verfolgt worden waren und zunächst in London Schutz vor Pogromen gesucht hatten. Goldbergs Vater Sam transportierte Baumaterial in Kapstadt und seine Mutter Annie arbeitete als Näherin in einer Textilfabrik. Beide Eltern waren in der Kommunistischen Partei Südafrikas (CPSA) aktiv. Im Unterschied zu anti-semitischen und rassistischen Nachbarn legten sie viel Wert auf Gerechtigkeit und den Austausch mit Menschen aller Hautfarben – Werte, die sie an ihre zwei Söhne vermittelten.

Diese Überzeugungen wurden zur Richtschnur im Leben des jungen Denis Goldberg, der von 1950 bis 1955 an der Universität Kapstadt Bauingenieurwissenschaften studierte und in dieser Zeit den Rassismus weißer Kommilitonen und Ingenieure erlebte. Während seines Studiums lernte er Esme Bodenstein kennen,

die ebenfalls aus einer kommunistischen Familie kam und sich mit ihm in der nicht-rassistischen *Modern Youth Society* engagierte. Denis heiratete Esme 1954 und beteiligte sich am *Congress of Democrats*, der am *Congress of the People* im Juni 1955 in Kliptown mitwirkte. Dafür waren auf breiter gesellschaftlicher Basis konkrete Vorschläge für ein neues, demokratisches und nicht-rassistisches Südafrika erarbeitet worden. Die *Freedom Charter* wurde für Goldberg zur Richtschnur, auch nachdem er 1957 der Südafrikanischen Kommunistischen Partei – die CPISA hatte sich 1953 umbenannt – und 1961 dem bewaffneten Flügel (*uMkhonto we Siswe*) des *African National Congress* (ANC) beigetreten war. Ende 1962 nahm er am ersten geheimen Trainingscamp nahe Mamre teil.

Anschließend ging er in den Untergrund; bereits 1960 waren er und seine Mutter für drei Monate inhaftiert worden. Am 11. Juli 1963 wurde er zusammen mit Walter Sisulu, Govan Mbeki und anderen auf der Liliesleaf Farm in Rivonia, heute ein Stadtteil von Johannesburg, gefangen genommen. Seine Frau Esme kam in Kapstadt in Untersuchungshaft, wo sie unter Druck gesetzt und bedroht wurde. Ende 1963 ging sie mit ihren zwei kleinen Kindern nach London ins Exil. Während der jahrzehntelangen Haft durfte sie ihren Ehemann nur zwei Mal besuchen und ihm pro Jahr nur einzelne Briefe schreiben.

Nach der politischen Wende in Südafrika 1994 blieb Denis Goldberg zunächst in London. Dort gründete er 1995 die Nichtregierungsorganisation *Community Health Education and Reconstruction Training* (Community H.E.A.R.T), die mit Spenden Schulen, Frauen- und Gesundheitszentren in Südafrika förderte. Auch in Deutschland unterstützten frühere Anti-Apartheidaktivist*innen diese Arbeit.

2002 kehrte Denis Goldberg nach Südafrika zurück, um einige Jahre als Berater für das Wasserministerium zu arbeiten. Danach gründete er ein Zentrum für die musikalische und künstlerische Förderung benachteiligter Kinder in Hout Bay. Kunst wurde für ihn zum Medium der Verbindung zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen. Das *House of Hope Arts and Culture Education Centre* vermittelt diese Überzeugung praktisch weiter.

Der *Denis Goldberg Legacy Foundation Trust* erinnert an den wichtigen Zeitzeugen. Denis Goldberg bewahrte seine Loyalität zum ANC, doch kritisierte er Korruption in der Regierung und Verwaltung und erarbeitete konstruktive Änderungsvorschläge.

Rita Schäfer

Zu diesem Heft

Jenseits der Kolonialität von Geschlecht

Geschlechtliche und sexuelle Lebensweisen/Praktiken sind vielfältig und bilden ein umkämpftes Feld. Im Kontext postkolonialer Machtgefüge überlagern sich koloniale und indigene Vorstellungen von Männlichkeiten, Weiblichkeiten sowie dritten Geschlechterräumen und sorgen in Verwobenheit mit anderen Dimensionen der Ungleichheit für widersprüchliche und dynamische Situationen der Mehrfachunterdrückung, aber auch für Momente des Widerstands, der Solidarisierung und der Allianz. Feministische Richtungen dekolonialer und postkolonialer Theorien beleuchten dementsprechend – wenn auch mit unterschiedlicher Zielsetzung – die multiplen Situationen von Frauen* und LSBTIQ (Lesbisch Schwul Bi Trans* Inter* Queer) in postkolonialen Gesellschaften. Sie behandeln Forschungsfelder wie soziale Bewegungen, Rechtspraxis, Dissidenz und Empowerment, (queere) Diaspora, Naturverhältnisse, Migration, Siedler*innenkolonialismus oder Entwicklungszusammenarbeit und kritisieren essenzialistische, dichotome und starre Kategorienbildung sowie Repräsentationspolitiken. De- und postkolonialen Perspektiven auf Geschlecht und Sexualität geht es ferner darum, die sozialen Verhältnisse hinsichtlich ihres Potenzials für Widerstand und für die Entstehung subversiver Praktiken und Wissensformen zu befragen. Viele dieser richtungsweisenden Arbeiten sind aus indigener, *People-of-Color*- und Schwarzer Perspektive mit dem Ziel geschrieben, eine „new geopolitics of knowledge“ (Gurminder K. Bhambra) anzustoßen, die Prozesse der Veränderung hin zu mehr epistemischer Gerechtigkeit mit sich bringen.

Ein Feld, in das sich zweigeschlechtliche und heteronormative Vorstellungen über „entwickelte“ und „zu entwickelnde“ Geschlechterordnungen besonders wirksam eingeschrieben haben, ist das der Entwicklungszusammenarbeit. Während modernisierungstheoretische Konzepte weitgehend darauf verzichteten, sich mit den Adressat*innen eingehender auseinanderzusetzen, entdeckten spätere Konzepte – etwa im Rahmen des Grundbedürfnisansatzes von Ester Boserup – in den 1970er Jahren schließlich „Frauen“ als neue entwicklungspolitische Subjekte, die es zu fördern gelte. Zwar hat der Einzug des *gender mainstreaming* seit den 1990ern dazu geführt, dass Entwicklungszusammenarbeit unterschiedliche gleichstellungspolitische Werkzeuge einsetzt, um bspw. das jeweilige Geschlechterverhältnis zu

analysieren, Vulnerabilitäten von Frauen und Männern zu identifizieren und gleichstellungspolitische Lösungen zu entwerfen. Jedoch dominiert ein binär strukturiertes Entwicklungsdenken weiterhin Wahrnehmung und entwicklungspolitisches Handeln. Zudem werden dabei Frauen* in erster Linie als vulnerable, und ergo „zu entwickelnde“ und „zu empowernde“ Akteur*innen aufgefasst. Dies basiert auf einem westlich-liberal-feministischen Verständnis von Emanzipation, um es in bewährter Manier auf *andere* Räume zu übertragen, ohne lokale Kontexte und deren Verständnis von Feminismus, Frauen*-Solidarität oder Emanzipation zu berücksichtigen.

Hanna Hacker geht auf solche Wahrnehmungspraktiken ein, indem sie die Debatte zu #AidToo analysiert. Sie zeigt am Beispiel der medialen Reaktionen zum „Skandal“, den die Vorfälle sexualisierter Gewalt bei der Entwicklungshilfeorganisation Oxfam nach sich zogen, wie sich das *Aidland*, d.h. die institutionalisierte Sphäre der Entwicklungszusammenarbeit mit sexualisierter Gewalt (nicht bzw. in problematischer Weise) auseinandersetzt. Deutlich werden dabei die Begrenztheiten und Widersprüche der untersuchten aktivistischen, medialen und institutionellen Strategien – aber auch die Wichtigkeit des Aufstörens und Aufschreckens und die politischen Kämpfe im Feld des so nachhaltigen von Gewaltstrukturen durchzogenen *aid business*.

Wird der „Norden“ weiterhin als liberal, aufgeklärt und queer konzipiert, so erscheint „der Süden“ als unaufgeklärt, homo- und transphob oder fundamentalistisch-religiös. Derartige Sichtweisen unterschlagen bspw., dass die Gesetze, die sambischen Schwulen, Lesben und Trans-Personen jegliche Artikulationsmöglichkeit nehmen oder ugandische Queers mit der Todesstrafe bedrohen, auf koloniale Rechtsgrundsätze verknüpft mit christlichem Hintergrund zurückgehen.

In Britisch-Indien intervenierte der koloniale Staat massiv in die als unzivilisiert definierten und gewaltförmigen Geschlechterverhältnisse. Paradigmatisch hatte Gayatri Chakravorty Spivak dies in Bezug auf das Verbot von *sati*, der Witwenverbrennung, aufgearbeitet. *Manju Ludwig* stellt die kolonialherrschaftliche Gewalt gegenüber „devianten“ Männern und nicht-binären Personen dar, den *hijras*. Diese bilden in südasiatischen Gesellschaften ein weitgehend toleriertes und ins Alltagsleben integriertes drittes Geschlecht. Zum einen beleuchtet Ludwig die strafrechtliche Doppelmoral, die nur heterosexuelle, aber keine homosexuelle Vergewaltigung kennt, zum zweiten ein Gesetz von 1871, das die Überwachung, Verfolgung und Einschränkung von Personen mit nicht-binärer Geschlechtsidentität erlaubt, und schließlich die brutale körperliche Züchtigung von sexual-abweichenden Männern in einem Gefängnis auf den Andamanen. Erst 2018 wurde das

kolonial-staatliche Verbot von Homosexualität als unvereinbar mit der indischen Verfassung aufgehoben und LSBTIQ-Personen entkriminalisiert.

Stehen Forschungen zu LSBTIQ-Bewegungen im Globalen Süden und queerer Entwicklungszusammenarbeit noch weitgehend am Anfang, so sind kritische und aktivistische Ansätze der Geschlechterforschung nicht nur grundlegend, um Dialoge zwischen Theorie und Praxis anzustoßen, sondern auch, um über die Erkenntnisse einen Einfluss auf die „Kategorien der Praxis“ in der sozialen Realität zu nehmen. Dekoloniale Denker*innen wie Oyéronké Oyewùní oder María Lugones haben darauf hingewiesen, dass Geschlecht oder Kategorien wie „Frauen“ oder „Männer“ koloniale Produkte sind, die systematisch und auf brutale Weise eingeführt wurden, um Menschen, Kosmologien und Gemeinschaften zu „zivilisieren“. Lugones hat diese Verwobenheit kolonialer Herrschaft und vergeschlechtlichter Machtverhältnisse als „Kolonialität des Geschlechts“ analysiert. Ein Anstoß für ein Denken jenseits dieser „Kolonialität des Geschlechts“ könnte insofern mit einem Überdenken und Aufdecken der Art und Weise einhergehen, wie westlich orientierte Konzepte die Vorstellungen zu vergeschlechtlichen und sexuellen Seinsweisen prägen und wie diese Kategorien, verwoben mit anderen Achsen der Ungleichheit/Differenz, globale Herrschaftsverhältnisse aufrechterhalten.

Carol-Lynn D'Arcangelis diskutiert Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen dem Konzept „Kwe als Methode des Wiederauflebens“ der indigenen kanadischen Feministin in Leanne Betasamosake Simpson und dem Konzept eines dekolonialen feministischen Widerstands der argentinischen Autorin María Lugones. Dabei stellt sie heraus, dass die dekoloniale Strategie Koalitionen priorisiert und sich auf Subjekte bezieht, die koloniale Divergenzen verkörpern. Durch die Untersuchung der Divergenzen stellt sie das Feld dekolonialer feministischer Literatur ins Zentrum und weitet den Blick auf Debatten jenseits des amerikanischen Kontinents aus.

Bezugnehmend auf die Arbeiten der dekolonialen Denkerin María Lugones beleuchtet ferner *Rubén de J. Solís Mecalco* am Beispiel der Maya in Yucatan/Mexiko, dass präkoloniale Geschlechterordnungen vielfältiger gestaltet waren, als es die heterosexuelle Matrix vorsieht. Er*sie rekonstruiert die präkolonialen Geschlechterkonstruktionen, die die Maya in Yucatán/Mexiko als Ausdruck ihrer Kosmovision und Religiosität im Laufe der Zeit entwickelt und gegen koloniale Unterdrückung verteidigt haben. So zeichnet er*sie die Konturen eines sozialen Gefüges nach, das nicht nur durch die Komplementarität von Weiblichkeiten und Männlichkeiten gekennzeichnet ist, sondern auch nichtbinäre Seinsweisen hervorgebracht hat. Am Beispiel der literarischen und künstlerischen Arbeiten zeitgenössischer Maya-Autor*innen zeigt er*sie konkrete Möglichkeiten zur Dekolonisierung der Maya-Sexualitäten

im Südosten Mexikos auf. Dabei plädiert er*sie für einen gleichberechtigten Dialog einerseits mit anderen kolonialisierten Bevölkerungsgruppen und andererseits mit westlich orientierten Emanzipationsprozessen einschließlich der Queer-Theorie.

Die Artikel von D'Arcangelis und Solís zeigen beispielhaft, dass westlich orientierte Annahmen von Geschlecht und Sexualität dekolonisiert werden müssen, wollen sie in solidarischer Weise die Kämpfe und sozialen Realitäten von lesbischen, schwulen, homosexuellen, trans-, inter- und *third-gender* Personen und *communities* im Globalen Süden und in der Diaspora unterstützen. Die Verquickung von Modernität und Kolonialgeschichte, d.h. der „eigenen“ kulturellen Traditionen gegenüber dem „Anderen“, bedeutet jedoch auch Prozesse des Neokolonialismus (wie moderne Missionsstrategien) in ihrer Ambivalenz und Widersprüchlichkeit zu westlich orientierten Konzepten wie Feminismen oder queer offenzulegen. Zwar eignen sich feministische und Frauenbewegungen im Globalen Süden diese Konzepte auf strategische Weise an, wenn sie für gleiche Rechte, legalen Status und Repräsentation kämpfen. Jedoch bleiben die Debatten und Kämpfe über die universelle Übertragbarkeit von LSBTIQ von Ambivalenzen und Widersprüchen geprägt. „Queer“ ist ein Konzept, das Ende der 1980er Jahre aus den Kämpfen von Lesben, Schwuler, Bisexueller und Trans*personen aus Nordamerika und Europa als Unbehagen gegen essenzialistische Identitätspolitik im Kontext von AIDS-Krise, Homophobie, Rassismus und homosexueller Normalisierung resultierte. Wurde dieses Konzept anschließend in akademischen Arbeiten als konzeptuelle Brille ausformuliert, die Geschlecht als performativ betrachtet und die Annahme einer natürlichen Beschaffenheit von Geschlecht in ihren unterschiedlichen Wirkungsweisen kritisch hinterfragt, so bleiben diese Überlegungen weitestgehend auf die Gesellschaften des Globalen Nordens beschränkt. Daher ist es nicht verwunderlich, dass feministische oder Frauen- und Lesben-Bewegungen im Globalen Süden, die sich intensiv auf kollektive Lebensweisen, auf die sozialen Realitäten und Kämpfe von marginalisierten Frauen* und auf die Materialität von Geschlechterordnungen beziehen und Kritik an einem (neo-)liberalen Subjektverständnis artikulieren, sich mit „queer“ als einer vermeintlich westlich orientierten emanzipativen Politik teilweise weniger gut haben anfreunden können. Andererseits finden aber auch postkoloniale „Übersetzungsprozesse“ statt, durch die sexuelle Rechte oder queer als ein liberal-emanzipatorisches Konzept im Sinne eines Dialoges mit anderen Formen nicht-binärer geschlechtlicher und sexueller Vorstellungen oder auch im Sinne einer „befähigenden Verletzung“ (Gayatri Chakravorty Spivak) wirken können.

Einen Einblick in die Kämpfe von feministischen Bewegungen und Frauenbewegungen in den Lateinamerikas geben die Fotostrecke und das Interview mit den lesbisch-feministischen Künstlerinnen und Aktivistinnen in Mexiko *Rotmi Enciso* und *Ina Riaskov*. Enciso und Riaskov betreiben das Archiv *Producciones y Milagros Agrupación Feminista*, das seit den 1980er Jahren eine der größten auf feministische Bewegungen spezialisierten Sammlungen von Fotografie, Video und grafischen Arbeiten in Mexiko und Lateinamerika beherbergt. Im Interview wird deutlich, dass diese Medien nicht nur Werkzeuge zur gemeinschaftlichen und individuellen Erinnerungsarbeit bilden, sondern dass Kunst als ein Mittel zur radikalen feministischen Selbstsorge und Selbstverteidigung verstanden wird.

Dies zeigt auch *Antje Daniel* in ihrem Artikel zur Studierendenbewegung *Rhodes Must Fall* (RMF) in Südafrika. Kunst ist eine von vielen Ausdrucksformen der LSBTIQ-Studierenden, die sich zunächst innerhalb der Bewegung artikulieren, im Laufe des Protestes jedoch an den Rand gedrängt werden. In Daniels Analyse wird deutlich, wie wichtig es ist, eine intersektionale Perspektive in der Bewegungsforschung einzunehmen. Zudem zeigen die Untersuchung der Aushandlungs- und Spaltungsprozesse, wie umkämpft Geschlecht und Sexualität in dekolonialen Bewegungen und Debatten sind.

Zwei *PERIPHERIE*-Stichwörter runden den thematischen Schwerpunkt dieser Ausgabe ab. Im ersten zeigt *Franziska Müller* am Beispiel der Yogyakarta-Prinzipien, dass nicht-binäre und queere Themen langsam Einzug in das Feld der Menschenrechts- und Entwicklungspolitik finden. Die Prinzipien formulieren alternative menschenrechtliche Grundsätze für sexuelle und geschlechtliche Vielfalt und haben die Entwicklungszusammenarbeit dazu motiviert, sich zusehends mit Lebensrealitäten jenseits der Zweigeschlechtlichkeit zu befassen. Das zweite Stichwort von *Sebastian Garbe* führt in die Thematik von dekolonialem Denken und Dekolonisierung ein. Es erläutert Strategien wie bspw. eine „Dekolonisierung des Wissens“ oder die gezielte Umkehrung kolonialer Ungerechtigkeiten, wie sie sich nach wie vor etwa in Landbesitz oder Handelsbeziehungen widerspiegeln. Zugleich weist es auf die Divergenzen zu postkolonialen Ansätzen hin.

Außerhalb des Schwerpunkts untersucht *Jens Kastner* die Kunst- und Kultursoziologie des peruanisch-mexikanischen Theoretikers Juan Acha. Dessen im deutschsprachigen Raum kaum zugänglichen Analysen loten die Bedeutung des Kolonialismus für die Auffassung von Kunst und für die Kunstproduktion in Lateinamerika aus. Kastners Beitrag zeigt eine eigentümliche Spannung im Werk des Kunstsoziologen auf: Einerseits erkennt Acha auf der empirisch-theoretischen Ebene die reproduktive Funktion von Kunst. Andererseits setzt er trotz dieser Einsicht, einem gesellschaftlichen

Trend folgend, emanzipatorischen Hoffnungen auf künstlerische Praktiken insbesondere in der bildenden Kunst.

Schließlich feiert *Hjalmar Jorge Joffre-Eichhorn* die Siege im Kampf für Gerechtigkeit und Frieden in Afghanistan. Im Mittelpunkt stehen die *Afghanistan Human Rights and Democracy Organization* und das *Theater der Unterdrückten*, die eine außergewöhnliche Erinnerungskultur aufgebaut haben. So gelingt es ihnen, der Toten des nunmehr seit mehr als 40 Jahren andauernden Krieges zu gedenken und den Überlebenden Hoffnung auf eine friedliche und gerechte Zukunft zu vermitteln.

Mit der vorliegenden Doppelausgabe eröffnen wir den 40. Jahrgang. Wir hoffen, Sie hatten/Ihr hattet einen guten und gesunden Start ins Jahr 2020, und wünschen Ihnen und Euch, dass es so bleibt. Eine zweite Doppelausgabe wird sich im Herbst mit dem Thema „Bioökonomie“ befassen. Ferner bereiten wir für den 41. Jahrgang Themenhefte zu den Schwerpunkten „Globalisierungskritik postkolonial“, „Finanzialisierung und Entwicklungspolitik in der Krise“ sowie „Umkämpfte Ordnungen und verwobene Konflikte“ vor. Zu diesen und anderen Themen sind Beiträge sehr willkommen. Die entsprechenden *Calls for Papers* finden sich auf unserer Homepage, sobald sie veröffentlicht werden.

Schließlich danken wir allen Leser*innen, Abonent*innen sowie den Mitgliedern der *Wissenschaftlichen Vereinigung für Entwicklungstheorie und Entwicklungspolitik e.V.*, der Herausgeberin der *PERIPHERIE*. Unsere größtenteils ehrenamtliche Arbeit ist weiterhin von Spenden abhängig. Eine für die langfristige Sicherung des Projekts besonders willkommene Förderung stellt die Mitgliedschaft im Verein dar, in der das Abonnement der Zeitschrift sowie regelmäßige Informationen über die Redaktionsarbeit enthalten sind. Wir freuen uns aber auch über einmalige Spenden. Unsere Bankverbindung finden Sie im Impressum.

Zu guter Letzt wünschen wir Ihnen und Euch eine aufschlussreiche und inspirierende Lektüre.

Besuchen Sie uns auf unserer Internetseite:

<http://www.zeitschrift-peripherie.de>.

Dort finden Sie außer den *Calls for Papers* für die kommenden Hefte zum Bestellen einzelner Hefte oder eines Abonnements einen Link zu unserem Verlag sowie weitere Informationen zur *PERIPHERIE*.

Hanna Hacker

AidToo, ein Störversuch Strategien gegen sexualisierte Gewalt im Aid Business*

Keywords: MeToo, AidToo, development cooperation, aid industry, feminism, sexual violence, digital activism

Schlagwörter: MeToo, AidToo, Entwicklungszusammenarbeit, Hilfsorganisationen, Feminismus, sexualisierte Gewalt, Online-Aktivismus

Wo ist *Aidland*? Was ist geschehen?

Historisch nicht neu, nicht überraschend, und doch eine „Aufdeckung“, die die Maschinerie der internationalen Hilfsorganisationen zu erschüttern schien: Institutionen der humanitären Hilfe, der Entwicklungszusammenarbeit und der UN-Friedensmissionen, so wurde medial breit offenbart, bergen und verbergen Praktiken sexualisierter Gewalt. Auf die Veröffentlichung des „Oxfamskandals“¹ Anfang 2018 reagierten engagierte und Boulevard-Journalist*innen, feministische Aktivist*innen und Entwicklungsmanager*innen, Expert*innen und große politische Institutionen. Ein Hashtag entstand: #AidToo.

Eine öffentliche Enthüllung erzeugt Momente des Schocks selbst bei Rezipient*innen, die keine unmittelbaren Akteur*innen des Enthüllten sind. Die Aufdeckung verstört und schreckt auf, selbst wenn eine*r längst weiß, dass das aktuell skandalisierte Feld eng in Gewaltverhältnisse eingeschrieben ist; in die Gewalt vergeschlechtlichter Ungleichheit, in die Fortschreibung kolonialer Ausbeutungsbeziehungen, in rassistische Verhältnisse, in Figurationen sexueller und sexualisierter Macht. AidToo ist, vor diesem Hintergrund, mittels feministischer, postkolonialer und queerer Theorien zu sozialen Ungleichheiten zu befragen, aber ebenso mittels einer Reflexion

* Der Beitrag wurde *peer-reviewed*, Anm. d. Red.

1 Die Begriffe „Skandal“ und „Affäre“ sind problematisch, weil sie ignorieren lassen, dass es um strukturelle Gewalt geht. Wenn ich sie verwende, sind sie immer als kritisches Zitat zu verstehen, das ich allerdings aus Gründen der besseren Lesbarkeit meines Textes nicht durchgängig unter Anführungszeichen setze.

der Affekte, die diese Geschichte/n produzierten. Meine analytische und zugleich affektive Annäherung an das schwierige, anrührende Thema wird sich auf folgende Handlungsfelder konzentrieren: den Raum für Aktivismus und Protest, den die als Spinoff von #MeToo geprägte Kampagne #AidToo eröffnet hat; die Debatten in der Blogosphäre; und den strategischen Umgang betroffener Institutionen mit den Aufdeckungen. Dabei geht es mir in besonderer Weise um die Frage, wie in diesen Handlungsfeldern Körper und Sexualitäten normiert oder Normüberschreitungen (denk-)möglich werden. Zu allererst aber muss eine*r sich ein wenig Überblick verschaffen. Was ist überhaupt der „aid sector“, wo ist er, und was ist da geschehen?

Den Apparat internationaler Entwicklungspolitik, die Ideologie und Industrie der Entwicklungszusammenarbeit, die Gesamtheit der Akteur*innen in diesem Feld werden oft in das Kürzel „aid“, „aid sector“, „aid business“ gefasst. Kritische Theoretiker*innen und Praktiker*innen arbeiten manchmal mit dem Begriff *Aidland*. Er scheint mir gerade für post-/dekoloniale Analyse der internationalen Ungleichheits- und Machtbeziehungen sehr brauchbar, erschließt er doch Zugänge zu ökonomischer, sozialer und kultureller Kritik gleichermaßen. *Aidland* als Metapher veranschaulicht „die Welt der ‚Hilfe‘ als ein komplexes, mehr oder weniger in sich geschlossenes Netz an Institutionen, Personen und Aktivitäten, mit einer Reihe ganz eigener Haltungen, Diskurse und Praktiken“ (Fechter 2011: 131; vgl. Mosse 2011).² Diese „Welt der ‚Hilfe‘“ umfasst multinationale und bilaterale Einrichtungen, Teilorganisationen der UNO, Institutionen staatlicher Außenpolitik, Nicht-Regierungs-Organisationen (NGO[s] – *Non Governmental Organisation[s]*), von großen Konfessionsgemeinschaften oder kleinen Privatinitiativen getragene Projekte, Programme der Entwicklungszusammenarbeit, der Katastrophenhilfe und der Hilfe in Flüchtlingslagern, die Strukturen internationaler Friedensmissionen ... In *Aidland* gelten eigene Sprach- und Verhaltensregelungen und ein spezifisches Narrativ von Fortschritt. Akteur*innen arbeiten auf der ganzen Bandbreite von Freiwilligen bis zu hochbezahlten Expert*innen, von *weißen*, westlichen, geografisch mobilen „Macher*innen“ bis zu lokalen Kooperationspartner*innen. In *Aidland* liegt ebenso die „development-Kontaktzone“, in der die „Zielgruppen“ am Funktionieren des globalen Diskurses von Hilfe, Entwicklung und Frieden mit- und weiterbauen. Manche Autor*innen beschreiben Elemente dieses Diskurses als mimetisch, ironisch und parodistisch (Hacker 2007; Olivier de Sardan 1995). Die Welt der internationalen Hilfe hat eigene Kritiker*innen hervorgebracht. Diese arbeiten mit anti-, post- und dekolonialen Ansätzen für eine Einordnung der „Hilfe“-Politiken in globale Gewaltverhältnisse, mit

2 Alle Übersetzungen durch die Autorin dieses Beitrags.

Befunden des *postdevelopment* für die Dekonstruktion von „Entwicklung“ als (westlicher) „Meistererzählung“, mit Neoliberalismusanalyse, mit feministischen und queer-theoretischen Perspektiven auf globale vergeschlechtlichte und sexualisierte Machtverhältnisse (vgl. Hacker 2012). Aus ihren Befunden lässt sich folgern, dass das Paradigma der internationalen Entwicklung mitsamt der Fortschreibung globaler Ungleichheits- und Ausbeutungsverhältnisse spätestens seit den Anfängen des Kalten Krieges gleichsam „überall“ ist. Die Grenzen von *Aidland* lassen sich somit gar nicht recht festmachen.

Die unter AidToo rubrizierten Skandale nehmen ihren Beginn mit der medialen Aufdeckung sexueller Übergriffe bei Oxfam, einer 1942 gegründeten großen internationalen NGO mit langjährigem Schwerpunkt auf Armutsbekämpfung in britischen Kolonien (und jährlichen Einnahmen von zuletzt etwas mehr als 1 Mrd. €).³ Anfang 2018 schlossen sich Regierungsstellen in Haiti offiziell dem Vorwurf an, männliche Mitarbeiter der NGO hätten während ihres Einsatzes nach dem Erdbeben 2010/2011 sexuelle Dienstleistungen gekauft, „Sexpartys“ mit einheimischen Frauen gefeiert und Hilfsgüter erst im Tausch gegen Sex zur Verfügung gestellt. Der Landesdirektor war bereits im Zuge früherer interner Untersuchungen ausgeschieden, nun trat die Vizedirektorin zurück, die Organisation entschuldigte sich bei Regierung und Bevölkerung, Großbritannien strich Oxfam die staatlichen Fördergelder, und Haiti untersagte der NGO schließlich dauerhaft die Arbeit vor Ort. Auf die ersten medialen Aufdeckungen zu Oxfam in Haiti folgten rasch weitere Meldungen über sexuelle Übergriffe und sexualisierte Gewalt in verschiedensten Einrichtungen der humanitären Hilfe und der Entwicklungszusammenarbeit in den letzten Jahren. Geografisch ging es sowohl um Länder des Globalen Südens als auch um Zentren im Globalen Norden. Nach den personellen Konsequenzen bei Oxfam gab es etwa bei UNICEF den Rücktritt eines stellvertretenden Direktors. Organisationen wie Plan International oder Ärzte ohne Grenzen entschieden sich für ein proaktives Veröffentlichen der Zahlen zu den Anzeigen wegen sexueller Übergriffe und sexualisierter Gewalt in ihrer Organisation. Als eine weitere namhafte NGO war *Save the Children* in die Skandalisierungen verstrickt.

Sexualisierte Gewalt in *Aidland* thematisieren: Wer oder Was?

Soziale (und) Online-Medien spielten in den Aufdeckungsprozessen eine große, wenngleich hinsichtlich Verbreitungsgrad und Dichte vor allem der Ich-Erzählungen keine mit #MeToo vergleichbare Rolle. Es war eine auf

3 S. <https://de.wikipedia.org/wiki/Oxfam>, letzter Aufruf 10.1.2020.

Kommunikationsstrategien in der Entwicklungsindustrie spezialisierte Plattform, die Ende November 2017 erstmals den Hashtag #AidToo twitterte.

Veranstaltungen, Podiumsdiskussionen und Workshops zu diesem Themenfeld folgten im Lauf des Jahres 2018, zumeist in Ländern des Globalen Nordens, hie und da mit Sprecher*innen aus dem Globalen Süden. In New York lud das *UN Feminist Network Gender at Work* im März zu #AidToo. *Speaking out about sexual harassment and abuse of power*, das entwicklungswissenschaftliche *Graduate Institute* in Genf bot im Mai einen Workshop an mit dem Titel #AidToo: *Sexual Exploitation in International Cooperation*, für Oktober findet sich eine Abendveranstaltung an der *London School of Economics*, #AidToo: *Where Do We Go From Here*; oder ein Panel zum Thema *Sexual Exploitation and Abuse of Power: Prevention and Response* beim alljährlichen *Humanitarian Congress* in Berlin. Als repräsentativ angelegten Gipfel gestalteten britische Regierungsstellen im Oktober 2018 eine mit *AidToo Summit* bezeichnete Konferenz.

Auflagenstarke Printmedien berichteten zum Oxfamskandal grell stereotyp. *The Times* eröffnete mit „Orgie wie im alten Rom mit Prostituierten in Oxfam-T-Shirts“ (*The Times*, 9.2.2018). Es dominierten reißerische und voyeuristische Darstellungen von fetten *weißen* Männern mit dicken Autos, die verängstigte, Hunger leidende Schwarze junge Frauen knechten. Den „Qualitätsmedien“ gelang die Auseinandersetzung mit dem Thema manchmal nur wenig besser. So präsentierte etwa Carolin Emcke, preisgekrönte gesellschaftskritische Essayistin, ihre Imaginationen zum Szenario der sexuellen Ausbeutung in Krisengebieten plakativ folgendermaßen: „Wie befriedigt kann jemand sein, der um sich herum nur Trümmer, Beinamputierte und hungrig-halluzinierende Menschen sieht, und vor sich eine Frau, die ihm ihren Körper verkauft?“ (Süddeutsche Zeitung, 16.2.2018) Die Chance einer umfassenderen Reflexion zu den Möglichkeiten und Grenzen ausbeuterischen oder, andererseits, widerständigen Handelns in globalen „Hilfs“-Strukturen wurde selten ergriffen.

Dabei hat Entwicklungskritik ja lange schon detailliert beschrieben, inwiefern internationale „Hilfs“- und „Kooperations“-Beziehungen als eigene Macht-Wissens-Systeme auf dem *othering* nicht-*weißer* und nicht-männlicher Subjekte basieren (z.B. Escobar 1995) und eine lange Geschichte der Disziplinierung „fremder“, „hilfs“- oder „entwicklungsbedürftiger“ Körper fortschreiben (vgl. Hacker 2013a). (Übrigens gab es auch im akademischen Feld zumindest bis weit ins Jahr 2019 hinein international so gut wie keine Analysen zu AidToo.)

Die neueren Aufdeckungen sexualisierter Gewalt in *Aidland* erfassen: Ich gehe dies mit dem Instrumentarium queer-theoretischer, postkolonialer

und intersektionell-feministischer Analyse an und richte Aufmerksamkeit zugleich auf verkörpertes und affektives Wahrnehmen. Mein Erkenntnisinteresse bezog und bezieht sich vor allem auf die Frage, wie sich die in AidToo involvierten Akteur*innen mit den Verflechtungen von Gewalt und Begehren, Ausbeutung und Sexualisierung im Rahmen internationaler „Hilfe“-Politiken auseinandersetzen. Mit welchem Verständnis von Körpern und Sexualitäten argumentierten sie? Inwiefern schrieben sie Normierungen fort, mit welchen Strategien brachen sie gewaltvolle – rassistische, kolonialistische, sexistische – Handlungsmuster auf? Die Analysefragen, die ich im Einzelnen noch ausführe, schienen mir vor meinem theoretischen Hintergrund durchwegs naheliegend und gar nicht außerordentlich ausgeklügelt, und doch sollte ich mit ihnen an den Befestigungen von *Aidland* immer wieder unvermutet abprallen. Die Logik des institutionellen Diskurses erwies und erweist sich zumeist als stärker denn die „Störversuche“ in Gestalt politischer Analysen. Unter dieser Maßgabe also betrachte ich nun folgende Fragmente des AidToo-Diskurses und seines Potenzials, zu verstören und aufzustören, näher: das *speaking out* zum Erleben von Gewalt, die Grenzen des Potenzials von transformativ konzipiertem Aktivismus, die Geschichte des Hashtags #AidToo und weitere mediale Strategien zur Diskursivierung dieser Verstrickungen von „Hilfe“, Begehren und Gewalt sowie einige konkrete Mechanismen der von James Ferguson prominent analysierten bürokratischen „anti-politics machine“ (Ferguson 1994). Die (sprichwörtlichen) Elefanten im Raum⁴ heißen, dies sei vorweggenommen, Begehren, Sexarbeit, pornografische Aneignungen.

Speaking Out: Mund aufmachen und *Whistleblowing*

Den Affekten des Schocks nach den Aufdeckungen und ihrem Potenzial, aufzustören, möchte ich Bedeutung zumessen. Ich gehe von der These aus, dass sich mit dem Benennen, mit der Empörung ein Möglichkeitsraum öffnet, ein Handlungsfenster, innerhalb dessen Solidarität und Vernetzung realisierbar erscheinen. Das „Jetzt!“, wie sehr es in seiner Unvermitteltheit auch historisches Wissen ignorieren mag, verschafft sich für einen utopieträchtigen Moment Gehör und Gerechtigkeit. Einen Augenblick lang geraten überkommene Strukturen und Selbstverständlichkeiten ins Wanken, sie lassen sich erschüttern und verschieben, ehe Schließungsmechanismen

4 Die Redewendung von den „Elefanten im Raum“ hat eine orientalisierende und exotisierende Konnotation, die grundsätzlich zu kritisieren ist. Da es aber im von mir untersuchten Diskurs eben um Orientalisierungen und Exotisierungen geht, scheint sie mir wiederum durchaus passend.

wieder greifen (die ihrerseits noch zu diskutieren sein werden). In diesem Potenzial lag meines Erachtens das #MeToo-Moment in *Aidland*. Welche Handlungen begründeten es? Welche Sex/Gender-Normierungen, welche Machtverhältnisse im Gefüge internationaler Ungleichheiten erschienen für einen Moment überschreitbar? Und für wen mochte dies überhaupt gelten? Ich unterscheide dabei kollektives Bewegungshandeln, das Protest- und Unterstützungsnetzwerke stärken will, von der Ebene einer Beteiligung an der Hashtagkampagne (vgl. Cherniavsky 2019). Bei meiner Annäherung an die Artikulationen als Protestbewegung bleibe ich beim Kürzel „AidToo“, beziehe mich aber zunächst nicht in erster Linie auf die Verbreitungsstrategien des Hashtag.

Den AidToo-Diskurs durchzieht die Figur des *speaking out* und seine von Protestbewegungen immer wieder beschworene Mächtigkeit. *Speaking out* steht in der feministischen Tradition des Aufrufs, mit dem Brechen des Schweigens als ein Ich zu sprechen, das sich als freies Subjekt verwirklicht (vgl. McKinney 2019; Serisier 2018). Zwar findet diese Position eine Entsprechung in neoliberalen Regimes; gleichwohl sind Ich-Narrationen der feministischen Widerstandsgeschichte ebenso eingeschrieben, wie die Erzählform des *testimonio* – vor allem in lateinamerikanischen Kontexten – eng zur Geschichte des antikolonialen und antiautoritären Protests gehört (vgl. Beverley 2004; Gugelberger 1996). Selbst-Sprechen und Zeug*innenschaft eröffnen stets auch einen Raum für Zuhörende, für das verkörperte, empathische Hören und Lesen. Das „feministische Ohr“ (Ahmed 2017: 229) nimmt auf, was die Gesellschaft nicht hören will und kann. Als (potenziell) Betroffene folgen wir dem Hören erlebter Gewalt mit eigenem Körpereinsatz und seinen Erinnerungen. In den Konstellationen von Prekarisierung, Marginalität und den Kämpfen dagegen verweist Aus-Sprechen sexualisierter Gewalterfahrung immer zugleich auf die Komplexität der Diskriminierungszusammenhänge, auf Unordnungen, die nicht eingrenzbar sind auf ein einzelnes traumatisches Erlebnis, und auf die potenzielle Queerness unserer Wahrnehmung, wenn wir zuhören (vgl. Rodríguez 2019).

Auf Bezeugungen Betroffener aus früheren Ermittlungen zu (zahlreich aufgedeckten) „food-for-sex“-Praktiken von Hilfsorganisationen wird gelegentlich zurückgegriffen; weit öfter als Ich-Aussagen betroffener Angehöriger von Zielgruppen dieser Organisationen finden sich aber solche von Mitarbeiter*innen aus dem unteren oder mittleren Management sowie die Sprechposition als – ebenfalls innerhalb der Organisationsstrukturen situier-ten – Whistleblower*in. Wenn sich der Vorgesetzte an dich heranmacht und zugleich derjenige ist, der deine Abreise, für die es im Krisengebiet ohnedies

kaum ein Transportmittel gibt, genehmigen muss, was dann? „Ich sah keine andere Möglichkeit, als mich auf den Sex einzulassen“, resümierte eine Entwicklungsarbeiterin (Edwards 2017). Die NGO *Safe Space* dokumentierte Aussagen über sexuelle Belästigung quer durch die Hierarchien und über Vergewaltigungsversuche bei Einstellungsgesprächen (Aziz u.a. 2018: 3). Eine stark inszenierte Text-/Ton-Collage stellte der offizielle britische Videoclip *Are you listening* zusammen:

„Ich lasse mein Kind bei meiner kleinen Schwester [...] und ziehe mich hübsch an und gehe dahin, wo die NGO-Männer trinken oder wohnen, und einer will dann sicher Sex von mir. Manchmal geben sie mir Essen oder Öl oder Seife, und ich verkaufe das dann und kriege Geld.“⁵

Eine Whistleblowerin sagt im Interview:

„Uns hat ganz bestimmt niemand dazu eingeladen, über unsere Erfahrungen zu reden [...]; die Medien wurden unter Druck gesetzt, unsere Geschichten nicht zu veröffentlichen.“⁶

In der Perspektive verkörperten und affektiven Rezipierens (vgl. Rodríguez 2019: 124) lässt sich hier anfügen: Je genauer ich die auffindbaren „Überlebensgeschichten“ anhöre oder lese, desto komplexer deutet mein Zuhören auf mich selbst zurück. Sie eröffnen (mir) die Möglichkeit, an ihr bloßes Vorhandensein das Phantasma zu knüpfen, die sexistische und rassistische Logik des *aid business* zur Implosion zu bringen. Zugleich will die Verhaltnenheit in diesen Zeugnissen gehört werden. Ihre eher zurückgenommenen denn forcierten Emotionen können (mich) auch enttäuschen – und vielleicht verschwistern sie sich so erst recht mit m/einem Wunsch nach „mehr“ politischem Aufbegehren und Aufstören.

***Aidland* feministisch aufmischen: AidToo als Bewegung**

Zwar gespenstert die Geschichte der Solidaritätsbewegungen mit der „Dritten Welt“ durch die Handlungszusammenhänge von *Aidland*; im Zuge von „1968“ gab es auch in diesen Institutionen Auflehnung gegen autoritäre Strukturen; so genannte Frauen-Süd-Netzwerke haben die Geschlechterungleichheiten in der Entwicklungszusammenarbeit offensiv attackiert, und selbstverständlich gehören vielfältige Widerstände in den Partner- und Einsatzländern zur *aid*-Landschaft. Gleichwohl lässt sich *Aidland* nur schwer als Terrain für Protestbewegungen und aktivistische Artikulationen

5 S. z.B. <https://www.youtube.com/watch?v=z9D9kUNV9h8>, letzter Aufruf 10.1.2020.

6 Clip via <https://ngosafespace.org/2018/09/26/the-journey-begins/>, letzter Aufruf 10.1.2020.

wahrnehmen. Größere feministische, gar queer-feministische kollektive Proteste, zumal in Gestalt transnationalen Aufbegehrens, wählen sich in aller Regel nicht die Rahmung „aid“. Dies bedeutet, dass mit AidToo-Aktivismen ein neues Phänomen an „Bewegung“ nach *Aidland* kam (oder zu kommen versuchte). Die Aufdeckungen konzentrierten sich insgesamt stark auf den britisch dominierten Kontext; daher scheint es naheliegend, dass die vergleichsweise am intensivsten rezipierten feministischen Initiativen ebenfalls hier (re-)agierten. Wie waren sie miteinander verflochten, welche Proteststrategien wählten sie, und welche politischen Deutungsmuster arbeiteten sie aus?

„Als Antwort auf AidToo“, wie es auf ihrer Website heißt, gründete eine kleine Gruppe von Aktivistinnen die NGO Safe Space. Mit Shaista Aziz zählt eine ehemalige Mitarbeiterin von Oxfam zu den Proponentinnen. Teresia Pepper de Caires wiederum wurde als Whistleblowerin medial bekannt, als sie sich – unterstützt von der *Women's Equality Party* – mittels Störaktion bei einer Sitzung ihres ehemaligen Arbeitgebers Save the Children Gehör verschaffte.⁷ Safe Space definiert sich selbst als intersektionell-feministisches Forum, das Zeug*innenschaft zu sexuellen Übergriffen und sexualisierter Gewalt im *aid sector* dokumentiert und vertiefende politische Kritik öffentlich macht. Die Aktivitäten reich(t)en von journalistischer Arbeit und Vorträgen über systematische Online-Umfragen bei Betroffenen und detaillierte Handlungsaufforderungen an Institutionen bis zu einer spontanen Intervention beim „AidToo“-Gipfel der staatlichen britischen Entwicklungszusammenarbeit, wo Pepper de Caires das Redner*innenpult stürmte. Safe Space prangert sehr deutlich die generell marginalisierte Situation von *Women of Colour*, den Rassismus in den Strukturen des *aid business*, die *whiteness* dieses Sektors und seine koloniale Prägung. „Solange die Lebenswirklichkeiten von *Women of Colour* nicht an vorderster Front von #AidToo stehen, sind wir Lichtjahre entfernt von einer Bewegung.“ (Aziz 2018a)

Die gewalttätigen Praktiken sind für diese Expertinnen nichts Neues. Ihre Statements sprechen von den Stimmen der weiblichen Zielgruppen im Feld als etwas, das zwar schon bisher zu hören war, ein wirksames Sich-Zu-Gehör-Bringen aber allein nicht zu entfalten vermag.

„Im Lauf der Jahre habe ich viele, viele Frauen getroffen, die mir erzählten, wie sie [...] zu Sex aufgefordert wurden als Bedingung dafür, dass ihre Kinder Essen und Zugang zu Wasser bekämen. [...] Wir wissen alle, dass es im humanitären Sektor diese Geschichten gibt, und zwar schon seit Jahrzehnten – was ist nun das Besondere an den jetzt aufgekommenen Geschichten zu Oxfam, Save the Children, Ärzte ohne Grenzen und den UN-Organisationen?“ (Aziz 2018b)

7 S. z.B. <https://www.youtube.com/watch?v=JV5UOD5Fqxx>, letzter Aufruf 10.1.2020.

Den Unterschied mache *MeToo* als eine globale Bewegung, in die AidToo sich nun einreihen könne (ein wenig, als hätte es bisher nie Kämpfe gegen Gewalt an Frauen gegeben). Die Handlungsorientierung von Safe Space hält sich an das Postulat, Feminismus sei in erster Linie die Aufgabe sozial gut abgesicherter Akteur*innen; dies geht mit der Überzeugung einher, es gebe im *aid business* geradezu massenhaft Feministinnen, die nur endlich als Expertinnen wahrgenommen werden müssten.

Mit Safe Space zu Teilen verknüpft war die Initiative eines Offenen Briefes, den anlässlich des Internationalen Frauentags am 8. März 2018 „tausend Frauen“ an Verantwortliche in humanitären und entwicklungspolitischen Institutionen richteten.⁸ Angestoßen hatten dies Alexia Pepper de Caires, Sarah Martin, Anne Quesney und Danielle Spencer. Der *Open Letter* repräsentiert die erste große kollektiv organisierte und dementsprechend breit wahrnehmbare Aktion im Kontext von AidToo. Die Verfasserinnen sprechen darin im Namen von Frauen und Mädchen und ganz besonders im Namen derer, die sich selbst nicht Gehör verschaffen könnten. Der Brief richtet sich an männliche Handlungsträger, wobei die Adressierung widersprüchlich bleibt; Männer in Leitungspositionen erscheinen gleichzeitig als zumindest potenzielle Täter und als Ansprechpersonen für die Forderungen des Briefes, somit als Zuständige für Verfolgung und Bestrafung. Die Front zwischen den (ganz binär gesetzten) Geschlechtern wird im Übrigen recht scharf gezogen; nur eine Fußnote weist auf die entfernte Möglichkeit männlicher Opfer und weiblicher Täter hin. Die Selbstzeugnisse und die *whistleblowing*-Aktionen konstatiert der Brief als vollzogene Tatsachen, seine Dynamik zieht gleichsam einen Schritt weiter; dank der Frauen, die „solidarisch mit ihren Schwestern auf aller Welt“ aktiv würden, gehe es nun um institutionelle Reformen.

ChangingAid schließlich, eine weitere sehr aktive britische Initiative, definiert sich ähnlich wie Safe Space als informelle Gruppierung feministischer Akteurinnen im humanitären und entwicklungspolitischen Bereich, wurde allerdings schon früher gegründet. Bereits mehrere Jahre vor dem Oxfamskandal publizierte *ChangingAid* Studien und Berichte etwa zu geschlechterbasierter Gewalt und zu *disabilities*. Die Gruppe beteiligte sich mit einer Stellungnahme, in der das Aufbrechen patriarchaler Strukturen eingefordert wird, an der Umfrage des *International Development Committee* im Zusammenhang mit dessen 2018 entstandenem Untersuchungsbericht (*ChangingAid* o.J. [2018]). Die Argumentationsmuster der feministischen Initiativen unterfütterte *ChangingAid* akademisch: Danielle Spencer, Genderexpertin, stellte ihre Masterarbeit über sexuelle Ausbeutung im *aid sector*

8 Z.B. <https://www.changingaid.org/openletter.html#>, letzter Aufruf 10.1.2020.

unter dem augenfälligen Titel *Cowboys and Conquering Kings* hier online (Spencer o.J. [2018]). Ihre Analyse gilt unter anderem den verschiedenen Formationen hegemonialer Männlichkeit in diesem Feld und den Mikrostrategien, mit denen potenzielle oder realisierte sexualisierte Gewalt bei *aid*-Einsätzen verharmlost, ignoriert, bestritten, bürokratisiert oder dem „großen Ganzen“ untergeordnet wird. Einige von Spencers Befunden, etwa die Exkulpierung weißer Täter und die Bedeutung ökonomischer Hierarchien zwischen Akteur*innen, wurde auf eine handliche Punktation von Fakten und Forderungen heruntergebrochen (ChangingAid o.J. [2018]).

Insgesamt, so würde ich hier resümieren, realisierten die feministischen Initiativen durchaus Momente einer unübersehbaren Auflehnung im Öffentlichen, ein Anprangern mit der Stimme vieler, eine intersektionell ambitionierte Solidarisierung und einiges an geschliffener Analyse. Diese Ansätze behalten trotz aller Begrenztheit ihren Wert. Begrenzt werden sie nicht zuletzt von eigenen Ausblendungen: Ich finde wenig an Strategien gegen neoliberale (und) kapitalistische Fundierungen von Sexismus und Rassismus, die ja mit den Arbeitsverhältnissen im *aid sector* zusammengedacht und gemeinsam bekämpft werden sollten. Auch ist der Zugang von Safe Space und ChangingAid zu Sex/Gender evident kein queer- oder transfeministischer. Die Begrenztheit der Ansätze zu kollektivem, feministischem Protest betrifft konsequenzenreich auch die (mögliche) politische Allianzenbildung mit verschiedensten minorisierten Akteur*innengruppen, zu denen etwa explizit dekoloniale oder Sexarbeiter*innen-Bewegungen zählen.

Influencer*innen und was sie uns (nicht) erzählten: #AidToo als Hashtag

Dem Störpotenzial von #AidToo nachzuspüren, dies verweist (mich), wie schon die Hashtag-Markierung nahelegt, auf die Ebene von Medienanalysen. Verschiedenste Newsplattformen und Blogs im Schnittpunkt von Journalismus, Wissenschaft und politischem Engagement beteiligten sich an der Formation des medialen Raumes, der AidToo mitdefinierte. Ich betrachte diese – reflexive und vielfach feminismusaffine – mediale Öffentlichkeit ausgehend von der Plattform *Devex* und anschließend anhand weiterer diskursiver Strategien in der Blogosphäre. Wie thematisier(t)en diese #AidToo-Akteur*innen Sex und Gender, inwieweit diskursivier(t)en sie Dimensionen von Begehren und sexuellen Rechten, und in welchen Zusammenhang von Entwicklungskritik oder Dekolonialisierung stell(t)en sie sich?

Der Hashtag #AidToo ist eine Schöpfung von Devex, einer in Washington ansässigen Organisation (mit weiteren Büros in Barcelona und Manila), die

offensichtlich in erster Linie online operiert und zu der verhältnismäßig wenig Hintergrundinformation auffindbar ist. Sie bezeichnet sich selbst als „die Medienplattform für die globale Entwicklungs-Community“ mit einem Team aus „100+ star performers“ in der *recruiting-* und *business-development*-Komponente des Unternehmens, „1000+“ Geberorganisationen beziehungsweise NGOs als Mitgliedern und weltweit mehr als „1 million+ dev professionals“, die sich via Devex informieren und vernetzen.⁹ Die News-Seite wird sehr intensiv befüllt; zum Stichwort AidToo brachte Devex ab Dezember 2017 fortlaufend Meldungen und Kommentare.¹⁰

Auf devex.com selbst hatte der Hashtag eine längere Vorlaufzeit. Seit Anfang 2017 – also noch vor der Verbreitung des Hashtag #MeToo – berichtete hier Sophie Edwards, britische Journalistin und Absolventin des *Institute of Development Studies* in Sussex, von ihren Recherchen zu sexualisierter Gewalt im *aid sector* und transportierte so ein genuin feministisches Thema in die spezifische Öffentlichkeit des *aid business*. Ausführlich stellte sie etwa die Initiativen *Humanitarian Women's Network* und *Report the Abuse* vor (Edwards 2017; vgl. Mazurana & Donnelly 2017), die in den Monaten und Jahren zuvor einschlägige Daten erhoben und publiziert hatten und in der Folge als zentrale Referenz fungieren sollten.

Der Hashtag #AidToo tauchte zeitlich zwischen einer ersten, damals noch wenig wahrgenommenen Meldung in der Londoner Zeitung *The Times* zu Anschuldigungen gegenüber *Oxfam* und den großen, ebenfalls von *The Times* angestoßenen Berichten zum Oxfamskandal auf (*The Times*, 28.10.2017; 9.2.2018). Der Account von Devex postete ihn auf Twitter am 29.11.2017, in einer Grafik mit dem Schriftzug „#AidToo Twitter Chat“ vor einer stilisierten Weltkugel, begleitet vom Tweettext „Die *aid*-Industrie hat ein großes Problem mit sexuellen Übergriffen“ und der Terminankündigung zum Chat. Am 1.12. hostete Devex zusammen mit Edwards und anderen ein *live-event* auf Facebook und am 6.12. schließlich die Diskussion auf Twitter (vgl. Cornez 2019: 16-18). Als Online-Kampagne funktionierte #AidToo eher durchschnittlich denn überragend. Wie Natacha Cornez in ihrer Masterarbeit erhoben hat, stieß die Devex-Initiative in der *Twitter-community* anfangs auf mäßiges Echo, flaute bald ab und kam erst einige Tage nach dem *Times*-Bericht zum Oxfamskandal im Februar 2018 erneut in Schwung (ebd.: 29). Im Zeitraum von Ende November 2017 bis Ende September 2018 enthielten rund 13.000 Originaltweets den Hashtag, 26.000 Mal wurde *retweeted* oder *geliked*, mehr als 5.000 Accounts beteiligten sich,

9 <https://pages.devex.com/about-devex-team.html>; <https://pages.devex.com/membership-and-services>; <https://twitter.com/devex?lang=de>, letzte Aufrufe 10.1.2020.

10 Ich beziehe Meldungen bis August 2019 mit ein.

und insgesamt ist die Reichweite – berechnet auf der Basis der Zahl der Follower je aktivem Account – mit knapp 117 Mio. Rezeptionen zu veranschlagen. Für eine Hashtag-Kampagne sind dies alles relativ niedrige Zahlen (ebd.: 25f). Soweit sie ihren geografischen Ort *getaggt* haben (das ist für weniger als zwei Prozent der Profile der Fall), beteiligten sich an der Informationsstreuung und den Debatten in erster Linie Accounts von Personen und Organisationen aus der Schweiz, den USA und Großbritannien, gefolgt von Frankreich, Kanada, Norwegen und Serbien sowie schließlich Thailand, Kenia und Panama (ebd.: 35). Evident beschränkten sich also die Twitter-Aktivitäten weitgehend auf den Globalen Norden respektive auf die Orte multinationaler Organisationen.

Mir scheint bemerkenswert, wie massiv Devex – ungeachtet der quantitativen und geopolitischen Beschränkungen – den Diskurs zu den aufgedeckten sexualisierten Gewaltstrukturen in *Aidland* prägte und kanalisierte und sowohl die Formen der Erzählung als auch die Frage nach den Reaktionsmöglichkeiten spezifisch rahmte. Zunächst fällt auf, dass die Devex-Seite selbst gar keine Verbindung herstellt zwischen den vorangehenden Recherchen und Berichten (etwa durch Edwards) und der ersten Platzierung des Hashtag – als sollte hier ein Bruch vollzogen, ein neuer Anfang gesetzt werden, so dass der*die Rezipient*in einiges an Spürsinn und Neugier benötigt, um überhaupt auf diesen Zusammenhang zu kommen. Weiters fällt auf, dass von einer *speaking-out*-Rahmung der Empörung hier rasch Abstand genommen wurde, was ich als kommerzielle Medienstrategie eines vermarktungsbewussten Unternehmens deute, das sich selbst gar nicht als feministisch versteht. In einer markanten Verschiebung verlagerte der Hashtag die Aufmerksamkeit auf die Figur der *aid*-Fachkraft als Opfer/ Überlebende, während sich die früheren medialen Aufdeckungen auf die Konstellation von sexuell ausgebeuteten *beneficiaries*¹¹ einerseits und sexuell ausbeutenden *aid*-Akteur*innen (in leitender Position) andererseits konzentriert hatten. Eine weitere Verschiebung betrifft die Folgen sexualisierter Gewalt – viele Texte von Devex stellen weniger auf die persönlichen Konsequenzen von Gewalterfahrung ab als auf den Befund, die *aid industry*, „our industry“, habe ein großes Problem. Dieses Problem gelte es nicht eigentlich, genauer zu konturieren, zu analysieren, auf historische Strukturen hin zu befragen oder gar politisch und öffentlich anzuprangern (wie es die aktivistischen Initiativen zumindest teilweise versuchten), sondern mittels Management-Maßnahmen rasch zu lösen.

11 *Beneficiaries* wird in der Regel mit „Begünstigte“ übersetzt. Der Begriff liest sich, wenn im Kontext sexueller Übergriffe verwendet, stets höchst unpassend.

#AidToo in der Blogosphäre und verstörende Elefanten in *Aidland*

Einige dieser Argumentationslinien wurden den meisten Blogs gemeinsam, die die AidToo-Erzählungen aufgriffen, fortsetzten oder vertieften. Gemeinsam ist ihnen auch, dass es sich bei den Autor*innen durchaus nicht immer um *weiße* oder in der jeweiligen westlichen Mehrheitskultur situierte handelt¹²; im Globalen Süden verorten sich allerdings die wenigsten. Eine Ausnahme bildet *African Feminism*, ein Blog von Journalistinnen, Expertinnen und Aktivistinnen aus verschiedenen anglophonen afrikanischen Ländern, die sich als Teil der „pan-African feminist family“ bezeichnen. Beispielsweise problematisiert hier ein Appell der Uganderin Reheme Namukose (2018) die eigene Verstrickung in die Fallen des kolonialen und patriarchalen „weißen Rettungsindustriekomplexes“, die ehrlich erkannt werden müsse. *Blogposts* thematisieren immer wieder das rassistische Agieren der *aid*-Industrie. Besonders markante Analysen publiziert – vor dem Hintergrund ihrer Erfahrungen unter anderem bei Oxfam in Haiti – die US-Amerikanerin Angela Bruce-Raeburn. In einer Vehemenz, an die das antirassistische Narrativ etwa von ChangingAid und Safe Space bei weitem nicht heranreicht, klagt sie *weiße* männliche Seilschaften und die Marginalisierung Schwarzer und/oder lokaler Kompetenz an (z.B. Bruce-Raeburn 2018a & 2018b). Auf die von Oxfam entwickelten Maßnahmen zum künftigen Schutz gegen sexualisierte Gewalt reagierte sie mit einem pointierten Fragenkatalog. „Wer sind diese neuen Sicherheits-Expert*innen? Sitzen sie in der Zentrale der jeweiligen humanitären Organisation und werden für die Durchführung der Trainings eingeflogen, oder sind es Einheimische [...]?“ (Bruce-Raeburn 2018c)

Neben der Figur „weißer Retterkomplex“ sind die Befunde einer „Kultur des Schweigens“ und einer „Kultur der Straflosigkeit“ zentrale Konzepte in der kritisch kommentierenden Blogosphäre zu AidToo. Schweigen meint das Zum-Schweigen-Bringen von Whistleblower*innen. Der Blog *Smart Development* etwa zitiert eine Genderexpertin, die, als sie einen „food-for-sex“-Vorfall publik machen wollte, seitens des UNHCR ausdrücklich gewarnt wurde, sie würde künftig keinen Job mehr bekommen (Natacha 2018a). Die als allseits bekannt definierte Straflosigkeit von Tätern

12 Dies gilt für Devex selbst, ebenso für den Nachrichtendienst *The New Humanitarian*, dessen Meldungen häufig aufgegriffen wurden, und beispielsweise für den Smart Development Blog an der Uni Malmö; s. <https://www.thenewhumanitarian.org/news/2019/06/11/aid-sector-abuse-scandal-aidtoo-after-oxfam-what-watch> und <http://wpmu.mah.se/nmict181group2/tag/aidtoo/>, letzte Aufrufe 10.1.2020.

in *Aidland* argumentiert die Bloggerin am Beispiel des Kinder-Sexringes, den mehr als hundert UN-Friedensmissionsangehörige über zehn Jahre hinweg in Haiti betrieben („und niemand ging dafür je ins Gefängnis“) sowie entlang der Berufsbiografie eines im Zuge des Oxfamskandals prominent gewordenen *aid*-Funktionärs. Durch seine Karriere in mindestens vier verschiedenen Ländern und sukzessive bei drei Organisationen zögen sich nachgewiesene Vorhaltungen sexuellen Fehlverhaltens letztlich ganz ohne Konsequenzen (ebd.).

Mit queer-theoretischem Blick und feministischer Lust am Aufstören gelesen, fallen bei den meisten Blogs ganz die gleichen Auslassungen und Ausblendungen auf: Sie halten in ihrer kritischen Kommentierung inne, ehe es ans Vertiefen von Themen wie Heteronormativität oder Dekolonisierung von Begehren gehen könnte, und verschieben die Figur der Sexarbeit gänzlich in die Zonen des Verworfenen. Mit dem wiederkehrenden Schlüsselbegriff „sexuelles Fehlverhalten“ verrätseln sie, was genau die Entsprechung sein soll zwischen der Nachfrage nach Sexarbeiter*innen und der sexualisierten Gewalt an anderen Menschen. Ist dies der „Elefant“ im Raum von AidToo? Wenn der schwedische Blog Smart Development den Leser*innen das Null-Toleranz-Prinzip vorstellt, darunter das absolute Verbot der Inanspruchnahme sexueller Dienstleistungen, fließen Erklärung und Befürwortung wie selbstverständlich in eins (Natacha 2018b). Fragen wie die, ob eine andere denn prohibitive Perspektive auf sexuelle Konstellationen in Gastländern überhaupt vorstellbar sei und ob Frauen in einer dramatisch schwierigen materiellen Situation möglicherweise ihrer eigenen Ausbeutung zustimmten, bleiben rhetorisch. „Wie sollen wir auf Fälle in der Grauzone von Gewalt reagieren?“ (Natacha 2018c) Wie das hier zum Handeln aufgerufene „Wir“ zu füllen ist, bleibt ungeklärt. Sind „wir“, die Leser*innen, nie Betroffene komplexer sexueller Konstellationen, und können hiervon Betroffene nicht handeln? Texte von ChangingAid wiederum vermitteln, dass es den Aktivistinnen nicht (allein) um die Benennung und Ächtung sexualisierter Gewalt geht, sondern bereits um jedes potenzielle, etwa räumliche In-Kontakt-Kommen mit Sexarbeit. Der Arbeitgeber habe seine weiblichen Einsatzkräfte im Feld umfänglich davor zu schützen, auch nur in die Nähe einer Situation zu geraten, in der Angebot und Nachfrage für sexuelle Dienstleistungen verhandelt werden könnten (Spencer o.J. [2018]: 23). Dies entspricht einer Haltung, die die (transnationalen) Sexarbeiter*innenbewegungen als „SWERF“ bezeichnen, als *Sex Work Exclusionary Radical Feminism*. Eine solche Haltung leugnet oder missbilligt historische und gegenwärtige Kämpfe von Personen im Bereich der Sexarbeit, und sozial bereits schwachen Akteur*innen wird

ein weiteres Mal Handlungsmacht abgesprochen. Mit anderen Worten: Ein Moment des so trefflich enttarnten „Rettungs“-Komplexes findet sich in den Deutungsmustern der Kritiker*innen selbst.

Stattdessen könnte doch die Vielschichtigkeit von Begehren eingeräumt werden, zu der rassistische und koloniale Produktion ebenso dazugehört wie Aushandlungen und potenzielle Subversion. Die AidToo-Debatten umkreisen und verdecken zugleich, was Anne McClintock mit dem Begriff der „porno-tropics“ auf den Punkt brachte, nämlich die Imagination der imperialistisch zu erobernden Fremde im „Orient“ oder im „Süden“ als sexuell begehrenswert und in hohem Maß vergeschlechtlicht (McClintock 1995: 21-24). Ebenso verdecken sie beredt, was feministische und/oder postkoloniale Zugänge etwa für das Themenfeld Sextourismus schon detailliert erschlossen haben: die Mikropolitiken des Verhandeln sexueller Arbeit, die Handlungsmacht der wie auch immer prekarierten Akteur*innen und das Fordern (oder Verweigern) materieller und symbolischer Entlohnung (z.B. Brennan 2004; Padilla 2007). Auf der Ebene der kritischen Analyse also zieht das AidToo-Engagement ganz wie auf der Ebene der Bündnispolitik tendenziell selbst Grenzen ein, und es bleibt für mich eine der vielen offenen Fragen, warum es in dieser medialen Öffentlichkeit nahezu unmöglich scheint, anders denn in der Denkfigur von Verbot und Zwang über sexuelles und ökonomisches Begehren zu reflektieren.

PSEAH oder Stör mich nicht mehr! Institutionelle Antworten auf AidToo

Zu AidToo als politischem und medialem Prozess gehören ganz unmittelbar die strategischen institutionellen Reaktionen auf die erhobenen Vorwürfe. Wie lassen sich die Antworten und Maßnahmen der betroffenen NGOs und der staatlichen Einrichtungen queer-feministisch und post-/dekolonial lesen, und wie verlief die Aufhebung der „Störung“ durch AidToo? Ich gehe hier nicht näher auf die Rücktritte und Versetzungen ein, die in nahezu allen beteiligten Organisationen erfolgten, auch nicht im Einzelnen auf deren Medienstrategien, sondern auf die als mittel- und langfristig definierten strukturellen „Neuerungen“. Wenn weiterhin zutrifft, was Kritiker*innen dem „development“ bescheinigen, nämlich, dass seine Logik Handeln und Reflektieren in politischen Kategorien letztlich verunmöglicht (z.B. Ferguson 1994: 254-256), bleibt dann trotzdem noch Raum für unerwartetes Aufstören?

Es kommt nicht unerwartet, dass die Konsequenzen des Oxfamskandals in starkem Maß in einer Vervielfachung von Richtlinien, *policy*-Dokumenten,

Grundsatzstatements, Strategiepapieren, Berichten, Fortschrittsberichten, Kommentaren zu den Berichten und nochmals neu formulierten Richtlinien bestanden. *Codes of conduct* rückten ins Zentrum der Textproduktion. Schon seit den Aufdeckungen sexueller Ausbeutung von Kindern im Handlungsbe-
reich humanitärer NGOs in mehreren westafrikanischen Ländern – Liberia, Guinea, Sierra Leone, 2002 –, dann dem so genannten „food-for-sex“-Skandal bei UN-Friedensmissionen im Kongo 2004 und den anschließenden Untersuchungen durch Save the Children zur Elfenbeinküste, dem Süd-Sudan und Haiti¹³ schärfen bilaterale und multinationale Hilfsorganisationen ihre Verhaltensrichtlinien. Sie verfügen mehr oder weniger alle über einen *Code of conduct*. Das Akronym SEA (*Sexual Exploitation and Abuse*) setzte sich unter Insider*innen durch, gelegentlich erweitert auf SEAH (H für *Harassment*), oft mit dem vorangestellten P für „Protection from“. Dass SEA(H) in der Praxis wenig Verbindung aufweist zu den Präventionsansätzen, die mit GBV (*Gender-based Violence*) und VAWG (*Violence against Women and Girls*) abgekürzt werden, betonen Praktiker*innen selbst immer wieder. Das von einigen Sex/Gender-politisch engagierten Akteur*innen in den 2000er Jahren so begeistert geschöpfte Konzept zum Akronym SOGI oder SOGIE (*Sexual Orientation and Gender Identity/Gender Expression*), sozusagen die Übersetzung queerer, trans-affirmativer, non-binärer und weiterer nicht-normativer Verständnisse geschlechtlicher Ordnungen in das Reglement eines entwicklungspolitischen Zugangs, taucht in den SEA-Thematisierungen, soweit ich dies eruieren konnte, gar nicht auf.

Ich betrachte Oxfam ein wenig näher. Oxfam hatte, was in den Diskussionen um sexualisierte Gewalt recht selten genauer reflektiert wird, eine historische Vorreiterrolle in Sachen Frauen in der Entwicklungspolitik. Seine Trainingshandbücher zum „Genderansatz“ (Williams u.a. 1994) zählten in den 1990er Jahren zu den bekanntesten und meistverwendeten. Die innerorganisatorischen Kämpfe von Genderexpert*innen, das Auf und Ab der Bemühungen um Geschlechtergerechtigkeit, die Erfahrungen „feministischer Bürokratinnen“ sind gerade hinsichtlich *Oxfam* ausführlich beforstet.¹⁴ *Oxfam* Großbritannien publiziert seit 1993 mit der Zeitschrift *Gender and Development* das bedeutendste wissenschaftliche Journal in diesem Feld. (Der „Skandal“ und AidToo fanden hierin mindestens bis Herbst 2019 allerdings keine genauere Erwähnung.) Meiner Wahrnehmung nach wird in diesem Umfeld eine eigene sprachliche Verschiebung versucht,

13 Sexueller Missbrauch und seine Regulierungen wurden vor allem für den Bereich der UN-Friedensmissionen recht ausführlich debattiert, vgl. u.a. Otto 2007; Save the Children 2008; Simić 2012; Simm 2013; auch Lattu 2008.

14 Z.B. Crewe 2018; Eyben & Turquet 2013; Porter u.a. 1999; Wong 2013.

nämlich von sexualisierter Gewalt nicht so sehr hin zu Konzepten von „Schutz“, sondern von „Solidarität“, wobei Solidarität hier in erster Linie schwesterliche Selbstsorge konnotiert. Das Konzept zum Schwerpunktthema *Re-Imagining International Development* (erschieden im Frühjahr 2020) bezieht sich auf eine große, von einer *charity*-erfahrenen Coach organisierte Online-Konferenz mit dem Titel *Healing Solidarity*. Kurz und flüchtig spricht der *call for contributions* von „a postAidToo world“, führt aber nicht näher aus, wie dies gemeint ist.¹⁵

AidToo und sein bürokratisches „Post“, also: Oxfam Großbritannien, die vom „Skandal“ vorrangig betroffene Teilorganisation von Oxfam International, erhielt im Februar 2018 staatlicherseits Auflagen für die weitere Arbeit und für die Aufarbeitung der Vorfälle. Große Untersuchungsberichte verfassten das International Development Committee des britischen Parlaments, die für humanitäre Organisationen in England und Wales zuständige *Charity Commission* und schließlich eine von Oxfam selbst beauftragte unabhängige Kommission (House of Commons & IDC 2018; Charity Commission 2019; Ineque 2019). Alle üben sie sehr ausführliche und scharfe Kritik an der Art und Weise, wie Oxfam es verabsäumt hatte, sexualisierten Gewaltvorfällen und -strukturen gegenzusteuern. Organisationell gesehen, war die Handhabung des „Skandals“ eine Sache zwischen Oxfam, dem britischen Staat und den teilweise internationalen Sponsoren, die ihre Mittelvergabe stoppten. Ein wesentliches Element der Kommunikationsstrategie von Oxfam war es, Einsicht, Reue und Scham zu demonstrieren, etwa in Videostatements leitender Funktionär*innen oder in veröffentlichten Stellungnahmen zu den Untersuchungsberichten.

Das staatliche *Department for International Development* veranstaltete im Oktober 2018 die schon erwähnte Konferenz mit dem Titel *Putting People First: Tackling Sexual Exploitation, Sexual Abuse and Sexual Harassment in the Aid Sector. Safeguarding*. NGOs und AidToo-Aktivist*innen kritisierten, dass die Einladungspolitik Personen möglichst fernhalten sollte, die Gewalterfahrungen bezeugen wollten. Präsentiert wurde der Plan einer in Zusammenarbeit mit Interpol zu erstellenden Datenbank, die alle *aid worker* in Afrika und Asien erfassen und im Fall von sexuellem Fehlverhalten dokumentieren, überwachen und verfolgen sollte. Safe Space protestierte dagegen mit einer kleinen – seitens der Veranstalter*innen sogleich harmonisch aufgefangenen – Störaktion (vgl. Abrahams 2018; Raduly 2018). Bezüglich dieser Veranstaltung setzte sich die Bezeichnung *Safeguarding*

15 S. <https://healingsolidarity.org/> und <https://www.genderanddevelopment.org/uncategorized/call-for-contributions-re-imagining-international-development/>, letzte Aufrufe 10.1.2020.

Summit durch, nachdem Medien zuerst *AidToo Summit* oder *Konferenz zum Oxfamskandal* getitelt hatten.

„Safeguarding“ wurde auch bei Oxfam selbst die dominierende Sprachregelung für alle reaktiven Maßnahmen, jedenfalls in seinen zunehmend zahlreichen öffentlich zugänglichen Dokumenten. Es gibt einen Zehn-Punkte-Plan zu *safeguarding*-Maßnahmen und regelmäßige diesbezügliche Fortschrittsberichte. Es gibt, unter der Überschrift „Safeguarding“, die *One Oxfam Policy on Protection from Sexual Exploitation and Abuse* (neun Seiten), die *Safeguarding Adults Policy* (acht Seiten) und die *Safeguarding Children's Policy* (fünfzehn Seiten). Oxfam etablierte „safeguarding leads and teams“ und erarbeitete ein „children's safeguarding toolkit“. Darüber hinaus hat Oxfam Großbritannien eine unabhängig und vertraulich arbeitende „whistleblowing hotline“ eingerichtet „zusätzlich zu unserem derzeitigen internen *safeguarding*-System“, denn „wir gehen neue Wege, um Menschen Schutz zu gewährleisten“. ¹⁶ Alle diese Dokumente verfügen Verbesserungen in der Personalrekrutierung, im Berichtswesen, in der laufenden Weiterbildung des Personals, im Handhaben von Vorfällen, in der Standardisierung von Eingaben und Beschwerden. Auch der 2017/18 aktualisierte *Code of Conduct* buchstabiert klarer als zuvor die Null-Toleranz-Politik gegenüber sexueller Ausbeutung, Übergriffen und persönlichem Machtmissbrauch aus, das heißt ein Verbot sexueller Beziehungen mit Unter-18-jährigen, mit *beneficiaries* und mit Anbieter*innen sexueller Dienstleistungen. Formuliert wie ein zu leistender Eid, besagt der *Code* weiters:

„Ich werde Geld, Beschäftigungsangebote, tatsächliche Beschäftigung, Güter oder Dienstleistungen nicht für Sex oder sexuelle Gefälligkeiten eintauschen, ebenso nicht für andere Formen erniedrigenden, herabwürdigenden oder ausbeuterischen Verhaltens. Mir ist bewusst, dass diese Richtlinien dazu dienen, sexuelle Ausbeutung und sexuellen Missbrauch zu bekämpfen. Ich werde mich nach Kräften bemühen, jedwedes Fehlverhalten dieser Art am Arbeitsplatz zu melden.“ (Oxfam 2017: 2)

Oxfam International verfügt, für alle Teilorganisationen gültig, über eine ausführliche *Sexual Diversity and Identity Rights Policy*. Sie entspricht sehr genau dem seit Mitte der 2000er Jahre entfaltenen queer-politischen, sexpositiven Diskurs innerhalb der Entwicklungszusammenarbeit (vgl. Hacker 2013a). Es geht darin um die Bedeutung der Bedachtnahme auf Lesben, Schwule und Trans-Personen, um die notwendige Überwindung patriarchaler und heteronormativer Haltungen, um Zusammenhänge

¹⁶ Dokumente downloadbar von: <https://www.oxfam.org.uk/what-we-do/about-us/plans-reports-and-policies>, letzter Aufruf 10.1.2020.

zwischen Armut und Diskriminierung nicht-normativer Sexualitäten und Geschlechter, um Gewalt, *hate speech* und rechtliche Regelungen; an prominenter Stelle integriert er die Erklärung der *International Planned Parenthood Foundation* zu sexuellen Rechten von 2008. Sexpositive rhetorische Wendungen werden mit Eifer bemüht. Gleich zu Beginn betont der Text die „Notwendigkeit, einvernehmliche Sexarbeit zu entkriminalisieren [...], um [...] den Schutz der Grundrechte von Sexarbeiter*innen sicherzustellen. Das ist von großer Wichtigkeit für *LSBTI-communities* im Süden, beispielsweise für Transfrauen vor allem in Lateinamerika & Asien“; andernfalls „würden wir weiterhin ein System mittragen, das die Verletzlichsten marginalisiert“ (Oxfam International o.J.: 2)

Sexarbeit soll also umgehend ihres diskriminierenden Stigmas entkleidet werden. Wie aber kann dies ganz unverbunden neben dem klassisch als „Sexkauf-Verbot“ zu bezeichnenden Reglement stehen, das den *Code of Conduct* und alle *safeguarding*-Richtlinien durchzieht?

Dass in diesen institutionellen Maßnahmen das klassische entwicklungspolitische Narrativ vom „Bessermachen“ nach „Misslichkeiten“ und „Misserfolgen“ dominiert und dass kritische Analysen ebenso wie protestbewegte Ansätze eingeebnet werden: Dies trifft historisch schon lange zu und überrascht ja nicht. Und doch verstört die Kluft, die sich hier zwischen verschiedenen *policy*-Dokumenten auftut. Meines Erachtens bestätigt sie letztlich doppelt, was sich, queer-feministisch, zu den Fallstricken von *diversity*-Politik in Institutionen sagen lässt: „You end up doing the document rather than doing the doing“ (Ahmed 2007) – am Ende machen wir Papier und nichts sonst, und dies in Endlosschleife.

Störgeräusch AidToo: ein Resümee

Meine Analyse ging vom Erschrecken aus, von der Verstörung, die das „plötzliche“ Aufdecken von sexualisierten Gewaltverhältnissen im internationalen Hilfs- und Entwicklungsbusiness auslöste und die ab Ende 2017 unter dem Kürzel #Aidtoo verhandelt wurde. Dieses Aufdecken hatte aufstörende Effekte ungeachtet dessen, dass „wir“ das alles ja eigentlich bereits wissen. Unter Konzentration auf drei Handlungsräume, nämlich feministisch-aktivistisches *speaking out* zu den Gewalterfahrungen im *aid sector* mitsamt der Kampagne zu #AidToo, zweitens die Reflexionen und Debatten in mehreren international rezipierten entwicklungskritischen Blogs hierzu und schließlich die strategischen Reaktionen von betroffenen NGOs, vor allem von Oxfam, habe ich aktivistische, mediale und institutionelle Strategien in Reaktion auf die „Skandale“ um sexualisierte Gewalt und

sexuelle Übergriffe diskutiert. Es scheint mir in besonderer Weise relevant, die Beschränktheit, die Widersprüchlichkeit, die Schwächen dieser Strategien genauer zu betrachten: Auf der aktivistischen Ebene findet sich zwar politische Anklage im Sinn eines feministischen *testimonio* von Betroffenen und von Whistleblower*innen, aber sie klingt verhalten, und translokale Unterstützungs- oder Selbstermächtigungsnetzwerke der Aktivist*innen blieben in starkem Maß informell und virtuell. Der feminismusaffine Diskurs, der in sozialen und Online-Medien reflexiv und beispielsweise oft klar antirassistisch vorangetrieben wurde, weist Ausblendungen und klaffende Leerstellen auf, soweit es um Heteronormativitätskritik, Sexpositivität und überhaupt um Sexarbeit als politisches Terrain geht (oder vielmehr gehen sollte). Akteur*innen im Globalen Süden bekamen zumindest in dem von mir untersuchten Kontext so gut wie keinen Raum für eigene Handlungsmacht, und sie nahmen ihn sich auch nicht im ganzen Wirbel um AidToo. An der strategischen Reaktion von Oxfam und anderen großen NGOs wiederum fällt auf, wie sehr sich hier alles auf die Ausarbeitung von neuen Grundsatzpapieren und Richtlinien konzentrierte – die Welt des „doing the documents“ in *aid*-Institutionen erscheint einmal mehr grenzenlos befähigt, aus politischen Störversuchen bürokratische *policies* zu machen.

Trotzdem gilt: Zwischen und neben den Leerstellen, den Enttäuschungen, dem Nicht-weit-genug-Gehen oder -Denken stammt ein Störgeräusch von Kämpfen, von feministischen, queeren, antirassistischen, antikolonialen. Auch dafür steht AidToo.

Literatur

Alle online-Dokumente: letzter Aufruf 10.1.2020.

- Abrahams, Jessica (2018): *Commitments and Chaos at London's AidToo Summit*. <https://www.devex.com/news/commitments-and-chaos-at-london-s-aidtoo-summit-93697>.
- Ahmed, Sara (2007): „,You End up Doing the Document rather than Doing the Doing‘: Diversity, Race Equality and the Politics of Documentation“. In: *Racial and Ethnic Studies*, Bd. 30, Nr. 4, S. 590-609 (<https://doi.org/10.1080/01419870701356015>).
- Ahmed, Sara (2017): *Living a Feminist Life*. Durham & London (<https://doi.org/10.1215/9780822373377>).
- Aziz, Shaista (2018a): „Clare Short is Wrong. No Wonder Sexual Abuse is Rife in the Aid Sector“. In: *The Guardian*, 18.6.2018, <https://www.theguardian.com/commentisfree/2018/jun/08/clare-short-wrong-sexual-abuse-aid-sector-oxfam-whistleblower>.
- Aziz, Shaista (2018b): *Keynote Speech at Humanitarian Congress Berlin*, 5 Oct 2018. <https://ngosafespace.org/2018/10/05/shaista-aziz-keynote-speech-heberlin2018/>.
- Aziz, Shaista; Louise Holly & Alexia Pepper de Caires (2018): *Experiences of Sexual Harassment and Violence towards Staff in the International Development*

- and Humanitarian Aid Sector. <https://ngosafespace.files.wordpress.com/2018/10/ngo-safe-space-report-on-sexual-harassment.pdf>.
- Beverly, John (2004): *Testimonio. On the Politics of Truth*. Minneapolis, US-MN.
- Brennan, Denise (2004): *What's Love Got to Do with It? Transnational Desires and Sex Tourism in the Dominican Republic*. Durham (<https://doi.org/10.1215/9780822385400>).
- Bruce-Raeburn, Angela (2018a): *Why we Can't Separate Sexism from Racism in the Humanitarian Aid Sector*. <https://www.devex.com/news/opinion-why-we-can-t-separate-sexism-from-racism-in-the-humanitarian-and-development-sector-92271>.
- Bruce-Raeburn, Angela (2018b): *When the Fox Guards the Hen House*. <http://www.how-matters.org/2018/02/16/when-the-fox-guards-the-hen-house/>.
- Bruce-Raeburn, Angela (2018c): *Without Systemic Change Safeguarding will only Keep INGOs Safe, not People*. <https://www.devex.com/news/opinion-without-systemic-change-safeguarding-will-only-keep-ingos-safe-not-people-92854>.
- ChangingAid (o.J. [2018]): *Submission for the International Development Committee Inquiry into Sexual Exploitation and Abuse in the Aid Sector*. <http://data.parliament.uk/writtenevidence/committeeevidence.svc/evidencedocument/international-development-committee/sexual-exploitation-and-abuse-in-the-aid-sector/written/81162.html>.
- Charity Commission for England and Wales (2019): *Statement of the Results of an Inquiry*. Oxfam. <https://www.gov.uk/government/publications/charity-inquiry-oxfam-gb>.
- Cherniavsky, Eva (2019): „Keyword 1: #MeToo“. In: *Differences*, Bd. 30, Nr. 1, S. 15-23 (<https://doi.org/10.1215/10407391-7481176>).
- Cornez, Natacha (2019): *An Analysis of the #AidToo Movement on Twitter: What Impacts Can a Hashtag Achieve on Sexual Exploitation and Abuse in the Aid Sector?* Master Thesis, Universität Malmö.
- Crewe, Emma (2018): „Flagships and Tumbleweed: A History of the Politics of Gender Justice Work in Oxfam GB 1986-2015“. In: *Progress in Development Studies*, Bd. 18, Nr. 2, S. 110-125 (<https://doi.org/10.1177/1464993417750286>).
- Edwards, Sophie (2017): *Sexual Assault and Harassment in the Aid Sector: Survivor Stories*. https://www.devex.com/news/sexual-assault-and-harassment-in-the-aid-sector-survivor-stories-89429?utm_source=website&utm_medium=box&utm_campaign=linking_strategy
- Escobar, Arturo (1995): *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton, US-NJ.
- Eyben, Rosalind, & Laura Turquet (Hg.) (2013): *Feminists in Development Organizations. Change from the Margins*. Rugby (<https://doi.org/10.3362/9781780448046>).
- Fechter, Anne-Meike (2011): „Anybody at Home? The Inhabitants of Aidland“. In: Fechter, Anne-Meike, & Heather Hindman (Hg.): *Inside the Everyday Lives of Development Workers. The Challenges and Futures of Aidland*. Boulder, US-CO, S. 131-149.
- Ferguson, James (1994): *The Anti-Politics-Machine. „Development“, Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho*. Minneapolis, US-MN, & London.
- Gugelberger, Georg M. (Hg.) (1996): *The Real Thing. Testimonial Discourse and Latin America*. Durham.
- Hacker, Hanna (2007): *Norden Süden Cyberspace. Text und Technik gegen die Ungleichheit*. Wien.
- Hacker, Hanna (2012): *Queer Entwickeln. Feministische und postkoloniale Analysen*. Wien.
- Hacker, Hanna (Hg.) (2013): *Sexualitäten und Körperpolitik*. [Themenheft von:] *JEP – Journal für Entwicklungspolitik*, Bd. 29, Nr. 1 (<https://doi.org/10.20446/JEP-2414-3197-29-1-4>).
- Hacker, Hanna (2013a): „Who needs [gender] when they can have [sex]? Für eine Kritik der ‚sexy‘ Strategien im Entwicklungskontext“. In: Hacker 2013, S. 8-16 (<https://doi.org/10.20446/JEP-2414-3197-29-1-12>).

- House of Commons & IDC – International Development Committee (2018): *Sexual Exploitation and Abuse in the Aid Sector*. <https://publications.parliament.uk/pa/cm201719/cmselect/cmintdev/840/840.pdf>.
- Ineqe Safeguarding Group (2019): *Oxfam GB. Independent Safeguarding Review*. <https://www.oxfam.org.uk/what-we-do/about-us/plans-reports-and-policies>.
- Lattu, Kirsti (2008): *To Complain or Not to Complain: Still the Question*. Genf.
- Mazurana, Dyan, & Phoebe Donnelly (2017): *Stop Sexual Assault against Aid Workers*. <http://fic.tufts.edu/publication-item/stop-sexual-assault-against-aid-workers>.
- McClintock, Anne (1995): *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*. New York, US-NY, & London.
- McKinney, Claire (2019): „Sexual Coercion, Gender Construction, and Responsibility for Freedom: A Beauvoirian Account of MeToo“. In: *Journal of Women, Politics & Policy*, Bd. 40, Nr. 1, S. 75-96 (<https://doi.org/10.1080/1554477X.2019.1563415>).
- Mosse, David (Hg.) (2011): *Adventures in Aidland. The Anthropology of Professionals in International Development*. New York, US-NY.
- Namukose, Rehema (2018): *Solutions to Sexual Harassment in the INGO Sector. Perspectives from Southern Voices*. <http://africanfeminism.com/solutions-to-sexual-harassment-in-the-ingo-sector-perspectives-from-southern-voices-by-rehema-namukose/>.
- Natacha (2018a): *Sexual Misconduct in Aid: When Impunity Prevails*. <http://wpmu.mah.se/nmict181group2/2018/02/26/sexual-misconduct-impunity/>.
- Natacha (2018b): *Setting the Scene of Sexual Exploitation and Abuse*. <http://wpmu.mah.se/nmict181group2/2018/02/21/setting-scene-sea/>.
- Natacha (2018c): *Oxfam Scandal – The Aftermath*. <http://wpmu.mah.se/nmict181group2/2018/03/13/oxfamscandal-aftermath/>.
- Olivier de Sardan, Jean-Pierre (2005): *Anthropology and Development. Understanding Contemporary Social Change*. London.
- Otto, Dianne (2007): „Making Sense of Zero Tolerance Policies in Peacekeeping Sexual Economies“. In: Munro, Vanessa, & Carl F. Stychin (Hg.): *Sexuality and the Law. Feminist Engagements*. New York, US-NY, S. 259-282.
- Oxfam (2017): *Oxfam Employee Code of Conduct October 2017, Reviewed December 2018*. <https://www.oxfam.org.uk/what-we-do/about-us/plans-reports-and-policies/code-of-conduct>.
- Oxfam International (o.J.): *Sexual Diversity and Identity Rights Policy*. <https://www.oxfam.org.uk/what-we-do/about-us/plans-reports-and-policies>.
- Padilla, Mark (2007): *Caribbean Pleasure Industry. Tourism, Sexuality, and AIDS in the Dominican Republic*. Chicago, US-IL & London (<https://doi.org/10.7208/chicago/9780226644370.001.0001>).
- Porter, Fenella; Ines Smyth & Caroline Sweetman (Hg.) (1999): *Gender Works. Oxfam Experience in Policy and Practice*. Oxford (<https://doi.org/10.3362/9780855987572>).
- Raduly, Eva (2018): *Reflections on the #AidToo Summit in London*, 18 Oktober 2018. <http://wpmu.mah.se/nmict182group9/reflections-on-the-aidtoo-summit-in-london-18-october-2018/>.
- Rodríguez, Juana Maria (2019): „Keyword 6: Testimony“. In: *Differences*, Bd. 30, Nr. 1, S. 119-125 (<https://doi.org/10.1215/10407391-7481288>).
- Save the Children (2008): *No One to Turn To. The Under-Reporting of Child Sexual Exploitation and Abuse by Aid Workers and Peacekeepers*. https://resourcecentre.savethechildren.net/node/2732/pdf/no_one_to_turn_to_1.pdf.
- Serisier, Tanya (2018): *Speaking Out. Feminism, Rape and Narrative Politics*. Cham (<https://doi.org/10.1007/978-3-319-98669-2>).

- Simić, Olivera (2012): *Regulation of Sexual Conduct in UN Peacekeeping Operations*. Berlin & Heidelberg (<https://doi.org/10.1007/978-3-642-28484-7>).
- Simm, Gabrielle (2013): *Sex in Peace Operations*. Cambridge (<https://doi.org/10.1017/CBO9781139343398>).
- Spencer, Danielle (o.J. [2018]): *Cowboys and Conquering Kings. Sexual Exploitation, Abuse and Harrassment in the Aid Sector*. <https://www.changingaid.org/cowboysandkings.html>.
- Williams, Suzanne; Janet Seed & Adelina Mwau (1994): *The Oxfam Gender Training Manual*. 2 Bde. Oxford (<https://doi.org/10.3362/9780855988098>).
- Wong, Franz F. (2013): *Following The Commitment. Development NGOs and Gender Mainstreaming – The Case of Oxfam GB*. PhD Thesis, University of Sussex.

Anschrift der Autorin:

Hanna Hacker

hanna.hacker@univie.ac.at

Carol-Lynne D’Arcangelis

Feministische Aufrufe des Dekolonialen Widerstand und Wiederaufleben in den Arbeiten von María Lugones und Leanne Betasamosake Simpson*

Keywords: decolonial feminisms; indigenous feminisms; modernity/coloniality; indigenous women; indigenous resistance/resurgence; settler colonialism; feminist solidarity; Leanne B. Simpson; María Lugones

Schlagwörter: dekoloniale Feminismen; indigene Feminismen; Modernität/Kolonialität; indigene Frauen; indigener Widerstand; Siedlerkolonialismus; feministische Solidarität; Leanne B. Simpson; María Lugones

Angesichts des wachsenden akademischen und medialen Interesses an dekolonialen Themen erscheint es an der Zeit, sich eingehender mit der Bedeutung dekolonialer Konzepte, den ihnen zugrundeliegenden Definitionen, Kongruenzen und Inkongruenzen, sowie ihren Auswirkungen auf die Machtverhältnisse in und außerhalb der Akademie zu befassen. Inspiriert durch die Arbeiten der Unangax-Wissenschaftlerin Eve Tuck und der siedlerkolonialen (*settler colonial*) Wissenschaftlerin K. Wayne Yang (2012), die sich mit den Problemen eines rein metaphorischen Gebrauches dekolonialer Terminologie befassen, widme ich mich ähnlichen Fragen, mit dem Ziel, das Verhältnis zwischen dekolonialen Feminismen und indigenen Feminismen auszuloten. Hierbei sind für mich auch bereits länger zurückliegende, jedoch weiterhin relevante indigen-feministische Kritiken, die sich mit der Auslöschung oder Marginalisierung indigener Kämpfe befassen, relevant (Aikau u.a. 2015; Byrd 2011). Diese analytische Perspektive bildet entlang dieses Artikels die Grundlage, um die Begriffe des feministischen Widerstands und des Wiederauflebens¹ (*feminist resistance/resurgence*) in den Werken der argentinischen feministischen Philosophin María Lugones

* Der Beitrag wurde doppelt anonym begutachtet; Anm. d. Red.

1 Während Lugones den Begriff „Widerstand“ benutzt, spricht L.B. Simpson 2017 oft von indigenem Wiedererstarke und verwendet Widerstand und Wiedererstarke synonym. In diesem Artikel verwende ich das Begriffspaar Widerstand/Wiedererstarke, um damit auf die Nähe und Austauschbarkeit der beiden Strategien zu verweisen. Es würde über den Umfang dieses Artikels hinausgehen, erschiene jedoch sinnvoll, sich mit den Begriffsverständnissen

und der Nishnaabeg-Wissenschaftlerin Leanne Betasamosake Simpson² zu identifizieren, und dabei die Komplexität der indigenen und dekolonialen feministischen Vorstellungswelten und deren Auswirkungen auf die feministische Solidarität zu betrachten³. Mit anderen Worten: Ich gehe davon aus, dass diese Vorstellungswelten miteinander verflochten sind und beabsichtige nicht, eine falsche Aufspaltung zwischen „dekolonialen Feminismen“ und „indigenen Feminismen“ oder eine reduktionistische Lesart beider Perspektiven zu fördern (d.h., mit Lugones [2007; 2010] als Vertreterin der dekolonialen Feminismen und L.B. Simpson⁴ [2011; 2014; 2017] als Vertreterin des indigenen Feminismus). Stattdessen erkenne ich die Überlappungen und die Vielfältigkeit dieser Literaturen an und setze mich mit ihnen auseinander, wobei ich mit Zweien ihrer einflussreichsten Denkerinnen beginne. Dazu führe ich ein *close reading* durch, bei dem ich Lugones‘ und L.B. Simpsons Ideen vergleiche. Dies betrachte ich als Einstieg, um die begriffliche Verwendung des „Dekolonialen“ innerhalb amerikanischer feministischer Debatten zu analysieren⁵. Meine Analyse führt Debattenstränge zusammen, die bisher selten in Korrespondenz gebracht worden sind: Indigenes feministisches Denken in Nordamerika (Arvin u.a. 2013; Green 2017a; Suzack u.a. 2010) und dekoloniale feministische Wissenschaft aus Lateinamerika

und dem Verhältnis von Widerstand vs. Wiedererstarben seitens Aktivist*innen und Wissenschaftler*innen zu befassen.

- 2 In diesem Artikel bezeichne ich indigene Wissenschaftler*innen nach ihrer jeweiligen Nation. Diese Zitationspraxis dient dazu, indigene Wissenschaft besser sichtbar zu machen und gleichzeitig der kolonialen Tendenz entgegenzutreten, indigene Völker zu homogenisieren. Dort wo es relevant ist, lege ich auch die Positionalität nicht-indigener Wissenschaftler*innen offen.
- 3 Ich gebe zu bedenken, dass die von mir zitierten indigenen Wissenschaftler*innen (einschließlich L.B. Simpson) das Label „feministisch“ nicht alle gleichermaßen vertreten, argumentiere aber, dass ihre Arbeiten mit feministischen Fragen und Analysen korrespondieren bzw. sich ihnen explizit widmen. In diesem Artikel nutze ich den Begriff „indigene Feminismen“ um mich auf dieses breitgefaste, komplexe Vorhaben zu beziehen. Für weitere Informationen zu den komplizierten Beziehungen zwischen *weißem* liberalen Mainstream-Feminismus und indigenen Frauen in Nordamerika verweise ich auf Green 2017a, Kuokkanen 2019 und Ross 2009.
- 4 Weil in diesem Beitrag zwei Autorinnen mit dem Namen Simpson vorkommen, sind sie nur anhand ihrer Vornamen zu unterscheiden; Anm. d. Übers.
- 5 Es übersteigt den Umfang dieses Artikels, doch mein langfristiges Vorhaben besteht darin, mit größerer analytischer Tiefe zu untersuchen, in welcher Weise Wissenschaftler*innen und Aktivist*innen in den Americas „das Dekoloniale“ affirmieren. Das würde bedeuten, den Analyserahmen auch auf weitere lateinamerikanische, dekoloniale, indigene feministische Wissenschaftler*innen, Aktivist*innen und Bewegungen auszuweiten, wie etwa auf Lorena Cabnal, Ochy Curiel, Gisela Espinosa, Yuderkis Espinosa, Rosalva Aída Hernández Castillo, Sylvia Marcos, Julieta Paredes, Silvia Rivera Cusicanqui, Rita Laura Segato und Mujeres Creando (vgl. Schiwy 2010). Eine Rezeption dieser Arbeiten in Bezug auf „Feminisms from Abya Yala“ findet sich bei Francesca Gargallo 2014.

und der lateinamerikanischen Diaspora (Espinosa Miñoso u.a. 2014). In diesem Kontext hat Lugones (2007), als sie die Kolonialität des Geschlechts theoretisiert hat, sich auf die Arbeit von Paula Gunn Allen (Laguna/Sioux) (1992) gestützt, und damit einen theoretischen Dialog eröffnet, den andere Autor*innen weitergeführt haben. Auch die in Honduras geborene Mestiza-Wissenschaftlerin Breny Mendoza (2016) zitiert Gunn Allen zusammen mit indigenen feministischen Denkerinnen aus Lateinamerika, um eine Genealogie des dekolonialen Feminismus zu entwickeln. Und nicht zuletzt verbindet auch Catherine Walsh (2018) diese Literaturen, indem sie L.B. Simpson als eine der führenden dekolonialen Denkerinnen anerkennt. Ich wiederum kontrastiere Lugones' (2010) Verständnis dekolonialer widerständiger Subjektivitäten mit L.B. Simpsons (2017) Theoretisierung des indigenen Wiederauflebens und verorte meine Arbeit daher ebenfalls im Feld dieser früheren Debatten.⁶

Mein Fokus richtet sich darauf, inwieweit Lugones und L.B. Simpson ähnliche Fragen betrachten, wenn sie sich auf dekolonialen Widerstand und dekoloniales Wiederaufleben beziehen. Tatsächlich zeigt meine Analyse große Konvergenzen in ihrem Denken. Insgesamt argumentiere ich, dass sich in L.B. Simpsons Vision eines radikalen Wiedererstarkens von Indigenität die von Lugones anvisierten dekolonialen Strategien manifestieren, die Widerstand theoretisieren, nämlich, weil „[sie] Widerstand nicht als das Ende oder Ziel indigener Kämpfe versteh[t], sondern als ihren Beginn und als ihre Möglichkeit“ (Lugones 2010: 746). In ihrem Werk *As We Have Always Done: Indigenous Freedom through Radical Resistance* beantwortet L.B. Simpson (2017) damit eine von Lugones gestellte, aber unbeantwortet gebliebene Frage über die „Beziehung zwischen dem Widerstand gegenüber der Kolonialität des Geschlechts und De-Kolonialität an sich“ (Lugones 2010: 746, Herv. i. O.). Ich betrachte auch die Auswirkungen eines auffälligen Spannungsverhältnisses: In L.B. Simpsons Überlegungen zur Frage, worauf sich Widerstand beziehen (auf die Enteignung im Zuge des Siedlungskolonialismus [*settler colonialism*]) und welche Formen er annehmen solle (ein Wiedererstarken des Indigenen) spielen Fragen nach Ort, Land und Siedlungen eine deutlich prominentere Rolle. Mein Interesse, zu einer kritischen Bewertung feministischer Affirmationen des „Dekolonialen“

6 Während Lugones den Begriff „Widerstand“ benutzt, spricht L.B. Simpson 2017 oft von indigenem Wiedererstarken und verwendet Widerstand und Wiedererstarken synonym. In diesem Artikel verwende ich das Begriffspaar Widerstand/Wiedererstarken, um damit auf die Nähe und Austauschbarkeit der beiden Strategien zu verweisen. Es würde über den Umfang dieses Artikels hinausgehen, erschiene jedoch sinnvoll, sich mit den Begriffsverständnissen und dem Verhältnis von Widerstand vs. Wiedererstarken seitens Aktivist*innen und Wissenschaftler*innen zu befassen.

beizutragen, ist sowohl persönlich als auch politisch geprägt: Ich bin eine in den USA geborene, in Kanada lebende, *weiße* feministische Wissenschaftlerin und Aktivistin, die sich in der Solidaritätsbewegung zwischen indigenen und nicht-indigenen Frauen in Kanada und Guatemala engagiert und darüber geschrieben hat (D' Arcangelis 2002; 2015). Als solche habe ich ein spezifisches Interesse an der Thematik: Was bedeutet politisches Handeln im Sinne eines dekolonialen Feminismus aus der Perspektive einer privilegierten *weißen* Siedlerin? Welche Ansprüche kann ich – wenn überhaupt – an eine dekoloniale, widerständige Subjektivität stellen? Von meinem *locus of enunciation* (Ort der Äußerung) (Walsh 2018)⁷ aus hoffe ich zu kollektiven Denkprozessen rund um die Gestaltung einer nicht-kolonisierenden feministischen Solidarität in Theorie und Praxis beitragen zu können.

Dieser Artikel gliedert sich in vier Teile. Um meine Analyse zu verorten, stelle ich zunächst einige Schlüsselbegriffe des dekolonialen feministischen Denkens vor. Zweitens diskutiere ich die Berührungspunkte zwischen Lugones' und L.B. Simpsons Darstellungen des genderspezifischen Kontextes entlang dekolonialer Kämpfe. Beide Autorinnen betonen die Verflechtung von *gender* und *race* innerhalb kolonialer Logiken. Insbesondere argumentiere ich, dass Lugones' Konzept der Kolonialität des Geschlechts Erklärungsansätze dafür liefert, warum stereotype Vorstellungen über indigene Frauen* in weiten Teilen von *Turtle Island*⁸ immer noch wirkmächtig sind. Drittens arbeite ich heraus, dass L.B. Simpsons Vision eines radikalen Wiedererstarkens der Nishnaabeg-Nation veranschaulicht, wie ein dekolonialer Widerstand „begründet im kollektiven Gedächtnis“ aussehen könnte (Lugones 2010: 754). Ich argumentiere, dass in L.B. Simpsons Verständnis des Begriffes *kwe* (aus dem Nishnaabemowin als „Frau“ übersetzt) als eine Form des Empowerments verstanden werden kann, umso mehr, als die Fähigkeit der *kwe* zur „produktiven Verweigerung“ als Kern dekolonialen

7 An anderer Stelle befasse ich mich systematischer mit meiner Positionalität, da diese eng mit meiner Forschung zu indigener/nicht-indigener Solidarität verbunden ist (D' Arcangelis 2018). Mit dem Konzept des *locus of enunciation* kam ich über die Arbeiten der dekolonialen feministischen Wissenschaftlerin Catherine Walsh in Berührung, welche feststellt: „Ecuador ist jetzt nicht nur mein Zuhause – ich verstehe mich als Migrantin in Nord-Süd-Richtung – sondern ist auch Artikulationsort, Denkort und Ort meiner politischen und sozialen Praxis. Hier im Süden, und vor allem bedingt durch die Zusammenarbeit mit indigenen und afro-kulturellen sozialen Bewegungen und Communities (die auf deren Wunsch hin erfolgte), habe ich begonnen das Koloniale und das Dekoloniale besser zu verstehen.“ (Walsh 2014: para. 6)

8 Viele indigene Völker bezeichnen Nordamerika als Turtle Island. Amanda Robinson erklärt, dass „diese Bezeichnung auf viele mündliche Überlieferungen indigener Völker zurückgeht, die von einer Schildkröte erzählen, die die Welt auf ihrem Rücken trägt“ (Robinson 2018: o.S.) und dass sie ursprünglich von „indigenen Völkern die Algonquin bzw. Iroquois sprechen und im nordöstlichen Teil Nordamerikas angesiedelt sind, geprägt wurde“ (ebd.).

feministischen Widerstands verstanden werden kann. Lugones beschreibt dekolonialen feministischen Widerstand als „ein Hin-und-her-Changieren zwischen Unterdrückung und Widerstand, das am *fractured locus* [gebrochenen Ort] der kolonialen Differenz geschieht“ (ebd.: 748). Viertens untersuche ich, inwieweit indigene Selbstbestimmung und die Beziehungen zum Land zentraler für L.B. Simpsons dekoloniales Verständnis sind als für Lugones. Meine abschließenden Reflexionen widmen sich der Bedeutung dieser Divergenz. Hier argumentiere ich, dass die tiefgreifenden Unterschiede zwischen L.B. Simpsons und Lugones' Ansätzen Inkohärenzen bis hin zu Widersprüchen zwischen einzelnen dekolonialen feministischen Zielsetzungen offenlegen.

1. Dekoloniale feministische Vorstellungswelten

Der Begriff des „Dekolonialen“ wird in akademischen und aktivistischen Kreisen zunehmend genutzt, um eine antikoloniale theoretische und politische Orientierung zu signalisieren, wobei explizite Bezugnahmen auf akademische Debatten oft ausbleiben⁹. Daher verorte ich diesen Artikel innerhalb des wachsenden Feldes der dekolonialen Feminismen und setze ihn in Bezug zu drei größeren Debattensträngen: (1) den Auswirkungen eurozentrischer patriarchaler und vergeschlechtlicher Normen auf kolonisierte Gesellschaften; (2) dem *propositional imperative* (propositionaler Imperativ) der dekolonialen Feminismen; und (3) den miteinander verwobenen Debatten um die Subjektposition und die Bildung von Allianzen. Mein konzeptioneller Ansatz ist vor allem durch wissenschaftliche Arbeiten geprägt, die dekoloniale Feminismen als einen wesentlichen Strang antikolonialen feministischen Denkens (Mendoza 2016), als ein wertvolles Feld dekolonialer Praxis (Walsh 2018), in Relation zu postkolonialen Feminismen (Ramamurthy & Tambe 2017) und in Bezug auf die planetarische Ebene (*on a planetary scale*) (Maese-Cohen 2010) diskutieren.

Diese vielfältigen Rahmungen lassen vermuten, dass sich das Feld des dekolonialen Feminismus von dem der indigenen Feminismen nicht vollständig abgrenzen lässt. Eine häufig zitierte Darstellung beschreibt jedoch, wie sich dekoloniale Feminismen in den 2000er Jahren als Korrektiv zur männlich dominierten lateinamerikanischen *modernity/coloniality group* (M/C)¹⁰ gegenüber deren halbgarer Auseinandersetzung mit Intersektionalität und

⁹ Dies war hin und wieder bei der NORA-Konferenz *Border Regimes, Territorial Discourses & Feminist Politics* in Reykjavik/Island (22.-24.5. 2019) der Fall.

¹⁰ Bei Escobar 2007, Asher 2013 sowie Mignolo & Walsh 2018 finden sich unterschiedliche Positionen zur M/C Group als einem politischen und zur Theoriebildung beitragenden Projekt.

deren „mangelnder Aufmerksamkeit für die Kategorie Geschlecht bzw. einem unangemessenen Begriffsverständnis“ positionierten (Mendoza 2016: 115; s. auch Lugones 2007; 2010; Maese-Cohen 2010). Diesen Autor*innen zufolge vertreten auch dekoloniale Feminismen die zentralen Prämissen der M/C-Gruppe und grenzen sich nur hinsichtlich Geschlechterperspektiven von ihr ab. Dies bezieht sich v.a. auf die Erkenntnis, dass Modernität/Kolonialität als neues globales Machtmodell mit der Kolonisierung der Amerikas begonnen und die „Eurozentrifizierung des Weltkapitalismus“ (Quijano 2000: 537) eingeleitet hat, welche in Übereinstimmung mit der „sozialen Klassifizierung der Weltbevölkerung rund um die Idee von *race*“ (ebd.: 533) operiert. Dementsprechend bezieht sich Kolonialität im Gegensatz zu Kolonialismus, „auf langjährige Machtmuster ..., die sich im Kontext des Kolonialismus herausbildeten“ (Mendoza 2016: 114).¹¹ Priti Ramamurthy und Ashwini Tambe vergleichen dekoloniale und postkoloniale Feminismen miteinander. Sie stellen dabei fest, dass dekolonialer Feminismus mit einer geopolitischen Dimension verknüpft ist, da er „oft mit den Arbeiten indigener und amerikanischer Wissenschaftler*innen in Verbindung gebracht wird, wogegen der postkoloniale Feminismus eher mit Wissenschaftler*innen aus Südasiens, Afrika und dem Nahen Osten assoziiert wird“ (Ramamurthy & Tambe 2017: 504). Auch Walsh betrachtet Dialoge „unter indigenen, Schwarzen und Mestiza-Feministinnen“ in Lateinamerika/*Abya Yala*¹² als „besonders wichtig und zentral“ für die dekoloniale feministische Theorie und Praxis (Walsh 2018: 53, Nr. 19). Sie berücksichtigt zwar seine geografischen Wurzeln, verweist aber darauf, dass sich dekolonialer Feminismus seitdem global ausgebreitet hat.¹³

Walshs Kartierung des Forschungsfeldes mündet darin, dekolonialen Feminismus als ein eigenständiges „Terrain aufständischer Perspektiven und Praxen“ (Walsh 2018: 39) zu verstehen, das sich dadurch auszeichnet, die kategorialen Verschränkungen zwischen *race* und *gender* innerhalb der Modernität/Kolonialität zu untersuchen. Diese analytische Perspektive grenzt sich von westlichen Rationalitäten ab und richtet sich gegen den

11 In ihrer Zusammenfassung von Quijanos Werk ergänzt Mendoza 2016: 114: „Lang nach dem Ende des Kolonialismus durchzieht Kolonialität das Bewusstsein und die sozialen Beziehungen des alltäglichen Lebens.“

12 In den Worten des Chickasaw-Wissenschaftler Shannon Speed 2017: 790, Fußnote 1: „*Abya Yala* ist ein Begriff aus der Sprache der in Panama ansässigen Kuna-Nation für die Amerikas. Oft wird dies als ‚Lateinamerika‘ übersetzt, aber tatsächlich bezeichnet der Begriff den gesamten Kontinent.“ Oft wird der Begriff aber für Zentral- und Südamerika verwendet (Walsh 2018: 21).

13 Mignolo & Walsh 2018 argumentieren, dass sich diese Ausbreitung auf dekoloniale Ideen im weiteren Sinne bezieht.

„hegemonialen Diskurs des *weißen* eurozentrischen Feminismus“ (ebd.). Ein zentrales Thema vieler dekolonialer feministischer Arbeiten befasst sich in diesem Kontext auch mit dem Einfluss europäischer patriarchaler Geschlechternormen auf das soziale Gefüge kolonisierter Nationen (s. Schiwy 2010). Allerdings wird diese Debatte kontrovers geführt und befasst sich entlang unterschiedlicher Hypothesen mit der Frage, welche sozialen Strukturen und Normen innerhalb später kolonisierter Gesellschaften vorhanden waren, und wie der Kolonialismus diese Strukturen und Normen beeinflusst hat. So beschreibt Walsh (2014; 2018), wie die indigenen kommunitären Feministinnen Julieta Paredes (Aymara) und Lorena Cagnol (Maya-Xinca) die Verallgemeinerbarkeit von Lugones' Erkenntnissen zur Kolonialität des Geschlechts in Frage stellen. Während Lugones postuliert, dass die Kategorie Geschlecht ähnlich der Kategorie *race* eine koloniale Fiktion sei, argumentieren sie stattdessen, dass patriarchale und/oder genderbezogene Normen bereits vor dem europäischen Kolonialismus bestanden. Mendoza verweist zudem darauf, dass auch die Aymara-Wissenschaftlerin Silvia Rivera Cusicanqui Lugones' Theorie anzweifelt. Cusicanqui beschreibt ein vorkoloniales andines System der Heteronormativität, das jedoch auf komplementären Geschlechterbeziehungen beruht. Mendoza betont, dass die Debatte darüber, „ob Geschlecht ein koloniales Konstrukt oder eine überlieferte Praxis darstellt, als falsches Dilemma verstanden werden kann“ (Mendoza 2016: 118), da ein wissenschaftlicher Konsens darüber besteht, dass der europäische Kolonialismus jeglichen Geschlechterbeziehungen (bzw. auch dem Nichtvorhandensein der Kategorie Geschlecht) in einer bestimmten Gesellschaft seinen Stempel aufgedrückt hat. Mendoza verweist hierbei auf eine Schlüsselerkenntnis dekolonialer feministischer Forschung: „Lugones' Konzeptualisierung einer ‚Kolonialität des Geschlechts‘ ist hilfreich, gerade *weil* sie die Kategorie Geschlecht in Beziehung zur genozidalen Logik der ‚Kolonialität der Macht‘ setzt“ (ebd.: 118). Wie ich im Folgenden ausführe, korrespondieren Lugones' Erkenntnisse über die Kolonialität des Geschlechts mit indigenen feministischen Analysen über die Durchsetzung eines Heteropatriarchats und einer binären Geschlechterordnung während der Kolonisierung von *Turtle Island* (s. Arvin u.a. 2013; TallBear 2018).

Ein weiteres prägendes Element dekolonialer Feminismen und dekolonialer Ansätze im Allgemeinen besteht im Bekenntnis zur Praxisnähe¹⁴ und in der auf Selbstreflexion beruhenden Fähigkeit, Alternativen zum System

14 Walsh 2018: 50, versteht Praxis als „reflexiv und als *nicht nur* reflexiv. Praxis ist kritisch und theoretisch und ist nicht nur pragmatisch. Sie ist gerichtet, dadurch dass sie auf die Realität einwirkt und sie transformieren möchte, und sich ihrer eigenen Vorgehensweisen und Ziele bewusst ist.“

der Modernität/Kolonialität zu entwickeln. Walsh versteht Dekolonialität als Gleichzeitigkeit von *doing* und *undoings*,

„die mit dem kolonialen Projekt und der Invasion begann, ihr aber auch bereits vorausging. [Dekolonialität] umfasst die Anerkennung und die Abschaffung der hierarchischen Strukturen von *race*, Geschlecht, Heteropatriarchat und Klasse, welche weiterhin das Leben, das Wissen, die Spiritualität und das Denken kontrollieren“ (Walsh 2018: 17).

Für sie ist Dekolonialität sowohl „Protest wie auch Angebot“ (ebd.: 25); sie drückt Handlungsvermögen im Sinne eines *decolonial for* aus, wirkt dem universellen Anspruch einer westlichen Rationalität entgegen und „macht konkrete Beispiele und Alternativen sichtbar“ (ebd.: 20). Auch Paola Bacchetta betont die Möglichkeiten, die im „de“ des dekolonialen Feminismus stecken und beschreibt ihn als „eine Handlungsverweigerung, die gleichzeitig den Raum für andere Praxen eröffnet“ (Bacchetta 2010: 181). Marcelle Maese-Cohen benennt eine ähnliche Tendenz von dekolonialen Feminist*innen, „die kolonialen Kategorien von *race*, Klasse und sozialem Geschlecht rückgängig zu machen“ (Maese-Cohen 2010: 18), indem sie Intersektionalität¹⁵ und epistemische Vielfalt einbeziehen. Ähnlich zu verstehen ist Lugones' Aufforderung an kolonisierte Frauen* „ihre Besessenheit von der ‚Frau‘, dem Universellen, aufzugeben“ (Lugones 2010: 753). Für Mendoza sind alle antikonialen Theorien, einschließlich der dekolonialen Feminismen, per Definition an politische Projekte gebunden, die sich gegen Kolonialismus oder Kolonialität richten. Mendoza schreibt den dekolonialen Feminismen jedoch zu, dass sie besonders wirkungsvoll sind, um das subversive Potenzial unterdrückter Wissensbestände freizulegen, da sie sich auf

„den tiefgreifenden Einfluss von Rassialisierung und Vergeschlechtlichung [konzentrieren], der für ein angemessenes Verständnis der Vergangenheit, für Bemühungen um eine Transformation der Gegenwart und für Strategien zur Konzeptualisierung und Gestaltung einer anderen Zukunft essenziell ist“ (Mendoza 2016: 118f).

Als Nishnaabeg-Wissenschaftlerin aus *Turtle Island*, hebt L.B. Simpson (2017) hervor, dass sich solche Strategien beispielsweise durch die Wiederbelebung der indigenen Vorstellungen von Geschlechterfluidität kultivieren lassen.

15 Mendoza 2016: 106, stellt klar, dass intersektionale und dekoloniale Konzepte nicht deckungsgleich sind und dass „bestimmte Einflüsse intersektionaler Politiken [...] auch für liberale Inklusionspolitiken anschlussfähig sind, die das dekolonisierende Potenzial der Intersektionalität schwächen“.

Weniger eindeutig sind dekolonial-feministische Debatten, wenn es darum geht, sich mit den Positionalitäten derjenigen, die sich in dekolonial-feministischen Bestrebungen engagieren, zu befassen. Rassialisierte Frauen stehen hier als Protagonistinnen im Mittelpunkt, da sich dekoloniale feministische Theorie aus den verkörperten Lebenserfahrungen derjenigen speist, die auf der sogenannten dunklen Seite des modernen, kolonialen Geschlechtersystems stehen (vgl. im weiteren Verlauf die Diskussion über Lugones 2007). So stützt sich Maese-Cohen (2010) auf Lugones' Arbeit, um dekoloniale Feminismen vor allem als „intra-kolonialisiertes koalitionales Projekt“ (*intracolozized coalitional project*) zu definieren. Dekoloniale Feminismen gelten dementsprechend als Ansätze, die unabhängig von der jeweiligen Positionalität (wenngleich unter unterschiedlichen Bedingungen) zugänglich und anwendbar sind (Bacchetta 2010). Wenn wir mit Lugones' Definition des dekolonialen Feminismus als „der Möglichkeit, die Kolonialität des Geschlecht zu überwinden“ (Lugones 2010: 747) übereinstimmen, dann wäre das Konzept des dekolonialen Feminismus tatsächlich allen zugänglich. Dies entspricht auch dem Ansatz von Yuderkis Espinosa, Diana Gomez und Karina Ochoa. Diese definieren dekolonialen Feminismus als

„Allianzbildung feministischer Denkerinnen, Intellektueller und Aktivistinnen, von lesbischen Feministinnen, Personen mit Afro-Hintergrund [*Afro descendants*], Indigenen, armen mestizischen Frauen sowie einigen *weißen* engagierten Akademikerinnen, die das Anliegen verfolgen, Geschichte wiederanzueignen [*historic recuperation*] sowie unsere eigene antirassistische feministische Theorie und Praxis neu zu benennen“ (zit. n. Walsh 2018: 39).

In ähnlicher Weise betont Walsh, wenn sie „soziale Bewegungen historisch ausgeschlossener, subalternen und rassialisierter Völker“ (Walsh 2018: 27) als die primäre Basis für dekoloniale Aufstände betrachtet, dass dekoloniale Kämpfe kein exklusives Thema dieser Bewegungen sind. Jede*r muss eine dekoloniale Haltung entwickeln, die mit der jeweiligen Position innerhalb des Systems der Modernität/Kolonialität korrespondiert. Bemerkenswert ist dabei jedoch, dass selbst wenn Lugones und L.B. Simpson dominant positionierten Subjekten (d.h. *weißen* Frauen) eine Rolle innerhalb dekolonialer feministischer Kämpfe einräumen, sie doch Bündnisse und Allianzbildung zwischen rassialisierten und indigenen Frauen priorisieren.

Außerdem besteht Konsens darüber, dass das Ziel eines jeden „decolonial for“ („dekolonialen Für“) darauf hinauslaufen muss, weiterer Zerstörung entgegenzuwirken und Wohlergehen und ein gutes Leben (*well-being and life*) zu unterstützen. Als eine der wenigen Wissenschaftlerinnen, die explizit indigene/dekoloniale feministische Forschung in den Amerikas

thematisieren, charakterisiert Walsh das dekoloniale Moment im „indigenen, kommunitären und dekolonial-feministischen“ akademischen Aktivismus folgendermaßen:

„Durch Infragestellung der Idealisierung der Dualität, Parität und Komplementarität von Geschlecht, bei der sie die gegenwärtige Vereinfachung und Wiedererlangung dieser Prinzipien durch Männer sichtbar machen, um Frauen zu kontrollieren, zu befehlen, zu regulieren, zu definieren und zu unterdrücken, rufen [diese] Feministinnen zum Aufstand aus dekolonial-feministischer Perspektive auf, was wir in [Julieta] Paredes‘ Worten, als ‚politischen Kampf um das Leben selbst‘ verstehen können. Ein solcher Kampf zieht sich durch die indigenen Gebiete von *Abya Yala* vom Norden bis in den Süden.“ (Walsh 2018: 41)

Wie Walsh beschreibt, mobilisieren, vertiefen, komplizieren und hinterfragen diese Feministinnen Lugones‘ Analyse des modernen, kolonialen Geschlechtersystems, um lebenserhaltende Alternativen zu fördern. Sie teilen die Position einer intersektionalen Analyse, die Geschlecht, *race* und Kapitalismus als miteinander verflochten begreift.

Jenseits dieses allgemeinen Ziels erscheint das „Was“ dekolonialer Kämpfe jedoch noch umstrittener als das „Wer“ dieser Kämpfe. Wie Mendoza verdeutlicht, müssen die Kämpfe, die unter dem antikolonialen Banner geführt werden, „durch Kriterien bestimmt sein, die mit genuin politischen Projekten verbunden sind, die sich Dekolonisierung als Ziel gesetzt haben“ (Mendoza 2016: 103), und zwar unabhängig davon, ob diese mit intersektionalen, dekolonialen oder postkolonialen feministischen Perspektiven verbunden sind. Mendoza stellt dabei aber fest, dass „die Frage, welche Kriterien und politischen Projekte zur Dekolonisierung führen, was als Dekolonisierung zählt und welche Praxen darin erfolgreich sind, Kolonialismus und Kolonialität anzugreifen, durchaus intensiv diskutiert wird“ (ebd.). Mendoza bezieht dabei Bedenken über die Verwendung des Begriffs „Dekolonisierung“ im Sinne einer Metapher ein, sodass Personen auch unabhängig von ihrer Herkunft „in ähnlicher Weise in eine Wiederansiedlung, Neubesetzung und Neubesiedlung (*resettlement, reoccupation, and reinhabitation*) verstrickt sein können, die den Siedlungskolonialismus weiter vorantreibt“ (Tuck & Yang 2012: 1). Bemerkenswert ist, dass Mendoza in diesem Fall nicht zwischen Dekolonisierung und Dekolonialität unterscheidet. Dennoch lohnt es sich zu fragen, ob dieselbe Kritik auf Projekte der Dekolonialität in ganz Amerika (und darüber hinaus) zutrifft – oder zutreffen sollte: Sollte „Dekolonialität“ immer nicht-metaphorisch verstanden werden? Würde dies bedeuten, die indigenen feministischen Kämpfe um Land, Territorium und Selbstbestimmung innerhalb dekolonial-feministischer Vorstellungswelten

zu verorten? Einerseits verknüpfen Ramamurthy und Tambe diese Fragen mit dem dekolonialen Feminismus und argumentieren, dass „wir [dessen] Fokussierung auf die genozidale Geschichte des Siedlungskolonialismus, auf die aktuellen Vorfälle gewaltsamer Landenteignungen und auf die Herausbildung eines vergeschlechtlichten und rassialisierten Kapitalismus beachten müssen“ (Ramamurthy & Tambe 2017: 505). Zum anderen rückt Walsh das epistemische Element dekolonialer Aufstände in den Mittelpunkt und versteht dies

„als offensive Handlungen und proaktive Protagonismen der Konstruktionen, der Gestaltung, der Intervention und Affirmation, die beabsichtigen, nicht nur in soziale, kulturelle und politische Terrains, sondern *vor allem in die intellektuelle Arena* zu intervenieren und vorzustoßen“ (Walsh 2018: 34, Herv. durch die Autorin).

Würde sich ein solcher epistemischer Fokus zu weit von der materiellen Dimension entfernen? Und sind Dekolonisierung und Dekolonialität unterschiedliche, wenn auch überlappende Projekte, mit unterschiedlichen, sich aber auch überlappenden Zielen und Strategien? Solche breiten, provokativen Fragen prägen mein *close reading* der Werke von Lugones und L.B. Simpson. Ich hoffe, dass ich damit die Notwendigkeit einer so detailgenauen Kartierung dieses wachsenden und zunehmend umkämpften intellektuellen und politischen Feldes unterstreichen kann.

2. Konvergenzen dekolonialer Kämpfe

Als feministische Theoretikerinnen entwickeln Lugones und L.B. Simpsons jeweils Visionen dekolonialen Widerstands, die sich darin ähneln, dass sie dekoloniale Kämpfe als ein Terrain analysieren, auf dem Geschlecht, *race* und Kapitalismus eng miteinander verflochten sind. In ihrem gesamten Buch betont L.B. Simpson (2017), dass das Heteropatriarchat und damit auch das Geschlecht als eine soziale Kategorie schon immer die Grundlage für den Siedlerkolonialismus gebildet haben. Die Mohawk-Wissenschaftlerin Audra Simpson (2014) begreift Körper als politische Ordnungen. Darauf Bezug nehmend, stellt L.B. Simpson klar, dass der Siedlungskolonialismus sich auf die Unterwerfung ganz bestimmter Körper richtete und richtet. In ihrer Arbeit legt sie die kolonialen und kapitalistischen Strukturen offen, die die Basis für das Aufzwingen einer hierarchischen Geschlechterbinarität, für die Trennung zwischen öffentlicher und privater Sphäre und für heteronormative Geschlechterrollen bilden. Dabei stellt sie fest:

„Die Kolonisatoren wollen Land, aber die indigenen Körper formieren sich zu Nationen und stellen sich ihnen in den Weg, weil sie eine starke Bindung an Land haben [...] Alle indigenen Geschlechter fungieren als politische Ordnungen und repräsentieren dadurch auch die indigene Nation. Aber die Kolonisatoren agieren aus heteropatriarchaler Perspektive und betrachten die Körper indigener Frauen und Mädchen primär als Körper, die die Nation reproduzieren, und sie betrachten die Körper der 2SQ¹⁶ als die größte Bedrohung für ihr Assimilierungs- und [Land-]Enteignungsprojekt.“ (L.B. Simpson 2017: 87f)

L.B. Simpson zieht eine Bilanz der kolonialen Strategien, mit denen die Grundfesten der Nishnaabeg-Gesellschaft unterminiert wurden, und schlussfolgert: „Geschlechtsspezifische Gewalt und die Zerstörung der indigenen Familien sind in der heutigen Zeit die zentralen Praxen, die für Enteignung und gesellschaftliche Fragmentierung verantwortlich sind“ (ebd.: 54).¹⁷ Dementsprechend muss L.B. Simpson zufolge bei einem Wiederaufleben der politischen Systeme der Nishnaabeg die Frage im Mittelpunkt stehen, wie diese Gewalt ausgelöscht und stabile Beziehungen wiederhergestellt werden können. Zudem beginnt der dekoloniale Widerstand bereits dann, wenn indigene Einzelpersonen, Familien, Gemeinschaften und Nationen sich mit Hilfe ortsbezogener Praxen, insbesondere indigenem Widerstand, gegen die drei Übel Kapitalismus, *White Supremacy* und Heteropatriarchat zur Wehr setzen.

In ihrer Analyse eines „modernen, kolonialen Geschlechtersystems, innerhalb dem Heterosexualität, Kapitalismus und die Zugehörigkeit zu einer Ethnie als nicht getrennt voneinander verstanden werden können“ (Lugones 2007: 187) beschreibt Lugones ähnliche Artikulationen von Macht. Ähnlich wie L.B. Simpson versteht sie die gewaltsame Durchsetzung einer hierarchischen Geschlechterordnung als systemimmanentes Phänomen. Im weiteren Verlauf befasst sie sich mit dem Ausmaß der Veränderungen, die der eurozentrische Kapitalismus evoziert, indem er ein System hervorgebracht hat, das alle Sphären der menschlichen Existenz – „Sexualität, Arbeit, kollektive Ordnungen und Subjektivität/Intersubjektivität (einschließlich der Wissensproduktion)“ (ebd.: 189) – durchdringt, dabei jedoch hinsichtlich *race* und Klasse differenziert. Als Erweiterung von Anibal Quijanos (2000) Konzept der „Kolonialität der Macht“ entwirft Lugones die „Kolonialität des Geschlechts“ als ein System, in dem Geschlecht und *race* als

16 Die Abkürzung 2SQ bezeichnet *Two Spirits* und queere indigene Personen.

17 L.B. Simpson betrachtet die unverhältnismäßig hohe Zahl vermisster und ermordeter indigener Frauen, Mädchen und *Two Spirits* (MMIWG2S, *murdered, missing, indigenous women, girls and Two Spirits*, Anm. d. Übers.) in Nordamerika als Ausdruck siedlungskolonialer Gewalt; vgl. <http://www.mmiwg-ffada.ca> (letzter Aufruf: 6.4.2020) um den 2019 *National Inquiry into Missing and Murdered Indigenous Women and Girls Final Report*.

zwei gleichermaßen mächtige Konstrukte hervorgebracht werden, welche interagieren, um ungleiche Machtverhältnisse zwischen „hellen“ (sprich: menschlichen) und „dunklen“ (sprich: nicht-menschlichen) Bevölkerungen *auf globaler Ebene* einzuschreiben. In diesem Sinne beruht die Kolonialität des Geschlechts auf der hierarchischen Vorstellung einer Differenz zwischen menschlicher und nicht-menschlicher Existenz. Hierauf basierend entwickelt Lugones ein eindrucksvolles Bild der damit verbundenen kolonialen Vorstellungswelten. Auf der hellen Seite finden wir *weiße* bürgerliche Frauen, die als „zerbrechlich, körperlich und geistig schwach, als in der Privatsphäre verhaftet und sexuell passiv“ (Lugones 2007: 202) gelten, denen auf der dunklen Seite „nicht-weiße, kolonialisierte Frauen [...], mit denen aggressive Sexualität und Perversion assoziiert werden und die aber stark genug sind, um jede Art von Arbeit zu verrichten“ (ebd.: 203) gegenübergestellt werden.¹⁸ Innerhalb dieses Systems avancieren Geschlecht und *Weißsein* zu Markern des grundsätzlich Menschlichen: Nur *weißen* bürgerlichen Frauen wird dauerhaft ein soziales Geschlecht kategorial zugestanden, während „den Kolonisierten“ lediglich das biologische Geschlecht zugeschrieben wird, sodass diese nicht nur mit nicht-menschlichen Tieren *identifiziert* werden, sondern als nichtmenschliche Tiere *gelten* (Lugones 2007; 2010). Unter dem falschen Vorwand eines „zivilisatorischen“ Imperativs wurden kolonisierte Nationen dennoch auf der Grundlage normativer Geschlechterkonstruktionen bewertet und als defizitär betrachtet, um so ihre Ausbeutung zu rechtfertigen. Ähnlich wie L.B. Simpson verknüpft Lugones koloniale Vorstellungswelten mit einer materiellen Agenda:

„Die koloniale ‚Zivilisierungsmission‘ war die euphemistische Maske eines brutalen Zugangs zu menschlichen Körpern, der sich in Form unvorstellbarer Ausbeutung, sexueller Gewalt, Geburtenkontrolle und systemischen Terrors vollzog [...]. Die Kolonisierten in Menschen zu verwandeln, war kein Ziel des Kolonialismus.“ (Lugones 2010: 744f)

Mit der Schaffung einer modernen/vormodernen Zweigeschlechtlichkeit, die wiederum von miteinander verquickten Vorstellungen über *race* und soziales Geschlecht durchdrungen ist, ging Lugones zufolge die Entmenschlichung ganzer Bevölkerungen einher.¹⁹ Solche Überlegungen stehen im Einklang

18 Lugones bezieht sich auf postkolonialen Feminismus und führt in ihrer Arbeit die Trennung zwischen sogenannten hellen und dunklen Seiten der kolonialen Moderne weiter aus, und stellt fest, dass in deren hegemonialen Vorstellungen bestimmte gesellschaftliche Gruppen in „ambivalenter Weise rassistisch wurden“, so etwa „Sklav*innen weißer Frauen, Minenarbeiter*innen, Waschfrauen [und] Prostituierte“ (Lugones 2007: 208).

19 Die Plains-Cree-Metis-Wissenschaftlerin Emma LaRocque 2010 betrachtet ebenfalls die binäre Unterscheidung zwischen „CIV/SAV“ als typische Hierarchie des kolonialen Projektes.

mit L.B. Simpsons Beschreibung kolonialer Geschlechterstereotype als „vier Jahrhunderte alten Waffen“ (L.B. Simpson 2017: 103), die immer noch gegen indigene Frauen eingesetzt werden, „um meinen Körper und mein Sexualverhalten zu regulieren und zu kontrollieren“ (ebd.: 83). Die Persistenz einer ganzen Reihe herabwürdigender Vorurteile („schmutzig, Squaw, schlechte Mütter, faul, promiskuitiv, unverantwortlich“), die bereitwillig heraufbeschworen wird, um die Vorstellung zu reproduzieren, dass indigene Frauen „von Natur aus *weniger* als unsere weißen Gegenstücke [wert] seien“ (ebd.: 98, Herv. i. O.), bestätigt Lugones' Schlussfolgerung, dass es niemals ein koloniales Ziel war, „den Kolonisierten“ Personenstatus zu gewähren. Gemäß diesen Regeln können indigene Frauen niemals den Status von „Frauen“ erreichen, da das soziale Geschlecht „Frau“ als solches eine koloniale Erfindung ist, die denjenigen zuteil wird, von denen man annimmt, dass sie die „helle“ Seite der Moderne verkörpern. Lugones merkt zudem an, dass das koloniale Projekt in Gesellschaften, die zuvor keine hierarchische Geschlechterbinarität kannten, eine solche verankerte. Insgesamt trägt Lugones' Konzept der Kolonialität des Geschlechts dazu bei, zu erklären, weswegen diese Stereotype über so große Beharrungskräfte verfügen. Mendoza führt diesen Punkt breiter aus:

„Lugones' Theoretisierung der Kolonialität des Geschlechts als einer entmenschlichenden Praxis, die die Kolonialisierung überdauert hat, hilft, um zeitgenössische Themen wie Femizide, Menschenhandel und die wachsende Gewalt gegen Frauen nicht-europäischer Herkunft zu verstehen.“
(Mendoza 2016: 117)

Tatsächlich besteht eine Begründungsfigur für Lugones' Forschung darin, aktuelle Formen rassialisierter geschlechtsspezifischer Gewalt zu historisieren und ihren Ursprung in der kolonialen Moderne zu verorten: „Diese Geschlechterordnung verfestigte sich, als Europa sein(e) koloniale(n) Projekt(e) vorantrieb. Sie nahm während der spanischen und portugiesischen Kolonialfeldzüge Gestalt an und erlangte ihre endgültige Form in der Spätmoderne.“ (Lugones 2007: 206) Zwar behaupte ich nicht, dass Lugones' und L.B. Simpsons Analysen deckungsgleich sind, aber ich argumentiere, dass ihre Konzeptualisierungen von Widerstand bzw. einem Wiederaufleben indigenen Gedankenguts einander stark ähneln: Lugones' Arbeiten zur Kolonialität des Geschlechts historisieren die Art und Weise, in der während des britischen Imperialismus und Kolonialismus mit der Kategorie Geschlecht operiert wurde, und identifizieren Vorläufer einer solchen

Die „CIV/SAV binary“ bezeichnet die Unterscheidung zwischen „civilization“ und „savagery“. Vgl. auch TallBear 2016; Anm. d. Übers.

Praxis in der Frühphase des spanischen Imperiums (s. auch Harding 2017; Mendoza 2017).

Wie die dekoloniale Feministin Rita Laura Segato betont, ist die geschlechtsbezogene Gewalt der kolonialen Moderne kein Gegenstand der Vergangenheit, sondern weiterhin präsent. Lugones' und L.B. Simpsons Analysen der Kolonialität des Geschlechts und des „Heteropatriarchats als einer enteignenden Kraft“ (Segato 2016: 34) haben leider nichts von ihrer Aktualität verloren. Tatsächlich beziehen sich eine Reihe feministischer Bewegungen in den Amerikas – darunter die MMIWG2S-Kampagnen auf *Turtle Island* (Mack & Na'puti 2019), die argentinische *Ni-Una-Menos*-Bewegung (de Souza 2019) und die aktuelle brasilianische Mobilisierung *Indigenous Women against Bolsonaro* (Poirier 2019) – implizit oder explizit auf eine grundlegende dekoloniale feministische Prämisse: „Gewalt gegen den kolonialisierten weiblichen Körper [...] war nie ein privater Akt, sondern vielmehr klarer Ausdruck politischer Eroberungsphantasien, und damit der Mittel, durch die die koloniale Moderne geschaffen wurde“ (de Souza 2019: 95). Darüber hinaus richten MMIWG2S-Anti-Gewaltkoalitionen wie *It Starts With Us* ihren Fokus darauf, gemeinschaftsbasierte Lösungen als „Alternativen zum Staat“ zu entwickeln. Diese Strategie entspricht den Zielen der oben genannten dekolonialen feministischen Bestrebungen (Mack & Na'puti 2019: 357). Auch Lugones und L.B. Simpson halten beide an der dekolonialen feministischen Prämisse fest, dass das letztendliche Ziel dekolonialen Widerstands, das *decolonial for* (Walsh 2018), darin besteht, Leben zu erhalten. L.B. Simpson beschreibt dieses Ziel in bewegender Weise:

„Die Lebenszyklen der Nishnaabeg waren Zyklen kreativer Energien, kontinuierliche Prozesse, die das Leben, die Schöpfung und das Denken gleichsam befeuern. [...]. Die strukturelle und materielle Lebensgrundlage der Nishnaabeg bestand und besteht darin, in Beziehungen und Lebensprozesse eingebunden zu sein. So gleicht das Wiederaufleben einer Rückkehr zu den Ausgangsprämissen.“ (L.B. Simpson 2017: 23)

Lugones beschreibt dieses Ziel und die damit verbundenen Beziehungen ebenso aussagekräftig: Alltagspraxen begründen sich in „Lebensbejahung anstelle von Profit, in Gemeinschaftssinn anstelle von Individualismus, im Sein anstelle des Unternehmens, darin, dass Menschen in Beziehung treten und nicht [...] in Fragmente gespalten sind“ (Lugones 2010: 754). Wie diese Passagen deutlich machen, stellen Lugones' und L.B. Simpsons dekoloniale Visionen alltägliche, relationale Formen des Zusammenlebens, die „weitere Leben hervorbringen“ (L.B. Simpson) und „das Leben gegenüber dem Profit“ (Lugones) aufwerten, in den Mittelpunkt.

Ungeachtet ihres Optimismus vermeiden es L.B. Simpson und Lugones, die Perspektiven für dekolonialen Widerstand und dekoloniales Wiederaufleben zu romantisieren, und unterstreichen, dass die Basis dafür in sozialen Kämpfen liegt. Lugones verweist wiederholt auf Spannungen, die gerade vom modernen, kolonialen Geschlechtersystem ausgehen und aus denen eine „lernfähige und kreativ-widerständige“ Subjektivität erwächst (Lugones 2010: 746). In ähnlicher Weise identifiziert L.B. Simpson Widerstand als förderlichen Aspekt für indigenes Wiederaufleben und appelliert an die indigenen Nationen, „auf Basis unserer Wissenssysteme“ zu operieren, um eine „dekoloniale Gegenwart“²⁰ (ebd.) zu schaffen:

„Dies bedeutet Kampf. Kampf, weil wir besetzt, ausgelöscht, vertrieben und abgespalten worden sind. Kampf, weil unsere Körper immer noch Ziel siedlerkolonialer Gewalt sind. Kampf, weil dies der Mechanismus ist, mit dem unsere Vorfahren die Welt immer wieder neu erschaffen haben. Und unser Kampf ist ein schöner, gerechter Kampf [...], weil diese Art zu leben notwendigerweise immer wieder alte *indigene* Zukünfte in der Gegenwart hervorbringt.“ (L.B. Simpson 2017: 21, Herv. i. O.)

Diese Passage enthält eine wichtige ontologische Begründungsfigur für das Wiederaufleben der Nishnaabeg und anderer Nationen: eine Verknüpfung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, die durch die leibliche Verbindung mit *Aki*, frei übersetzt als „Land“²¹, aufrechterhalten wird. Für L.B. Simpson bedeutet dies, dass „die Zukunft präsent ist, und zwar in Form gegenwärtiger Praxen, auf die aber auch die Vergangenheit einwirkt“ (ebd.: 213), und „jede Verkörperung daher ein Mechanismus für traditionsbewusste Anfänge ist“ (ebd.: 193). Wie ich weiter unten in den Teilen 3 und 4 erläutere, verortet L.B. Simpson die Kämpfe der Nishnaabeg in der auf konkrete Orte bezogenen und verkörperten Wissensproduktion, die von indigenen Völkern ausgeübt wird und an der insbesondere auch diejenigen Gruppen – indigene Frauen, *Two Spirits* und Kinder – mitwirken, die durch Siedlerkolonialismus besonders bedroht sind.

L.B. Simpsons Positionierung gegenüber der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft als kodeterminierend offenbart einen weiteren gemeinsamen

20 L.B. Simpson streut zwar die Formulierungen „dekoloniale Gegenwart“ und „dekoloniale Politik“ in ihren Text ein, bezieht sich dabei aber nicht auf Lugones oder andere dekoloniale Feministinnen aus dem lateinamerikanischen Kontext.

21 L.B. Simpson 2017: 254, Fußnote 2, definiert *Aki* als dezidiert antikapitalistisches Konzept: „*Aki* bedeutet Land – Ort, Macht, Beziehung; es ist das Gegenteil von Land als einer Ware. *Aki* ist kein Kapital. In diesem Buch benutze ich abwechselnd die Begriffe landbasiert und ortsbasiert, um damit Praxen, die von einer relationalen Reziprozität mit *Aki* herrühren, zu bezeichnen.“

Bezugsrahmen beider Wissenschaftlerinnen: Der Kolonialismus hat die vorkolonialen/indigenen Welten nicht vollständig ausgelöscht, und daher existiert auch die erkenntnistheoretische Grundlage für den Widerstand und das Wiederaufleben weiterhin, wenngleich in „strangulierter“ oder reduzierter Form (ebd.: 25). Lugones stimmt dem zu:

„Anstatt die globale, kapitalistische, koloniale Ordnung hinsichtlich ihrer Auslöschung von Völkern, Wissensordnungen, Beziehungen und Ökonomien als erfolgreich zu betrachten, möchte ich vielmehr betonen, dass gegenüber diesem Zerstörungsprozess kontinuierlich und bis heute Widerstand geleistet wird.“ (Lugones 2010: 748)

L.B. Simpson verweist zudem auf die Herausbildung eines indigenen Internationalismus, indem sie sich auf das „jahrhundertalte Erbe des Widerstands, der Beharrlichkeit und der tiefen Liebe, die den Kampf [der Nishnaabeg] mit anderen indigenen Völkern in Amerika und der ganzen Welt verbindet“ (L.B. Simpson 2017: 6), bezieht. Das Konzept der *kwe* bildet dabei die zentrale Grundlage für die Regeneration dieses „Widerstands, der Ausdauer und der tiefen Liebe“ (ebd.).

3. Dekolonialität im Entstehen: *Kwe* als Methode des Wiederauflebens

Indem ich das Konzept des *kwe* als Methode des Wiederauflebens breiter ausführe, widme ich mich eingehender der Komplementarität zwischen L.B. Simpsons und Lugones' Perspektiven und argumentiere, dass L.B. Simpsons Arbeiten illustrieren, wie dekolonialer feministischer Widerstand aussehen könnte, wenn er in spezifische Kämpfe eingebettet ist. Ferner zeige ich, dass diese Arbeiten eine Erweiterung von Lugones' Vision des dekolonialen feministischen Widerstands darstellen, die allgemein als „Kritik an einer rassialisierten, kolonialen und kapitalistisch-heterosexuellen Unterdrückung von Geschlechtersystemen als einer gelebten Transformation des Sozialen“ (Lugones 2010: 746) verstanden werden kann. Anders ausgedrückt veranschaulicht *kwe* als Methode des Wiederauflebens die am „gebrochenen Ort der kolonialen Differenz“ (ebd.: 748) erschaffenen Widerstandspraxen, d.h. es hebt die Perspektiven „kolonisierter Frauen“ die seitens „der Kolonisatoren“ als minderwertig erachtet wurden, hervor.

Um *kwe* als ein emblematisches, widerständiges Thema innerhalb Lugones' Arbeiten zu konzeptualisieren, möchte ich kurz auf einen kontroversen Aspekt innerhalb Lugones' Schriften eingehen: die Behauptung

tung, dass Geschlecht und Patriarchat koloniale Konstruktionen seien.²² Lugones (2007; 2010) bezieht sich hierbei mehrfach auf Arbeiten der nigerianischen Feministin Oyèrónkẹ́ Oyewù mí (1997) sowie auf Gunn Allen (1992), die sich beide mit präkolonialen Gesellschaften befassen, die entweder kein oder jedenfalls kein patriarchales Geschlechtersystem aufweisen. Dementsprechend argumentiert Lugones, dass Geschlecht und *race* durch die Kolonialität des Geschlechts konstruiert werden, um das Menschliche an sich mittels einer zuvor nicht-existenten historischen Trennlinie abzugrenzen.²³ Ich verstehe Lugones' Position als Eingeständnis gegenüber der Möglichkeit, dass auch präkoloniale soziale Arrangements die Menschen hinsichtlich dem, was wir heute als biologisches oder soziales Geschlecht bezeichnen, unterschieden haben, allerdings unter völlig anderen Bedingungen, als im modernen, kolonialen Geschlechtersystem.²⁴ Lugones warnt deshalb davor, sich auf die Suche nach „einer nicht-kolonialen gesellschaftlichen Konstruktion von Geschlecht innerhalb indigener sozialer Arrangements [zu begeben]. Das gibt es nicht; die Kategorie ‚soziales Geschlecht‘ lässt sich nicht von der kolonialen Moderne lösen.“ (Lugones 2010: 746) Mit anderen Worten – man sollte solche Arrangements nicht aus der Perspektive zeitgenössischer Geschlechterarrangements, die untrennbar mit kolonialen Relikten verwoben sind, analysieren wollen. Stattdessen plädiert Lugones dafür, unsere Verwendung von Konzepten wie „Mann“ oder „Frau“ in Analysen einzuklammern, um einen Zugang zu alternativen Existenzweisen zu erhalten:

„Wir müssen das dichotome menschlich/nicht-menschliche, koloniale Geschlechtersystem, das auf der hierarchischen Dichotomie zwischen Mann und Frau bzw. zwischen europäischen Kolonialherren und den geschlechtslosen, nicht-menschlichen Kolonisierten basiert, in Klammern setzen. Wie Oyewù mí deutlich macht, schreibt eine kolonisierende Lesart der Yoruba

22 Diese Kontroverse entfaltete sich bei der Konferenz „Toward Decolonial Feminisms: A Conference Inspired by the Work of María Lugones“ an der Penn State University. Einige Konferenzteilnehmer*innen problematisierten Lugones' Argument, wonach es im präkolonialen Afrika keine Geschlechterrollen gegeben habe.

23 Lugones 2007: 190, stellt fest, dass *race* und soziales Geschlecht „nicht voneinander trennbar sind, und keines der Konzepte dem jeweils anderen vorausgeht. Stattdessen ist die mythische Annahme, dass die Konzepte schon auf metaphysischen Wurzeln gründen, ein wesentlicher Aspekt des eurozentrischen, global-kapitalistischen Denkens.“

24 Einige indigene Feministinnen betonen, dass der Kolonialismus zwar die Geschlechterbeziehungen zum Schlechteren hin verändert hat, dass aber gleichzeitig 1) Behauptungen, dass unterdrückende, patriarchalische Geschlechterverhältnisse in vorkolonialen Gesellschaften nicht existierten, unbegründet sind und 2) solche Behauptungen der Wiedergutmachung patriarchalischer Gewalt in der Gegenwart abträglich sein können; vgl. Kuokkanen 2007; LaRocque 2007; Segato 2016; Walsh 2016.

hierarchische Dichotomien in die Gesellschaft der Yoruba ein und löscht gleichzeitig die Realität eines kolonial aufgezwungenen, vielfach unterdrückenden Geschlechtersystems aus.“ (ebd.: 749)

Für Lugones verdeutlicht die Strategie des Einklammers sowohl das Aufzwingen unterdrückerischer und rassialisierter Logiken an Orten, wo diese zuvor möglicherweise nicht existiert haben, als auch den Widerstand gegen solche Praxen durch ein „widerständiges Subjekt“ (ebd.: 746), „eine Theoriebildung aus der Mitte der Gesellschaft heraus, in Form eines historischen, bevölkerten [*peopled*], subjektiv/intersubjektiven Verständnisses der Unterdrückung“ (ebd.). Lugones verweist in diesem Sinne auf die „aktive Subjektivität“ einer widerständigen Gegenwart, die „den Ort“ kolonialer Differenzierung aufbricht. Die Praxis des Einklammers macht alternative Geschichtsschreibung und soziale Alternativen zugänglich, und öffnet damit den Weg für verkörperte, praxisbezogene dekoloniale Maßnahmen, die „im kollektiven Gedächtnis begründet“ sind (ebd.: 754). Widerständige Antworten sind somit verkörperte Antworten, die im Kampf entstehen, dabei moderne, koloniale Geschlechterordnungen einklammern, auf Koalitionen basieren, und auf Jahrhunderte des dekolonialen Widerstands zurückverweisen – all diese Perspektiven reflektiert L.B. Simpsons Arbeit.

Meinem Verständnis nach klammert L.B. Simpson die Kategorie „Frau“ ein und stellt das Konzept *kwe* aus Sicht der Nishnaabeg vor:

„*Kwe* ist keine Ware. *Kwe* ist kein Kapital. Es unterscheidet sich vom Begriff ‚Frau‘, weil es ein breites Spektrum der Ausdrucksformen von Geschlecht anerkennt und auf einer tief verankerten Normativität fußt. *Kwe* kann nicht ausgebeutet werden [...]. *Kwe* geht nicht konform mit der Starrheit der kolonialen Geschlechterbinarität, wird gleichzeitig aber auch nicht essenzialisiert. Aus meiner Perspektive birgt *kwe* die Fähigkeit, sowohl cis-²⁵ als auch trans*-Erfahrungen zu inkludieren, doch darüber habe nicht ich zu entscheiden, denn ich schreibe nicht aus einer solchen [trans-]Positionalität.“ (L.B. Simpson 2017: 29)

Kwe als Methode des Wiederauflebens zeigt daher, welches Potenzial darin liegt, moderne, koloniale Verständnisse von Geschlecht einzuklammern. Die Dakota-Wissenschaftlerin Kim TallBear reflektiert über „Wege, in Beziehung zu treten, die das Volk der Dakota und andere indigene Völker entwickelt haben“, die aber nicht mit einer „Rückbesinnung auf etwas Reineres“ oder mit einer „linearen, progressiven Repräsentation“ (TallBear 2018: 153) einhergehen. Meiner Meinung nach erleichtert die

25 Cis* bezeichnet Personen, die sich mit dem ihnen bei der Geburt zugewiesenen Geschlecht identifizieren; Anm. d. Übers.

Praxis des Einklammers dieses nichtlineare, kritische Denken, um sich vor einer zu starken Vereinfachung oder Romantisierung der sozio-politischen Beziehungen indigener Völker zu schützen. Dies verdeutlicht, dass L.B. Simpsons *kwe* das widerständige dekoloniale Subjekt repräsentiert, das die „gelebte Transformation des Sozialen“ verwirklicht. Für Lugones umfasst dies alles vom Alltäglichen bis hin zum Abstrakten und vollzieht sich in „der Produktion des Alltäglichen [...] seien es besondere und bedeutungsvolle Bekleidung, Nahrung, Ökonomien und Ökologien, Gesten, Rhythmen oder Lebensräume oder das Gespür für Raum und Zeit“ (Lugones 2010: 754). *Kwe* steht damit für Alltag und Widerstand „am gebrochenen Ort“. Bezogen auf ihre Erfahrungen als *Nishnaabekwe* (*Nishnaabek*-Frau) bilanziert L.B. Simpson:

„Sie werden feststellen, dass ich mich auf Nishnaabeg-Praxen beziehe in einer Weise, wie ich mich auch auf Theorien beziehe und damit den erkenntnistheoretischen Zugang der Nishnaabeg und das schmerzliche und unbequeme Wissen zentriere, das ich in mir trage und das auf meiner Existenzweise als indigener Frau im siedlerkolonialen Kontext beruht.“ (L.B. Simpson 2017: 31)

Mit solchen Passagen, die das Persönliche als das Politische verstehen, bekräftigt L.B. Simpson Lugones' Erkenntnis darüber, dass Unterdrückung und Widerstand wechselseitig konstituiert sind: Widerständige Subjektivität ist Ausdruck „des Konflikts an sich“ (Lugones 2010: 748) und repräsentiert in diesem Fall die siedlerkolonialen Beziehungen.

Allerdings sind beide Autorinnen nicht der Meinung, dass der Widerstandsbegriff durch die Konfliktdimension überdeterminiert sei. Lugones betont: „In unseren kolonisierten, rassialisierten, vergeschlechtlichten und unterdrückten Existenzen unterscheiden wir uns von dem, was der Hegemon aus uns machen möchte.“ (ebd.: 746) L.B. Simpsons Darstellung des *kwe* als Methode des Wiederauflebens porträtiert aktive Subjektivität und deren Dynamiken, einschließlich ihres propositionalen Elements. Übereinstimmend mit Walshs (2018) Verständnis von Dekolonialität als „Protest und Proposition“ schreibt L.B. Simpson:

„Im Kern geht es bei *kwe* um Verweigerung. Es geht um die Verweigerung gegenüber kolonialer Herrschaft, um die Verweigerung gegenüber dem Heteropatriarchat und um die Verweigerung gegenüber einer Zähmung durch *Weißsein*²⁶ oder durch die Wissenschaft. Bei uns Nishnaabewin gilt

26 Lugones 2010: 755f, empfiehlt, sich vom weißen, liberalen Feminismus nicht zähmen zu lassen: „Kennen wir einander denn nicht als vielschichtige Subjekte, sollten wir uns daher nicht einfach als eine Allianz verstehen die nicht erst durch die Offerten weißer Frauen um Inklusion beginnt oder endet?“

Verweigerung als angemessene Antwort auf Unterdrückung, und in diesem Kontext ist sie immer auch produktiv, d.h. sie ist immer die lebendige Alternative.“ (L.B. Simpson 2017: 33)

Mit anderen Worten: *Kwes* widerständige Subjektivität hängt von der „produktiven Verweigerung“ ab, einer Verweigerung gegenüber kolonialer Enteignung *in Verbindung* mit einer Revitalisierung der Wissensbestände indigener Nationen. Der Dene-Wissenschaftler Glen Coulthard (2014) bezeichnet dies als „geerdete Normativität“ (in diesem Fall bezogen auf die *Nishnaabewin*). In Anlehnung an Coulthard definiert L.B. Simpson geerdete Normativität als die „ethischen Rahmenbedingungen, die durch [...] orts-basierte Praxen und damit verbundene Wissensbestände erzeugt werden“ (L.B. Simpson 2017: 22). Wie im folgenden Kapitel weiter ausgeführt wird, illustriert das Konzept der „geerdeten Normativität“ einen zentralen Unterschied zwischen L.B. Simpson und Lugones.

Jenseits ihrer übereinstimmenden Perspektiven bezüglich der Schlüsselaspekte des widerständigen bzw. wiederauflebenden Handelns (*resistant/resurgent agency*) sind die Ansätze von L.B. Simpson und Lugones noch in weiterer Weise eng miteinander verzahnt. L.B. Simpson hebt den Wert von Lugones' kursorischer Bezugnahme auf die „Infra-Politik“ (*infra-politics*)²⁷ hervor, d.h. eine Politik und Form der Subjektivität, die

„die Wende nach innen, hin zu einer Politik des Widerstands, ausgerichtet auf Befreiung markiert. Sie verdeutlicht die Macht unterdrückter Gemeinschaften, sich selbst als Kollektiv zu konstituieren und widerständige Bedeutungen zu prägen.“ (Lugones 2010: 748)

Lugones beschwört damit die Macht von Gemeinschaften, „widerständige Bedeutungen“ zu schaffen und durch kollektive Verweigerung gegenüber dem Hegemon auf eigene Weise zu definieren, was Existenz bedeute. Die Infra-Politik findet ihre Entsprechung im Nishnaabeg-Konzept des *Biiskabiyang*, aus dem Nishnaabemowin als Flucht oder als „eine Hinwendung zum Inneren und Essenziellen“ übersetzt (L.B. Simpson 2017: 17ff). *Biiskabiyang* bezeichnet damit eine Praxis der generativen Verweigerung, und des Wiederauflebens der Nishnaabeg. Wie L.B. Simpson erklärt:

„Meine Flucht vor der kolonialen Realität war eine Flucht hin zu den Nishnaabewin. Es war eine Rückkehr, in die Gegenwart, zu mir selbst. Es war die Entfaltung einer anderen Gegenwart. Es war die Freiheit, und zwar als Seinsweise innerhalb einer Beziehungskonstellation, es war die Freiheit als Weltenschöpfung, es war die Freiheit als Praxis.“ (L.B. Simpson 2017: 18)

27 Gemeint ist der vorpolitische Raum bzw. eine Form der inneren Emigration; Anm. d. Übers.

Indem *Biiskabiyang* Lugones' Konzept der aktiven Subjektivität widerspiegelt, verortet es seinen zentralen Bezugspunkt nicht im Heteropatriarchat oder in der Anerkennung des *weißen* Siedlerkolonialismus, sondern bezieht sich vielmehr direkt auf die *Nishnaabewin*:

„*Biiskabiyang* – der Prozess des Rückkehrens zu uns selbst, die Rückkehr zu dem, was wir hinter uns gelassen haben, ein neues Sich-Entfalten – ist ein Konzept, das einen individuellen und kollektiven Prozess der Dekolonisierung und des Wiederauflebens bezeichnet.“ (ebd.: 17)

L.B. Simpson konzeptualisiert *Biiskabiyang* und damit das Wiederaufleben der *Nishnaabeg* und ihrer Nation als einen gleichzeitig individuellen und kollektiven Prozess, bei dem die Dekolonisierung des Geschlechts im Mittelpunkt steht. In dieser Hinsicht stimmt sie mit der Sami-Feministin Rauna Kuokkanen überein, die individuelle Selbstbestimmung als „Voraussetzung für [kollektive] indigene Selbstbestimmung“ erachtet und dies als „körperliche Integrität und Gewaltfreiheit“ definiert (Kuokkanen 2019: 50). L.B. Simpsons Ansatz zielt nicht darauf ab, die sozialen, politischen, wirtschaftlichen und spirituellen Beziehungen der *Nishnaabeg* zu romantisieren, sondern vielmehr darauf, den anhaltenden indigenen Widerstand bzw. das Wiederaufleben von Indigenität entgegen aller widrigen Umstände zu forcieren – „wie es mein Volk immer getan hat“ (L.B. Simpson 2017: 32).

L.B. Simpson geht es jedoch um mehr als nur darum, sich auf Lugones' widerständige Seinsweisen zu beziehen. Sie präsentiert ein Instrumentarium dekolonialer Praxen, die in der Lage sind, eine „gelebte Transformation des Sozialen“ zu verwirklichen. Sie teilt Lugones' Betonung des Alltäglichen und konzentriert sich dementsprechend auf „alltägliche Akte des Wiederauflebens“. Sie navigiert uns durch ein spezifisches Set von Aktivitäten und Strategien, die Indigene in einer „Stadt oder einem Reservat, in ihren eigenen Territorien, mit oder ohne Unterstützung, in kleinen Schritten und mit indigener Präsenz“ (ebd.: 192) durchführen können. Sie umfassen

„[...] alles, von der lebenswichtigen Bindung an Land und Ort, über den Spracherwerb hin zu Liedern, Tänzen, Geschichten und künstlerischen Praxen, des Weiteren die Schaffung neuer Zeremonien, ethische und territoriale Praxen, die Wiederbelebung unserer politischen Systeme, Regierungsweisen, Fürsorge und Erziehung; die Verantwortung über Geburt, Stillen und Elternschaft, sowie über Todesrituale, und schließlich die Wiederbelebung der Verantwortlichkeiten und Positionen innerhalb der 2SQ-Gemeinschaft.“ (ebd.: 194)

Für L.B. Simpson mögen alltägliche Akte des Widerstands „romantisch klingen, aber sie sind es nicht“ (ebd.: 198). Sie sind jedoch die Substanz und

der Ausgangspunkt für indigenes Wiederaufleben und geben klare Antworten auf die „praktischen Fragen nach dem Für, dem Wie und Mit-Wem und dem Wozu“ (Walsh 2018: 19).

„Es wurde mir klar“, schreibt L.B. Simpson, „dass die Art und Weise, wie wir leben, wie wir uns organisieren, wie wir uns in der Welt engagieren – dass all diese Prozesse nicht nur die endgültigen Ziele, sondern bereits die Transformation prägen. Das *Wie* bildet sich heraus und bringt die Gegenwart hervor. Das *Wie* verändert uns. Das *Wie* ist die theoretische Intervention.“ (L.B. Simpson 2017: 19, Herv. i. O.)

L.B. Simpson bekräftigt hierbei Lugones' Punkt, dass „die Dekolonisierung von Geschlecht notwendigerweise eine praxisbezogene Aufgabe ist“ (Lugones 2010: 746). Sie geht hier noch einen Schritt weiter, indem sie diese Praxis als Bewegung (*kinetics*) versteht, als gerichtete Handlung, die Geist, Seele, Körper und Ort involviert, um Wissen zu schaffen. Um ihr grundlegendes Ziel – das Wiederaufleben alltäglicher kollektiver Handlungen – theoretisch zu rahmen, orientiert sich L.B. Simpson an der Nishnaabeg-Idee von Sternenkonstellationen als „Leuchtfuern, die zusammenwirken, um Türöffnungen zu schaffen“ oder „Kartierungen von Nishnaabeg-Wissensbeständen, die durch den Nachthimmel und durch die Zeit reichen“ (L.B. Simpson 2017: 212). Daran anknüpfend versteht sie solche Sternenkonstellationen als Netzwerke gemeinsamen Widerstands (*constellations of coresistance*), innerhalb derer „Konstellationen [...] zu Netzwerken innerhalb eines größeren Ganzen werden können“ (ebd.: 217). Ähnlich wie bei individuellen, alltäglichen Akten des Wiederauflebens reichen solche Netzwerke „von kleinen Kollektiven gleichgesinnter Menschen, die zusammen leben und arbeiten [...] bis hin [zu] großen indigenen Nationen, die innerhalb ihrer eigenen Normativität arbeiten, dabei allerdings international vernetzt sind“ (ebd.: 217f). Als Beispiel für eine solche transnationale Netzwerkstruktur stellt L.B. Simpson die Kampagne *Idle No More* (INM), eine Ende 2012 in Kanada entstandene Graswurzelbewegung der indigenen Völker und ihrer Verbündeten vor (vgl. The Kino-Nda-Niimi Collective 2014).

Die Logik, die L.B. Simpsons *constellations of coresistance* innewohnt, korrespondiert mit den Logiken der Allianzbildung, der Differenz und der Vielfalt, die Lugones insbesondere Feministinnen* *of color* nahebringen möchte:

„Wenn wir Koalitionen als Ausgangspunkt betrachten, weil der *fractured locus* gemeinsamer Bezugspunkt ist, dann sind die Geschichten des Widerstands

gegenüber kolonialer Differenz der Ort, an dem wir verweilen sollten, um voneinander zu lernen.“ (Lugones 2010: 753)

Darüber hinaus beziehen die von L.B. Simpson beschworenen *constellations of coresistance* indigene Personen unterschiedlichen Geschlechts mit ein, und umfassen „Schwarze wie Braune Einzelpersonen und Gemeinschaften auf *Turtle Island*, die an ihren jeweiligen Orten gegen dieselben Übel kämpfen, namentlich Siedlerkolonialismus, Kapitalismus, *White Supremacy* und das Heteropatriarchat“ (L.B. Simpson 2017: 228). Die Art und Weise, in der L.B. Simpson Lugones' Ideen erweitert, offenbart jedoch bedeutsame Unterschiede zwischen den beiden feministischen Denkerinnen. Während Lugones sich auf Allianzbildung innerhalb menschlicher Individuen fokussiert, ist L.B. Simpsons Verständnis von Allianzbildungen deutlich breiter gefasst. Deutlich wird dies im Fazit von *As We Have Always Done*,

„einem Manifest, mit dem Ziel breite Netzwerke für ein wechselseitiges Wiederaufleben zu schaffen, das menschliche wie nichtmenschliche Personen einschließt, die sich einen radikal herrschaftskritischen Weg bahnen und sich nicht davor scheuen, die Grundpfeiler des Siedlerkolonialismus zu unterhöhlen“ (L.B. Simpson 2017: 10).

L.B. Simpsons Netzwerke basieren auf einer „Ökologie der Intimität“ (ebd.: 8), die auch nicht-menschliche Personen und das Land umfasst. In einer vielleicht unerwarteten, aber von Lugones wahrscheinlich begrüßten Art und Weise geht L.B. Simpson damit über Lugones' Aufforderung hinaus, moderne, koloniale Vorstellungen von Geschlecht einzuklammern. Tatsächlich stellt sie noch grundlegender die Legitimität der menschlichen/nicht-menschlichen Hierarchie, auf der solche Vorstellungen beruhen, in Frage, und diesem kritischen Aspekt werde ich mich nun widmen.

4. Leben, Land und indigenes Wiederaufleben

Lugones und L.B. Simpson stimmen zwar darin überein, dass das Hauptziel eines jeden dekolonialen feministischen Projekts in der Erhaltung des Lebens besteht, doch ihre dekolonialen Zielsetzungen sind nicht deckungsgleich. L.B. Simpsons Hoffnungen auf eine Dekolonisierung des Geschlechts und auf ein Wiederaufleben der indigenen Nationen sind in einer Weise miteinander verbunden, die in Lugones' Makroperspektive weitgehend unberücksichtigt bleibt. Während beide Wissenschaftlerinnen in ihren Analysen dekolonialer Kämpfe Geschlecht, *race* und Kapitalismus regelmäßig thematisieren, ist die Dekolonisierung der Geschlechterbeziehungen für L.B. Simpson untrennbar damit verbunden, „die koloniale Enteignung zu

beenden, nicht aber die Wiederaneignung zu forcieren, sondern vielmehr eine tiefe, reziproke, einvernehmliche *Bindung*“ an Land (ebd.: 43), und zwar durch *Nishnaabewin*-Praxen und radikales indigenes Wiederaufleben.

Tatsächlich sind für die meisten indigenen Feministinnen in Nordamerika indigene Selbstbestimmung und indigenes Wiederaufleben eng mit der Dekolonisierung der Geschlechterverhältnisse verknüpft. Kuokkanen findet dafür deutliche Worte: „Für viele indigene Frauen ist der Kampf um die Integrität des Landes untrennbar mit dem Kampf gegen das Patriarchat verbunden.“ (Kuokkanen 2019: 44). Im Bewusstsein, dass die indigenen Kämpfe um Selbstbestimmung und Wiederaufleben oft heteropatriarchale Verhältnisse reproduziert haben, und sich dies in indigenen Gemeinschaften niederschlägt, positioniert sich L.B. Simpson auf Seiten vieler anderer indigener Feministinnen, die betonen, dass diese Kämpfe antikolonial und gleichzeitig antipatriarchal sind und die Ausrottung sexueller und geschlechtsspezifischer Gewalt in den Mittelpunkt stellen. Tatsächlich betrachten viele Autorinnen eine Dichotomisierung, die die kollektiven Rechte indigener Gemeinschaften den Rechten indigener Frauen gegenüberstellt, als falsch (Kuokkanen 2012; 2019; Sunseri 2000). Daraus folgt, dass diese Vorstellung von Selbstbestimmung nicht mit einer liberal-feministischen Vorstellung von individueller Autonomie deckungsgleich ist, sondern sich vielmehr darauf bezieht „sich der eigenen Beziehungen in ihrer Gesamtheit, einschließlich der Beziehungen zu Familie, Clan und Verwandtschaft sowie der Beziehungen mit und auf dem Land bewusst zu werden“ (Kuokkanen 2019: 52). Wie die Cree/Saulteaux-Wissenschaftlerin Gina Starblanket betont, sind solche Beziehungen nur möglich, wenn die Auflösung des Patriarchats „inhärent und integral“ für die Kämpfe der indigenen Selbstbestimmung ist – und nicht nur ein Addendum darstellt: „Der Umsturz der westlichen Herrschaft erfordert die Bereitschaft, sich mit patriarchaler Macht und mit den Privilegien in unseren heutigen Gemeinschaften zu befassen.“ (Starblanket 2017: 37) L.B. Simpsons Konzept der *expansive dispossession* ermöglicht solche Auseinandersetzungsprozesse.

Es ist allgemein bekannt, dass Kanadas heteropatriarchale koloniale Struktur nach wie vor indigene Frauen, Kinder und *Two Spirits* ins Visier nimmt und darauf abzielt, indigenes Land anzueignen. *Expansive dispossession* bezieht sich auf die Reichweite dieses Prozesses. Für *kwe* bedeutet dies „die gewaltsame Aneignung meines Körpers, meines Verstandes, meiner Emotionen und meines Geistes und der Beziehungen, die auf der *Nishnaabewin*-Beziehungsstruktur beruhen, welche mich mit *Aki* verbindet“ (L.B. Simpson 2017: 43). Damit ein indigenes Wiederaufleben erfolgreich sein kann, sollten indigene Völker „*expansive dispossession* als

eine gezielte und geschlechtsspezifische Ausradierungspraxis betrachten, durch die unsere Körper und unser Geist aus unserer Nation und aus allen räumlichen Ordnungen entfernt werden“ (ebd.). Kuokkanen stellt fest, dass eine grundlegende Strategie indigener Frauen darin besteht, „sich gezielt in Gruppen zu begeben, die in besonderem Maße von patriarchaler Herrschaft betroffen sind – indigene Frauen, Jugendliche, *Two Spirits* und queere Personen (2SQ) –, um hier *leadership* auszuüben“ und um patriarchale Macht herauszufordern und aufzuheben (Kuokkanen 2019: 123). In diesem Sinne fordern indigene Frauen zunehmend eine „Rematriierung“²⁸ ein und verlangen eine „Wiederherstellung der politischen Rollen und der Autorität indigener Frauen“ (ebd.: 122). Im Zentrum einer solchen Rematriierung steht laut Kuokkanen das indigene Verständnis von Gleichheit, das „die Würde und Integrität aller Geschlechter in den Vordergrund rückt und jegliche Beziehung als herrschaftsfrei konzipiert“ (ebd.: 123). Für indigene Feministinnen auf *Turtle Island* und wohl auch in anderen Teilen von *Abya Yala* ist der Kampf um indigene Selbstbestimmung und indigenes Wiederaufleben ein Kampf um eine Dekolonisierung des Geschlechts.

In Lugones' Arbeiten ist diese Verknüpfung weniger präsent, wie eine eingehendere Untersuchung ihrer Arbeiten zeigt. Ihre Texte zur Kolonialität des Geschlechts (Lugones 2007) und zum dekolonialen Feminismus (Lugones 2010) liefern nur wenige explizite Hinweise auf Land im Allgemeinen und auf die Enteignung von indigenem Land im Besonderen. Alle fünf Verweise auf das Thema finden sich in „Toward a Decolonial Feminism“ (ebd.), drei davon beziehen sich auf Land im allgemeinen Sinne, zwei auf das Aymara-Konzept des „guten Lebens“ und ein weiterer auf Gloria Anzaldúas Konzept des *borderlands* (ebd.: 750). Zudem geht Lugones selten auf die Besonderheiten in den Belangen indigener Frauen ein, wenngleich sie sich auf Gunn Allens Arbeit beruft. Stattdessen subsumiert sie indigene Frauen zumeist unter der vagen Kategorie der „kolonisierten Frauen“, die alle in ähnlicher Weise Unterdrückung erfahren:

„Ich möchte mich Subjekten annähern, entlang der Kooperationen und Konflikte, in die sie als *Native Americans* oder innerhalb afrikanischer *Communities* eingebunden sind; wie sie gegenüber feindlichen Invasoren, die sie enteignen und entmenschlichen wollen, Widerstand leisten.“ (Lugones 2010: 748)

28 Der Begriff „Rematriierung“ richtet sich gegen die begrifflichen Grenzen und patriarchalen Muster des Begriffs „Repatriierung“ (Tuck 2011). Das *Rematriation Magazine* beschreibt ihn als „machtvolle Bezeichnung, mit der indigene Frauen auf *Turtle Island* beschreiben, wie sie ihre Beziehung zur Welt wiederherstellen, geleitet durch unsere traditionellen Lehren, die unsere Verbundenheit zum Wasser, Großmutter Mond und Mutter Erde vermitteln.“ (<https://rematriation.com/>, letzter Aufruf: 6.4.2020)

Allerdings ist Lugones' primäres Thema die Kolonialität und nicht der Siedlerkolonialismus: „Im Gegensatz zur Kolonialisierung ist die Kolonialität des Geschlechts weiterhin präsent, sie befindet sich an der Schnittstelle von Geschlecht/Klasse/race, als den zentralen Konstrukten der kapitalistischen Weltordnung.“ (ebd.: 746) Nichtsdestotrotz könnte Lugones' theoretischer Ansatz, wenngleich von ihr unbeabsichtigt, zu einer Vermischung unterschiedlicher subalternen Kämpfe beitragen, oder gar eine Aneignung indigener Identitäten und territorialer Beziehungen unterstützen. Aimee Carrillo Rowe, die sich als „Siedler-Chicana“-Wissenschaftlerin bezeichnet, äußert genau diese Bedenken, und bittet indigene Chicana-Feministinnen, siedlerkoloniale Fragen zum Schwerpunkt ihrer Arbeit zu machen und „die Beziehungen zwischen Chicana-Identität, der Indigenität und dem Land als etwas miteinander Unvereinbares“ zu analysieren (Rowe 2017: 525). Fragen der indigenen Selbstbestimmung, der Nationalität und landbezogener Bildungspraxen sind zentrale Themen in der indigenen Wissenschaft und bezeichnen genau diejenigen neuralgischen Punkte, die Gefahr laufen, von einer dekolonialen (oder postkolonialen) feministischen Wissenschaft in den Schatten gestellt zu werden, die indigene Völker innerhalb allzu breiter Kategorien, wie „die Kolonisierten“ einsortiert. Tatsächlich kodeterminieren sich dekoloniale und indigene (feministische) Projekte nicht. Hierin liegt auch meine Sorge: Wenn indigene Völker/Frauen unkritisch in grobkörnige Kategorien wie z.B. *People of Color/Women of Color* eingebunden werden, kann die Besonderheit der indigenen (feministischen) Kämpfe verloren gehen. Wie ich weiter unten näher erläutere, gefährdet dies die Wirksamkeit und Schlagkraft „des Dekolonialen“ als einem erklärenden und emanzipatorischen Rahmen.

Gleichzeitig beschreibt Lugones, wie die Beziehungen kolonialisierter Subjekte zu ihrem Land gestört werden, und betrachtet dies als einen der gesellschaftlichen Bereiche, die von der modernen, kolonialen Geschlechterordnung betroffen sind. Im folgenden Abschnitt über den dekolonialen Widerstand schildert sie die Landenteignung (ohne explizite Bezugnahme auf indigene Völker) als eine der vielen Manifestationen kolonialer „Infiltration“:

„Während die Kolonialität entlang ihrer Machtsphären jeden Aspekt des Lebens – Körper, Arbeit, Recht, Steuern, die Einführung von Eigentum, Landenteignungen – infiltriert, stellen sich ihren Logiken und ihrer Wirksamkeit Menschen ganz konkret entgegen, indem ihre Körper, ihr in Beziehungskonstellationen eingebundenes Selbst und ihre Spiritualität nicht der Logik des Kapitals folgen.“ (Lugones 2010: 754)

In einer früheren Passage bezieht sich Lugones in ähnlicher Weise auf die grenzenlose Ausdehnung kolonialer Projekte, die unter dem Deckmantel der Zivilisation verfolgt werden:

„Der zivilisatorische Wandel rechtfertigte es, Erinnerung zu kolonisieren und damit auch die Selbstwahrnehmung der Menschen sowie ihre intersubjektiven Beziehungen zu kolonisieren, inklusive ihrer spirituellen Beziehung zur Geisterwelt, zum Land, zu ihren grundlegenden Vorstellungen von Realität, Identität und sozialen, ökologischen und kosmologischen Organisationsstrukturen.“ (ebd.: 745)

Es ist plausibel, dass sowohl die Enteignung von indigenem Land als auch die Attacken auf indigene Epistemologien und Ontologien unter Lugones‘ weit gefasstes Anliegen fallen. Darüber hinaus könnte man argumentieren, dass sich in den zahlreichen Anspielungen auf die entfesselten Kräfte des modernen globalen Kapitalismus sowohl seitens Lugones als auch seitens der M/C Schule die Sorge um die Aneignung von Land ausdrückt. Dennoch affirmiert Lugones Land nicht in einer so kontinuierlichen und tiefgreifenden Weise, wie dies in der indigenen feministischen Wissenschaft auf *Turtle Island* der Fall ist. Land ist in L.B. Simpsons Formulierung eines radikalen Wiederauflebens von Indigenität gerade deshalb so prominent, weil es ihr darum geht, die expansive koloniale Enteignung indigener Ländereien und Körper zu beenden.²⁹

Jenseits dieser Inkongruenzen halte ich es für nützlicher zu argumentieren, dass die zentrale Bedeutung des Ortes in der widerständigen Subjektivität der *Nishnaabekwe* Lugones‘ eher metaphorisch gefasste Formulierung bestärkt, dass der Widerstand „in einer bevölkerten Erinnerung geerdet ist (*grounded in a peopled memory*)“.³⁰ Lugones führt dazu aus:

„Während ich mich methodologisch vom Feminismus der *Women of Color* hin zu einem dekolonialen Feminismus bewege, denke ich über Graswurzel-Feminismus nach, über Feminismus, der sich mit der kolonialen Differenz befasst, und starken Bezug auf das Land und auf eine in der Geschichte verortete Intersubjektivität nimmt.“ (Lugones 2010: 746)

Meinem Verständnis nach bezieht sich Lugones hier auf die Materialität verkörperter Kämpfe und nicht unbedingt auf das tatsächliche Land/Territorium.

29 Meines Wissens gibt es keine wissenschaftlichen Arbeiten, die systematisch die Kontinuitäten und Diskontinuitäten der indigenen feministischen Theorien und Praxis in den Amerikas berücksichtigen, und dabei die Frage thematisieren, inwieweit sich die Kämpfe der indigenen Frauen darin auf Land berufen oder nicht. Es besteht ein genereller Bedarf an vergleichender Forschung, die untersucht, ob und wie Frauen-/Frauenbewegungen Fragen von Land/Territorium bearbeiten.

Für L.B. Simpson würde jedoch „grounded in a peopled memory“ die Wissensproduktion entlang einer „tiefgründigen, verkörperten Beziehung zu *Aki* und ein alle Sinne umfassendes Handeln“ (L.B. Simpson 2017: 28) bezeichnen. Im Gegensatz dazu erwähnt Lugones' Arbeit die koloniale Aneignung von indigenem Land nur spärlich und stellt oft keine Verbindung zwischen der Aneignung von Land und der Aneignung indigener Körper her.

Die Unterschiede zwischen den Positionen von Lugones und L.B. Simpson herauszuarbeiten, ist jedoch nur ein Teil meiner Arbeit; ein anderer besteht darin, ihre Bedeutung zu erklären und zu bewerten. Im abschließenden Abschnitt beziehe ich mich auf diese Aufgabe.

Schlussfolgerungen

Dieser Artikel stellt die dekoloniale Agenda von María Lugones und Leanne Betasamosake Simpson einander gegenüber, mit dem Ziel, Ähnlichkeiten und Unterschiede herauszuarbeiten. Indem ich meine Arbeit im Feld der dekolonialen Feminismen situiere, diskutiere ich, inwieweit L.B. Simpsons „*kwe* als Methode indigenen Wiederauflebens (*kwe as a resurgent method*)“ mit Lugones' Konzept korrespondiert, d.h. einem Konzept dekolonialen feministischen Widerstands, welcher verkörpert und vorpolitisch ausgeübt wird, durch Allianzbildung entwickelt wird, und auf Subjekten gründet, die von kolonialer Differenz und Diskriminierung betroffen sind. Wenn ich jedoch kritische Unterschiede zwischen L.B. Simpsons und Lugones' jeweiligen Konzepten benenne, verweise ich damit auch auf die Notwendigkeit, feministische Forschung als größeres Feld zu verstehen, das sich auf „das Dekoloniale“ bezieht, und das auch Forschungsstränge jenseits von *Abya Yala* einschließt.³⁰

Mein Argument umfasst drei Aspekte. Erstens zeige ich, wie Lugones und L.B. Simpson darin übereinstimmen, dass der Versuch, eine hierarchische Geschlechterordnung einzuführen, integraler Bestandteil des eurozentrischen kapitalistischen Kolonialsystems war. Dementsprechend ist die Beendigung einer unterdrückenden Sex/Gender-Binarität, sowie sexueller und geschlechtsspezifischer Gewalt für die dekoloniale feministische Agenda zentral. Die Autorinnen nehmen eine intersektionale Perspektive ein, um Kolonialismus, Heteropatriarchat und *White Supremacy* als wechselseitig konstitutiv verstehen zu können. Darüber hinaus können Lugones'

30 Giraldo 2016 und Tlostanova 2007 sind Beispiele für eine Übertragung dekolonialer feministischer Konzepte auf andere geopolitische Kontexte. Ein größeres Forschungsvorhaben hierzu müsste auch Werke einschließen, die in anderen Sprachen als Spanisch oder Englisch verfasst sind.

Einblicke in die „dunklen“ und „hellen“ Seiten des modernen, kolonialen Geschlechtersystems erklären, warum entmenschlichende Stereotype über indigene Frauen in Nordamerika nach wie vor tief verwurzelt sind. Darüber hinaus haben die zentralen Feststellungen dieser Theoretikerinnen über vergeschlechtliche koloniale Gewalt für feministische Bewegungen und Frauenbewegungen weltweit leider nicht an Relevanz verloren.

Zweitens argumentiere ich, dass L.B. Simpsons Manifest für ein radikales Wiederaufleben die abstrakteren Überlegungen Lugones' über die Beziehung zwischen Widerstand und Dekolonialität konkreter fasst, indem es detailliert erläutert, welche Gestalt die Alternativen zur destruktiven Logik des heteropatriarchalen Kolonialismus der *weißen* Siedler annehmen könnten. Das radikale Wiederaufleben der Nishnaabeg bietet somit Einblicke in die Gestaltung „kreativer Denk-, Verhaltens- und Beziehungsweisen, die im Gegensatz zur Logik des Kapitals stehen“. (Lugones 2010: 754) Für L.B. Simpson geht es mit *kwe as a resurgent method* darum, als indigene Frau in Form verräumlichter Praxen Wissen zu schaffen. L.B. Simpsons visionäres Denken imaginiert Widerstandspraxen der Nishnaabeg, die von einer geerdeten Normativität durchdrungen sind (*Nishnaabewin*) und verleiht Lugones' Metapher des dekolonialen feministischen Widerstands als „grounded in a peopled memory“ (ebd.) eine sprachliche Form.

Drittens komme ich zu dem Schluss, dass genau diese Resonanz auch die auffälligste Dissonanz zwischen den beiden Theoretikerinnen offenbart: das unterschiedliche Gewicht, das den indigenen Kämpfen auf dem und um das Land beigemessen wird. Während L.B. Simpson und Lugones beide die Dekolonisierung der Geschlechter und die Organisation sozialer Alternativen anstreben, unterscheiden sie sich voneinander, wenn es um die Bedeutung eines Wiederauflebens der indigenen Nationen und um die Enteignung indigenen Lands und indigener Körper geht. Zwar könnte diese Varianz in der analytischen Reichweite begründet liegen – denn Lugones befasst sich auf der Makroebene mit dem modernen, kolonialen Geschlechtersystem und mit dekolonialem, feministischem Widerstand gegenüber diesem System, während L.B. Simpson Makro- und Mikroebene verbindet, indem sie die Versuche expansiver Enteignung von Frauen, Kindern und *Two Spirits* und das Wiederaufleben der Nishnaabeg thematisiert.³¹ Dieser Unterschied könnte ein Ergebnis des Umstands sein, dass Kolonialität und nicht Siedlerkolonialismus das primäre Ziel von Lugones' Analyse ist. Dies würde erklären, warum Lugones' oft von „kolonisierten Völkern“ spricht und damit

31 Indem ich Lugones' Zugang als Makroperspektive beschreibe, geht es mir mehr darum, einen Weg anzubieten, um die Beziehung zwischen ihrem Ansatz und demjenigen L.B. Simpsons begrifflich zu erfassen, als darum, Makroperspektiven an sich als problematisch darzustellen.

eine undifferenzierte Kategorie schafft, die nur gelegentliche Anspielungen auf indigene Völker und indigene Frauen enthält.

Schlussendlich mündet der Vergleich des wissenschaftlichen und aktivistischen Engagements beider Denkerinnen in wichtige Fragen des intellektuellen und politischen Terrains im dekolonialen Feminismus. Diese Fragen verdienen meiner Meinung nach weiterreichende Untersuchungen: Welche Prämissen prägen den feministischen Gebrauch des Begriffs „dekolonial“? Verwenden *Scholar Activists* den Begriff in zweckentfremdeter Form oder gar in einer Weise, die jene Herrschaftsverhältnisse stabilisiert, welche eine Dekolonisierung beenden möchte? Reicht es aus (wie etwa bei Walsh 2018), zu konstatieren, dass die Modalitäten und die Perspektiven dekolonialer Projekte vom historisch-geopolitischen Kontext abhängig sind, was nahelegt, dass die Enteignung von indigenem Land und Körpern nicht unbedingt im Mittelpunkt steht? Anknüpfend an Mendoza (2016) frage ich somit nach dem „Was“ der Dekolonisierung bzw. der Dekolonialität. Oder sollten wir zwischen Dekolonialität und Dekolonisierung differenzieren, so wie dies auch manchmal für die Differenz zwischen Kolonialität und Kolonisierung vorgeschlagen wird? Werden indigene Kämpfe durch metaphorische Verwendungen des „Dekolonialen“, die die indigenen Völker in eine umfassendere antikoloniale Agenda einbinden, in den Hintergrund gedrängt? Was sind die möglichen Auswirkungen auf die Kämpfe indigener Frauen und ihrer Nationen um Selbstbestimmung, wenn Fragen nach Land, Siedlerkolonialismus, *expansive dispossession* und nach dem indigenen Wiederaufleben nicht zentral für die dekoloniale feministische Praxis sind?³² Sollten diese Themen in einer Weise Priorität erlangen, in der dies bisher noch nicht (oder nicht immer) der Fall war? Welche Auswirkungen hat es in diesem Zusammenhang für die indigene/dekoloniale feministische Solidarität, wenn indigene Feminismen verallgemeinernd als „dekolonial“ gelabelt werden?³³ Ich schlage vor, dass eine eingehendere Untersuchung der feministischen Auseinandersetzung mit „dem Dekolonialen“ uns helfen könnte, besser zu verstehen, ob, wann und warum solche Fragen von Bedeutung sind.

Übersetzung aus dem US-amerikanischen Englisch: Franziska Müller

32 Während ich die Diversität der indigenen Nationen entlang geografischer, linguistischer, kultureller, religiöser und politischer Kategorien anerkenne, betone ich auch die auf den Kolonialismus zurückgehenden Gemeinsamkeiten zwischen diesen Nationen auf und jenseits von Turtle Island. LaRocque 2010: 10, stellt fest: „Der beharrliche Widerstand der indigenen Nationen gegen die Kolonialisierung hat sie auch zusammengeschweißt und hat Ähnlichkeiten hervorgebracht.“

33 Vgl. das *Special Issue* der Zeitschrift *Feminist Studies* zu postkolonialen und dekolonialen Feminismen; Ramamurthy & Tambe 2017.

Literatur

- Aikau, Hokulani K.; Maile Arvin; Mishuana Goeman & Scott Morgensen (2015): „Indigenous Feminist Roundtable“. In: *Frontiers*, Bd. 36, Nr. 3, S. 84-106 (<https://doi.org/10.5250/fronjwomestud.36.3.0084>).
- Arvin, Maile; Eve Tuck & Angie Morrill (2013): „Decolonizing Feminism: Challenging Connections between Settler Colonialism and Heteropatriarchy“. In: *Feminist Formations*, Bd. 25, Nr. 1, S. 8-34 (<https://doi.org/10.1353/ff.2013.0006>).
- Asher, Kiran (2013): „Latin American Decolonial Thought, or Making the Subaltern Speak“. In: *Geography Compass*, Bd. 7, Nr. 12, S. 832-842 (<https://doi.org/10.1111/gec3.12102>).
- Bacchetta, Paola (2010): „Decolonial Praxis: Enabling Intranational and Queer Coalition Building“. In: *Qui Parle: Critical Humanities and Social Sciences*, Bd. 18, Nr. 2, S. 147-192 (<https://doi.org/10.1353/qui.0.0021>).
- Byrd, Jodi (2011): *The Transit of Empire: Indigenous Critiques of Colonialism*. Minneapolis, US-MN (<https://doi.org/10.5749/minnesota/9780816676408.001.0001>).
- Coulthard, Glen (2014): *Red Skin White Masks: Rejecting the Colonial Politics of Recognition*. Minneapolis, US-MN (<https://doi.org/10.5749/minnesota/9780816679645.001.0001>).
- D'Arcangelis, Carol-Lynne (2002): „Mayan Women and the *Foro* as a Political Collective: The Case of the Guatemalan National Women's Forum“. In: *Canadian Woman Studies*, Bd. 22, Nr. 2, S. 126-132.
- D'Arcangelis, Carol-Lynne (2015): *The Solidarity Encounter between Indigenous Women and White Women in a Contemporary Canadian Context* (Doctoral dissertation). University of Toronto, Toronto, CA-ON.
- D'Arcangelis, Carol-Lynne (2018): „Revelations of a White Woman Settler-Activist: The Fraught Promise of Solidarity“. In: *Cultural Studies ↔ Critical Methodologies*, Bd. 18, Nr. 5, S. 339-353 (<https://doi.org/10.1177/1532708617750675>).
- Escobar, Arturo (2007): „Worlds and Knowledges Otherwise“. In: *Cultural Studies*, Bd. 21, Nr. 2-3, S. 179-210 (<https://doi.org/10.1080/09502380601162506>).
- Espinosa Miñoso, Yuderkis; Diana Gómez Correal & Karen Ochoa Muñoz (Hg.) (2014): *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán.
- Gargallo, Francesca (2014): *Feminismos desde Abya Yala: Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en Nuestra América* (1a edición digital). Mexiko Stadt, URL: <https://francescagargallo.files.wordpress.com/2014/01/francesca-gargallo-feminismos-desde-abya-yala-ene20141.pdf>, letzter Aufruf: 6.4.2020.
- Green, Joyce (Hg.) (2017): *Making Space for Indigenous Feminism*. 2. Aufl., Halifax, CA-NS, & Winnipeg, CA-MB.
- Green, Joyce (2017a): „Taking more Account of Indigenous Feminism“. In: Green 2017, S. 1-20.
- Giraldo, Isis (2016): „Coloniality at Work: Decolonial Critique and the Postfeminist Regime“. In: *Feminist Theory*, Bd. 17, Nr. 2, S. 157-173 (<https://doi.org/10.1177/1464700116652835>).
- Gunn Allen, Paula (1992): *The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Traditions*. Boston, US-MA.
- Harding, Sandra (2017): „Latin American Decolonial Studies: Feminist Issues“. In: *Feminist Studies*, Bd. 43, Nr. 3, S. 624-636 (<https://doi.org/10.15767/feministstudies.43.3.0624>).
- Kuokkanen, Rauna (2007): „Myths and Realities of Sámi Women: A Post-Colonial Feminist Analysis for the Decolonization and Transformation of Sámi Society“. In: Green 2017, S. 72-92.
- Kuokkanen, Rauna (2012): „Self-Determination and Indigenous Women's Rights at the Intersection of International Human Rights“. In: *Human Rights Quarterly*, Bd. 34, Nr. 1, S. 225-250 (<https://doi.org/10.1353/hrq.2012.0000>).

- Kuokkanen, Rauna (2019): *Restructuring Relations: Indigenous Self-Determination, Governance and Gender*. New York, US-NY, Oxford (<https://doi.org/10.1093/oso/9780190913281.001.0001>).
- LaRocque, Emma (2007): „Métis and Feminist: Ethical Reflections on Feminism, Human Rights and Decolonization“. In: Green 2017, S. 53-71.
- LaRocque, Emma (2010): *When the Other is Me: Native Resistance Discourse 1850-1990*. Winnipeg, CA-MB.
- Rowe, Aimee Carrillo (2017): „Settler Xicana: Postcolonial and Decolonial Reflections on Incommensurability“. In: *Feminist Studies*, Bd. 43, Nr. 3, S. 525-536 (<https://doi.org/10.15767/feministstudies.43.3.0525>).
- Lugones, María (2007): „Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System“. In: *Hypatia*, Bd. 22, Nr. 1, S. 186-209 (<https://doi.org/10.1353/hyp.2006.0067>).
- Lugones, María (2010): „Toward a Decolonial Feminism“. In: *Hypatia*, Bd. 25, Nr. 4, S. 742-759 (<https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2010.01137.x>).
- Mack, Ashley Noel, & Tiara R.Na'puti (2019): „„Our Bodies Are Not Terra Nullius“: Building a Decolonial Feminist Resistance to Gendered Violence“. In: *Women's Studies in Communication*, Bd. 42, Nr. 3, S. 347-370 (<https://doi.org/10.1080/07491409.2019.1637803>).
- Maese-Cohen, Marcelle (2010): „Introduction: Toward Planetary Decolonial Feminisms“. In: *Qui Parle: Critical Humanities and Social Sciences*, Bd. 18, Nr. 2, S. 3-27 (<https://doi.org/10.5250/quiparle.18.2.3>).
- Mendoza, Breny (2016): „Coloniality of Gender and Power: From Postcoloniality to Decoloniality“. In: Disch, Lisa, & Mary Hawkesworth (Hg.): *The Oxford Handbook of Feminist Theory*. Cambridge, S. 100-121 (<https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199328581.013.6>).
- Mendoza, Breny (2017): „Colonial Connections“. In: *Feminist Studies*, Bd. 43, Nr. 3, S. 637-645 (<https://doi.org/10.15767/feministstudies.43.3.0637>).
- Mignolo, Walter, & Catherine Walsh (2018): *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*. Durham, US-NC.
- Oyewùmi, Oyèrónké (1997): *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis, US-MN.
- Poirier, Christian (2019): *Indigenous Women Mobilize to Resist Bolsonaro*. (14.8.2019) <https://amazonwatch.org/news/2019/0814-indigenous-women-mobilize-to-resist-bolsonaro>, letzter Aufruf: 6.4.2020.
- Quijano, Anibal (2000): „Coloniality of Power, Eurocentrism and Latin America“. In: *Nepantla: Views from the South*, Bd. 1, Nr. 3, S. 533-580 (<https://doi.org/10.1177/0268580900015002005>).
- Robinson, Amanda (2018): „Turtle Island“. In: *The Canadian Encyclopedia*. <https://www.thecanadianencyclopedia.ca/en/article/turtle-island>, letzter Aufruf: 6.4.2020.
- Ross, Luana (2009): „From the ‚F‘ Word to Indigenous/Feminisms“. In: *Wicazo Sa Review*, Bd. 24, Nr. 2, S. 39-52 (<https://doi.org/10.1353/wic.0.0041>).
- Schiwy, Freya (2010): „Decolonization and the Question of Subjectivity: Gender, Race, and Binary Thinking“. In: Mignolo, Walter, & Arturo Escobar (Hg.): *Globalization and the Decolonial Option*. New York US-NY, S. 125-148.
- Segato, Rita Laura (2016): „Patriarchy from Margin to Center: Discipline, Territoriality, and Cruelty in the Apocalyptic Phase of Capital“. In: *The South Atlantic Quarterly*, Bd. 115, Nr. 3, S. 615-624 (<https://doi.org/10.1215/00382876-3608675>).
- Simpson, Audra (2014): *The Chief's two Bodies: Theresa Spence and the Gender of Settler Sovereignty*. Keynote Presentation, 14th International R.A.C.E. Conference, Edmonton, CA-AB, <http://vimeo.com/110948627>, letzter Aufruf: 6.4.2020.
- Simpson, Leanne Betasamosake (2011): *Dancing on our Turtle's Back: Stories of Nishnaabeg Re-Creation*. Winnipeg, CA-MB.

- Simpson, Leanne Betasamosake (2014): „Land as Pedagogy: Nishnaabeg Intelligence and Rebellious Transformation“. In: *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, Bd. 3, Nr. 3, S. 1-25, <https://jps.library.utoronto.ca/index.php/des/article/view/22170>, letzter Aufruf: 6.4.2020.
- Simpson, Leanne Betasamosake (2017): *As we Have always Done: Indigenous Freedom Through Radical Resistance*. Minneapolis, US-MN (<https://doi.org/10.5749/j.ctt1pwt77c>).
- Souza, Natália Maria Félix de (2019): „When the Body Speaks (to) the Political: Feminist Activism in Latin America and the Quest for Alternative Democratic Futures“. In: *Contexto Internacional*, Bd. 41, Nr. 1, S. 89-112 (<https://doi.org/10.1590/s0102-8529.2019410100005>).
- Speed, Shannon (2017): „Structures of Settler Capitalism in Abya Yala“. In: *American Quarterly*, Bd. 69, Nr. 4, S. 783-790 (<https://doi.org/10.1353/aq.2017.0064>).
- Starblanket, Gina (2017): „Being Indigenous Feminists: Resurgences against Contemporary Patriarchy“. In: Green 2017, S. 21-41.
- Sunseri, Lina (2000): „Moving beyond the Feminism versus Nationalism Dichotomy: An Anti-Colonial Feminist Perspective on Aboriginal Liberation Struggles“. In: *Canadian Women's Studies/Les Cahiers De La Femme*, Bd. 20, Nr. 2, S. 143-148.
- Suzack, Cheryl; Shari M. Huhndorf; Jeanne Perreault & Jean Barman (Hg.) (2010): *Indigenous Women and Feminism: Politics, Activism, Culture*. Vancouver, CA-BC.
- Ramamurthy, Priti, & Ashwini Tambe (2017): „Preface“. In: *Feminist Studies*, Bd. 43, Nr. 3, S. 503-511 (<https://doi.org/10.15767/feministstudies.43.3.0503>).
- TallBear, Kim (2016): *Indigenous Feminisms Power Panel*. University of Saskatchewan, 28.3.2018, <https://www.youtube.com/watch?v=-HnEvaVXoto>, letzter Aufruf: 6.4.2020.
- TallBear, Kim (2018): „Making Love and Relations beyond Settler Sex and Family“. In: Clark, Adele, & Donna Haraway (Hg.): *Making Kin not Population: Reconceiving Generations*. Chicago, US-IL, S. 145-166.
- The Kino-Nda-Niimi Collective (Hg.) (2014): *The Winter we Danced: Voices from the Past, the Future and the Idle No More Movement*. Winnipeg, CA-MB.
- Tlostanova, Madine (2007): „A Ricochet of Desiring Gazes: Inter-Racial Eroticism and the Modern Colonial Gender System“. In: *Interlitteraria*, Nr. 12, S. 73-90.
- Tuck, Eve (2011): „Rematriating Curriculum Studies“. In: *Journal of Curriculum and Pedagogy*, Bd. 8, Nr. 1, S. 34-37 (<https://doi.org/10.1080/15505170.2011.572521>).
- Tuck, Eve, & K. Wayne Yang (2012): „Decolonization is not a Metaphor“. In: *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, Bd. 1, Nr. 1, S. 1-40, <http://decolonization.org/index.php/des/index>, letzter Aufruf: 6.4.2020
- Walsh, Catherine (2014): „Pedagogical Notes from the Decolonial Cracks“. In: *emisférica*, Bd. 11, Nr. 1, <https://hemisphericinstitute.org/en/emisferica-11-1-decolonial-gesture/11-1-dossier/pedagogical-notes-from-the-decolonial-cracks.html>, letzter Aufruf: 6.4.2020.
- Walsh, Catherine (2016): „On Gender and its ‚Otherwise‘“. In: Harcourt, Wendy (Hg.): *The Palgrave Handbook of Gender and Development: Critical Engagements in Feminist Theory and Practice*. New York, US-NY, S. 34-47 (https://doi.org/10.1007/978-1-137-38273-3_3).
- Walsh, Catherine (2018): „Decoloniality in/as Praxis“. In: Mignolo & Walsh 2018, S. 15-56.

Anschrift der Autorin:

Carol-Lynne D'Arcangelis
 cldarkangelis@gmail.com

Producciones y Milagros Agrupación Feminista Interview mit Rotmi Enciso & Ina Riaskov

Producciones y Milagros Agrupación Feminista (Feministische Gruppierung Produktionen und Wunder) ist eine kleine mexikanische Organisation, die eines der größten, auf feministische Bewegungen spezialisierten Fotoarchive in Mexiko und Lateinamerika zusammenstellt und verwaltet. Das Archiv versammelt Fotografien, Videos und grafische Arbeiten und dokumentiert lesbische, feministische und queere Kämpfe seit den 1980er Jahren. Die Medien dienen einerseits als Werkzeuge zur gemeinschaftlichen und zur individuellen Erinnerungsarbeit. Andererseits wird Kunst zu einem Mittel des Ausdrucks und des Prozesses radikaler feministischer Selbstsorge und Selbstverteidigung. *Miriam friz Trzeciak* hat für die Schwerpunktredaktion dieser Ausgabe *Rotmi Enciso* und *Ina Riaskov*, die beiden Betreiberinnen von *Producciones y Milagros Agrupación Feminista*, über ihre Arbeit und ihr Selbstverständnis als lesbisch-feministische Künstlerinnen und Aktivistinnen in Mexiko befragt.

Frage: Könnt ihr uns etwas über die Geschichte, das Selbstverständnis und die Arbeitsbereiche eures Kollektivs erzählen?

Rotmi Enciso: Ich habe mit 14 Jahren angefangen zu fotografieren, mit meiner analogen Kamera, einer alten Pentax. Zuerst als die Paparazza der Familie [habe ich] meine Mutter und meine Schwestern fotografiert, wie sie aus der Dusche kommen, zu Hause, auf Partys, überall. Als Teenager war ich Ende der 1970er Jahre zum ersten Mal mit einer Freundin auf einem Treffen, das von der schwul-lesbischen Bewegung, wie sie damals bezeichnet wurde, organisiert war. Wir entdeckten, dass wir nicht die einzigen Lesben auf der Welt waren, und begannen, uns zu engagieren. Ein Großteil unseres Aktivismus entwickelte sich im Halb-Verborgenen [*en la semi-clandestinidad*]. Von dort kam ich zu den feministischen Mobilisierungen, immer mit dabei: meine Kamera. Nach mehr als 10 Jahren im Aktivismus wurde mir klar, dass meine Leidenschaft für Fotografie und Dokumentation zu einem Archiv geworden war. Ina ist vor 16 Jahren gekommen und seitdem haben wir angefangen, gemeinsam zu dokumentieren, zu leben und künstlerisch

und politisch aktiv zu werden [*activar*]. Oft stehen wir hinter der Kamera, sind aber gleichzeitig Teil der Aktion.

Ina Riaskov: Die Fotografie ist für uns eine Tätigkeit, die wir mit dem ganzen Körper und mit allen Sinnen ausführen. Den Moment zu dokumentieren, bedeutet für uns nicht nur, sich die Kamera anzueignen, sondern auch die Körperlichkeit selbst, Kontakt mit den fotografierten Personen aufzunehmen, auch wenn nur für Sekunden. Wir bewegen uns in allen Arten von feministischen Aktionen oder dokumentieren die Teilnahme von Frauen* an sozialen Mobilisierungen wie Demonstrationen, direkten Aktionen, Mahnwachen, Foren und Treffen. Eines unserer Prinzipien ist es, zu versuchen, die Protagonistinnen unserer Bilder nicht zu reviktimisieren oder zu viktimisieren. Denn in einem Kontext von Feminizid, Politiken des Todes und der Strafflosigkeit sind der Schmerz und das Weinen in fast allen Demonstrationen und Mobilisierungen gegenwärtig. Und genau das erscheint normalerweise in der Presse. Richtig: Neuerdings, genauer seit August [2019] schreibt die empörte Presse über die bösen, gewalttätigen Feministinnen, die Glitzer werfen, Denkmäler „zerstören“ und Fensterscheiben einschlagen.

Rotmi Enciso: Wir porträtieren Frauen als die Überlebenden, die sie sind. Als Erzählerinnen ihrer eigenen Geschichte im Widerstand. Die Bilder spiegeln den täglichen Kontext wider, in dem wir leben: Feminizid, Verschwindenlassen, der Kampf um das Recht auf Abtreibung, sexuelle Belästigung und Gewalt, Kriminalisierung von Protesten, Strafflosigkeit und patriarchale und rassistische Ungerechtigkeit, Enteignung von Gemeingut und Territorien.

Frage: Mit welchen Aktions- und Ausdrucksformen arbeitet ihr? Welche Rolle spielen partizipative und feministische Ansätze bei eurer künstlerischen Arbeit? Wie ist euer Verständnis von Archiv?

Ina Riaskov: Unser Motto lautet „lebendiges Archiv – lebendige Erinnerung“. Das heißt, wir verstehen das Archiv nicht nur als Sammlung von Bildern, die online oder offline eingesehen werden können. Die fotografische Aufzeichnung zurück auf die Straße, auf die Plätze und an ihren Ursprungsort zu bringen, ist in den letzten Jahren zu einem der Hauptmotoren unserer dokumentarischen Arbeit geworden. Mit (foto-)grafischen Aktionen, Bildwäscheleinen und kollaborativen Aktivierungen der Sammlung wollen wir ein lebendiges Archiv in Bewegung weben. Wie eine Freundin einmal gesagt hat: Dieses Archiv verschlingt sich selbst [*se devora a si mismo*].

Wir reaktivieren das Archiv mit Foto-Stickerei-Workshops an Schulen, Universitäten, Kulturzentren oder im öffentlichen Raum. Auf Fotopapier statt auf Stoff zu sticken, ist gar nicht schwer, stellt für viele aber aus Angst, das

Papier könnte reißen, eine Hürde dar. Die Stickerei wie auch das Kleben von Fotos als *paste-up*-Straßenaktionen sind eine Einladung, sich physisch mit den Bildern und ihrer Geschichte zu befassen. In unseren Workshops arbeiten wir mit Fotografie auf Basis von Kleingruppenarbeit. Ausgehend von den Bildern sprechen die Teilnehmerinnen oft über ihre eigenen Geschichten von erlebter Gewalt, aber auch von Rebellion, Widerstand und *acuerpamiento* [im Sinn von: sich gegenseitig mit Körper und Geist unterstützen, verteidigen und helfen]. Wir laden Organisationen und Gemeinschaften ein, ihre eigenen persönlichen und kollektiven Archive zu schaffen und wiederzubeleben. So teilen wir die spielerischen Werkzeuge, die für uns funktioniert haben. Weil wir denken: Wer, wenn nicht wir selbst, kann unsere Erinnerung schaffen?

Rotmi Enciso: Gerade führen wir eine Reihe von Workshops durch, in denen wir mit Lesben und Bisexuellen in verschiedenen Bundesstaaten Mexikos und Mittelamerikas arbeiten. Auf Grundlage der Fotografie erarbeiten wir eine eigene feministische Genealogie. Wir verstehen die Fotografie als Instrument, um einen persönlichen kreativen Prozess zu schaffen und Grafiken für Prozesse kollektiven Handelns zu erstellen.

Abgesehen von den öffentlichen und kollektiven Aktionen, die aus dem Archiv hervorgehen, erstellen wir mit Bildern aus der Sammlung zudem Grafiken. Diese kursieren hauptsächlich in digitalen sozialen Netzwerken, aber wir finden sie auch ständig als gedruckte Plakate auf Demonstrationen oder als Schablonen. Manchmal erhalten wir Nachrichten von Mädchen, die sich ein Design tätowiert haben. Oder du bist auf einem Treffen, und plötzlich sitzt dir eine gegenüber, die deine Grafik auf der Schulter tätowiert hat. Das ist gleichzeitig historische Erinnerung eines spezifischen Moments und eines situierten Zusammenhangs.

Übersetzung aus dem Spanischen: Miriam friz Trzeciak.

Auf den folgenden Seiten präsentieren wir einige Fotos aus dem Archiv.
© für alle Fotos: Rotmi Enciso & Ina Riaskov, *Producciones y Milagros, Agrupación Feminista.*

Fotostrecke



Abb. 1: Treffen der kämpfenden Frauen, Morelia, zapatisches Caracol
(Verwaltungs- und Regierungszentrum), Chiapas, Mexiko, März 2018



Abb. 2: „Nicht eine weniger“, Foto-Aktion am Tag der Toten, *Mercado de Jamaica* (Hibiskus/Jamaika-Markt), Mexiko-Stadt, November 2017



Abb. 3: *Paste-up*-Aktion nach einem Workshop mit Mitgliedern der Organisation COPINH (Consejo Cívico de Organizaciones Populares e Indígenas de Honduras – Rat der indigenen und Volksorganisationen von Honduras), dem die ermordete Aktivistin Berta Cáceres angehörte, La Esperanza, Honduras, September 2019



Abb. 4: Garifuna-Heilerin auf einer Mobilisierung nach der Ermordung von Berta Cáceres, Tegucigalpa, Honduras, 2016



Abb. 5: Nein zu *Fatphobie* (Feindlichkeit gegen dicke Menschen) und Rassismus, Abschlussdemonstration nach dem 1. antirassistisch-lesbisch-feministischen Treffen, Chiapas, Mexiko, 2014



Abb. 6: Demonstration zum ersten Jahrestag des auf dem Campus der Nationalen Autonomen Universität von Mexiko (UNAM) begangenen Feminizids an der Studentin Lesvy Berlin Rivera Osorio, Mexiko-Stadt, Mai 2018



Abb. 7: Aktion nach der Ermordung der Transaktivistinnen Alessa Flores und Paola Buenrostro, Mexiko-Stadt, September 2016



Abb. 8: „Polizist, du bist Scheiße, du Vergewaltiger“, Protestmarsch nach mehreren Vergewaltigungsfällen durch Polizisten, Mexiko-Stadt, August 2019



Abb. 9: „Legale Abtreibung, Jetzt“, Demonstration für die mexikoweite Legalisierung von Abtreibung, Zentrum Mexiko-Stadt, September 2019



Abb. 10: Die Achse des Bösen ist heterosexuell, Aktion im Rahmen des Festivals *LesbianARTE* (Lesbische Kunst), Zentrum Mexiko-Stadt, April 2014

Rubén de J. Solís Mecalco

Dekolonisierung der Maya-Sexualitäten im Südosten Mexikos*

Keywords: Yucatecan Mayas, sexualities, decolonial, post-colonialism, queer theory

Schlagwörter: Maya, Yukatan, Sexualitäten, dekoloniales Denken, Postkolonialismus, Queer-Theorie.

Einführung

Die Maya-Bevölkerung [*los pueblos Mayas*]¹, die sich von der Region des heutigen Südostens Mexikos² in die Gebiete Guatemalas, Belizes, Honduras und El Salvador ausbreitete (Breton & Arnauld 1994; Ruz 1998), hat im Laufe der Jahrhunderte der europäischen Eroberung und Kolonisierung nicht nur wegen ihres Beharrungsvermögens [*no-desaparición*], sondern auch für ihr Recht auf Selbstdarstellung eine unendliche Anzahl von Mobilisierungen und Widerständen entwickelt. Im Kontext der Sozialwissenschaften bedeutet das Recht auf Selbstdarstellung, die Position als Studienobjekte zu einer Selbstanalyse und Selbsttheoretisierung zu transzendieren (Duarte 2006; Montejo 1992). Die Pluralität ist den indigenen Bevölkerungen eingeschrieben, die den amerikanischen Kontinent oder den *Yóok'ol Kaab*³ bewohnen. Die immanente und intrinsische Vielfalt der

* Für die Unterstützung dieses Aufsatzes danke ich dem *Centro de Estudios Sociales* an der *Universidade de Coimbra* und für die Finanzierung meiner Forschung der *Fundação para a Ciência e a Tecnologia* in Portugal und dem *Europäischen Sozialfonds*. Ferner bedanke ich mich für hilfreiche Hinweise zur Überarbeitung des Beitrags bei zwei anonymen Gutachten sowie der *PERIPHERIE*-Redaktion.

- 1 Anm. d. Red.: Bei Text in eckigen Klammern handelt es sich um Ergänzungen, die der*die Übers. der besseren Verständlichkeit halber eingefügt hat.
- 2 Die südöstliche Maya-Region Mexikos besteht aus den Bundesstaaten Campeche, Chiapas, Quintana Roo, Tabasco und Yukatan (Ruz 1998).
- 3 Das indigene Gebiet, das heute als Amerika bekannt ist, nennen die yukatekischen Maya in Mexiko *Yóok'ol Kaab*, die Kuna Yala in Panama bezeichnen es als *Abya Yala* (Ferrera-Balanquet 2015a: 40).

Maya-Welt verunmöglicht es, von der *einen* Maya-Identität als einem Block mit einer gemeinsamen kulturellen und sprachlichen Matrix zu sprechen, die unbeweglich und identisch ist (Rosales 2010: 155). Im Gegenteil stellen Rodrigo Llanes Salazar (2018: 258) und Felix A. Kupprat (2011: 160) fest, dass die ethnischen Identitäten der Maya ein komplexes Phänomen im Plural sind. Sie sind nicht fixiert, sondern relativ, situationsbedingt und regional variabel und haben sich im Laufe der Zeit verändert. Angesichts der Scham und Demütigung, die die Maya und/oder die Mestiz_innen seit mehreren Jahrhunderten durch die *weiße* Bevölkerung der Mittel- und Oberschicht erlitten haben, ist die Frage der Identität direkt mit der Anerkennung und Bedeutung von Würde und Stolz verbunden.

Ein wichtiges Kennzeichen der heutigen Maya-Ethnizitäten ist das [kulturelle] Gedächtnis. Sowohl der Einzelne als auch die Gruppe können sich nur definieren, wenn sie eine gemeinsame Geschichte, einen Ursprung oder eine Entwicklung haben, die sich auf eine Vision der Vergangenheit bezieht und die diese in der Gegenwart verortet (Kupprat 2011: 151). Jedoch ist es *de facto* nicht die gemeinsame Vergangenheit, die einen Gemeinschaftssinn evoziert, sondern vielmehr ermöglicht erst der Glaube an eine solche (Llanes 2018: 260), das Eigene vom Nicht-Eigenen abzugrenzen (Kupprat 2011: 148). In diesem Sinne treffen Begriffe wie „Wiederaufleben“ [*resurgimiento*], „Rückkehr des Einheimischen“ [*regreso del nativo*] oder „wieder Indigen-zu-werden“ [*volver a ser indio otra vez*] auf den Maya-Kontext nicht zu, da diese Identitäten, obwohl sie transformiert und diversifiziert wurden, nie verschwunden sind. Sie sind in der Region seit Jahrhunderten immer latent und lebendig gewesen, bilden die Säulen sozio-politischer, kultureller (Llanes 2018: 261) und identitärer Kämpfe und drücken sich in Politik-, Wirtschafts-, Rechtsformen und Regierungsweisen von indigenen Bewegungen aus (Kupprat 2011: 147).

Insbesondere die zeitgenössischen Kämpfe, die die Maya um ihre Identität führen (Carrillo 2015; Duarte 2006), haben dazu beigetragen, verschiedene Bereiche der offiziellen Geschichtsschreibung über die Maya zu hinterfragen. Zugleich wurde der überwiegend männliche, koloniale und *weiße* Blick des_der⁴ Intellektuellen kritisiert, von dem aus sowohl männliche als auch weibliche Repräsentationen konstruiert wurden (Duby & Perrot 1991: 8; Espinosa 2015: 23; Rosado & Santana 2008). Im Lichte des westlichen Systems eines binären und antagonistischen Mann-Frau-Geschlechts

4 Im spanischen Original benutzt der_die Autor_in Anlehnung an Espinosa (2015) das x, um geschlechtliche und sexuelle Seinsweisen jenseits des binären Geschlechtersystem zu bezeichnen. Für die deutsche Übersetzung wird analog der Unterstrich verwendet; Anm. d. Übers.

(Oyëwù mí 1997: 31), das María Lugones (2008: 77) als modern-koloniales Geschlechtersystem [*sistema de género moderno-colonial*] bezeichnet hat, existieren entweder all diejenigen nicht, die nicht in die Dichotomie passen, oder sie sind gezwungen, sich einer der beiden Optionen anzupassen. Daher ist die Yoruba-Soziologin Oyeronke Oyëwù mí (1997: 31), nicht überrascht, dass *Wissenschaftler_innen immer ein Geschlecht finden, wenn sie nach einem suchen.*

Die oben beschriebene Situation bezieht sich auf Interpretationen, die die präkolumbianischen Maya-Gesellschaften vom menschlichen Körper und den darauf basierenden Geschlechterkonstruktionen⁵ [*construcciones sexo-genéricas*] machten und die seit Ankunft der Spanier_innen in der Region im 16. Jahrhundert bis heute brutal unterdrückt worden sind. Die Maya-Welt zu verstehen und sie in Beziehung zur eigenen Welt zu setzen, wurden innerhalb des christlich-kolonialen heteronormativen Schemas (Lugones 2008) einer Zensur und einer voreingenommenen Übersetzung unterworfen. Infolgedessen wurden diese mannigfaltigen Beziehungen als homosexuelle, lesbische oder bisexuelle Praktiken interpretiert und als solche behandelt (Ruz 1998; Carrillo 2015). Der Historiker Mauro Arnoldo Montejo Díaz (2012: 119) weist auf die problematische Übertragung des westlich-modernen Konzepts der Homosexualität auf Gesellschaften hin, die unter einem anderen Paradigma aufgebaut wurden. Zu diesen Gesellschaften gehören die prähispanischen Maya, für die sexuelle Praktiken zwischen gleichgeschlechtlichen Personen nicht nur „fleischliche Handlungen“ wie im Christentum darstellten, sondern mit religiösen und sozialen Zwecken verbunden waren, die die Aufrechterhaltung von Harmonie in der Gemeinschaft ermöglichten. Die europäische Neuinterpretation, die das Sexualverhalten der Gesellschaften, in die die Europäer_innen während der Jahrhunderte der Übersee-Expansion intervenierten, auf Geschlechterbinaritäten und Reproduktionsakte reduzierte, war eine wiederkehrende Praxis mit stark kolonialem Charakter (Morgensen 2012; Oyëwù mí 1997).

Unter Verwendung eines dekolonialen Ansatzes und im Anschluss an Lugones' (2008) Konzept des modern-kolonialen Geschlechtersystems will dieser Aufsatz einen Dialog zwischen verschiedenen analytisch-theoretischen Rahmen anstoßen, die sich mit der Untersuchung der Sexualität der Maya-Bevölkerung im Südosten Mexikos in verschiedenen historischen Perioden

5 Das Sex-/Gendersystem wird von Gayle Rubin (1986: 44) definiert als „Gesamtheit von Vereinbarungen, durch die die Gesellschaft die biologische Sexualität in Produkte menschlicher Aktivität umwandelt und in denen diese umgewandelten sexuellen Bedürfnisse befriedigt werden.“

befasst haben.⁶ Dabei wird eine intersektionelle Perspektive eingenommen (Crenshaw: 1989). Es ist wichtig zu betonen, dass die hier angesprochenen nicht-heterosexuellen und/oder nicht-binären subalternen Sexualitäten mit anderen unsichtbaren Zonen des Nichtseins⁷ [*zonas invisibles del no ser*] (Fanon 2009 [1952]; Sousa Santos 2009) verwoben sind. Im Falle Mexikos sind es u.a. die indigenen Welten der yukatekischen Maya-Bevölkerung⁸, und in geringerem Maße der Tselal- und Tsotsil-Maya⁹, die historisch die am wirtschaftlich stärksten benachteiligten sozialen Gruppen mit dem geringsten Zugang zu Bürgerrechten bilden (Aguilar u.a. 2017).

Der intersektionale Ansatz gewinnt an Bedeutung, wenn Geschlecht und Sexualität als intrinsische Achsen der Kolonisierung der indigenen Bevölkerung und der Verkündung der europäischen Moderne verstanden werden (Morgensen 2012: 3). Folglich impliziert das Fortbestehen von indigenen Sexualitäten über die Jahrhunderte hinweg an sich bereits einen Akt der direkten und revolutionären Konfrontation sowohl mit dem modern-kolonialen heteronormativen Geschlechtersystem (Espinosa 2015; Lugones 2008), als auch mit westlich-emanzipatorischen Vorschlägen. Unter letzteren befindet sich die Queer-Theorie, die, wenn darüber nicht selbstkritisch reflektiert wird (Browne & Nash 2016), Gefahr laufen kann, weltweit zu einer neuen *weißen* hegemonialen Theorie der sexuellen Dissidenzen zu werden (Chávez 2015).

In den nächsten Absätzen werde ich den komplexen Kontext, der bisher offengelegt wurde, eingehender betrachten und folgende Fragen behandeln: Wie waren die Sex-/Gender-Strukturen in den vorspanischen Maya-Gesellschaften? Wie hat die Implementierung eines binären Sex-/Gender-Systems, das während der Jahrhunderte der spanischen Eroberung und Kolonisierung den Maya auferlegt wurde, ihre Sexualitäten verändert? Welche Bewegungen des Maya-Widerstands und Ungehorsams wurden dadurch gefördert? Welcher Anteil des yukatekischen Maya-Geschlechtssystems hat in der Sprache und der Weltanschauung bis in dieses Jahrhundert fortbestanden?

6 Ardren 2001a; Carrillo 2015; Rosales 2010; Ruz 1998.

7 Sousa Santos (2007: 1) definiert das moderne westliche Denken als ein abyssales Denken [*pensamiento abisal*]. Nach dieser Vorstellung werden unsichtbare Formen der Unterscheidungen durch radikale Linien festgelegt, die die soziale Realität in zwei verschiedene Universen einteilen: (1) das Universum „diesseits der Linie“ [*de este lado de la línea*] und (2) das Universum „jenseits der Linie“ [*del otro lado de la línea*], wobei letzteres einer Realität entspricht, die als nicht existent produziert wird und demnach ihrem Wesen nach als keine relevante oder verständliche Form existiert.

8 Die yukatekischen Maya bewohnen die drei mexikanischen Bundesstaaten Campeche, Quintana Roo und Yukatan, die die Halbinsel Yukatan bilden (Ruz 1998).

9 Die Tseltales und Tsotsiles leben im Hochland des mexikanischen Bundesstaates Chiapas (Ruz 1998).

Am Ende diskutiere ich die Möglichkeiten für einen Dialog zwischen den Überbleibseln der sexuellen und geschlechtlichen Mannigfaltigkeiten der yukatekischen Maya-Welt mit anderen Formen der sexuellen Dissidenz, die sich sowohl auf die Gesellschaften des globalen Norden als auch des globalen Südens beziehen.

Exkurs: Das kolonial-moderne Geschlechtersystem

Im Rahmen dieses Aufsatzes wird der Westen als der Teil Europas vom 16. bis zum 18. Jahrhundert verstanden, der sich durch die Enteignung und Kolonisierung von Ländereien in verschiedenen Regionen der Welt nach Übersee ausdehnte (Ortega 2013: 164). Während dieser Zeit trug die Idee der Überlegenheit der europäischen Identität gegenüber allen außereuropäischen Kulturen und Bevölkerungen dazu bei, dass diese spezifisch europäische Kultur auch außerhalb Europas hegemonial wurde (Said 2004 [1997]: 8). In diesem Sinne ist es symptomatisch, dass die Moderne, hier verstanden als das Verlassen der Vergangenheit und die Trennung von Natur und Kultur, genau in diesem Moment entstand (Ortega 2013: 164). Wie Boaventura de Sousa Santos (2007: 7) betont, bedeutet die westliche Moderne allerdings nicht die gänzliche Aufgabe des Naturzustandes beim Übergang zur Zivilgesellschaft. Vielmehr existieren Zivilgesellschaft und Naturzustand nebeneinander, sind jedoch durch eine abyssale Linie [*línea abisal*] voneinander getrennt. Diese abgrundtiefe Linie ist der Grund dafür, dass der hegemoniale Blick der Zivilgesellschaft aufhört, den Naturzustand zu sehen und ihn folglich als nichtexistent erklärt.

Der hegemoniale zivilisatorische Kontakt verwandelt die Gleichzeitigkeit [der beiden Universen innerhalb des abyssalen Denkens] in Nicht-Gegenwart. Indem er verschiedene Formen der Vergangenheit erfindet, schafft er Raum für eine einzige und homogene Zukunft (Sousa Santos 2007: 7). Die Vorstellung einer modernen Gegenwart stellt die Zugehörigkeit zur Zivilisation und Moderne von all jenem in Frage, das nicht die gleichen Werte trägt (Román 2017: 112). Dies erklärt zum Teil, warum die diversen nicht-binären Sex-/Gender-Konstruktionen der Maya und anderer nicht-westlicher Bevölkerungen mit einem Zustand der rückständigen Natur in Verbindung gebracht wurden. Um an das angepasst zu werden, was der westlich-hegemoniale Blick als *zivilisiert und modern*, um nicht zu sagen als menschlich definierte, wurden sie brutal verdrängt (Looper 2001; Morgensen 2012; Rifkin 2010).

Im Rahmen dieses Textes wird Sex [d.h. das biologische Geschlecht] als eine ideelle Konstruktion verstanden, die eine langwierige kollektive Arbeit der Vergesellschaftung des Biologischen und der Biologisierung des Sozialen

impliziert. Im Zusammenspiel beider Prozesse erfolgt im Laufe der Zeit die obligatorische Materialisierung des Sexes (Bourdieu 2000 [1998]: 6). Beim Körper handelt es sich also nicht um eine einfache Realität oder einen statischen Zustand, sondern um einen Prozess, bei dem Regulierungsnormen – über miteinander verbundene Institutionen wie Familie, Kirche, Staat oder Schule – den Sex durch seine erzwungene Wiederholung materialisieren. Indem sie eine vermeintlich biologische Natur einschreiben, die an sich jedoch eine naturalisierte soziale Konstruktion ist, legitimieren sie ein Herrschaftsverhältnis (ebd.; Butler 2018).

Gender [das soziale Geschlecht] wird als soziokulturelle Konstruktion der sexuellen Differenz verstanden, die grundlegend in den Körper eingeschrieben ist (Rosales 2010: 18). Aus dieser Perspektive scheint Sex seine soziale Bedeutung nicht als eine additive Eigenschaft [zu Gender] zu erlangen, sondern wird durch sozial akzeptierte Bedeutungen ersetzt. Gender erscheint als Begriff, der den Sex absorbiert, verdrängt und zu einer Fiktion macht, zu der es keinen direkten Zugang gibt (Butler 2018: 23). Auf diese Weise wurde auch die koloniale binäre hetero-patriarchale Idee als die zu befolgende Norm durchgesetzt (Chávez 2015).

Die Sexualität, durch die ein Subjekt seine Subjektivität und Körperlichkeit ausdrückt, wird wiederum diskursiv konstruiert und durch Verbote und Sanktionen überwacht und reguliert. Bildet der Körper die Grundlage für die Sexualität und die Geschlechtsidentität, so handelt es sich bei allen dreien um kulturelle Konstruktionen (Rosales 2010: 18), die je nach Kontext changieren und zu mächtigen Räumen der sexuellen Forderung [*espacios de reivindicación sexual*] (Butler 2018: 47) werden, die sich im Laufe der Zeit transformieren können. In diesen Räumen schafften es die uneinheitlichen, sozial nicht sinnvollen Subjekte, die nicht in das binäre heteronormative System (ebd.: 39) eingeschrieben werden konnten, sich der Auferlegung der europäischen christlichen Vision zu widersetzen und fortzubestehen. Dies erklärt sich zum Teil auch durch die historisch-spezifischen [kolonialen] Ausgrenzungspraktiken, die verhinderten, dass die vorkolonialen Geschlechtersysteme, die in der Klandestinität weiter ausgeübt wurden (Espinosa 2015), vollständig in das kolonial-moderne Geschlechtersystem integriert wurden (Butler 2018: 38; Lugones 2008).

Sexuelle Öffnung in den Maya-Gesellschaften: ein historischer Blick

Unter Berücksichtigung der Vielfalt von Maya-Identitäten in der Welt ist es wichtig zu betonen, dass sich der vorliegende Artikel auf das sexuelle

Wissen, die Praktiken und die Interpretationen der Maya auf der Halbinsel Yukatan konzentriert. Dabei beziehe ich mich sowohl auf die Formen von Sexualität als auch die Konstruktionen von Sex und Gender innerhalb der Maya-Kosmvision. Da einige dieser Aspekte von den Tseltal- und Tsotsil-Maya [im süd mexikanischen Bundesstaat Chiapas] geteilt werden (Ardren 2001a; Looper 2001; Ruz 1998), erweitere ich meinen analytischen Blick auf die Maya-Bevölkerungen im Südosten Mexikos. Dieser Blick bildet den Ausgangspunkt, um zu verstehen, welcher Teil dieses Wissens, in seinen jeweiligen Transformationen und Neuinterpretationen als Produkt der kolonialen Wunde, bis heute überdauert hat.

Die historische Rekonstruktion der Maya-Sexualitäten trägt zur Diskussion dessen bei, was Lugones (2008: 93) als die gewalttätigere „verborgene/dunkle Seite“ im Kontrast zur hegemonialen¹⁰ „sichtbaren/leichten Seite“ des kolonial-modernen Geschlechtersystems bezeichnet. Im Folgenden geht es darum, die Prozesse dieses Geschlechtersystems in seiner Dauerhaftigkeit und Verwobenheit in der „Kolonialität der Macht“ bis in die Gegenwart zu verfolgen (Lugones 2008: 99). In diesem Zusammenhang behandle ich vier historische Perioden: 1. die vorkoloniale und klassische Periode der Maya-Zivilisation (250-900 n. Chr.) (Ardren 2001a; Looper 2001; Montejo 2012), 2. die Periode der spanischen Eroberung und Kolonisierung (16.-18. Jahrhundert), sowie zwei postkoloniale Perioden in der Region, die den 27. September 1821 als das Datum der mexikanischen Unabhängigkeit von der spanischen Krone berücksichtigen. Diese sind 3. der Kastenkrieg (1847-1902), der die zweite Hälfte des 19. bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts umfasst (Reed 1971; Rosado & Santana 2008), sowie 4. der postkoloniale Kampf in der Gegenwart, der von der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts bis heute geht (Carrillo 2015; Rosales 2010).

Die Auswahl dieser historischen Perioden wurde auf der Grundlage der knappen textlichen Ressourcen getroffen, die auf archäologischen (Ardren 2001a) und anthropologischen (Ruz 1998) Studien, historischen Dokumenten (Landa 1984 [1566]) sowie Geschichten, Poesie und Erzählungen von Maya-Autor_innen (Carrillo 2011) beruhen. Sie resultiert aus einer gründlichen literaturwissenschaftlichen Analyse von Dokumenten, die sich mit den Sex-Gender-Konstruktionen der Maya-Gesellschaften in Yukatan befassen.

10 Nach Lugones (2008: 98) organisiert die sichtbare/helle Seite des Geschlechtersystems in hegemonialer Weise das Leben von *weißen* und bürgerlichen Männern und Frauen; die verborgene/dunkle Seite des Geschlechtersystems bezieht sich hingegen auf Männer und Frauen *of color* (*anamachos* und *anahembras*) sowie auf Menschen des „dritten Geschlechts“.

Vorkoloniale Periode

Insbesondere die bis heute erhaltenen präkolumbianischen Texte sowie einige archäologische Studien (Ruz 1998: 197; Ardren 2001a) zeigen, dass in der Maya-Kosmovision¹¹, die während der *klassischen Periode* (250-900 n. Chr.) vorherrschte, Geschlecht und Religion als im Sinne eines Getriebes, das den Kosmos harmonisch voranschreiten lässt, eng miteinander verbunden imaginiert wurden (Ruz 1998: 205). Diese Weltsicht wurde im sozialen Gefüge u.a. durch Denkmäler verankert – etwa in Form von Stelen oder Schwellen –, die die damals vorherrschenden Geschlechternormen teilweise widerspiegeln. Die frühen Maya sahen Geschlecht als eine flüssige Kategorie und nicht als biologische Tatsache an, die von einer dominanten Kultur manipuliert werden sollte (Ardren 2001a: 8). Dies zeigt sich nicht nur in der Existenz gleichberechtigter männlicher und weiblicher Gottheiten, sondern auch in der zyklischen Beziehung der Gottheiten zueinander. Dabei waren Weiblichkeit und Männlichkeit eng miteinander verbunden. Sie bildeten eine kosmische und soziale Einheit und konnten nicht ohne einander existieren (Rosales 2010: 87). Die Dualität des Kosmos beschränkt sich jedoch nicht nur auf göttliche oder astrale Prozesse, sondern schließt auch verschiedene Aspekte des menschlichen Lebens mit ein. Beispielfhaft können die mannigfaltigen sexuellen Praktiken angeführt werden. Unter diesen wurde der Geschlechtsverkehr als eine Handlung, ein Spiel oder Kampf verstanden und als Produkt der rhythmischen, mannigfaltigen und fortwährenden Bewegung von Welt betrachtet (Montejo 2012: 53). Im Kontext der ambivalenten Gottheiten und Schöpfungsmythen in der Maya-Religion entwickelten sich egalitäre Vorstellungen von Männlichkeit und Weiblichkeit (Quezada 1997: 36). Ein Beispiel hierfür ist die männliche Gottheit *Itzamná*, die mit der Sonne assoziiert ist und einen täglichen Wechsel mit *Ixchel*, einer weiblichen Gottheit, die mit dem Mond assoziiert ist, vollzieht (Popol Vuh 2018 [1857]).

In Anbetracht der komplementären und egalitären Geschlechtervorstellungen bei den prähispanischen Maya ist es nicht überraschend, dass Frauen in allen Bereichen des politischen, sozialen und religiösen Lebens eine wichtige Rolle zukam (Montejo 2012: 101). Diese Situation ist nicht nur zutreffend für die Maya-Zivilisation. So schildert Oyëwùmí (1997) in ihrem Buch *The Invention of Women*, dass Geschlecht vor der englischen Kolonialbesetzung kein Organisationsprinzip in der Yoruba-Gesellschaft

11 Kosmovision wird als der strukturierte Zusammenhang der vielfältigen ideologischen Systeme verstanden, mit denen eine soziale Gruppe in einem historischen Moment versucht, das Universum zu begreifen (López 1984: 58).

war. Ähnlich stellt Paula Gunn Allen (1992 [1986]: 37) fest: Frauen bei den Cherokee im heutigen Nordamerika hatten die Macht, den Krieg zu erklären, vor dem Männerrat zu sprechen und sogar Waffen zu tragen.

Die göttliche Dualität in der Maya-Kosmovision der präkolonialen Epoche drückte sich auch in Form von Androgynität bei den Gottheiten aus, insbesondere bei Gottheiten, die mit Fruchtbarkeit assoziiert wurden (Eliade 1974: 208). Beispielsweise kann sich *Itzamná*, die höchste himmlische und schöpferische Gottheit, als männliche oder weibliche Einheit manifestieren (Montejo 2012: 58). Des Weiteren erhält die Gottheit *Yum Kaax*, die in vielfältigen Darstellungen mit Mais und Landwirtschaft in Verbindung steht, gelegentlich eine ausgesprochen weibliche Erscheinung, was eine Parallele zur weiblich und lebenserhaltend konnotierten Eigenschaft von Mais darstellt (Taube 1985: 178).

Diese Fluidität von Sexualität und Geschlecht bei einigen der wichtigsten Maya-Gottheiten schaffte zudem Platz für Entitäten, die von Menschen mit androgynen Merkmalen verkörpert wurden, darunter die *Ne bate* (Looper 2001) und die *Yuumsiles*¹², die für die yukatekischen Maya als die Schöpfer des Kosmos gelten. In der Gemeinde San Juan Evangelista Cancuc in Chiapas verehren die Tzeltal-Maya bis heute die Gottheiten der *Me' il-Tatil*. Sie verstehen diese als Mutter-Vater-Gottheiten, die einen Teil des Kosmos über die Gesellschaft in den *ch'ibal* (Orte, an denen das Heilige wohnt) und seine Bewohner_innen lenken (Carrillo 2015: 77). Dies lässt darauf schließen, dass die Sex-/Gender-Klassifizierung in der Maya-Kosmovision und Religion nicht nur Raum für Seinsweisen eröffnete, die jenseits der antagonistischen und westlichen Zweigeschlechtlichkeit existierten (Rosales 2010). Darüber hinaus hatten diese mannigfaltigen Seinsweisen eine spezifische soziale Funktion. Sie ermöglichten die Aufrechterhaltung des kosmischen Gleichgewichts.

Was die sexuellen Praktiken in dieser Zeit betrifft, so gibt es nicht nur Aufzeichnungen über monogame Beziehungen, sondern – wenn auch in geringerem Maße – auch über Fälle von Polygamie zwischen Männern und Frauen (Villa 1983; Morley 1953). Ebenso geben Zeugnisse Aufschluss über Situationen, in denen sich eine Frau [von ihrem Mann] trennen oder Ehebruch begehen konnte, sollte sie sich als sexuell unbefriedigt betrachten (Ruz 1998). In den Höhlen von Rancho San Diego und Mulchic in Yukatan gibt es zudem Wandmalereien, die sexuelle Praktiken zwischen gleichgeschlechtlichen Personen abbilden (Houston & Taube 2010: 40). Damit verbunden ging der Glaube einher, dass Sex zwischen Männern dem vorehelichen Sex [mit

12 In der yukatekischen Maya-Kosmovision und deren nicht-binärem Geschlechterkonzept (Carrillo 2015) stellen *Yuumsiles* heilige nicht-binäre Wesen dar.

der Partnerin] vorzuziehen sei. Dem jungen Mann wurde auf diese Weise Wissen über sexuelle Praktiken für die Zeit nach der Hochzeit beigebracht. Gleichzeitig sollte die junge Frau nicht Gefahr laufen, ihre Jungfräulichkeit [vor der Hochzeit] zu verlieren oder in Handlungen zu verfallen, die ihren Körper verletzten (Ruz 1998).

Periode der spanischen Eroberung und Kolonisierung

Die komplementäre Dualität des Weiblichen/Männlichen der Maya-Gesellschaften der klassischen Periode verwandelte sich während der spanisch-christlichen Kolonisierung (16.-18. Jahrhundert) in eine Opposition, die entlang der Vorstellung eines einzigen allgegenwärtigen, allmächtigen, *weißen* und männlichen Gottes in das Schema von Gut und Böse eingeordnet wurde. Während Frauen und das Weibliche in dieser Perspektive Teile der Kräfte des Bösen und der Sünde (Rosales 2010: 107) bilden, werden die Seinsweisen, die nicht in diese Dichotomie passen, völlig inexistent oder bestenfalls auf die Kategorie des Tieres reduziert (Lugones 2008: 99). Dies beschränkte sich nicht nur auf eine Reduktion der kosmischen Bedeutung der Erotik in der Maya-Sprache auf einfache körperliche Handlungen (Carrillo 2015), sondern führte auch zum Versuch des Verschwinden-Lassens, Vergessens und/oder Auslöschens bestimmter Seinsweisen innerhalb einer Kosmvision, die durch eine tiefe Beziehung zwischen dem Weiblichen und dem Männlichen gekennzeichnet war (Ardren 2001a: 9; Ruz 1998: 205).

Im Hinblick auf die sozialen Sex-/Gender-Konstruktionen (Butler 2018) bestand einer der größten Kontraste, die dieses Zusammentreffen der Zivilisationen mit sich brachte, in der Existenz von Menschen außerhalb der Mann-Frau-Dichotomie, denen heilige Bedeutungen und spezifische soziale Funktionen zugeschrieben wurden. Diese resultierten aus breiteren und vielfältigeren Arten des Verständnisses von Geschlecht, die die indigene Bevölkerung [*pueblos originarios*] in der *neuen Welt* besaßen und die innerhalb des europäischen Binarismus des 16. Jahrhunderts undenkbar waren (Looper 2001; Rifkin 2010). Zu diesen Bevölkerungen zählten neben den Maya (Looper 2001) auch die Zapotek_innen in Mexiko (Subero 2013), die Cherokee in den USA (Chávez 2015), die Mohawks in Kanada (Morgensen 2012) und auch die Yoruba in Nigeria (Oyèwùmí 1997). Im Fall der Maya spiegelt sich dies in den Berichten vieler europäischer Chronisten, insbesondere jener Ordensbrüder, die die zivilisatorische Aufgabe hatten, die indigene Bevölkerung zu christianisieren (Montejo 2012: 114), wider, was die Denunzierung und Ausrottung jeglicher „profaner“ Handlung gegen die koloniale hetero-patriarchalische Binarität (Chávez 2015: 85) zur Folge

hatte. Aus diesem Blickwinkel heraus erzählt etwa Fray Bartolomé De Las Casas (1967 [1567]) von Akten der „Sodomie“, die von Maya aus Verapaz begangen wurden:

„[...] an einigen Orten gibt es impotente [...], die wie Frauen bedeckt herumlaufen und ihre Arbeit wie sie [Frauen, Anm. d. Übers.] erledigen und die nicht mit Pfeil und Bogen schießen. Sie sind sehr stämmig und tragen daher sehr schwere Lasten; von diesen wurde einer gesehen, der mit einem Mann der anderen verheiratet war. Es ist nicht bekannt, ob diese Impotenz von ihnen durch Zeremonie und Religion verursacht wird wie die Hähne, die der Göttin Bericintia gewidmet sind, oder weil die Natur irrtümlich diese Ungeheuerlichkeit verursacht hat [...].“ (ebd.: 359)

In seinen Schriften erwähnt De Las Casas zudem einige der Strafen, die den Maya auferlegt wurden, die „Sodomie“ begingen und mit der fragilen hetero-patriarchalischen Binarität brachen:

„[...] Tobilla sagt, dass gewisse Spanier in einer gewissen Ecke einer der genannten Provinzen drei Männer gefunden haben, die nach Gewohnheit von Frauen gekleidet waren, diese wurden nur aus diesem Grund als von dieser Sünde (,Sodomie‘) verdorben verurteilt und ohne weitere Beweisführung später den Hunden, die sie mitbrachten, vorgeworfen, die sie auseinanderrissen und lebendig fraßen [...].“ (ebd.: 515)

Fray Diego de Landa (1984 [1566]) wiederum leugnet in seiner *Relación de las cosas de Yucatán* generell die Existenz homosexueller Beziehungen unter den von ihm betreuten Maya-Schülern, obwohl er zugibt, dass dies in anderen Teilen der Kolonie geschah und dass unter den Maya-Bevölkerungen unterschiedliche sexuelle Bräuche existierten. Auch der Bericht des Eroberers Bernal Díaz del Castillo (1968 [1632]) denunziert in abfälliger und gewaltvoller Weise, wie sich Maya aus der Küstenregion und der *tierra caliente* [wörtlich heißes Land] dem kolonialen Mann-Frau-Binarismus offenbarten:

„[...] und dazu waren von diesen all die anderen Sodomiten, vor allem diejenigen, die an der Küste und in *tierra caliente* lebten; und zwar so, dass sie sich in der Gewohnheit der Frauen kleideten, um in diesem teuflischen und abscheulichen Gewerbe junge Männer zu gewinnen [...].“ (ebd.: 579)

Trotz all der Unterdrückung und Gewalt, die auf das sexuelle Sozialverhalten der Maya in der Kolonie ausgeübt wurde, gibt es Aufzeichnungen aus dieser Zeit, in denen die Existenz von Wörtern der lokalen Sprachen erwähnt wird, die sich auf die sexuelle Aktivität zwischen Menschen des gleichen Geschlechts beziehen. Beispielsweise wurde dieses Verhalten im Tzeltal-Maya *jkob-xinch'ok* genannt, was mit *puto que hace* [Stricher, Schwuler, der macht] übersetzt wird (Laughlin & Haviland 1988: 600).

Bei den Tsotsil-Maya wurden in der Kolonialzeit Begriffe aufgezeichnet, die auf nicht-binäres Verhalten hinweisen, wie *antzil xinch'ok*, was ins Spanische mit weiblich/männlich übersetzt wurde und vermutlich auf den ständigen Zustand des Hermaphroditen oder der unfruchtbaren Frau hinweisen sollte (ebd.: 136). Bis heute werden beide Ausdrücke von beiden Maya-Bevölkerungen benutzt.

Erste postkoloniale Periode: Krieg der Kasten (1847-1902)

Auf die Jahrhunderte der spanischen Kolonisierung und Evangelisierung in der Region folgten die Jahre des Kampfes (1810) und der Unabhängigkeit Mexikos von der spanischen Krone (1821) sowie die Annexion des Territoriums der Halbinsel Yukatan (1843) durch die im 19. Jahrhundert entstehende mexikanische Nation. Die dort herrschenden *weißen* yukatekischen und mexikanischen Klassen waren nicht weniger kolonialistisch als ihre Vorfahren, sodass sich verschiedene revolutionäre Maya-Bewegungen herausbildeten.

Der Kastenkrieg (1847-1902) ist der größte und längste rassialisierte Konflikt [*conflicto racial*] zwischen der rebellischen yukatekischen Maya-Bevölkerung und den lokalen *Weißen* und/oder Mestiz_innen in der Region. Das Herzstück der Maya-Revolution war das autonome Gebiet Chan Santa Cruz (Reed 1971), das im heutigen Gebiet der Maya-Karibik in Quintana Roo liegt. Diese Mobilisierung verdeutlichte nicht nur die Rebellion gegen die ungerechte und despotische Herrschaft der *Weißen* in der Region.¹³ Sie zeigte auch, dass die Maya trotz der jahrhundertelangen Unterdrückung ihrer Religiosität und Kosmvision bestimmte Merkmale ihrer Vorfahren bewahrt hatten. Als Produkt eines religiösen Synkretismus zwischen dem Christentum und der prähispanischen Maya-Religion entwickelte sich ein Kult bestimmter Kreuze, die als göttlich angesehen wurden. In dieser postkolonialen Vision repräsentierte das Kreuz ein Symbol, das mit der Maispflanze und dem Baum des Lebens assoziiert wurde, dessen Wurzeln in die Unterwelt eintauchen und dessen Krone sich zum Himmel erhebt (Reed 1971: 141; Rosado & Santana 2008: 115). Die Verbindung zwischen der Maispflanze, die in der Maya-Kosmvision mit der dualen Einheit verbunden war (Taube 1985: 178), und dem christlichen Kreuz ermöglichte es den Maya, ihr religiöses Symbol, das zugleich Weiblichkeit, Gott und die Heilige Dreifaltigkeit verkörperte, nicht zu einem Widerspruch zu machen.

13 Die *weißen* Klassen der Halbinsel Yukatan wurden, obwohl sie Bürger_innen des entstehenden mexikanischen Landes waren, von den Maya Mitte des neunzehnten und Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts weiterhin als Ausländer_innen betrachtet (Reed 1971).

Die Tatsache, dass die sprechenden Kreuze in weiblich konnotierte *huipiles*¹⁴ und Röcke gekleidet waren (Reed 1971: 141), verdeutlicht die Anpassungsfähigkeit der engen kosmischen Beziehung zwischen dem Weiblichen und dem Männlichen. Beide Geschlechter wurden in den *multiser*¹⁵ des sprechenden Kreuzes, des Vaters und der Mutter der *cruzoob* aufgenommen.¹⁶ Die neue revolutionäre Religiosität sowie die komplementäre Bedeutung von Weiblichkeit und Männlichkeit enthielten zum Teil die Elemente, die die Macht einiger Frauen in der theokratisch-militärischen Gesellschaft der rebellischen postkolonialen Maya legitimierten. Dies war der Fall bei María Uicab, die von 1863 bis 1875, während eines kritischen Moments in der Geschichte Yukatans, die Macht in Tulum innehatte. Sie wurde als Königin, Priesterin und militärische Vorsteherin der *cruzoob* sowie als Übermittlerin der Befehle des Orakels anerkannt, was ihr erlaubte, ausreichende Autorität zu erlangen, um militärische Vorsteher_innen der Maya von Chan Santa Cruz zu ernennen und auszuwechseln (Rosado & Santana 2008: 113). Da María Uicab die Herrschaft von ihrem Vater geerbt hat, war ihre Machtausübung nie von einer ihrer drei Ehen abhängig. Im Gegenteil waren ihre Ehemänner Nutznießer der Tradition, da das Priesteramt mit den Ehepartner_innen geteilt wurde. Die sekundäre Rolle der Ehemänner von Uicab war aus westlicher Sicht ein Affront gegen die männliche Macht. Die *weißen* und mestizischen Behörden schrieben ihnen daher abwertende Eigenschaften zu und ermordeten sie. Da die hegemonialen Historiker das Vermächtnis von María Uicab in ihren großen literarischen Werken ausgelassen haben, existieren von ihr nach 1875 keine Aufzeichnungen mehr (Rosado & Santana 2008: 130).

Trotz des jahrelangen Widerstands der Maya verloren sie den Kastenkrieg mit der Einnahme von Chan Santa Cruz durch die mexikanische Bundesarmee 1902. Die Unterdrückung der *cruzoob* durch die Sieger, die nach Meinung der Kolonisatoren die einzige Möglichkeit bildete, den wilden und/oder rückständigen Zustand zu beenden und den linearen Verlauf der westlichen Zeit aufrechtzuerhalten (Fanon 2009 [1952]; Sousa Santos 2009), dauerte das gesamte 20. Jahrhundert an.

14 Der *huipil* ist seit der Kolonialzeit die bis heute charakteristische Kleidung der Maya-Frauen. Im Allgemeinen besteht er aus Baumwolle und/oder Fasern aus *henéquen* [Sisalagave], die mit floralen Stickereien auf der Ober- und Unterseite verziert sind (Rosado & Santana 2008).

15 Das Konzept des *multiser* ist in der Maya-Kosmvision mit der männlich-weiblichen schöpferischen Dualität verbunden, aus der die Welt entsteht und die es einer Gottheit erlaubt, verschiedene Seinsweisen mit sowohl weiblichen als auch männlichen Elementen zu verkörpern (ebd.).

16 Name, den sich die Maya-Rebell_innen während des Kastenkrieges gaben (ebd.: 115).

Zweite postkoloniale Periode: Der Kampf um die Gegenwart

In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts haben ethnografische Studien das Studium der Sexualität in den verschiedenen Regionen und Gesellschaften, die Mexiko ausmachen, ausgelassen. Dieses Schweigen hält bis heute an. Geht es um Informationen über ländliche und indigene Bereiche, wird die Situation noch prekärer (Ruz 1998: 215). Die Tatsache, dass moderne Wissenschaftler_innen die Vielfältigkeit der Sexualitäten, Geschlechter sowie soziokulturelle und spirituelle Praktiken bei den gegenwärtigen Maya-Bevölkerungen nicht untersucht und/oder dokumentiert haben, bedeutet nicht, dass diese Praktiken verschwunden sind (Carrillo 2015). Diese Forschungslücke, die nicht nur bezogen auf Mexiko, sondern auf den gesamten amerikanischen Kontinent konstatiert werden kann, erlaubte die Schaffung von Erzählungen, die ethnisch-rassialisierte Konflikte von sexuell-vergeschlechtlichten Konflikten getrennt und auf diese Weise zwischen indigener und sexueller Vielfalt unterschieden haben (DiPietro 2015: 131).

Die folgenreiche Gegenüberstellung von indigener und sexuell-geschlechtlicher Vielfalt (ebd.) bei den yukatekischen Maya des 21. Jahrhunderts findet sich beispielsweise in der Arbeit von José Germán Pasos Tzec (2008), einem Maya-Journalisten, der Autor des Buches *Travestis, transgéneros y transexualidad en Mérida*¹⁷ [Transvestiten, Transgender und Transsexualität in Merida] ist. Obwohl Tzec daran erinnert, dass sein Großvater sich 1933 als alte Frau verkleidete, um seine Gemeinde verlassen und vor dem Angriff der feindlichen Armee¹⁸ warnen zu können, untersucht der Autor nicht die Existenz der Seinsweisen, die den Sex-Gender-Binarismus bei den Maya in Frage stellen (Pasos 2008: 145). Dies zeigt einerseits Unwissenheit und Desinteresse an der Bedeutung auf, die diese Menschen in einigen Regionen der Halbinsel hatten und immer noch haben (Looper 2001; Carrillo 2015). Das Beispiel verdeutlicht andererseits, dass die Auslöschung der Bedeutung nicht-binärer Seinsweisen bei den Maya aus der Geschichte (Fanon 2009 [1952]) bei den neuen urbanen Generationen ihre Früchte getragen hat. Ohne sich Fragen über die eigene Vergangenheit zu stellen, nehmen sie die historische Fiktion über ihre eigene Bevölkerung, die ihnen in Schulen und Universitäten beigebracht wird, als selbstverständlich an, um sich auf das Studium einer

17 Mérida, Thó im yukatekischen Maya, bildet die größte Kolonialstadt im Südosten Mexikos (Pasos 2008; Carrillo 2015).

18 1933 gab es eine separatistische Bewegung auf der Halbinsel Yukatan, die sich als unabhängiger Staat proklamierte und von der Bundesarmee Zentralmexikos unterdrückt wurde (Pasos 2008).

künstlichen Modernität zu konzentrieren, der es an tieferer Bedeutung fehlt (Sousa Santos 2009).

Zu den wenigen wissenschaftlichen Studien des frühen 21. Jahrhunderts über indigene Sexualitäten in der Region gehört die Arbeit der Soziologin Adriana Rosales (2010) zu heterosexuellen Maya- und Nahua-Frauen in Cancún bzw. Mexiko-Stadt. Indem sie die Frauen, mit denen sie im Rahmen ihrer Studie zusammengearbeitet hat, in [westliche und starre] soziale Kategorien einteilt, weist die Autorin deren sexuelles Dasein zurück und bekräftigt die Idee, dass indigene Frauen selbst außerhalb ihrer Gemeinschaften [*comunidades*] nicht in der Lage seien, gegen das dominante Modell der Geschlechtsidentität zu rebellieren (Butler 2018).

Ungeachtet des akademischen Interesses haben die Maya im 21. Jahrhunderts in gesprochenem und geschriebenem Wort sowohl in Maya- als auch in spanischer Sprache diese Themen durch Poesie, Tanz, Literatur, Oratorium, Musik, Theater und Performance (Ferrera-Balanquet 2015a: 40) wieder aufgegriffen. Ohne darauf zu warten, dass jemand von außerhalb kommt und ihnen etwas erklärt, was schon immer zu ihnen gehört hat, haben die Maya ihre Stimme wieder erhoben. In ihrem Buch *Danzas de la Noche* [Tänze der Nacht] schildet Isaac Esau Carrillo Can (2011) die Erschaffung der Figur *noche* [Nacht] oder *x-Áak 'ab* in yukatekischem Maya. Sie zeigt dabei, dass verschiedene nicht-menschliche Seinsweisen mit verschiedenen sozialen und biologischen Geschlechtern an der Erschaffung einer weiblichen Seinsweise beteiligt waren.¹⁹ Laut Óscar Ortega Arango (2013: 166) ist diese Art der Beziehung zwischen der Natur und den menschlichen Leidenschaften in die Werke zeitgenössischer Maya-Dichter_innen eingeschrieben. So beschreibt Carrillo (2015) in einem weiteren Text (ebd.: 75), wie die Erschaffung von *noche* ihn dazu veranlasste, den androgynen Charakter einiger Konzepte innerhalb der Maya-Kosmvision und Sprache zu untersuchen. Darunter befinden sich die Ausdrücke *leti* ' und *in láak 'ech* [ich bin dein anderes Ich], die im alltäglichen yukatekischen Maya verwendet werden, um gleichermaßen einen Mann oder eine Frau zu bezeichnen, ohne jedoch einen Kontrast zwischen diesen hervorzuheben. Ebenso hebt Carrillo die Beharrlichkeit von Begriffen wie *leti*, *ojel*, *paklam* oder *etail*²⁰ hervor, die die

19 „Man hörte die Stimme eines Herrn, der einem Vogel befahl, zwei Eier zu legen, aus denen Licht in die Welt hervorquellen würde. [...] Das zweite Ei besaß eine schwarze Flüssigkeit, aber der Kreis, der im Inneren kam, war weißlich. Der Herr rief daraufhin einen Hirsch, und er legte seinen Huf auf ihn, um das Zeichen zu setzen, dass es eine Frau sein würde. Seitdem bin ich es, so wurde ich geboren.“ (Carrillo 2011: 33)

20 In yukatekischen Maya wird das Wort *leti* gleichermaßen verwendet, um einen er oder eine sie zu bezeichnen, ohne dabei die geschlechtsspezifischen Unterschiede zu betonen oder hervorzuheben. *Ojel* bezieht sich auf eine Beziehung zu einem Mann oder einer Frau.

von androgynen Anderen außerhalb des männlich-weiblichen Binarismus, von biologischem Geschlecht jenseits von Männern und Frauen oder von sexualisierten Freundschaften sprechen, die viele Jahrhunderte später noch das vom Westen aufgezwungene kolonial-moderne Geschlechtssystem in Frage stellen. Das Fortbestehen dieser nicht-binären Konzepte ermöglicht es kolonialisierten Bevölkerungen wie den yukatekischen Maya, sich mittels ihrer originären Sprachen gegen die Auferlegung heteronormativer und patriarchaler Strukturen zu wehren.

Die allegorisch-linguistische Last, die den Menschen der Maya-Gesellschaften im Laufe der Zeit auferlegt wurde (Ardren 2001a; Carrillo 2015; Ruz 1998), gewinnt an Bedeutung, wenn wir den menschlichen Körper in einem historischen und sozialen Kontext verorten und als eine kulturelle Einheit betrachten, in die historisch-spezifische und zugleich kontingente Elemente des symbolischen Universums und der Ideologie eingearbeitet sind (Rosales 2010: 17). Es ist grundlegend, sich einer Sprache zu bemächtigen, um die kommenden Kämpfe auf sich zu nehmen, in diesem Fall, um andere Formen der Existenz und Kommunikation außerhalb der antagonistischen kolonialen Dichotomie Mann/Frau am Leben zu erhalten (Ferrera-Balanquet 2015a; Gonzalo 2018: 67).

Diskussion

Im Gegensatz sowohl zum kolonial-modernen Geschlechtersystem, das alle Macht einer *weißen* und bürgerliche Männlichkeit beimisst (Lugones 2008), als auch zu einigen Stammesgesellschaften von *Native Americans* wie den Cherokee, deren Weltbild die primäre Kraft des Universums dem Weiblichen zuschreibt (Allen 1992 [1986]: 26), ist in der Kosmvision und Religiosität der yukatekischen Maya die Energie, die den Kosmos bewegt, mit einer komplementären und gleichberechtigten männlich-weiblichen Dualität verbunden. Diese Interpretation der Welt erlaubte es einerseits den Maya-Frauen in prähispanischen, kolonialen und postkolonialen Epochen, verschiedene Funktionen innerhalb der politischen, wirtschaftlichen, sozialen und militärischen Rebellenorganisation auszuüben. Dies steht im Gegensatz zu europäischen und/oder *weißen* Frauen, die sich stärker mit der männlichen Herrschaft abfanden (Rosado & Santana 2008). Andererseits räumte sie Platz für androgyne Seinsweisen in ihren jeweiligen symbolischen Positionen innerhalb der Gesellschaften ein. Obwohl diese Seinsweisen durch die koloniale Neuinterpretation abgewertet wurden, überdauerten sie die

Paklam bezeichnet den Akt des Zusammenseins mit anderen in gegenseitiger Liebe. *Etail* bedeutet wörtlich übersetzt „private_r Freund_in“ (Carrillo 2015: 78).

Jahrhunderte bis in die Gegenwart, wie beispielsweise die *Me'elil-Tatil* in San Juan Cancúc, Chiapas, zeigen (Carrillo 2015).

Die Identitäten innerhalb des Universums normativer Mehrfachauschlüsse, die von indigenen Bevölkerungen praktiziert werden und die mit ihrer dissidenten Sexualität das kolonial-moderne Geschlechtersystem herausfordern, sind politisch, da sie auf die Bekämpfung kolonialer Machtverhältnisse abzielen (Chávez 2015; Espinosa 2015; Lugones 2008). Aus einer zeitgenössischen Maya-Perspektive impliziert der Kampf für sexuelle Vielfalt eine Infragestellung der offiziellen Geschichtsschreibung und damit die Möglichkeit zu einer Rekonstruktion und Neu-Aneignung der eigenen Sexualität. Ebenso beruft sich dieser Kampf auf freiere Gesellschaften, in denen Sexualitäten jenseits des Schwarz-Weiß-Denkens des männlich-weiblichen Paares existieren (Carrillo 2015; Gonzalo 2018: 51). Wie ich aufgezeigt habe, stellt beispielsweise der Maya-Schriftsteller Carrillo (2015: 79) das binäre Format des kolonial-modernen Geschlechtersystems stark in Frage. Ferner theoretisiert er die Re-Existenz und das Überdenken einer weder heteronormativen noch hegemonialen Männlichkeit innerhalb der yukatekischen Maya-Welt aus einer dekolonialen Perspektive. Dabei schlägt er einen radikalen Kampf vor, in dem die Maya-Androgynität der *Yuumsiles*, ihre schöpferischen Kräfte und Energien, weiterfließen und sich mit den Rhythmen ihrer erotischen Vorstellungen bis in die Gegenwart verweben. Diese mannigfaltige und komplementäre Sichtweise stellt die westliche Re-Interpretation von Sex-Gender-Konstruktionen bei den Maya grundlegend in Frage (Rifkin 2010). Diese westlichen Umdeutungen betreffen jedoch nicht nur die Maya-Bevölkerungen, sondern auch andere indigene Bevölkerungen auf dem [amerikanischen] Kontinent, so wie die Cherokee, deren Sexualität der *Niizh-manitoag* fälschlicherweise mit *Two-Spirit* [wörtlich: „Zweigeist“] übersetzt wurde. Dies impliziert notwendigerweise die Existenz von jemandem, der das Wesen eines Mannes und einer Frau in sich trägt, wodurch die koloniale europäische Binarität implementiert wird, die eigentlich verlassen werden soll (Rifkin 2010). Gleichzeitig wird die Pluralität der indigenen Geschlechter und Sexualitäten ausgelassen, in denen sich den *Niizh manitoag* eine Realität öffnet, für die westliche Konzepte keine Worte finden (Chávez 2015: 87).

Wie ich aufgezeigt habe, hat die Reinterpretation nicht-westlicher Sexualitäten innerhalb des binären Geschlechtersystems einen kolonialen Ursprung. Sie war eine Praxis, die in allen europäischen Kolonien durchgeführt wurde. Dies hilft zu verstehen, warum innerhalb der neuseeländischen *Māori*-Gemeinschaften das Wort *takatāpui* derzeit tendenziell von westlichen Wissenschaftler_innen benutzt wird, um alle nicht-heterosexuellen Formen

der Sexualität der *Māori* zu umfassen, und sogar mit der Kategorie Queer in Verbindung gebracht wird (Gorman-Murray u.a. 2016: 110). Im Gegensatz dazu weist die *Māori*-Soziologin Lynda Johnston (zit. n. ebd.) darauf hin, dass *takatāpui* ein vorkolonialer Begriff ist. Seine Geschichte unterscheidet sich grundlegend von Begriffen wie queer, schwul oder lesbisch. Ebenso wenig wie für „queer“ gibt es auch keine getreue Übersetzung in eine andere Sprache für „*takatāpui*“. In diesem Sinne können Konzepte wie Sexualität, Geschlecht und Ethnizität auch nicht einfach in andere Sprachen übersetzt werden.

Unter Berücksichtigung der großen Vielfalt nicht-binärer Geschlechtersysteme, die verschiedenen Kulturen angehören und die den europäischen Kolonialisierungsprozess überdauert haben, gibt es ein großes Potenzial für die Generierung zeitgenössischer Dialoge. Entfalten könnte sich dies in Dialogen sowohl innerhalb dekolonialer Daseinsformen wie unter anderem bei den Maya, Cherokee, Yoruba oder *Māori*; als auch zwischen ihnen und dem konzeptuellen Rahmen der Queer-Theorie. Dabei käme es darauf an, ihre Kritik gegen Binaritäten, Determinismen und, vor allem, Heteronormativitäten aufrechtzuerhalten (Browne & Nash 2016a: 4; Santos 2006: 8), zumal deren Verständnis von Sexualitäten als unsicher, fluide, vielfältig und im ständigen Werden begriffen (Browne & Nash 2016; Butler 2018) wichtige Erkenntnisse zum epistemologischen Kampf gegen die Hegemonie des kolonial-modernen Geschlechtersystems liefern kann.

Die kritische, aber offene Distanz für den Dialog mit der Queer-Theorie ist notwendig, um zu vermeiden, dass den Bevölkerungen, die in der nicht-binären und nicht-westlichen Welt einen eigenen Bezugsrahmen für das Verständnis und die Erklärung ihrer selbst haben, externe Kategorien aufgezwungen werden (Carrillo 2015; Chávez 2015). Dieser kritische Dialog zwischen und mit sexuell-dekolonialen Dissidenzen könnte verhindern, dass die Queer-Theorie im Denken nicht-binärer sexueller Dissidenzen weltweit einen hegemonialen Charakter annimmt. Ihre Vertreter_innen sollten daran erinnert werden, dass der Begriff Queer sich auf eine Geografie, einen Kontext und Gesellschaften beschränkt. Da diese hauptsächlich mit der angloamerikanischen und europäischen Welt in Verbindung gebracht werden, sehen sich viele andere Gesellschaften darin weder reflektiert noch können sie sich darin erklären (Chávez 2015; Espinosa 2015; Morgensen 2012). Durch die permanente Übung einer kritischen Analyse (Sousa Santos 2009) können radikale Allianzen gegen Unterdrückung gebildet werden, die mit verschiedenen Verpflichtungen und Verantwortlichkeiten – und Rebellionen – einhergehen und die die postkolonialen Gebiete von ihren Unterdrücker_innen befreien (Molina 1990: 329). Diese Territorien, in die

eine_r freiwillig und großzügig sein_ ihr Herz legt (Gonzalo 2018: 113), beziehen sich nicht nur auf Sexualität, Klasse oder *raza*. Ferner bedeuten sie, die Abstammung des eigenen Seins nicht zu leugnen oder mit dieser brechen zu müssen. Sie müssen uns, den zeitgenössischen Maya, erlauben, uns sexuell zu emanzipieren und nicht in diesem neuen Jahrhundert (Estrada Monroy 2018 [1857]) von den Wegen verschlungen zu werden, die der Westen uns vorschlägt.

Übersetzung aus dem Spanischen: Miriam friz Trzeciak

Literatur

- Aguiar Paz, Mirna R.; Pedro P.Chim Bacab; Alejandra García Quintanilla & José A. Sánchez Baeza (2017): „En las batallas por la subjetividad maya“. In: *Revista Rumbo*, Bd. 8, Nr. 15, S. 2-6.
- Allen, Paula Gunn (1992 [1986]): *The Sacred Hoop. Recovering the Feminine in American Indian Traditions*. Boston.
- Ardren, Traci (Hg.) (2001): *Ancient Maya Women*, Walnut Creek, US-CA.
- Ardren, Traci (2001a): „Women and Gender in the Ancient Maya World“. In: Ardren 2001, S. 1-11.
- Bourdieu, Pierre, (2000 [1998]): *La dominación masculina*. Barcelona.
- Breton, Alain, & Jaques Arnauld (Hg.) (1994): *En Los Mayas. La pasión por los antepasados, el deseo de perdurar*. Mexiko-Stadt.
- Browne, Kath, & Catherine J. Nash (Hg.) (2016): *Queer Methods and Methodologies: Intersecting Queer Theories and Social Science Research*. New York, US-NY (<https://doi.org/10.4324/9781315603223-1>).
- Browne, Kath, & Catherine J. Nash (2016a): „Queer methods and methodologies: An Introduction“. In: Browne & Nash 2016, S. 1-24 (<https://doi.org/10.4324/9781315603223-1>).
- Butler, Judith (2018): *Cuerpos que Importan*, Buenos Aires.
- Carrillo Can, Isaac Esau (2011): *U yóok 'otilo 'ob áak 'ab / Danzas de la Noche*. Mexiko-Stadt.
- Carrillo Can, Isaac Esau (2015): „Erotismo andrógono en la cosmovisión y lenguaje maya“. In: Ferrera-Balanquet 2015, S. 73-82.
- Chávez, Brittany Daniel (2015): „Devenir performerx: Hacia una erótica soberana descolonial Niizh Manitoag“. In: Ferrera-Balanquet 2015, S. 83-98.
- Crenshaw, Kimberle (1989): „Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics“. In: *University of Chicago Legal Forum*, Nr. 1, S. 139-167.
- Díaz del Castillo, Bernal (1968 [1632]): *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Mexiko-Stadt.
- DiPietro, Pedro (2015): „Andar de costado: Racialización, sexualidad, y la descolonización del mundo travesti en Buenos Aires“. In: Ferrera-Balanquet 2015, S. 131-152.
- Duarte Duarte, Ana Rosa (2006): *Espíritu de lucha: cuerpo, poder y cambio sociocultural*. Promotionsarbeit, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Mexiko-Stadt.
- Duby, Georges, & Michel Perrot (1991): „Escribir la historia de las mujeres“. In: Duby, Georges, & Michelle Perrot (Hg.): *Historia de las mujeres en Occidente*. Madrid, S. 7-17.
- Eliade, Mircea (1974): *Tratado de Historia de Las Religiones*, Bd. 2. Madrid.

- Espinosa Miñoso, Yuderkis (2015): „El futuro ya fue: Una crítica a la idea del progreso en las narrativas de liberación sexo-genéricas y *queer* identitarias en Abya Yala“. In: Ferrera-Balanquet 2015, S. 21-38.
- Estrada Monroy, Agustín (2018 [1857]): *Popol-Vuh*. Mexiko-Stadt.
- Fanon, Franz (2009 [1952]): *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid (<https://doi.org/10.7476/9788523212148>).
- Ferrera-Balanquet, Raúl Moarquech (Hg.) (2015): *Andar Erótico Decolonial*. Buenos Aires.
- Ferrera-Balanquet, Raúl Moarquech (2015a): „Navegar rutas eróticas decoloniales rumbo a relatos ancestrales karibeños“. In: Ferrera-Balanquet 2015, S. 39-71.
- Gonzalo, León (Hg.) (2018): *Lemebel Oral*. Buenos Aires.
- Gorman-Murray, Andrew; Lynda Johnston & Gordon Waitt (2016): „Queer(ing) Communication in Research Relationships: A Conversation about Subjectivities, Methodologies and Ethics“. In: Browne & Nash 2016, S. 97-112 (<https://doi.org/10.4324/9781315603223-7>).
- Houston, Stephen, & Karl Taube (2010): „La sexualidad entre los antiguos mayas“. In: *Arqueología mexicana*, Bd. 18, Nr. 104, S. 38-45.
- Kupprat, Felix A. (2011): „Memorar la cultura: Modos de mantener y formar las identidades mayas modernas“. In: *Estudios de Cultura Maya*, Nr. 38, S. 145-166 (<https://doi.org/10.19130/iifl.ecm.2011.38.53>).
- Landa, Diego de (1984 [1566]): *Relación de las cosas de Yucatán*. Mexiko-Stadt.
- Laughlin, Robert M., & John B. Haviland (1988): *The Great Tzotzil Dictionary of Santo Domingo Zinacantan, with Grammatical Analysis and Historical Commentary*. Bd. 1 & 2. Washington, DC (<https://doi.org/10.5479/si.00810223.31.1>).
- Las Casas, Bartolomé de (1967 [1567]): *Apologética historia sumaria*. Mexiko-Stadt.
- Llanes Salazar, Rodrigo (2018): „Etnicidad maya en Yucatán: Balances y nuevas rutas de investigación“. In: *Estudios de Cultura Maya*, Nr. 51, S. 257-282 (<https://doi.org/10.19130/iifl.ecm.2018.51.858>).
- Looper, Matthew G. (2001): „Ancient Maya Women-Men (and Men-Women): Classic Rulers and the Third Gender“. In: Ardren 2001, S. 171-202.
- López Austin, Alfredo (1984): *El cuerpo humano e Ideologías, concepciones de los antiguos nahuas*. Mexiko-Stadt.
- Lugones, María (2008): „Colonialidad y género“. In: *Tabula Rasa*, Nr. 9, S. 73-101 (<https://doi.org/10.25058/20112742.340>).
- Molina, Papusa (1990): „Recognizing, Accepting and Celebrating Our Differences. Making Face, Making Soul“. In: Anzaldúa, Gloria (Hg.): *Haciendo Caras: Creative and Critical Perspectives by Feminists of Color*. San Francisco, US-CA, S. 326-331.
- Montejo Díaz, Mauro Arnoldo (2012): *La sexualidad maya y sus diferentes manifestaciones durante el periodo clásico (250 al 900 d. C.)*, Tesis de pregrado. Universidad de San Carlos, Guatemala-Stadt.
- Montejo, Victor (1992): *Testimonio: Muerte de una comunidad indígena en Guatemala*. Guatemala-Stadt.
- Morgensen, Scott Lauria (2012): „Theorising Gender, Sexuality and Settler Colonialism: An Introduction“. In: *Settler Colonial Studies*, Bd. 2, Nr. 2, S. 2-22 (<https://doi.org/10.1080/2201473X.2012.10648839>).
- Morley, Sylvanus (1953): *La Civilización Maya*. Mexiko-Stadt.
- Ortega Arango, Óscar (2013): „El laberinto literario de las poetisas mayas yucatecas contemporáneas“. In: *Estudios de Cultura Maya*, Nr. 42, S. 145-167 ([https://doi.org/10.1016/S0185-2574\(13\)71389-3](https://doi.org/10.1016/S0185-2574(13)71389-3)).
- Oyèwùmí, Oyeronke (1997): *The Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis, US-MN.

- Pazos Tzec, José Germán (2008): *Travestis, transgéneros y transexuales de Mérida. Escenarios y pasarelas, espacios de expresión y represión de la diversidad genérica*. Mexiko-Stadt.
- Quezada Ramírez, Noemí (1997): *Religión y sexualidad en México*. Mexiko-Stadt.
- Reed, Nelson (1971): *La guerra de castas de Yucatán*. Mexiko-Stadt.
- Rifkin, Mark (2010): *When did Indians become straight? Kinship, the History of Sexuality, and Native Sovereignty*. Oxford (<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199755455.001.0001>).
- Román Aliste, Sergio (2017): „Vicisitudes de la contemporaneidad ante la dualidad urbana/rural de las artes de India: en torno al caso de Jagdish Swaminathan y el Bhārat Bhavan de Bhopal“. In: *Indialogs. Spanish Journal of India Studies*, Nr. 4, S. 111-129 (<https://doi.org/10.5565/rev/indialogs.77>).
- Rosado Rosado, Georgina, & Landy Santana Rivas (2008): „María Uicab: Reina, sacerdotisa y jefa militar de los mayas rebeldes de Yucatán (1863-1875)“. In: *Mesoamérica*, Bd. 29, Nr. 50, S. 112-139.
- Rosales, Adriana (2010): *Sexualidades, cuerpo y género en culturas indígenas y rurales*. Mexiko-Stadt.
- Rubin, Gayle (1986): El tráfico de mujeres: notas sobre la ecología política del sexo. In: *Nueva Antropología*, Bd. 8, Nr. 30, S. 95-145.
- Ruz, Mario Humberto (1998): „La semilla del hombre: Notas etnológicas acerca de la sexualidad y reproducción masculinas entre los Mayas“. In: Lerner, Susana (Hg.): *Varones, sexualidad y reproducción: Diversas perspectivas teórico-metodológicas y hallazgos de investigación*. Mexiko-Stadt, S. 193-221.
- Said, Edward W. (2004 [1997]): *Orientalismo: Representações ocidentais do Oriente*. Lissabon.
- Santos, Ana Cristina (2006): „Estudos queer: Identidades, contextos e ação colectiva“. In: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Nr. 76, S. 3-15.
- Sousa Santos, Boaventura de (2007): „Para além do pensamento abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes“. In *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Nr. 78, S. 3-46 (<https://doi.org/10.4000/rccs.753>).
- Sousa Santos, Boaventura de (2009): *Una epistemología del Sur: La reinención del conocimiento y la emancipación social*. Mexiko.
- Subero, Gustavo (2013): „Muxeninity and the Institutionalization of a Third Gender Identity in Alejandra Islas's Muxes: Auténticas, Intrépidas, Buscadoras de Peligro“. In: *Hispanic Research Journal*, Bd. 14, Nr. 2, S. 175-193 (<https://doi.org/10.1179/1468273712Z.00000000022>).
- Taube, Karl (1985): „The Classic Maya Maize God: A Reappraisal“. In: Fields, Virginia M. (Hg.): *Fifth Palenque Round Table*, Nr. 7, S. 171-181.
- Villa Rojas, Alfonso (1983): „Enfermedad, pecado y confesión entre los grupos Mayenses“. In: *Anales de Antropología*, Bd. 20, Nr. 2, S. 89-110.

Anschrift des_der Autor_in:

Rubén de J. Solís Mecalco

rubjsol@gmail.com

Antje Daniel

Brüchige Allianzen LSBTIQ-Aktivismen im Kontext der intersektionalen und dekolonialen Praxis der südafrikanischen Studierendenbewegung*

Keywords: South Africa, protest, student movement, LGBTIQ, alliances
Schlagwörter: Südafrika, Protest, Student*innenbewegung, LSBTIQ, Allianzen

1. Einleitung: Dekolonisierung & Intersektionalität

„Wir wollten, dass die Bewegung intersektional ist, wenn nicht, ist sie nichts wert.“ (Interview Studierende 16.9.2018)¹ Die Studierendenbewegung *Rhodes Must Fall* (RMF), welche im Jahr 2015 an der *University of Cape Town* (UCT) entstand, und sich zu einer landesweiten Bewegung unter dem Slogan *Fees Must Fall* (FMF) entwickelte, stellt in ihrer Forderung nach einer inklusiven Universität zwei Schlagworte in den Mittelpunkt: *Intersektionalität* und *Dekolonisierung*. Studierende fordern mit Dekolonisierung die Abschaffung der Studierendengebühren, die Überarbeitung der Lehrinhalte und/oder die Überwindung eines universitären und gesellschaftlichen Raumes, der von Diskriminierung und Rassismen gegenüber der *Schwarzen* Mehrheitsgesellschaft geprägt ist.² Intersektionalität wird von Studierenden als analytische Brille angewendet, um sich überlappende Formen der

* Für hilfreiche Hinweise zur Überarbeitung des Beitrags bedanke ich mich bei den anonymen Gutachter*innen und bei der *PERIPHERIE*-Redaktion

1 Alle Interviews wurden von der Autorin aus dem Englischen übersetzt und aus forschungsethischen Gründen anonymisiert. Dies betrifft sowohl die Interviews mit den Studierenden, als auch mit Wissenschaftler*innen und Angestellten der *University of Cape Town*. Alle Interviews werden in einer geschlechtergerechten Sprache wiedergegeben, wenn auch das Englische diese Differenzierung nicht erlaubt.

2 *Schwarz* und *Weiß* verweisen auf die soziale Konstruktion von Kategorien der Marginalisierung, Diskriminierung und des Rassismus, welche im südafrikanischen Kontext gebräuchlich sind.

Benachteiligung auszuloten, und um den Dekolonisierungsprozess einer herrschaftskritischen Analyse zu unterziehen. Dekolonisierung und Intersektionalität bedeuten für Studierende auch, eine gelebte alternative Praxis zu etablieren, welche die Diskriminierung von *Schwarzen* an der Universität und in der Gesellschaft überwindet.

Mit Dekolonisierung und Intersektionalität eignen sich Studierende zwei Konzepte an, welche sie als akademisch wahrnehmen und vorwiegend im akademischen Raum kennenlernen. Eine *Schwarze* Studierende erklärt:

„Was das Besondere an der Bewegung ist, ist ihre Fähigkeit, ein ziemlich fremdes akademisches Konzept zu benutzen und es für eine breite Hörer*innenschaft zu übersetzen sowie die Theorie der Dekolonisierung als ein ideologisches Instrument zu verwenden, um Widerstand anzuregen.“
(Xaba 2017: 98)

Studierende nutzen diese Konzepte als Deutungsrahmen für ihre Unrechts-erfahrungen und übersetzen diese in die politische Praxis der Studierendenbewegung. Intersektionalität und Dekolonisierung bieten die Möglichkeit, das erlebte Unrecht zu beschreiben, Forderungen zu formulieren und zugleich eine alternative intersektionale und dekoloniale Praxis zu etablieren. So berichten Studierende, dass ihnen im Rahmen von universitären Veranstaltungen eine konzeptionelle Sprache vermittelt wird, welche sie ihre eigenen Lebensrealitäten verstehen lässt. Wissenschaftler*innen nahmen bereits vor 2015 Einfluss auf das Denken und das Wissen der Studierenden und trugen so zur Aneignung der Konzepte Dekolonisierung und Intersektionalität bei. Eine queere Studierende beschreibt ihre Erfahrung mit dem Konzept der Intersektionalität:

„Es geht darum, mich selbst zu finden und meine eigenen Kämpfe, meine eigenen Unterdrückungen artikulieren zu können, Antworten auf einige der Fragen zu haben, die ich hatte, bevor ich zur Universität kam und während ich an der Universität war [...]. Auf das ‚warum‘, das ich seit meiner Kindheit immer wieder fragte, konnte ich nun einige der Antworten finden. [...] Dort [an der Universität] habe ich den größten Teil der Queer-Theorie kennengelernt, für das werde ich für immer dankbar sein, weil ich sie auch jetzt in meiner Arbeit verwende.“ (Interview 16.9.2018)

Im Rahmen von universitären Veranstaltungen lernen LSBTIQ-Studierende erstmals auch über ihre sexuelle Orientierung und über Diskriminierung zu sprechen. So wird in einem gesellschaftlichen Umfeld, das die Bedürfnisse und Rechte von LSBTIQs vorwiegend negiert, in der Lehre von einigen Dozent*innen ein Raum für sie geschaffen.

Mit Dekolonisierung und Intersektionalität beziehen sich die Studierenden auf Konzepte, welche durch soziale Bewegungen entstanden und später akademische Debatten prägten. Dekolonisierung geht unter anderem auf die Befreiungsbewegungen seit den 1960er Jahren in Afrika zurück (vgl. Mamdani 1995; Melber 2002) und wird von dekolonialen Denkern wie Franz Fanon (1968) oder Steve Biko (1979) aufgegriffen. Diese werden zur Inspiration für die Studierenden (Interview Studierender 29.8.2018). Bedeutend für die Studierenden sind auch die Debatten der *Post Colonial Studies*, welche an die Schriften der dekolonialen Befreiungskämpfe anschließen und eine Fortsetzung der kolonialen Strukturen konstatieren (vgl. Castro Varela & Dhawan 2005). Ein *Schwarze* Studentin bestätigt: „Meine Träume von einem besseren Leben und von einer Menschenwürde für Alle in diesem Land basieren auf Dekolonisierung und Dekolonisierungstheorien.“ (Interview 7.9.2018)

Mit Intersektionalität wenden Studierende ein Konzept an, welches auf die Frauenbewegung der 1970er Jahre in den USA zurückgeht (vgl. Chun u.a. 2013; Heaney 2019; Irvine u.a. 2019). In Anlehnung an Kimberlé Crenshaw (1989) wird Intersektionalität als eine sich überlappende Form der Unterdrückung *Schwarzer* Studierender gesehen, welche sich auf Geschlecht, *Rasse*, Klasse, körperliche und mentale Einschränkungen bezieht (vgl. Davis 2008; Hill Collins 2014). Eine queere Studierende erklärt:

„Kimberlé Crenshaws Schriften über Intersektionalität waren wirklich wichtig, um zu verstehen, dass wir ganzheitlich agieren und dass wir uns immer an verschiedenen Intersektionen bewegen: Ich bin also nicht nur eine Frau, nicht nur eine *Schwarze* Person, ich bin nicht nur queer. Diese Intersektionen werden alle zur gleichen Zeit wirksam und haben verschiedene Auswirkungen auf meine Identität und meine Erfahrungen in der Welt. [...] Also, ich denke, es kann keine Dekolonisierung ohne Intersektionalität geben. In dem Sinne, dass Dekolonisierung für mich Befreiung und Gerechtigkeit und Selbstbestimmung bedeutet. Wenn wir Dekolonisierung anstreben und wir uns nur auf *Rasse* konzentrieren, dann wird Unterdrückung in dem Sinne fortbestehen, zum Beispiel, wenn es nur um *Rassen* geht, muss man einen *Schwarzen* Mann in die gleiche Position bringen wie einen *Weißten* Mann, und dann werden *Schwarze* Frauen und *Schwarze* queer Personen und *Schwarze* Transsexuelle weiterhin Unterdrückungen ausgesetzt sein.“ (Interview 29.9.2017)

Die akademischen Debatten und auch die dahinterstehenden sozialen Kämpfe sind den Studierenden in unterschiedlichem Maße bekannt und werden variierend rezipiert. Während unter den führenden Aktivist*innen die Verwendung der Konzepte mit einer ausgesprochenen Kenntnis der akademischen Debatten einhergeht, verstehen andere Studierende die Konzepte

als sprachliches Mittel, um ihre Unrechtserfahrungen zu beschreiben, wenden sie holzschnittartig an und nehmen wenig Bezug auf akademische Debatten. Unabhängig von der jeweiligen Deutung der Konzepte (vgl. dazu Daniel 2020), werden Dekolonisierung und Intersektionalität zu den zentralen Schlagworten der Studierendenbewegung und fließen in das Gründungsstatement von Rhodes Must Fall (2015) mit ein. Dekolonisierung und Intersektionalität werden in der RMF-Bewegung zum Ausgangspunkt für die Darstellung der Erfahrungswelten von Studierenden, für die Formulierung von Forderungen und werden genutzt, um eine Protestpraxis auszuloten, welche eine intersektionale Dekolonisierung – im Sinne einer Überwindung von Diskriminierung an der Universität und/oder in der Gesellschaft – in den Mittelpunkt stellt. Zugleich ermöglichen die unterschiedliche Deutung und Adaption der Konzepte die Allianzbildung unter den Studierenden, denn eine Vielzahl von Unrechtserfahrungen können darunter subsumiert werden. Damit ermöglicht der Fokus auf Intersektionalität erstmalig in der Geschichte Südafrikas eine Allianz mit LSBTIQs, denn LSBTIQ-Aktivist*innen waren nicht Teil des Anti-Apartheitskampfes (Khan 2017: 114). Die Allianz zwischen LSBTIQs und der Studierendenbewegung ist somit durchaus beachtenswert: LSBTIQ-Studierende prägten die Studierendenbewegung zu Beginn erheblich, denn ihre Beteiligung stand für sich überlappende Diskriminierungserfahrungen. Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, aufgrund welcher Erfahrungen beteiligten sie sich an der Studierendenbewegung? Und warum brach die Allianz später auf? Welche Konsequenzen hatte dies für LSBTIQ-Aktivist*innen und die Studierendenbewegung?

Im Mittelpunkt des Artikels stehen somit die Allianzen zwischen LSBTIQs und der Studierendenbewegung. Dabei möchte ich argumentieren, dass es wichtig ist, Proteste mit einer herrschaftskritischen Forderung, selbst einer Analyse von Exklusionsprozessen zu unterziehen. Erst diese Perspektive, welche nicht die Entität der Bewegung, sondern die einzelnen Akteur*innen und ihre Interaktion analysiert, kann die Allianzen der LSBTIQs mit der Studierendenbewegung und ihren späteren partiellen Ausschluss erklären. Die Analyse von Allianzen und Exklusionsprozessen werden zum Schlüssel, um die Studierendenbewegung zu verstehen.

Der Artikel geht auf eine qualitative Forschung zurück, welche ich zu Protest und *gelebten Utopien* seit 2016 durchführe.³ Teil dieser Forschung sind die Studierendenproteste der UCT. Die Analyse der Studierendenbewegung

3 Die Datenerhebung ist Teil des Forschungsprojektes „Aspiring to Alternative Futures: Protest and *Living Utopia* in South Africa“. Die Studierendenbewegung ist eine von vier Fallstudien. Die Fallstudien werden hinsichtlich ihrer Zukunftsvisionen und -aspiration untersucht.

basiert auf 15 biografischen Interviews mit Studierenden des engeren Bewegungskerns sowie auf 13 leitfadengestützten Interviews mit Wissenschaftler*innen und anderen universitären oder gesellschaftlichen Akteur*innen. Teilnehmende Beobachtung und das selbstdokumentierende Material der Aktivist*innen komplementieren diese Vorgehensweise. Teil des Forschungsprozesses ist auch eine Reflexion über die Grenzen und Herausforderung einer Forschung in dekolonialen Kontexten, denn in dem politisch aufgeladenen Forschungskontext wird eine Repräsentation von *Weiß*en und/oder *westlichen* Forscher*innen zum Teil abgelehnt und eine Selbstrepräsentation der Studierenden gefordert. Eine Selbstpositionierung zum Forschungskontext und eine methodisch innovative Herangehensweise sind daher Voraussetzung, um in dekolonialen Kontexten zu forschen (vgl. Daniel 2019).

Insbesondere die Interviews mit LGBTIQ Studierenden tragen dazu bei, die Geschlechterdimension der Proteste zu verstehen. Der biografische Zugang zu den Studierenden hat zum Ziel, die individuellen und kollektiv geteilten Zukunftsvorstellungen herauszuarbeiten. Dabei werden auch Allianzen und das Aufbrechen dieser durch die Verschiebung von Machtdynamiken deutlich. Nicht zuletzt ermöglichen es die biografischen Interviews nachzuvollziehen, wann und in welcher Form Studierende mit den Konzepten Dekolonisierung und Intersektionalität in Berührung kommen. Da die Proteste an den südafrikanischen Universitäten unterschiedliche Forderungen stellten und sich in ihrem Ausmaß unterschiedlich auf Dekolonisierung und Intersektionalität bezogen (vgl. Langa u.a. 2017; Ngcaweni & Ngcaweni 2018; Nyamnjoh 2016), konzentriere ich mich auf die UCT und die RMF-Bewegung.

Im Folgenden werde ich in einem ersten Schritt die Ergebnisse meiner empirischen Studie in die Forschung der Protest- und Bewegungsforschung und insbesondere zu Allianzen einbetten (2). Die Darstellung der Unrechts-erfahrungen der Studierenden an der UCT dient schließlich als Grundlage, um die Forderungen von Rhodes Must Fall zu verstehen, welche unter den Schlagworten Dekolonisierung und Intersektionalität zusammengefasst wurden (3). Daraufhin zeige ich, wie Studierende eine dekoloniale und intersektionale Praxis und damit eine Allianz zwischen LSBTIQ und der Studierendenbewegung umsetzten (4). Die zu Beginn existierenden Koalitionen zwischen LSBTIQ-Studierenden mit der RMF-Bewegung brachen jedoch auf, lösten eine Vielzahl an Macht- und Exklusionsprozessen aus (5.) und riefen Gegenreaktionen der LSBTIQ-Studierenden hervor (6.). Der Artikel zeichnet somit die Allianzen und ihre Brüche nach und beleuchtet, inwiefern

herrschaftskritische Proteste selbst einer Analyse von Exklusionsprozessen unterzogen werden müssen.

2. Allianzen aus der Perspektive der Protest- und Bewegungsforschung

Um die Allianzen sowie damit verbundene Inklusions- und Exklusionsprozesse herauszuarbeiten, nimmt der Artikel eine poststrukturalistische Perspektive ein: In der Protest- und Bewegungsforschung existiert eine Reihe von Ansätzen, welche sich aus zumeist multidisziplinärer Perspektive mit Protest auseinandersetzen: Die Herausbildung von Allianzen in sozialen Bewegungen spielt dabei eine besondere Rolle, denn soziale Bewegungen bilden ein fluides Netzwerk an Akteur*innen, also Individuen und kollektiven Akteuren, die durch eine gemeinsame Zielsetzung motiviert sind (vgl. Diani 2010; Kern 2008). Die Herausbildung von Allianzen ermöglicht kollektives Handeln, schafft Zugehörigkeit und Zusammenarbeit für das eingeforderte Ziel. Im Rahmen von Allianzen in sozialen Bewegungen werden die Autonomie und Unterschiede zwischen den unterschiedlichen Akteur*innen oft nicht vollständig aufgegeben, vielmehr werden Kompromisse für das gemeinsame und übergeordnete Ziel eingegangen (Rucht 2010). Die entstehenden Allianzen können unter anderem auf Solidarität beruhen oder strategischer Art sein; Allianzen sind sowohl kurzfristig als auch langfristig angelegt; sie sind lose oder institutionalisiert; ebenso wie sie im Rahmen einer sozialen Bewegung sowie zwischen sozialen Bewegungen aufgebaut werden können (vgl. von Dyke & McCammon 2010; Kern 2008; McCammon & Moon 2015). Allianzen werden in der Regel positiv bewertet und können einen Zugewinn an Legitimität für eine soziale Bewegung bedeuten (vgl. Heaney 2019).

Die Protest- und Bewegungsforschung legt das Augenmerk häufig auf die Analyse von Netzwerken zwischen Akteur*innen und ihrem koordinierten Handeln in sozialen Bewegungen (vgl. Campbell 2005; McAdam & Scott 2005) oder die Entstehung von Zugehörigkeit und eines Wir-Gefühls (vgl. Passy 2001). Diese Ansätze betrachten das Binnengefüge einer sozialen Bewegung und die entstehenden Allianzen oft aus einer funktionalen Perspektive oder analysieren die Bedingungen für das kollektive Handeln durch eine Zugehörigkeitsperspektive. Dabei werden Kooperation und Konflikt in den Blick genommen (vgl. Rucht 2010), jedoch weniger die Macht- und Exklusionsprozesse, welche in Allianzen entstehen. Hier setzen die poststrukturalistischen Ansätze an, welche die machtvollen Beziehungen und Exklu-

sionen untersuchen (vgl. Leinius u.a. 2017).⁴ Poststrukturalistische Analysen sind skeptisch gegenüber stabilen, festen und wohlgeordneten sozialen Phänomenen und beleuchten die Dynamik, den Bruch und die Vielfalt (vgl. Hagemann u.a. 2019: 21). Infolgedessen stellt diese analytische Perspektive eine Erweiterung der Protest- und Bewegungsforschung dar, denn sie durchbricht die Wahrnehmung einer sozialen Bewegung als Entität und stellt die handelnden Akteur*innen und ihre Allianzen in den Mittelpunkt. Dabei werden insbesondere die Fluidität und die sich verändernden Allianzen im Protestverlauf und nicht die Stabilität einer sozialen Bewegung fokussiert. Zugleich wird aus poststrukturalistischer Perspektive eine soziale Bewegung nicht idealisiert, vielmehr wird analysiert, welche Machtverhältnisse sich in den Allianzen widerspiegeln. Eine post-strukturalistische Perspektive ermöglicht es somit die herrschaftskritischen Proteste der Studierendenbewegung selbst einer Analyse von Exklusionsprozessen zu unterwerfen und zu untersuchen, wie die Allianzen zwischen der RMF-Bewegung und den LSBTIQ-Studierenden entstehen und wieder zerbrechen konnten.

3. Die Universität als Raum für Unrechtserfahrungen

Chumani Maxwele bewarf am 9. März 2015 auf dem Universitätsgelände der UCT die Statue des britischen Kolonialisten und Rassentheoretikers Cecil Rhodes mit Fäkalien. Dieser Akt des Widerstandes begründete die Entstehung der Studierendenbewegung Rhodes Must Fall. Die Statue von Cecil Rhodes steht für eine Erinnerungskultur, welche die Ausbeutung der *Schwarzen* Mehrheitsbevölkerung während der kolonialen Herrschaft heroisiert (vgl. Nyamnjoh 2016). Diese Erinnerungskultur wird an einer Universität zelebriert, welche zu den höchst eingestufteten Universitäten im afrikanischen Kontext zählt. Die UCT nehme damit keine Vorbildfunktion ein, sondern setze eine traumatisierende Geschichte der kolonialen Herrschaft fort (Interview Studierender 7.9.2018). Die Geburtsstunde von Rhodes Must Fall beschreibt ein *Schwarzer* Studierender wie folgt:

„Rhodes Must Fall 2015 versteht sich als Kampf, der vor Dekaden begann und sich bis heute fortsetzt. Die Geschichte der kolonialen Unterdrückung setzt sich fort, und Rhodes Must Fall entstand zum richtigen Zeitpunkt, als in Südafrika Bürger*innen begannen, darüber zu reflektieren was es bedeutet, in

4 Weitere Dimensionen der poststrukturalistischen Forschung zu sozialen Bewegungen sind die Analyse der Relation zwischen sozialen Bewegungen und Gesellschaft, die Selbstpositionierung der Forschenden und eine spezifische Perspektive auf das Verhältnis von Theorie und Empirie; vgl. Leinius u.a. 2017; Hagemann u.a. 2019.

einer post-Apartheitsgesellschaft zu leben [...] und zu fragen, ob die Apartheid überwunden sei.“ (Interview 7.9.2018)

Obwohl einige queer*feministische Aktivist*innen Chumani Maxwele und die überwiegend männliche Gruppe an Studierenden, welche diesen Protest vorbereiteten, kritisieren, weil der Protest mit einem maskulinen Dominanzgebaren einhergehe (Interview Wissenschaftlerin 29.8.2018), schlossen sich LSBTIQ-Studierende der Studierendenbewegung an, da deutlich wurde, dass die Kritik an der Erinnerungskultur mit einer grundsätzlichen Infragestellung der Diskriminierungserfahrungen an der Universität und in der Gesellschaft einherging (Matandela 2015).

Die Präsenz der Statue verweist somit nicht allein auf die Notwendigkeit, die Erinnerungskultur in Südafrika zu überdenken und damit zu dekolonisieren, sondern veranschaulicht, aus der Perspektive der Studierenden, dass das *rassistische* Apartheidssystem im Jahr 1994 nicht überwunden sei (Interview Studierender 28.9.2017). Studierende beklagen, dass die Regierung zwanzig Jahre nach der Beendigung des *rassistischen* Apartheidssystems, das Versprechen der *multikulturellen* Regenbognation nicht eingelöst hat und die Diskriminierung der *Schwarzen* Mehrheitsbevölkerung nicht überwunden ist. Eine *Schwarze* Studentin erklärt ihre Gefühle, als sie realisierte, dass sie als *Schwarze* strukturell benachteiligt ist:

„Und dann realisierte ich, dass es nicht meine Schuld war, und dass es nicht die Schuld meiner Familie war, dass ich in Langa [Township in Kapstadt] groß wurde. Und dann wurde ich wütend, dass ich mein Leben in Schande wegen einer Geschichte voller Gewalt die ich erdulden musste, verbracht hatte. Es war wie, verdammt, ich hätte nicht so leben müssen, in dieser Scham und so wurde Scham zur Wut und die Wut kam aus dem ständigen Gefühl der Unterlegenheit, welche ich in Form von Mikroaggression jeden Tag erdulden musste.“ (Interview 7.9.2018)

Schwarze Studierende verbinden ihre Lebensrealitäten mit strukturellen Ausbeutungsverhältnissen, welche durch die Apartheid zementiert wurden und sich bis heute in struktureller Benachteiligung und Diskriminierung der *Schwarzen* Bevölkerung fortsetzen. Unter dem Schlagwort der Dekolonisierung sollen diese überwunden werden (Interview Studierender 26.3.2017).

Die anhaltende Diskriminierung von *Schwarzen* Studierenden zeigt sich an südafrikanischen Universitäten. Zwar öffneten sich vormals als *Weiß* deklarierte Universitäten, wie UCT, nach der Überwindung der Apartheid für *Schwarze* Studierende, sodass ihre Anzahl kontinuierlich wuchs, dennoch bleibt der Zugang zum Bildungssystem von Einkommen, *Rasse* und Geschlecht abhängig (Swatz u.a. 2018). Zudem werden durch

die ansteigenden Studiengebühren insbesondere *Schwarze* Studierende benachteiligt, sodass diese vermehrt mit „Fees Must Fall“ die Abschaffung der Studierendengebühren und damit einen egalitären Zugang zur tertiären Bildung, unabhängig von Einkommen oder *Rasse*, fordern.

Darüber hinaus nehmen *Schwarze* Studierende die universitäre Kultur als entfremdend wahr: Während der Kolonialzeit als auch während der Apartheid waren die Universitäten ein Ort, in welcher die *Weiß*e Minderheit dominierte. Forschung und Lehre orientierten sich an den europäischen und US-amerikanischen Debatten (vgl. Jansen 2017). Die *westlich* orientierten Bildungsinhalte als auch der geringe Anteil *Schwarzer* Wissenschaftler*innen ist Anlass für Kritik: Aus der Perspektive der Studierenden reproduzieren Forschung und Lehre hegemoniale Diskurse und müssen demzufolge dekolonisiert werden (Interview Wissenschaftler 14.9.2017). Dekolonisierung bedeutet für Studierende jedoch auch die Integration von queer*feministischen Debatten. Wissenschaftlerinnen der UCT beschreiben die fehlende Sensibilität für diese Positionen in der Hochschulbildung wie folgt: „Global und innerhalb des Bildungsdiskurses sind die idealen Strukturen noch immer und typischer Weise *Weiß*, Mittelklasse, männlich, cis-gender und heterosexuell.“ (Cornell u.a. 2016: 98)

Weil Forschung und Lehre sowohl Probleme der *Schwarzen* Bevölkerung als auch queer*feministische Themen nicht ausreichend aufgreifen, entsteht unter Studierenden ein Gefühl der Entfremdung (Cornell & Kessi 2017; Kessi & Cornell 2015). Die Entfremdung wird von Seiten der Studierenden als körperliches Leid – *black pain* – beschrieben (Interview Studierende 7.9.2018). Im *black pain* zeigt sich die verkörperlichte strukturelle Gewalt, welche durch die Gesellschaft und die Universität manifestiert wird und sich in Diskriminierung und Rassismus ausdrückt (vgl. Gugutzer 2015; Villa 2011). Infolge fühlen sich Studierende häufig unterlegen, entfremdet, sozial isoliert und das Leid drückt sich in Wut und Scham aus. Eine *Schwarze* Studierende erklärt wie sie die Universität zu Studienbeginn erlebte:

„Also zuerst war es Wut und Scham. Ich war sehr beschämt darüber, woher ich komme, als ich an die Universität in Kapstadt kam. Ich erinnere mich, dass es manchmal hart für mich war, allein mit jemanden zu sprechen, weil ich Angst hatte, dass mich jemand fragt ‚woher kommst du?‘ Und weil ich von einem Township komme, war es mir so peinlich, dass ich von einem Township komme. Es war so beschämend, weil dich die Menschen dann so beäugen [...], und die Menschen behandeln dich anders, weil du arm bist, weil du *Schwarz* und arm bist. [...] Dann wurde ich wütend, weil ich mein Leben aufgrund dieser historischen Ungerechtigkeit in Scham leben musste und dass ich dies ertragen musste. Das war so ein Gefühl von ‚Scheiße‘ – warum muss ich so

leben – ich muss mit dieser Schande leben, und so wurde die Schande zu Ärger, und der Ärger war das Gefühl, minderwertig in dieser Institution zu sein, in der ich Aggression von Dozent*innen, von anderen Studierenden und von den Verwaltungsangestellt*innen erfahren musste [...] Ich bin so wütend, dass ich zur UCT kam und ich immer wieder als minderwertig behandelt wurde und mir immer noch nicht mit der Würde, die jedem Menschen zusteht, begegnet wurde und dass *Weißer* in dieser Institution so gewaltvoll sind.“ (Interview 7.9.2018)

LSBTIQ-Studierende teilen diese Erfahrungen der Entfremdung, Scham oder Wut nicht nur als *Schwarze* Studierende, sondern auch aufgrund ihrer sexuellen Orientierung.⁵ Sie sehen im universitären Raum eine Fortsetzung der symbolischen und strukturellen Gewalt, welche in der Gesellschaft wie in der Universität wirkungsmächtig ist. Beispielsweise beklagen sie geschlechterbinäre Toiletten und die Geschlechtersegregation in den Studierendenwohnheimen. Die universitäre Infrastruktur wird hier als unsensibel und traumatisierend geschildert (Interview Studierende 16.9.2018). Ebenso erzwingen die Dominanz heteronormativer Geschlechterbilder an der Universität Misstrauen gegenüber LSBTIQ-Studierenden und die Notwendigkeit, die sexuelle Orientierung zu erklären. Diese Selbstdarstellung geht häufig mit Scham und der Erfahrung der Ausgrenzung einher. Nicht zuletzt sind LSBTIQ-Studierende einem erheblichen Ausmaß an sexueller Gewalt ausgesetzt (vgl. Cornell u.a. 2016). In ihrer Erfahrung zeigt sich eine sich überlappende Form der Diskriminierung.

Aufgrund der erlebten Diskriminierung und von Rassismus streben Studierende auch nach einer Wiedergewinnung ihrer *black dignity* und einer *black identity*. Ein *Schwarzer* Aktivist erklärt:

„Es geht viel um Afrikanisierung, es geht um Identität und um alles was wir sein wollen. Es geht um Fragen wie: Wer wollen wir sein? Haben wir es uns ausgesucht so zu sein oder wurde diese Entscheidung von jemandem anderen getroffen und sind wir offen, dies zu ändern?“ (Interview 14.9.2017)

Mit Rückgriff auf die *black-consciousness-Bewegung*, auf die Studierendenproteste gegen die Apartheid 1976 und auf die US-amerikanische *black-power-Bewegung* in den 1970er Jahren (Booyen 2016a: 12ff) streben Studierende eine Wiedererlangung einer *Schwarzen* Identität an. Der Körper wird hier als Mittel und Objekt der Identität konstituiert (vgl. Liebsch 2017). Schriften von Steve Biko sowie das anti-koloniale Denken Franz Fanons

5 Im Widerspruch zur Verfassung Südafrikas, welche die Diskriminierung aufgrund des Geschlechtes verbietet, gehört diese zum Alltag vieler LSBTIQs. Zu non-binären Studierenden in Südafrikas Universitäten s. Hames 2007 oder Msibi & Francis 2011; zu LSBTIQs in Südafrika s. Gunkel 2010.

werden genutzt, um die Bedeutung von *Schwarz-Sein* zu reflektieren (vgl. Ndaba u.a. 2017). *Schwarze* Studierende fordern die Anerkennung ihrer Würde (Interview Studierender 8.9.2018) und die Wiedererlangung einer *Schwarzen* Identität durch Selbstbefreiung und kulturelle Kohäsion (Interview Studierender 29.8.2018).

Entstanden aus der Enttäuschung über die multikulturelle Gesellschaft und die Regierung des *African National Congress* (ANC) interpretieren Studierende mit Referenz auf Franz Fanon Dekolonisierung als ein herrschaftskritisches und gewaltsames Projekt (Interview Studierende 13.9.2018). Häufig mit einem panafrikanischen Gedanken verbunden, steht Dekolonisierung für politische Transformation. Pan-Afrikanismus wird hier zur Metapher für die Suche nach einer politischen Herrschaftsform jenseits des Nationalstaates. Eine *Schwarze* Studierende beschreibt ihre politische Vision mit „wir müssen durch uns selbst regiert werden, in einer dezentralen Weise, in der kein Staat existiert“ (Interview 7.9.2018). Zum Teil wird diese Forderung der Studierenden auch mit der Suche nach vorkolonialen Gesellschaftsformen und mit dem Zugang zu Land verbunden (Interview Studierender 29.8.2018).

Die Forderungen der Studierenden gehen somit weit über den universitären Kontext hinaus, was am deutlichsten in der *Insourcing-Kampagne* (bzw. *Stopp-Outsourcing-Kampagne*) wird. In einer Allianz der Studierenden mit den Arbeiter*innen hat die Kampagne zum Ziel, die Position der Arbeiter*innen der UCT (aus den Dienstleistungsbereichen Reinigung, Mensa etc.) zu stärken und ihre Ausbeutung zu überwinden. Aufgrund von universitären Kürzungen wurden wesentliche Dienstleistungen für die UCT seit den 1990er Jahren ausgelagert, was mit Stellenkürzungen, vermehrten finanziellen Einbußen für die Arbeiter*innen und einem Abbau von Arbeiterschutz einherging (Nieftagodien 2016). Studierende streben somit in Allianz mit Arbeiter*innen vermehrt danach, gesellschaftliche und politische Problemfelder zu thematisieren (Interview Studierender 26.3.2017).

Unter dem Schlagwort der Dekolonisierung subsumieren Studierende also eine Vielzahl an Unrechtserfahrungen, welche über den universitären Raum in die Gesellschaft hineinreichen. Dekolonisierung bedeutet sowohl die Forderung nach einem freien Zugang zur tertiären Bildung, die Abschaffung der Diskriminierung und des Rassismus an der Universität ebenso wie die Überarbeitung des Curriculums und die Überwindung der Entfremdung. Dekolonisierung heißt ebenso die Beendigung der Diskriminierung und des Rassismus, welche im *black pain* ihren Ausdruck findet oder die Wiedererlangung einer *Schwarzen* Identität oder politische Transformation. Dekolonisierung ist daher für Studierende ein übergeordneter Deutungsrahmen für ihre Unrechtserfahrungen und Forderungen (vgl. Daniel 2020).

Jonathan Jansen (2017: 156f) argumentiert, dass Dekolonisierung vielseitige Bedeutungen und Wünsche in sich birgt, welche zum Teil widersprüchlich in der Studierendenbewegung verhandelt werden, sich zum Teil ergänzen oder ausschließen.

4. Entstehende Allianzen

Aufgrund der Vielfalt an Unrechtserfahrungen und aufgrund der multiplen Deutungen von Dekolonisierung, welche von sachbezogenen Forderungen nach einer Abschaffung der Studiengebühren bis zur gesamtgesellschaftlichen Transformation reichen, beteiligten sich von Beginn an eine Vielzahl an Studierenden mit unterschiedlichen sozialen und ökonomischen Hintergründen und politischen Einstellungen. Zugleich erleichterten die integrative Struktur und die flachen Hierarchien in der Studierendenbewegung ein Mitwirken, vor allem für jene Studierende, die häufig marginalisiert und ungehört blieben. Infolgedessen engagierten sich zu Beginn LSBTIQ-Studierende in der Bewegung und plädierten für eine intersektionale Perspektive. Der Rektor der UCT erklärt:

„Unter den sich wechselnden und sich wandelnden politischen Gruppen, waren die Ideen von Frauengruppen und LSBTIQ-Gruppen sehr machtvoll. Die Sprache wechselte schnell zu Intersektionalität, welche die unterschiedlichen Dimensionen von Macht und Unterdrückung unterstrich.“ (Max Price, zit. n. Jansen 2017: 59)

LSBTIQ-Studierende wollten den universitären Raum nicht ihren Kolleg*innen überlassen, sondern eine queer*feministische Position einbringen. Eine *Schwarze* Studierende erklärt, wie sich die Queer*Feminist*innen positionierten:

„Die Feminist*innen sagten ihr Leid, welches sich von dem Leid der Männer unterscheidet, soll ebenso Gehör finden. Wir baten um ein Treffen mit den Führer*innen der Bewegung und sagten ihnen, bevor die Bewegung zu einem starken Widerstand gegen institutionellen Rassismus wird, müsse Heilung im Inneren stattfinden, um Solidarität finden zu können. Dieses Treffen ermöglichte es denjenigen, die zum Schweigen gebracht worden waren, sich mit den *Schwarzen* Männern zu versöhnen, die zuvor die Erfahrungen von Frauen vereinfacht oder abgewertet hatten.“ (Matandela 2015)

Mit Slogans wie „Feminismus ohne Intersektionalität ist schlicht *Weiß*e Privilegierung“ oder „Die Zukunft ist intersektional“ verwiesen Studierende auf ineinandergreifende Erfahrungen der Diskriminierung und die

Notwendigkeit, Dekolonisierung intersektional zu gestalten (Interview Studierende 13.9.2018).

Das *Trans Collective*, als eine wesentliche LSBTIQ-Studierendengruppe, steht für eine intersektionale Deutung von Dekolonisierung. Intersektionalität und Dekolonisierung werden als zwei Seiten einer Medaille gesehen und damit eine Allianz begründet:

„Bereits im April 2015, nur einen Monat nach der Gründung von RMF, erklärte das so genannte *Trans Collective* eine unnachgiebige Loyalität gegenüber dem Patriarchat, der cis-Normativität, der Heteronormativität und der geschlechtsspezifischen Binärzahl. [...] Wir behaupten, dass die Dekolonisierung notwendig ist, um unsere Menschenwürde als *Schwarze*, als Queer und Transgender wiederherzustellen. Unser Beitrag ist ein Akt der *Schwarzen Liebe*. Es ist ein Beitrag für RMF [...], um sie [die Studierendenbewegung] zu unserem Traum zu machen. Es ist Teil des Weges zum ‚logischen Abschluss‘ des Dekolonisierungsprojekts. Es wird kein Azania [hier genutzt als pan-afrikanischer Lebenszusammenhang *Schwarzer* Identitäten] geben, wenn *Schwarze* Männer einfach den Thron des *Weißes* Mannes übernehmen, ohne die Macht umfassend zu reorganisieren [...]. Aus unserer Sicht entspricht diese Position den Zugeständnissen, die RMF in seinen Statuten vom März 2015 formuliert hat: EINEM INTERSEKTIONALEN ANSATZ.“ (Trans Collective 2015)

Diese Deutung von Dekolonisierung und Intersektionalität begründete die Allianz zwischen LSBTIQ-Studierenden mit der RMF-Bewegung. Dem verkörperlichten *Schwarzen* Leid, welches Studierende aufgrund von Diskriminierung erleben, setzt das *Trans Collective* die „*Schwarze Liebe*“ entgegen. Die „*Schwarze Liebe*“ ist ein Ausdruck der Allianz mit der Studierendenbewegung. Zugleich wird mit diesem Akt der Solidarisierung eine intersektionale Praxis eingefordert. Für das *Trans Collective* ist eine intersektionale Praxis jene, welche der heteronormativen *Schwarzen* Kultur eine intersektionale, queere und anti-patriarchale Position gegenüberstellt und dies nicht in Form des Widerstands, sondern durch Solidarität, Loyalität und „*Liebe*“ (Trans Collective 2015).

Die Allianz der LSBTIQ-Studierenden drückt sich unter anderem in ihren Nacktprotesten aus. Der Körper wird als Instrument eingesetzt, um Diskriminierung auszudrücken und durch die Präsenz des Leibes die soziale Ordnung zu stören (Gugutzer 2015: 104). Der *Schwarze* weibliche Körper zeigt damit einerseits die Verwundbarkeit und symbolisiert andererseits das Recht auf Selbstbestimmung sowie das Recht auf Würde (Interview Studierende 7.9.2018). Zugleich wird der Körper Ausdrucksmittel der Allianz, denn vermeintlich weibliche Studierende setzten Nacktproteste ein, um männliche Studierende zu schützen. So bildete die Aneinanderreihung von

weiblichen Körpern während der Massenproteste regelmäßig einen Schutzwall, um männliche Studierende vor den Übergriffen der Sicherheitskräfte zu bewahren (Ndlovu 2017). Heteronormative stereotype Zuschreibungen zum *Schwarzen*, weiblichen und verletzlichen Körper werden also bewusst eingesetzt, um die als „*Schwarze Liebe*“ titulierte Allianz zum dekolonialen Projekt auszudrücken.

Ebenso sollte eine intersektionale und dekoloniale Protestpraxis etabliert werden: Die intersektionale Protestpraxis wurde insbesondere während der Besetzung eines Universitätsgebäudes durch die Studierenden deutlich. Im März 2015 besetzten 50 bis 60 Studierende ein Universitätsgebäude und nannten es *Azania-Haus*. Ein Studierender erklärt, die Bedeutung von „*Azania*“:

„Die Bezeichnung kommt von einer pan-afrikanischen Tradition [...]. *Azania* ist der Name für einen Raum, in dem *Schwarze* frei und unabhängig sind. Wir nannten das Universitätsgebäude in *Azania* um, weil es ein Raum für *Schwarze* sein sollte, um über ihre Erfahrungen des Leidens zu sprechen und wie die Gesellschaft neugestaltet werden könnte. Und wir begannen mit der Neugestaltung der UCT.“ (Interview 26.3.2017)

Das Haus sollte ein *Heimatort* für Studierende an der als entfremdend wahrgenommenen Universität werden, insbesondere für jene LSBTIQ-Studierenden, welche mehrfach Diskriminierung erfahren hatten. Hier sprachen sie über ihre Erfahrung der Ausgrenzung, brachten ihre Position ein und fanden Gehör. So berichtet eine *Schwarze* queer-Aktivistin von ihren Erfahrungen:

„Es war das erste Mal in meinem Leben, dass ich fähig war meinen Schmerz zu artikulieren und diesen in Bezug zu den Theorien zu setzen, welche ich während meines Studiums kennengelernt hatte.“ (Interview 19.9.2018)

Studierende erzählten von ihren Erfahrungen, organisierten Vorträge und Diskussionsrunden und verstanden das *Azania-Haus* als einen Ort des Lernens. Studierende unterrichteten sich häufig untereinander und profitierten von den vielfältigen Herkünften der Studierenden. Eine Wissenschaftlerin, welche sich an den Protesten beteiligt, bestätigt: „Es war eine erstaunliche Energie und Solidarität zu Beginn unter den Studierenden.“ (Interview 30.9.2017) Vielfach lernten Studierende erst im Rahmen der Besetzung, was Dekolonisierung und Intersektionalität bedeuten. Eine weitere an der Besetzung beteiligte Wissenschaftlerin beschreibt das *Azania-Haus* und die Lernprozesse unter den Studierenden:

„Ich erinnere mich an die erste Nacht [...]. Eine Diskussion über Patriarchat und sexuelle Orientierung begann. [...] Die lesbischen, schwulen und transsexuellen Studierenden hatten das Gefühl, über ihre sexuelle Orientierung

sprechen zu müssen, um diese zu erklären. Aber niemand konnte den Unterschied zwischen Sex und Gender erklären. [...] So fingen sie an, sich nach bestem Wissen gegenseitig zu unterrichten und ihre Erfahrungen zu teilen.“ (Interview 20.8.2018)

Eine intersektionale Protestpraxis zeigt sich auch in der Organisation der Besetzung. So sollte das *Intersectional Audit Committee* die Beteiligung von LSBTIQs im Azania-Haus sichern (Matandela 2017: 12). Aufgrund des integrativen und reflexiven Raumes beschreibt eine Studierende dieses Haus als einen Ort des „Heilens“, welches die Erfahrungen der Diskriminierung in den Hintergrund treten lässt (Interview 29.9.2017). Zugleich kam LSBTIQ-Studierenden immer wieder die Rolle zu, daran zu erinnern, dass Dekolonisierung ohne Intersektionalität nicht möglich sei (Interview Wissenschaftlerin 20.8.2018). Damit übernahmen LSBTIQ-Studierende eine Appellfunktion, indem sie für Inklusion, Vielfalt und Gleichheit einstanden.

5. Aufbrechende Allianzen

Obwohl das Azania-Haus zu Beginn ein Ort der Inklusion, des Lernens und der Allianzbildung war, brachen rasch Konflikte auf. Non-binäre Geschlechterkonzeptionen und die intersektionale Dimension der Studierendenbewegung wurden zum Streitpunkt.⁶ Eine Studierende erklärt: „Und dann begann ich zu beobachten, dass die Präsenz von *Schwarzen* Frauen und *Schwarzen* Queers in revolutionären Räumen vermehrt hinterfragt wurden“ (Interview 16.9.2018). Während Dekolonisierung als Deutungsrahmen für die Unrechtserfahrungen der Studierenden unumstritten blieb, weigerte sich eine Riege männlicher Führungsfiguren zunehmend non-binäre Positionen zu Geschlecht anzuerkennen. Der Kanzler der UCT erklärt: „Tatsächlich ist die RMF-Kerngruppe *Schwarz*, maskulin und sehr chauvinistisch und sexistisch. Es gab also andauernde Spannungen [...], und von Zeit zu Zeit wurden die Frauen vertrieben.“ (Max Price, zit. n. Jansen 2017: 59)

Jedoch lässt sich der beschriebene Konflikt nicht ausschließlich einer männlichen Führungsriege zuschreiben, wie es der durchaus umstrittene Kanzler darstellt. Vielmehr kritisierten auch viele Frauen feministische oder non-binäre Positionen (Interview Wissenschaftlerin 5.9.2018). Damit wird deutlich, dass eine Kluft zwischen der Proklamation von Intersektionalität und ihrer Umsetzung entstand. Auf diesem konfliktiven Terrain entstand Raum für Machtpositionen, die sich eine vorwiegend männliche

6 Weitere Konfliktpunkte waren die Interaktion mit dem Universitätsmanagement, die politische Repräsentativität der Studierenden durch institutionalisierte hochschulpolitische Organe der Studierendenvertretung oder die Rolle von politischen Parteien.

Führungsriege aneignete. Eine Wissenschaftlerin erzählt, wie sie realisiert hat, dass Intersektionalität und non-binäre Geschlechterkonzeptionen in der Studierendenbewegung vermehrt kritisiert und abgelehnt wurden:

„Es war einer der schmerzhaftesten Tage für mich. [...] Mir wurde klar, dass die klügsten Leute auf dem Campus und die besten Denker der Universität eine junge Frau nicht verstehen können, wenn sie sagt: ‚Ihr solltet die Tatsache akzeptieren, dass ich mich entschieden habe keine intime oder sexuelle Beziehung mit Männern zu haben.‘ Das konnten viele junge Männer nicht akzeptieren. An diesem Punkt war die Bewegung gescheitert.“ (Interview 20.8.2018)

Eine männliche Gruppe hatte im Protestverlauf an Dominanz gewonnen und sich zugleich in ihrer Deutung von Dekolonisierung radikalisiert. War die Studierendenbewegung zu Beginn von einer überparteilichen und nicht-hierarchischen Idee der Führung geprägt, kristallisierte sich eine männliche Führungsriege heraus, welche eine Machtposition für sich beanspruchte und parteipolitische Positionen vertrat (Interview Studierende 11.4.2017; Wissenschaftlerin 20.8.2018). Infolgedessen wurde Dekolonisierung vermehrt als gesellschaftstransformatives Projekt verstanden, in dem die Dekolonisierung der Universität nur ein Vorbote eines umfassenden politischen Wandels ist. Dekolonisierung als gesamtgesellschaftliche politische Transformation, welche mit dem Wunsch der Herausbildung einer *Schwarzen* Identität oder einem pan-afrikanistisch interpretiertem Wandel einhergeht, wird von einer männlichen Führungsriege zelebriert und mit einer Performanz von *Hyper*männlichkeit in Szene gesetzt (vgl. Xaba 2017). Insbesondere vor dem Hintergrund der zunehmend gewaltsamen Auseinandersetzungen zwischen den universitären Sicherheitskräften und den Studierenden nutzten männliche Studierende ihre körperliche Präsenz und ein männliches Dominanzgebaren, um sich gegen Sicherheitskräfte symbolisch zu behaupten und die Gewaltbereitschaft unter den Aktivist*innen zu mobilisieren. Diese Form der *Hyper*männlichkeit wird von Seiten der LSBTIQ-Studierenden als eine „Internalisierung der *Weiß*en Privilegierung und der Normalisierung von Gewalt gegen Minoritäten“ (Xaba 2017: 202) interpretiert. Diese zunehmende Zurschaustellung des männlichen *Schwarz*-Seins drängt Intersektionalität und damit die Positionen von LSBTIQs zurück. Eine *Schwarze* Studierende erklärt: „Es stellte sich jedoch heraus, dass *Schwarze* Männer in der Bewegung die Freiheit *Schwarzer* Männer wollten und weiterhin *Schwarze* Frauen vergewaltigten, und dass die heterosexuellen Menschen homophob waren.“ (Interview Studierende 7.9.2018)

Studierende setzten Schlagwörter wie *black consciousness* oder *ubuntu* ein, um den intersektionalen Ansatz der Dekolonisierung zu delegitimieren. Nobulelo Shange (2017: 65) argumentiert, dass das philosophische Konzept

„ubuntu“, welches im südafrikanischen Kontext mit Humanität und Reziprozität gleichgesetzt und als Teil der dekolonialen Praxis interpretiert wird, in der Studierendenbewegung genutzt wurde, um binäre Geschlechterpositionen durchzusetzen und um den Ausschluss von LSBTIQ-Studierenden zu begründen. LSBTIQ-Studierende bestätigen, dass „das Patriarchat, sexuelle Gewalt, die Diskriminierung von Behinderten und Anfeindungen von LSBTIQs normalisiert oder ignoriert wurden“ (Xaba 2017: 96). Was mit einer intersektionalen und dekolonialen Vision begann und zum Leitgedanken der Studierendenbewegung wurde, kehrte sich gegen jene Studierende, welche ganz besonders von Diskriminierung und Ausgrenzung betroffen sind. Dies ist nicht erstaunlich, insofern sich damit fest etablierte gesellschaftliche Praxen der Diskriminierung erneut durchsetzten, wie eine Wissenschaftlerin argumentiert: „Es war nicht erstaunlich [...]. So sind einfach die gesellschaftlichen Strukturen.“ (Interview 20.8.2018)

LSBTIQ-Studierende erlebten also im Protestverlauf Ausgrenzung und Diskriminierung (Khan 2017). Diese zunehmend negative Erfahrung setzte sich in der Angst von Studentinnen und von LSBTIQ-Studierenden vor körperlichen Übergriffen fort. Eine Studierende beschreibt ihre Angst vor ihren männlichen Kollegen während der Azania-Besetzung: „Ich hatte das Gefühl, dass ich nicht wirklich in diesem Bereich sein kann, wenn ich keinen männlichen Partner oder Kameraden habe, der ... nicht mal unbedingt meine Stimme legitimiert, sondern mich beschützt.“ (Matandela 2017: 25) Dieses Gefühl setzt sich in Vorfällen sexueller Gewalt gegenüber Student*innen fort (Bernardo 2015). Aufgrund des Streits über Intersektionalität, der erlebten Diskriminierung ebenso wie aufgrund von sexuellen Übergriffen brach die Allianz zwischen LSBTIQs und der Studierendenbewegung schließlich auf.

6. LSBTIQ-Aktivismen *revisited*

Die brüchigen Allianzen riefen eine Reihe an Reaktionen hervor, welche vom Austritt der LSBTIQ-Studierenden bis zu Gegenprotesten reichen. Zusammengehalten wurden die unterschiedlichen Positionen von der gemeinsamen Grundannahme „Ich glaube nicht, dass irgendein Mann mich befreien kann“ (Interview 7.9.2018), wie es eine queere Studierende ausdrückt.

Zum einen entschieden sich LSBTIQ-Aktivist*innen, die Studierendenbewegung zu verlassen und suchten sich mitunter alternative Ausdrucksformen. So dienen soziale Medien Student*innen dazu, eine geschlechtersensible und intersektionale Dekolonisierung zu proklamieren. Mit dem Schlagwort „writing instead of rioting“ wird eine dekoloniale und intersektionale Praxis fortgeführt, welche in den offline-Räumen nicht mehr möglich war. Damit

erobern sich Student*innen auch ihre Selbstrepräsentation zurück (vgl. Godsell u.a. 2016). Student*innen sind so nicht mehr auf die Repräsentation ihrer männlichen Kollegen angewiesen, stellen sich als unabhängige politische Subjekte dar und kritisieren mitunter die Führungsriege der Bewegung (vgl. Daniel 2019).

Zum anderen reagierten LSBTIQ-Studierende mit Gegenprotesten. Mit separaten Demonstrationen wie mit *Rape Must Fall* und *Silent Protest* eroberten sich LSBTIQ-Studierende den öffentlichen Raum zurück und verwiesen auf die Notwendigkeit, Dekolonisierung intersektional zu denken. Die Proteste verurteilten sexualisierte Gewalt an der Universität und kritisierten die sexuellen Übergriffe innerhalb der Studierendenbewegung (Interview Wissenschaftlerin 5.9.2018). Als Kritik ist auch der symbolische Akt des Widerstandes zu verstehen, bei welchem sich eine LSBTIQ-Studierende auf dem Sockel ablichten ließ, auf dem vormals Cecil Rhodes stand. Diese Fotoselbstdokumentation hat zum Ziel, sich als LSBTIQ-Heroin zu inszenieren und daran zu erinnern, dass Dekolonisierung als politische Praxis die Befreiung von Diskriminierung sowie von struktureller und symbolischer Gewalt bedeutet. Dekolonisierung ohne Intersektionalität sei demnach undenkbar. Mit dieser Selbstinszenierung möchten die Studierenden die maskuline Repräsentation der RMF-Bewegung durch eine LSBTIQ-Position konfrontieren und LSBTIQs einen Raum geben (Cornell u.a. 2016: 110).

Explizit brachten Studentinnen und LSBTIQs mit den Protesten unter dem Schlagwort *Patriarchy Must Fall* die Kritik an der männlichen Führungsriege zum Ausdruck. Dabei nutzten Studierende auch Nacktproteste. Während diese vormals ein Ausdruck der Allianz mit der Studierendenbewegung waren, wurde der Körper nun genutzt, um sich gegen die Studierendenbewegung aufzulehnen. Der weibliche Körper soll hier die Dominanz der *Hypermännlichkeit* infrage stellen, soll erschrecken und wachrütteln und damit nicht zuletzt an die intersektionalen Versprechen der Studierendenbewegung erinnern (Interview Wissenschaftlerin 5.9.2018). Studierende setzten somit ihren Körper ein, um mit ihrer körperlichen Präsenz den Ist-Zustand zu überwinden und sich universitäre Räume zurückzuerobern.

Körperpolitik als Widerstandsform gegen die Studierendenbewegung wird auch bei der Fotoausstellung im Jahr 2016 deutlich (Hendricks 2016): Die Ausstellung unter dem Titel *Echoing Voices from Within* beabsichtigte, die junge Studierendenbewegung fotografisch darzustellen und damit einen Ort zu bieten, über den Verlauf und die Erfolge der Studierendenbewegung zu reflektieren. Vor der Eröffnung stürmte das Trans Collective nackt die Fotoausstellung, blockierte die Eingänge und verschaffte sich dadurch Präsenz. Die LSBTIQ-Studierenden beschmierten die Fotos, welche zumeist

männliche Studierende darstellten, mit Farbe. Der Protest hatte zum Ziel, non-binäre Geschlechterpositionen und ihre Akzeptanz einzufordern und den universitären Raum wiederzugewinnen.

Dieses Ereignis verdeutlicht die Radikalität der Körperpolitik einerseits und andererseits, dass der Körper nicht mehr als Mittel der Allianz, sondern ausschließlich zur Anerkennung non-binärer Geschlechter gebraucht wird. Dabei geht es nicht um die Ablehnung des dekolonialen Projektes, sondern um die Wiedereinführung einer intersektionalen Perspektive auf Dekolonisierung, wie eine Aktivist*in des Trans Collective erklärt:

„Die Revolution wird von *Schwarzen* angeführt und intersektional sein, oder sie wird *Scheiße* sein. Die Stimmen des Trans Collective sind innerhalb der RMF marginalisiert worden [...] und die Ausstellung spiegelte weder ihren Beitrag zur RMF noch ihren einzigartigen Kampf als Transgender- und Transsexuelle-Studierende wider.“ (Aktivist*in HeJin Kim, zit. n. Omar 2016)

Zugleich verdeutlicht das Trans Collective, dass es hier nicht um eine Schwächung der Studierendenbewegung geht, sondern um die Rückeroberung des dekolonialen Projektes: „Wir müssen jedoch unmissverständlich feststellen, dass unser störendes Eingreifen auf der RMF-Ausstellung unter keinen Umständen als Ablehnung von RMF oder als Abkehr von der Dekolonisierung zu verstehen ist.“ (Trans Collective 2015)

Der Protest des Trans Collective führte dazu, dass die Ausstellung nie eröffnet wurde. Auch später engagierten sich LSBTIQ-Studierende für die Beibehaltung einer intersektionalen Perspektive. Dies ist der Grund, warum einige Studierende auch in der Bewegung ausharrten und immer wieder für eine intersektionale Position eintraten (Interview Studierende 29.9.2017). Diese Position ist jedoch unter den Studierenden umstritten: Während einige LSBTIQ* Studierende zu Gegenprotesten aufriefen, andere ihre sexuelle Identität dem *Schwarz*-Sein unterordneten, erinnerten andere an das intersektionale Versprechen der Dekolonisierung. Das Trans Collective organisiert sich jedoch vermehrt jenseits der Studierendenbewegung.

7. Schlussbetrachtung

Die Erfolge der Studierendenbewegung sind ambivalent: Auf der einen Seite stehen die Errungenschaften; auf der anderen Seite die aufgebrochenen Allianzen: Durch die anhaltenden Proteste der Studierenden wurde die Statue von Cecil Rhodes vom Campus entfernt. Der Druck der Massenproteste bewirkt auch die Einführung freier tertiärer Bildung für sozioökonomisch benachteiligte Studierende im Jahr 2017. Danach nimmt die Anzahl der Proteste

deutlich ab, während die Mobilisierung gegen sexualisierte Gewalt an Studierenden kontinuierlich fortgesetzt wird. Die Studierendenbewegung trug auch dazu bei, verstärkt über Exklusion und Diskriminierung an der Universität und in der Gesellschaft zu reflektieren. Das Curriculum wird überarbeitet und die Erfahrungen des Rassismus und der Gewalt an der Universität aufgearbeitet (Interview Wissenschaftlerin 31.8.2018).

Aus herrschaftskritischer Perspektive wird die Studierendenbewegung ihrem Anspruch, eine intersektionale und dekoloniale Praxis zu etablieren und damit universitäre und gesellschaftliche Verhältnisse neu zu praktizieren, jedoch nicht gerecht. Häufig werden die Gegenproteste des Trans Collective als Spitze der aufbrechenden Allianzen gesehen, welche den unvereinbaren Konflikt um Geschlechterpositionen aufzeigen. Die Allianz zwischen LSBTIQs und Rhodes Must Fall zerbrach, als sich eine dekoloniale Praxis durchsetze, die vorwiegend auf einer heteronormativen Position, der Ablehnung von Intersektionalität und einer *Hyper*männlichkeit basierte. Der Verlauf der Studierendenbewegung veranschaulicht, dass sich im Rahmen dekolonialer Praktiken, welche sich auf die Überwindung bestehender Macht- und Herrschaftsverhältnisse beziehen, Ungleichheiten und Exklusionsmechanismen tradieren können. Dies war für LSBTIQ-Studierende der Fall. Die Verdrängung von LSBTIQ-Studierenden führte zu Konflikten, welche im Verlauf der Bewegung nicht überwunden werden konnten. Die Brüchigkeit der Allianz ist in der Organisiertheit der Bewegung selbst verhaftet: Flache Hierarchien und die Ablehnung von Führungspositionen folgen zwar dem Streben, einen macht- und herrschaftsfreien Raum zu kreieren, lassen jedoch zu, dass sich Einzelpositionen manifestieren. Hier setzt eine oft geäußerte Kritik an der Studierendenbewegung an: Durch das Streben nach hierarchiefreien und flachen Strukturen in den Entscheidungsprozessen habe es die Studierendenbewegung verpasst, Ziele und Forderungen (wie sie beispielsweise in den Statuten festgelegt sind) langfristig zu verankern. Einzelpersonen und charismatischen, männlichen Führern sei zu viel Raum gegeben worden (Interview Aktivistin 19.9.2018).

Das Beispiel der Studierendenbewegung verdeutlicht, wie wichtig es ist, herrschaftskritische Proteste selbst einer Analyse von Macht- und Exklusionsprozessen zu unterziehen. Dabei ist eine poststrukturelle Perspektive wertvoll, denn veränderte Allianzen führen zu Machtstrukturen, Brüchen und Exklusionsprozessen. Diese Perspektive erklärt zugleich, auf welche Art und Weise sich gesellschaftliche Strukturen in den Dynamiken der sozialen Bewegungen widerspiegeln. Ebenso wird deutlich, dass Intersektionalität nicht nur ein umstrittenes Thema der Studierendenbewegung ist, sondern auch ein wesentliches analytisches Instrumentarium, um Allianzen

in sozialen Bewegungen zu verstehen. Eine herrschaftskritische und intersektionale Analyseperspektive birgt das Potenzial, soziale Prozesse in Kollektiven, wie sozialen Bewegungen, zu reflektieren und den Einfluss dieser auf den Protestverlauf herauszuarbeiten.

Literatur

- Bernardo, Carla (2015): „#RapeAtAzania Accused in Court“. In: *IOL News*, 19. November, <https://www.iol.co.za/news/rapeatazania-accused-in-court-1947968>, letzter Aufruf: 2.4.2020.
- Biko, Steve (1979): *Black Consciousness in South Africa*. New York, US-NY.
- Booyen, Susan (Hg.) (2016): *Fees Must Fall. Student Revolt, Decolonization and Governance in South Africa*. Johannesburg (<https://doi.org/10.18772/22016109858>).
- Booyen, Susan (2016a): „Introduction“. In: Booyen 2016, S. 1-21 (<https://doi.org/10.18772/22016109858>).
- Castro Varela, María do Mar, & Nikita Dhawan (2005): *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*. Bielefeld (<https://doi.org/10.14361/9783839403372>).
- Campbell, John L. (2005): „Where do We Stand? Common Mechanisms in Organizations and Social Movements Research“. In: Davis u.a. 2005, S. 41-69 (<https://doi.org/10.1017/CBO9780511791000.004>).
- Cornell, Josephine, & Shose Kessi (2017): „Black Students' Experiences of Transformation at a Previously 'white only' South African University: a Photo Voice Study“. In: *Ethnic and Racial Studies*, Bd. 40, Nr. 11, S. 1882-1899 (<https://doi.org/10.1080/01419870.2016.1206586>).
- Cornell, Josephine; Kopano Ratele & Shose Kessi (2016): „Race, Gender and Sexuality in Student Experiences of Violence and Resistances on a University Campus“. In: *Perspectives in Education*, Bd. 34, Nr. 2, S. 97-119 (<https://doi.org/10.18820/2519593X/pie.v34i2.8>).
- Chun, Jennifer Jihye; George Lipsitz & Young Shin (2013): „Intersectionality as a Social Movement Strategy: Asian Immigrant Women Advocates“. In: *Signs*, Bd. 38, Nr. 4, S. 917-940 (<https://doi.org/10.1086/669575>).
- Crenshaw, Kimberlé W. (1989): „Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics“. In: *University of Chicago Legal Forum*, Bd. 1, Nr. 8, S. 139-167.
- Daniel, Antje (2019): „Ambivalenzen des Forschens unter Bedingungen (post-)dekolonialer Praxis“. In: *Forschungsjournal Soziale Bewegungen*, Bd. 31, Nr. 1, S. 40-49 (<https://doi.org/10.1515/fjsb-2019-0005>).
- Daniel, Antje (2020): „Dekolonial und Intersektional? Widersprüche der Herrschaftskritik in der südafrikanischen Studierendenbewegung“. In: Leinius, Johanna, & Heike Maurer (Hg.): *Intersektionale und postkolonial-feministische Perspektiven als Mittel politikwissenschaftlicher Macht- und Herrschaftskritik*. Berlin, im Erscheinen.
- Davis, Gerald F.; Doug McAdam; W. Richard Scott & Mayer N. Zald (Hg.) (2005): *Social Movements and Organization Theory*. Cambridge (<https://doi.org/10.1017/CBO9780511791000>).
- Davis, Kathy (2008): „Intersectionality as Buzzword: A Sociology of Science Perspective on what Makes a Feminist Theory Successful“. In: *Feminist Theory*, Bd. 9, Nr. 1, S. 67-85 (<https://doi.org/10.1177/1464700108086364>).
- Diani, Mario (2010): „Networks and Participation“. In: Snow u.a. 2010, S. 339-359 (<https://doi.org/10.1002/9780470999103.ch15>).

- Dyke, Nella von, & Holly J. McCammon, (Hg) (2010): *Strategic Alliances. Coalition Building and Social Movements*. Minneapolis, US-MN.
- Fanon, Frantz (1968): *Die Verdammten dieser Erde*. Frankfurt a.M.
- Godsell, Gillian; Refiloe Lepere; Swankie Mafoko & Ayabonga Nase (2016): „Documenting the Revolution“. In: Booyesen 2016, S. 191-124 (<https://doi.org/10.18772/22016109858.10>).
- Gugutzer, Robert (2015): *Soziologie des Körpers*. Bielefeld (<https://doi.org/10.14361/transcript.9783839425848>).
- Gunkel, Henriette (2010): *The Cultural Politics of Female Sexuality in South Africa*. New York, US-NY (<https://doi.org/10.4324/9780203856031>).
- Hagemann, Igmarr; Johanna Leinius & Judith Vey (2019): „Poststrukturalistische Perspektiven auf soziale Bewegungen“. In: Vey, Judith; Johanna Leinius & Igmarr Hagemann (Hg.): *Poststrukturalistische Perspektiven auf soziale Bewegungen. Ansätze, Methoden und Forschungspraxis*. Bielefeld, S. 17-37 (<https://doi.org/10.14361/9783839448793-002>).
- Hames, Mary (2007): „Sexual Identity and Transformation at a South African University“. In: *Social Dynamics*, Bd. 33, Nr. 1, S. 52-77 (<https://doi.org/10.1080/02533950708628743>).
- Heaney, Michael T. (2019): „Intersectionality at the Grassroots“. In: *Politics, Groups, and Identities*, Juni, S. 1-21 (<https://doi.org/10.1080/21565503.2019.1629318>).
- Hendricks, Ashraf (2016): *Rhodes Must Fall Exhibition Vandalised in UCT Protest*. März, <https://www.groundup.org.za/article/rhodes-must-fall-exhibition-vandalised-uct-protest/>, letzter Aufruf: 2.4.2020.
- Hill Collins, Patricia (2014): *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. London & New York, US-NY (<https://doi.org/10.4324/9781315831824>).
- Irvine, Jill; Sabine Lang & Cestele Montoya (Hg.) (2019): *Gendered Mobilization and Intersectional Challenges*. London & New York, US-NY.
- Jansen, Jonathan (2017): *As by Fire: The End of the South African University*. Cape Town.
- Kessi, Shose, & Josephine Cornell (2015): „Coming to UCT: Black Students, Transformation and Discourses of Race“. In: *Journal of Student Affairs in Africa*, Bd. 3, Nr. 2, S. 1-16 (<https://doi.org/10.14426/jsaa.v3i2.132>).
- Khan, Khadija (2017): „Intersectionality in Student Movements: Black Queer Womxn and Non-Binary Activists in South Africa’s 2015-2016 Protests“. In: *Agenda* Nr. 3-4, S. 110-121 (<https://doi.org/10.1080/10130950.2017.1396011>).
- Langa, Malose; Sandile Ndelu; Yingi Edwin & Marcia Vilakazi (2017): *#Hashtag. An Analysis of the #FeesMustFall Movement at South African Universities*. Johannesburg & Cape Town.
- Liebsch, Katherina (2017): „Identität“. In: Gugutzer, Robert; Gabriele Klein & Michael Meuser (Hg.): *Handbuch Körpersoziologie*. Wiesbaden, S. 39-43 (https://doi.org/10.1007/978-3-658-04136-6_7).
- Leinius, Johanna; Judith Vey & Ingmar Hagemann (2017): „Poststrukturalistische Perspektive auf soziale Bewegungen. Plädoyer für eine notwendige Blickverschiebung“. In: *Forschungs-journal Soziale Bewegungen*, Bd. 30, Nr. 4, S. 6-20 (<https://doi.org/10.1515/fjsb-2017-0081>).
- Mamdani, Mahmood (1995): *African Studies in Social Movements and Democracy*. Dakar.
- Matandela, Mbalemhle (2017): „Redefining Black Consciousness and Resistance: The Intersection of Black Consciousness and Black Feminist Thought“. In: *Agenda*, Nr. 3-4, S. 10-28 (<https://doi.org/10.1080/10130950.2017.1402410>).
- Matandela, Mbali (2015): *Rhodes Must Fall: How Black Women Claimed their Place*. <http://rhodesmustfall.co.za>, letzter Aufruf: 2.4.2020.
- McAdam, Doug, & W. Richard Scott (2005): „Organizations and Movements“. In: Davis u.a. 2005, S. 4-41 (<https://doi.org/10.1017/CBO9780511791000.003>).
- McCammon, Holly J., & Minyoung Moon (2015): „Social Movement Coalitions“. In: Della Porta, Donatella, & Mario Diani (Hg.): *The Oxford Handbook of Social Movements*. Oxford.

- Melber, Henning (2002): „From Liberation Movements to Governments: On Political Culture in Southern Africa“. In: *African Sociological Review / Revue Africaine De Sociologie*, Bd. 6, Nr. 1, S. 161-172 (<https://doi.org/10.4314/asr.v6i1.23208>).
- Msibi, Thabo, & Dennis Francis (2011): „Teaching about Heterosexism: Challenging Homophobia in South Africa“. In: *Journal of LGBT Youth*, Bd. 8, Nr. 2, S. 157-173 (<https://doi.org/10.1080/19361653.2011.553713>).
- Ngcaweni, Wandile, & Busani Ngcaweni (2018): *We are no Longer at Ease*. Auckland Park.
- Ndaba, Baldwin; Therese Owen; Masego Panyane; Rabbie Serumula & Janet Smith (2017): *The Black Consciousness Reader*. Auckland Park.
- Nieftagodien, Noor (2016): „Outsourcing is Falling but Aluta Continua“. In: *Amandla. South Africa's New Progressive Magazine Standing For Social Justice*, Nr. 43/44, S. 10-11.
- Ndlovu, Hlengiwe (2017): „Womxn's Bodies Reclaiming the Picket Line: The ‚Nude‘ Protests during #FeesMustFall“. In: *Agenda*, Nr. 3-4, S. 68-77 (<https://doi.org/10.1080/10130950.2017.1391613>).
- Nyamnjoh, Francis B. (2016): *#RhodesMustFall. Nibbling at Resilient Colonialism in South Africa*. Bamenda (<https://doi.org/10.2307/j.ctvmd84n8>).
- Omar, Yusuf (2016): *Trans Collective stops RMF exhibition*. <https://www.news.uct.ac.za/article/-2016-03-10-trans-collective-stops-rmf-exhibition>, letzter Aufruf: 2.4.2020.
- Passy, Florence (2001): „Socialization, Connection, and the Structure/Agency Gap: A Specification of the Impact of Networks on Participation in Social Movements“. In: *Mobilization: An International Journal*, Bd. 2, Nr. 6, S. 173-192 (<https://doi.org/10.17813/maiq.6.2.v6u4wg67x87w943h>).
- Rhodes Must Fall (2015): *Mission Statement*. https://jwtc.org.za/resources/docs/salon-volume-9/RMF_Combined.pdf, letzter Aufruf: 1.4.2020.
- Rucht, Dieter (2010): „Movement Allies, Adversaries, and Third Parties“. In: Snow u.a. 2010, S. 197-216 (<https://doi.org/10.1002/9780470999103.ch9>).
- Shange, Nobulelo (2017): „Mappings of Feminist/Womanist Resistance within Student Movements across the African Continent“. In: *Agenda*, Nr. 3-4, S. 60-67 (<https://doi.org/10.1080/10130950.2017.1392155>).
- Snow, David A.; Sarah A. Soule & Hanspeter Kriesi (Hg.) (2010): *The Blackwell Companion to Social Movements*. Hoboken, US-NJ.
- Swatz, Sharlene; Alude Mahali; Relebohile Moletsane; Khalemam Arogundade; Cooper Adam Nene & Candice Groenewald (2018): *Studying while Black. Race, Education and Emancipation in South African Universities*. Cape Town.
- Trans Collective (2015): *Tokenistic, Objectifying, Voyeuristic Inclusion is at least as Disempowering as Complete Exclusion*. https://www.facebook.com/search/str/UCT+trans+collective/keywords_search, letzter Aufruf: 12.8.2019.
- Villa, Paula-Irene (2011): *Sexy Bodies. Eine soziologische Reise durch Geschlechterkörper*. Wiesbaden (<https://doi.org/10.1007/978-3-531-93415-0>).
- Xaba, Wanelisa (2017): „Challenging Fanon: A Black Radical Feminist Perspective on violence and the Fees Must Fall Movement“. In: *Agenda*, Nr. 3-4, S. 96-104 (<https://doi.org/10.1080/10130950.2017.1392786>).

Anschrift der Autorin:

Antje Daniel

antje.daniel@univie.ac.at

Manju Ludwig

Bodies in Pain Gewalt an sexuell „devianten“ männlichen und Transgender-Körpern im kolonialen Indien *

Keywords: colonial legal system, eunuchs, rape, sexual crime, transgender, violence

Schlagwörter: koloniales Rechtssystem, Eunuchen, Vergewaltigung, Sexualstraftaten, Transgender, Gewalt

Der koloniale Staat in Britisch-Indien intervenierte auf vielfältige Weise in die Leben sexuell „devianten“¹ männlicher und nichtbinärer kolonialer Subjekte und übte dabei ein beträchtliches Maß an körperlicher und epistemischer Gewalt aus. Einige dieser Interventionen sollen in diesem Beitrag dargestellt werden, um die historischen Verknüpfungen zwischen männlicher sexueller und nichtbinärer geschlechtlicher „Devianz“ und staatlicher Gewalt aufzuzeigen. Koloniale Diskurse über männliche sexuelle „Abweichung“ bedienten sich freizügig der Terminologie von Gewalt. Der männliche

* Der vorliegende Beitrag ist eine leicht abgeänderte Übersetzung eines Beitrags der Autorin in einem Konferenzsammelband: Ludwig, Manju (2020): „Bodies in Pain: Violence and Sexually ‚Deviant‘ Male and Transgender Bodies in Colonial India, 1862-1922“. In: Atwal, Jyoti, & Iris Flessenkämper (Hg.): *Gender and Violence in Historical and Contemporary Perspectives. Situating India*. Abingdon, S. 95-109. Ein großer Dank gilt Taylor & Francis für die Genehmigung der Reproduktion. Die Originalfassung des Beitrags wurde doppelt anonym begutachtet.

1 Die im kolonialen Archiv erfolgte Zuschreibung von „Devianz“ impliziert eine Klassifikation jeder nicht-heterosexuellen und nicht-monogamen geschlechtlichen Beziehung als sexuell „abweichend“. Dazu gehörten nichtbinäre Geschlechtsidentitäten wie Transvestismus, Transgender-Identitäten und männliche gleichgeschlechtliche Sexualität, aber auch Zoophilie und nicht auf Einverständnis beruhende erzwungene Sexualakte zwischen Minderjährigen und Erwachsenen. Diese diversen nicht-heteronormativen Formen der geschlechtlichen und sexuellen Identitäten und Handlungen wurden in der kolonialen Verwaltungssprache unter den eher unscharfen Kategorien „Sodomie“, „unsittliches Verhalten“ oder „widernatürliches Laster“ zusammengefasst. Diese Begriffe waren auch außerhalb des kolonialen Britisch-Indiens weltweit verbreitet; vgl. Weeks 1981; Bristow 2007. Im vorliegenden Beitrag wurden alle englischsprachigen Zitate aus den Quellen und der Literatur von der Autorin ins Deutsche übersetzt.

indische Andere wurde generalisierend als sexuell fragwürdig und inhärent gewalttätig dargestellt, um die vermeintliche zivilisatorische Unterscheidung zwischen Inder*innen und Brit*innen aufrecht zu erhalten und koloniale Herrschaft zu rechtfertigen. Aber der Erhalt kolonialer Machtausübung und die gewünschte Disziplinierung nichtbinärer Körper verlangten gleichzeitig auch gewalttätige Eingriffe und die Etablierung übergreifender Regularien und Technologien seitens des kolonialen Regimes. So entstanden mehrdeutige Zuschreibungen gewaltsamen Verhaltens, wie in diesem Beitrag erläutert werden soll.

Der koloniale Staat in Britisch-Indien ging im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert sehr unterschiedlich mit alternativen Sexualitäten wie Homosexualität, Transvestismus und Transgender-Identität um. Diesem Verhalten lag immer strukturelle Gewalt zugrunde und reichte von der Zufügung physischer bis zu epistemischer und diskursiver Gewalt. Die historische Kolonialismusforschung setzt Gewalt als ein inhärentes Charakteristikum kolonialer Unterfangen voraus, kann bislang jedoch keine einheitliche Kategorisierung der Natur dieser Gewalt vorlegen (Pierce & Rao 2006a; Jansen & Osterhammel 2012; Cooper 2007). Postkoloniale Studien gehen über einen alleinigen Fokus auf körperliche Formen der Gewalt, die die kolonialen Expansionen begleiten, hinaus und untersuchen stattdessen vermehrt koloniale diskursive Entwicklungen und in diesen auftretende Formen der epistemischen und diskursiven Gewalt, die sich beispielsweise in asymmetrischen Prozessen der Wissensproduktion manifestierten (Cohn 1996; Said 1995). Weiterhin hat die historische Forschung unlängst ihren Fokus angepasst, um auch Formen der körperlichen Gewalt abzubilden, die direkt aus kolonialen Machtstrukturen entspringen, wie etwa bei der Folter und körperlichen Bestrafungsformen in kolonialen Rechtssystemen. Gleichwohl soll die Komplizenschaft kolonialer Strukturen und Akteure bei der Herausbildung neuer Gewaltformen beleuchtet werden (Pierce & Rao 2006a). Der vorliegende Beitrag wird beide Ansätze vereinen, um die Verknüpfung von kolonialer Gewaltausübung und „devianter“ männlicher und Transgender-Körper im kolonialen Indien zu analysieren.

Die koloniale Logik der Legitimitätsgenerierung für die Fremdherrschaft diktierte eine klare zivilisatorische Abgrenzung zwischen europäischen Herrscher*innen und indischen Kolonisierten, insbesondere nach einem für die Brit*innen traumatischen, breitflächigen indischen Aufstand gegen das koloniale Regime im Jahr 1857. Der Bereich der Geschlechterbeziehungen war von dieser Logik nicht ausgenommen (Metcalf 1998). Unzählige Studien haben den kolonialen Prozess beleuchtet, der die Geschlechterbeziehungen in der indischen Gesellschaft und insbesondere die asymmetrischen

Machtbeziehungen zwischen Männern und Frauen als reformbedürftig dargestellt hat (Sangari 1989). Der Fokus der Geschichtsforschung lag dabei bislang größtenteils auf den Interventionen bezüglich der Situation indischer Frauen, erst kürzlich wurde das Untersuchungsfeld für die Verknüpfung von Kolonialismus und Männlichkeit geöffnet (Sinha 1995 & 1999; Pande 2013a; Hinchy 2013). Indische Männer wurden in der kolonialen Imagination einerseits als schwächlich und verweiblicht angesehen, andererseits aber auch als brutal und grausam gegenüber indischen Frauen porträtiert. Damit verknüpft war die Zuschreibung einer dubiosen und zügellosen Sexualität, die vom kolonialen Diskurs mit dem tropischen Klima Indiens erklärt wurde. Gleichzeitig ging diese Annahme aber auch mit der Konstruktion mancher Teile der indischen subalternen Bevölkerung als inhärent kriminell einher (Anderson 2004; Radhakrishna 2008). Vor diesem Hintergrund wurde die Anwendung irrationaler und illegitimer Gewalt auf die Kolonisierten projiziert und mit der vermeintlich legitimen Gewalt des kolonialen Staats kontrastiert.

Tatsächlich diktierten koloniale Machtimperative und Ideologien jedoch gleichzeitig die Anwendung umfangreicher und beispielsloser Formen der Gewalt, um widerspenstige oder sittenlose koloniale Subjekte zu disziplinieren. Diese Notwendigkeit führte oft zu administrativen Problemen und Skandalen in der Metropole (Dirks 2006). Generell lässt sich im späten 19. Jahrhundert ein Kampf um die Deutungshoheit über den Begriff des Männlichen beobachten. Die Zuschreibung einer positiv verstandenen Männlichkeit war dabei für die britischen Machtinhaber reserviert, während Indern „verweiblichte“ Charakteristika oder im Fall nichtbinärer Geschlechtsidentitäten eine „gescheiterte indische Maskulinität“ (Hinchy 2013: 197) unterstellt wurden. Dies führte im 20. Jahrhundert während der aufkommenden indischen Unabhängigkeitsbewegung, aber auch im postkolonialen Indien vermehrt zum Drang, durch verschiedene Strategien und Bewegungen Männlichkeit zurückzuerobern (Alter 1994).

Um die ambivalente Natur kolonialer Konstellationen und ihre vielfältigen Manifestationen zu beleuchten, wird dieser Beitrag in einem ersten Beispiel die Doppelmoral des kolonialen Rechtssystems in der Strafverfolgung sexueller Übergriffe und Vergewaltigungen untersuchen: Während heterosexuelle sexuelle Gewalt strafrechtlich verfolgt werden konnte, war dies im Fall homosexueller Vergewaltigungen nicht möglich. Weiterhin wird ein bislang vernachlässigter Aspekt des Gesetzes zur Überwachung der sogenannten „kriminellen Stämme“ aus dem Jahr 1871 betrachtet, der die Verfolgung und medizinische Klassifizierung von „Eunuchen,“ also Menschen mit einer nichtbinären Geschlechtsidentität, ermöglichte und

deren Leben gewaltsam einschränkte. Zuletzt wird ein Blick auf die Welt des kolonialen Gefängnisses und des Strafgefangenenlagers auf den Andamanen geworfen, in der koloniale Theorien über die gewalttätigen Neigungen sexuell „devianter“ Männer formuliert wurden. Gleichzeitig waren diese Inhaftierungsinstitutionen auch Orte, in denen mit verschiedenen Formen der (körperlichen) Bestrafung und Züchtigung experimentiert wurden, die teilweise auch Praktiken sexueller Gewalt nachahmten und brutale Spuren auf den Körper der betroffenen Inhaftierten hinterließen.

Die gewählten Beispiele zeigen auf, dass der koloniale Diskurs über männliche sexuelle „Devianz“ stark auf der Terminologie der Gewalt aufbaute, gleichzeitig aber gewaltvolle Einschnitte in die Leben der Betroffenen mit sich brachte. Weiterhin eröffnen diese vermeintlich marginalen Geschichten einen neuen Blick auf koloniale Mechanismen, indem die Perspektive auf Gewalt und Geschlecht um die Analyse kolonialer Regulierungsversuche sexuell „abweichender“, subalternen Männer und Menschen mit nichtbinärer Geschlechtsidentität erweitert wird. Die nachhaltige Wirkung dieser kolonialen Interventionen des späten 19. Jahrhunderts lässt sich an einer prinzipiell ablehnenden Haltung gegenüber gleichgeschlechtlicher Sexualität und nichtbinärer Geschlechtsidentität in der gegenwärtigen indischen Gesellschaft festmachen, die im Großen und Ganzen eine Stigmatisierung und Verfolgung sowie bis vor kurzem Kriminalisierung nicht-heteronormativer Sexualität und Geschlechtsidentität fortschreibt.

Sexuelle Gewalt und koloniale Rechtsprechung

Eine der zentralen Stützen der kolonialen Herrschaft in Britisch-Indien war sein Rechtssystem (Singha 1998). Der langwierige Prozess der Kodifizierung des Strafrechts mündete 1961 in der Verabschiedung des indischen Strafgesetzbuches, dem *Indian Penal Code* (Kolsky 2010a). In diesem wurden sexuelle Straftaten als Vergehen gegen öffentliche „Sittlichkeit“ und „Moral“ gesehen. Gleichgeschlechtlicher Geschlechtsverkehr zwischen Männern wurde kriminalisiert und zusammen mit heterosexuellem Analverkehr und Zoophilie als eine schwerwiegende Straftat unter dem Abschnitt 377 festgeschrieben. Ebenso wurde das Strafmaß für heterosexuelle Sexualstraftaten in der Vergewaltigungsrechtsprechung verschärft (Kolsky 2010b; Pande 2013b). Gleichgeschlechtlicher Sexualverkehr wurde jedoch generell als „widernatürlich“ („against the order of nature“) und als strafrechtliches Delikt verstanden, unabhängig davon, ob der Sexualakt mit beiderseitigem Einverständnis durchgeführt oder erzwungen wurde. Diese Charakterisierung aller gleichgeschlechtlichen Sexualkontakte als strafrechtlich relevant

überlebte die koloniale Periode bis in das gegenwärtige Indien (Narain & Bhan 2005).

Erst 2018 wurde gleichgeschlechtlicher Geschlechtsverkehr zwischen Erwachsenen unter der Voraussetzung des beiderseitigen Einverständnisses entkriminalisiert. Die langwierige Debatte um die Entkriminalisierung von auf gegenseitigem Einverständnis beruhendem, gleichgeschlechtlichem Geschlechtsverkehr verdeutlicht das koloniale Vermächtnis bezüglich der Ablehnung von nicht-heteronormativer Sexualität. Obwohl die rechtliche Verankerung des Verbotes von „widernatürlichem“ Geschlechtsverkehr eine koloniale Gesetzgebung darstellt, wird die Kriminalisierung gleichgeschlechtlicher Sexualität im indischen Mainstream-Diskurs als in der indischen Tradition verankert verstanden (Bhan 2005: 40-48). Historisch lässt sich in der vorkolonialen Zeit jedoch keine einheitlich festgeschriebene Kriminalisierung gleichgeschlechtlichen Sexualverkehrs feststellen; vielmehr sprechen Historiker*innen von einer relativen Flexibilität und Toleranz der Rechtsauffassungen (Vanita & Kidwai 2008). Im heutigen Indien wird Homosexualität von linksorientierten wie konservativ geprägten Ideolog*innen und Politiker*innen als Fremdimport der angeblich sittlich degenerierten Muslim*innen und Europäer*innen verunglimpft, wobei sich homophobe mit xenophoben Tendenzen vermischen. Der indischen Kultur, so die Argumentation, sei Homosexualität grundsätzlich fremd gewesen, weswegen die Gesellschaft sie nicht akzeptieren dürfe (Bose & Bhattacharyya 2007: 165). Dabei kann weder von einer generellen Ablehnung noch von einer kollektiv anerkannten Kategorie der Homosexualität als Identitätsmarker außerhalb eines spezifischen, urban geprägten Mittelklasse-Kontextes die Rede sein. Stattdessen existieren diverse akzeptierte indigene Konzepte der gleichgeschlechtlichen Sexualität, ebenso eine Vielfalt an indischen Termini für nichtbinäre Geschlechtsidentitäten (ebd.: 164, Hinchy 2014: 277f).

Das Hervorheben von heterosexueller Vergewaltigung durch indische Männer, insbesondere von jungen indischen Mädchen und sogenannten Kinderbräuten, war ein relevanter Bestandteil des kolonialen Projekts der Schaffung von essentialistischen Faktoren, in dem indische Männer als sexuell entartet und indische Frauen als schützenswerte Opfer verallgemeinert wurden (Pande 2013b: 10f; Spivak 1988: 297). Im Kontrast dazu sah das koloniale Strafgesetzbuch keine Möglichkeit gewaltvoller gleichgeschlechtlicher Sexualbeziehungen. Während eine Frau in einem Vergewaltigungsfall vor Gericht die Möglichkeit hatte, sich als rechtmäßiges Opfer („victim“) zu etablieren, blieb dies den zwei Parteien in Fällen von gleichgeschlechtlichem Sexualverkehr verwehrt (Heath 2016: 126). Unabhängig von der

Anwendung von Gewalt und Zwang galten beide Parteien für das koloniale Rechtssystem als Akteure („agents“), die zwar in manchen Fällen in „aktiv“ und „passiv“ unterschieden wurden, die jedoch nicht als Opfer und somit als Kläger auftreten konnten. Das koloniale Strafgesetzbuch etablierte keinen Raum für die Möglichkeit einer gleichgeschlechtlichen Vergewaltigung und verhandelte alle Fälle sexueller Gewalt zwischen männlichen Personen unter dem Abschnitt 377. Dadurch wurde die Frage des beiderseitigen Einverständnisses irrelevant. Die Doppelmoral in der strafrechtlichen Ahndung sexueller Gewalt kam besonders in Fällen zu tragen, in denen männliche Kinder oder Jugendliche betroffen waren. Nachdem sie – freiwillig oder unfreiwillig – sexuellen Kontakt mit erwachsenen Männern hatten, wurden sie selbst im rechtlichen Verständnis als unsittlich und verunreinigt wahrgenommen. Folglich waren sie als glaubwürdige Zeugen disqualifiziert. Aufgrund ihrer angeblich verunreinigten Natur wurden diese Jungen und Jugendlichen als eine Gefahr für die sittliche Ordnung des kolonialen Regimes verstanden und aus diesem Grund mit spezifischen Bestrafungsmethoden wie Auspeitschen oder speziellen Anforderungen bei der Ableistung der Haftstrafe bedacht.

Ein aussagekräftiges Beispiel ist das Gerichtsverfahren von Hari Das, einem fünfzehnjährigen Jugendlichen, dessen Mutter für den Giftmord an ihrem Ehemann zum Tode verurteilt worden war, und der als Vollwaise im kolonialen Strafgefängenenlager auf den Andamanen aufwuchs (NAI-PB 1916[b]). Er selbst wurde im März 1916 vom Gericht des Distriktmagistrats in Port Blair als ein „passiver Akteur in dem Vergehen des widernatürlichen Verbrechens“ (ebd.) unter dem Abschnitt 377 des indischen Strafgesetzbuches für schuldig befunden. Hari Das sagte aus, dass er vergewaltigt worden war und dem gleichgeschlechtlichen Geschlechtsverkehr nicht zugestimmt habe. Der Distriktmagistrat hielt in seinem Urteil zudem fest, dass die dem Vergewaltigungsvorwurf des Jugendlichen widersprechenden Aussagen von zwei weiteren Zeugen „offenkundig Lügenmärchen“ seien (ebd.). Trotzdem wurde Hari Das als „passiver Akteur“ zu zwei Jahren Haftstrafe in einem Jugendgefängnis verurteilt. Eine Begründung für dieses Urteil war die negativ ausfallende Charaktereinschätzung des Jugendlichen. Der Distriktmagistrat sah in Hari Das „einen *chokra*² für widernatürlichen Geschlechtsverkehr“ und eine Person, die bereits in der Vergangenheit gleichgeschlechtlichen Sexualverkehr gehabt habe, was den Jugendlichen im Bereich der vermeintlich freiwilligen Prostitution verortete (ebd.). Aufgrund seines Alters von 15 Jahren und der Art des Delikts weigerten sich

2 Chokra ist ein in Südasiens genutzter abwertender Begriff für einen Jungen, insbesondere für solche, die als Bedienstete arbeiten. Im Kontext des Urteils hat der Begriff auch eine abwertende sexuelle Konnotation.

die Jugendgefängnisse auf dem indischen Festland Hari Das als Gefangenen aufzunehmen mit der Begründung, „Jugendliche, die wegen eines solchen Verbrechens verurteilt worden seien, sollten vorsichtshalber aus Jugendgefängnissen ausgeschlossen werden“ (ebd.). Andere Gefängnisverwalter behaupteten, die Aufnahme von „bestätigten Katamiten“ bringe „schwere Risiken hinsichtlich der Kontaminierung weiterer Inhaftierer“ mit sich, und warnten, dass es „in höchstem Maße unerwünscht sei, die weitere Ausbreitung dieses Lasters zu riskieren“ (ebd.). Eine Nichtregierungs-Institution der Heilsarmee in Nordindien willigte schließlich ein, Hari Das aufzunehmen und ihn unter strenge Beobachtung durch den Leiter des Heims zu stellen. Das koloniale Rechtssystem war folglich nicht nur unfähig zwischen Ausübenden und Opfern sexueller Gewalt in gleichgeschlechtlichen Beziehungen zu differenzieren, sondern sah sich zusätzlich auch nicht imstande, die vermeintlichen Sexualstraftäter in den eigenen Strafinstitutionen aufzunehmen und zu reformieren.

Zeitgleich mit der Kodifizierung des indischen Strafgesetzbuches wuchs der Einfluss kolonialer Medizin und insbesondere der Rechtsmedizin in Britisch-Indien (Pande 2013b: 12). Gerade in Vergewaltigungsprozessen baute die Beweisführung immer stärker auf medizinischen Untersuchungen der Vergewaltigungsoffer durch gerichtsmedizinische Sachverständige auf, da koloniale Richter*innen³ den Zeugenaussagen von Inder*innen, insbesondere in Fällen von Sexualdelikten, sehr skeptisch gegenüberstanden und von der „Unzuverlässigkeit indischer Zeug*innen“ ausgingen (Kolsky 2010b: 111). Die Entstehung eines mächtigen kolonialen rechtsmedizinischen Regimes führte zu invasiven und oft gewaltvollen Untersuchungen von Vergewaltigungsoffern.

Die medizinische Beweisführung war auch von großer Relevanz im Prozess gegen den afghanischen Flüchtling und Bruder des wichtigen politischen Führers Ayub Khan, Sardar Abdur Rahman, im Jahr 1906 in Rawalpindi (NAI-F 1907). Er wurde unter den Abschnitten 377 („Sodomie“), 347 („unrechtmäßiges Einsperren“) und 506 („kriminelle Einschüchterung“) des indischen Strafgesetzbuches angeklagt, nachdem herausgekommen war, dass er „drei Jungen gegen ihren Willen in seinem Haus eingesperrt hatte und sie dazu genötigt hatte, sich seinen widernatürlichen Gelüsten zu unterwerfen“ (ebd.: 7). Der Amtsrichter in Rawalpindi, GD Rudkin,

3 Der Autorin sind für den in diesem Beitrag erforschten Zeitraum keine weiblichen oder eine nichtbinäre Geschlechtsidentität beanspruchende Individuen im Richteramt bekannt. Generell waren wichtige Positionen im kolonialen administrativen Dienst im 19. und 20. Jahrhundert in der Regel mit Männern besetzt. Um jedoch auf die mögliche Problematik einer historischen Unsichtbarkeit von weiblichen und nichtbinären Personen im kolonialen Archiv hinzuweisen, wurde an dieser und weiteren Stellen trotzdem das Gendersternchen benutzt.

verurteilte den Angeklagten zu sechs Jahren Haftstrafe im November 1906, aber im April 1907 wurde dieses Urteil von einem übergeordneten Gericht aufgehoben. In der Begründung wurde angeführt, dass die drei betroffenen Jungen „*gewöhnheitsmäßig* als passive Akteure benutzt“ worden wären und dass sie keinen „*präzisen* Zeitpunkt einer *spezifischen* Manifestation des Übergriffes“ angeben könnten (ebd.: 4). Der stellvertretende Polizeipräsident bemängelte, dass das koloniale Rechtssystem unfähig sei, Opfer langwieriger und „*gewöhnheitsmäßiger*“ Formen sexueller Gewalt zu schützen und sich in dem Fall Sardar Abdur Rahmans sogar an der Verlängerung des Missbrauchs mitschuldig machte. Der koloniale Polizeiapparat sei von dem vermeintlichen Täter eingesetzt worden, um die drei Jungen, die zwischenzeitlich aus seinem Haus geflüchtet waren und in einem Schrein Zuflucht gesucht hatten, zu ihm zurückzubringen (ebd.: 3f).

Die drei Jungen wurden dann doch mithilfe eines Untersuchungsbefehls aus der Obhut Rahmans entfernt, ihre Aussagen wurden aufgenommen und sie wurden einer umfassenden medizinischen Untersuchung durch den Gerichtsmediziner unterzogen. Die so zusammengetragenen forensischen Beweise beschrieben detailliert die vermeintlichen medizinischen Belege für Analverkehr, beispielsweise den „lockeren Zustand des analen Schließmuskels und die glasige Haut am Afterrand“, „ein Riss am Anus“ und „eine wundgescheuerte Hautstelle nahe des Afterrandes“ (ebd.: 8). Diese medizinischen Befunde bestätigte die Annahme, die Jungen seien als „passive Akteure benutzt“ worden (ebd.). Die Erzeugung der forensischen Beweise war zweifelsohne eine übergriffige und gewaltvolle Erfahrung für die drei Jungen. Diese wurde jedoch vom kolonialen Rechtssystem aufgrund eines „wachsenden Unbehagens mit dem vorhandenen Vokabular der Beweisführung im kolonialen Indien in der Mitte des 19. Jahrhunderts“ (Arondekar 2009: 12) als notwendig erachtet. Koloniale Richter*innen waren schnell bereit, Opfern sexueller Gewalt zwielfichtige moralische Charaktereigenschaften zuzuschreiben und so deren gewaltvolle Erfahrungen zu relativieren und die Aussagekraft ihrer Zeugenaussagen zu schmälern. Rawalpindis Amtsrichter Rudkin hielt beispielsweise in seinem Urteil fest, dass er „in keiner Weise bereit sei, den Aussagen [der Jungen] vollumfänglich Glauben zu schenken“ (NAI-F 1907: 9). Diese Skepsis begründete er mit der im Kreuzverhör der Jungen zu Tage gekommenen Information, dass einer der Jungen Theaterschauspieler sei und Prostituierte besucht habe (ebd.: 8) – beides Aktivitäten, die ihn für das koloniale Rechtssystem in einem verdächtigen Licht und als nicht vertrauenswürdige Person und folglich unzuverlässigen Zeugen erscheinen ließen. Der besprochene Fall verdeutlicht die steigende Relevanz einer medizinischen Beweisführung

durch Sachverständige in Prozessen sexueller Gewalt, die invasive und erniedrigende körperliche Untersuchungen der Opfer notwendig machte und gleichzeitig indische Zeugenaussagen abwertete.

In einem weiteren Prozess wurde Preamsingh Ramprashad, ein Pensionär und ehemaliger Bediensteter des kolonialen Regimes, unter Abschnitt 377 des indischen Strafgesetzbuches zu drei Jahren Haft verurteilt. Vor allem aufgrund der gerichtsmedizinischen Beweislage sah der Richter es als erwiesen an, dass er „widernatürlichen Geschlechtsverkehr mit dem Kläger Ruttia, einem zwölf- oder dreizehnjährigen Jungen“ gehabt habe (NAI-F 1903: 21). Obwohl der Gerichtsmediziner nicht „eindeutig feststellen konnte, dass die Verletzungen des Jungen durch widernatürlichen Geschlechtsverkehr zustande gekommen waren, war er stark der Überzeugung, dass es so gewesen sein muss“ (ebd.: 1). Selbst einer Annahme des gerichtsmedizinischen Sachverständigen wurde mehr Gewicht bei der kolonialen Urteilsfindung zugesprochen als den indischen Zeugenaussagen. Auch in diesem Fall wurden die Charaktereigenschaften des betroffenen Jungen hinterfragt und auf die Möglichkeit der selbstgewählten Prostitution angespielt. Aber die Frage des Einverständnisses wurde zu einer irrelevanten erklärt:

„Es ist normal, dass er [der Junge] nicht gestehen würde, mit Einverständnis gehandelt zu haben, selbst wenn dies der Fall sein sollte. Aber das Einverständnis des Jungen oder der gegenteilige Fall würde keinen Unterschied machen, weil die begangene Tat den Angeklagten mit oder ohne Einverständnis unter den Abschnitt [377] bringt. (Ebd.: 2)“

Es war symptomatisch für den Umgang des kolonialen Rechtssystems mit männlicher sexueller „Devianz“, die Möglichkeit von sexueller Gewalt in gleichgeschlechtlichem Sexualverkehr zu negieren: Vor Gericht gab es keine männlichen Opfer, nur Täter. Die Weigerung kolonialer Richter*innen, Gewalterfahrungen junger und auch älterer männlicher Vergewaltigungsopfer als solche anzuerkennen und die Verortung dieser Opfer in den unscharfen Kategorien der „Sodomisten“ oder „widernatürlicher Straftäter“ zeigt auf, wie koloniale Rechtskategorien und die tägliche Rechtspraxis mitschuldig am Fortbestehen sexueller Gewalt waren.

Die Züchtigung jugendlicher Straftäter

Ein anderes Bestrafungsregime, das Gewalt gegen die Körper von sexuell „devianten“ männlichen Jugendlichen ermöglichte, war das Auspeitschgesetz (*Whipping Act*) aus dem Jahr 1864 (Sen 2004: 83). Das Gesetz sollte kolonialen Richtern eine alternative Bestrafungsmethode für männliche

jugendliche Straftäter ermöglichen, insbesondere in Fällen (leichterer) sexueller Vergehen. Haftstrafen wurden in diesen Fällen als eher kontraproduktiv angesehen, da das Zusammenleben mit älteren und „hartgesotteneren Inhaftierten“ die Jugendlichen nur weiter korrumpieren würde. Reine Jugendbeserungsanstalten sollten zwar aufgebaut werden, jedoch ging dieser Prozess aus finanziellen Gründen nur sehr langsam vonstatten (ebd.: 82). Unter dem 1864er Gesetz konnten Richter*innen selbst entscheiden, ob sie einen jugendlichen Angeklagten unter 18 Jahren zu einer Haftstrafe oder zu einer körperlichen Züchtigung verurteilen wollten. Der Vorgang des Auspeitschens wurde aus Abschreckungsgründen in der Regel öffentlich durchgeführt.

Manche Kolonialbeamt*innen vertraten im Fall der Bestrafung von gleichgeschlechtlichem Geschlechtsverkehr sogar die Meinung, Auspeitschen und Prügel können dabei helfen, „Sodomie“ zu behandeln oder zu heilen. Viele Amtsrichter*innen auf Distriktebene unterstützten diese Form der körperlichen Züchtigung und wendeten das Gesetz freizügig in Fällen an, die unter Abschnitt 377 des indischen Strafgesetzbuches verhandelt wurden. Im Gefängnisbericht für die Provinz Assam im Jahr 1899 wird beispielsweise ein Junge aus der Kategorie „12 bis 14 Jahre“ aufgeführt, dessen Haftstrafe von zwei Jahren aufgrund einer Verurteilung wegen „widernatürlichem Geschlechtsverkehr“ in 20 Peitschenhiebe umgewandelt wurde (NAI-Ja 1900). Im Jahr 1880 empfahl die koloniale Zentralregierung, dass in Fällen von „widernatürlichem Verbrechen“ im Strafgefangenenlager auf den Andamanen als Bestrafungsform Auspeitschen gewählt werden solle, da „ein vernünftiges Auspeitschen an einem öffentlichen Ort in solchen Fällen, und speziell in Fällen von jüngeren Männern, besonders geeignet seien, um die schändliche Praktik zu unterbinden“ (NAI-PB 1880). Um Vergehen zu bestrafen, die Formen der „abweichenden“ männlichen Sexualität betrafen, griff das koloniale Strafrechtssystem also auf gewalttätige Methoden zurück, die es in der Rechtfertigung seiner Fremdherrschaft eigentlich als ein zu überwindendes Relikt des vorkolonialen islamischen, vermeintlich despotischen und grausamen Strafrechtssystems denunziert hatte.

Die Überwachung von „Eunuchen“ und der kolonial-medizinische Blick

Eine außerhalb des regulären Rechtssystems durchgeführte Kampagne zielte auf die „Auslöschung“ des „Eunuchentums“ in Nordindien ab den 1870er Jahren ab. Diese ist ein weiteres Beispiel für den kolonialen Versuch, nicht-heteronormative Lebensentwürfe zu regulieren und zu unterdrücken. Die Kampagne wurde von Wellen moralischer Panik begleitet und übertrieb den

Grad angeblicher indischer Unsittlichkeit und sexueller Verdorbenheit zum Zweck der Legitimation der Fremdherrschaft. Der zweite Teil des *Criminal Tribes Act*, der zur Überwachung bestimmter, im Gesetz festgelegter „krimineller Stämme“ in Nordindien im Jahr 1871 erlassen wurde, war auf „Eunuchen“ ausgerichtet (NAI-J 1877). Das Gesetz selbst muss als Folge einer wachsenden Überzeugung hinsichtlich der Notwendigkeit der Überwachung und Regulierung von vererblicher Kriminalität in Kollektiven und somit als wichtiger Teil in der kolonialen Zivilisierungsmission verstanden werden (Fischer-Tiné & Mann 2004). Der unpräzise Überbegriff „Eunuchen“ verweist auf die große Verwirrung unter Gesetzesgebern mit Hinblick auf die indischen Gruppen, die unter dem zweiten Teil des Gesetzes überwacht werden sollten. Im weitesten Sinne waren wohl die Gruppen der *Hijras* und *Zenanas* gemeint, die jedoch keine einheitlichen Charakteristika sexueller oder geschlechtlicher „Abweichung“ aufweisen und keinesfalls eine homogene Gruppe bilden (Hinchy 2013; Reddy 2005). Die betroffenen Personen sahen sich in der Regel als Mitglieder einer „dritten Natur“, die zusätzlich zum männlichen und weiblichen Geschlecht gedacht wurde. Sie beanspruchten folglich eine nichtbinäre Geschlechtsidentität für sich. Die koloniale Logik des „Eunuchen“-Gesetzes ließ jedoch keine Geschlechtsidentitäten außerhalb der männlichen und weiblichen zu und charakterisierte indische „Eunuchen“ in der Regel als Beispiele „gescheiterter indischer Maskulinität“ (Hinchy 2013: 197).

Koloniale Gesetzgeber*innen verdächtigten „Eunuchen“, als Kollektiv gewohnheitsmäßig verschiedene Straftaten zu begehen. Hierzu gehörten angeblich das Entführen, die Kastration und die Prostitution von jungen Knaben, gleichgeschlechtlicher Sexualverkehr sowie das Tragen von Frauenkleidern in der Öffentlichkeit, was als bedrohlich für die koloniale (Geschlechter-)Ordnung angesehen wurde (NAI-J 1870). Die Darstellung von „Eunuchen“ als eine kriminelle und gewalttätige Gruppe lag der Annahme zugrunde, die Überlebenseicherung des Kollektivs hänge von der Kastration entführter Jungen ab, was sich nahtlos in eine Reihe von ähnlichen Stereotypen über gewalttätige „Orientalen“ einreichte. Die Anschuldigung der Durchführung eines „organisierten Systems der sodomitischen Prostitution“ und einer allgemeinen „beängstigenden Entsittlichung“ wurde durch die erschwerte Überwachung der „Eunuchen“ durch deren nicht-sesshafte Lebensweise noch verstärkt und konnte mitunter in Episoden kolonialer Hysterie münden (ebd.).

Der koloniale Staat investierte beachtlich viel Energie und finanzielle Mittel in die Registrierung und Überwachung der „Eunuchen“. Hierfür wurde insbesondere der koloniale Polizeiapparat in den größeren

nordindischen Städten Delhi, Amritsar, Lucknow, Lahore und Peshawar eingesetzt (PAL-J 1871). Unangekündigte nächtliche Razzien wurden durchgeführt, um „Eunuchen“ in flagranti bei der Durchführung von Straftaten zu ertappen. Ebenso wurde ihre Haupteinkommensquelle, das „Betteln und Tanzen [in Frauenkleidern] in den Straßen“, verboten, was viele Betroffene in die Armut führte (UPSAL-J 1884). Transvestismus als ein Hauptmerkmal der „Eunuchenidentität“ wurde ebenfalls verboten (Hinchy 2013: 197).

Zu einem vermeintlich klareren Verständnis des indischen „Eunuchentums“ wurde medizinisches Wissen geschaffen, insbesondere um mit dem Begriff „Eunuch“ kämpfenden Kolonialbeamt*innen wie Amtsrichter*innen und Polizeibeamt*innen ihr Tagesgeschäft zu erleichtern. Als Kriterien galten beispielsweise das Fehlen von Genitalien und Impotenz (ebd.). Folglich kam es bei der Überwachung von „Eunuchen“ auch zu medizinischen Untersuchungen ihrer Körper, beispielsweise wenn „widernatürlicher Geschlechtsverkehr“ bewiesen werden sollte, aber auch, wenn die medizinische Diagnose der Impotenz vorgelegt werden musste, um ein Individuum überhaupt als „Eunuchen“ klassifizieren zu können. Im westlichen Indien wurden sogar Experimente mit Prostituierten durchgeführt, um die Impotenz von „Eunuchen“ zu belegen (Preston 1987: 375). In der Regel lieferten solche medizinischen Experimente und Untersuchungen jedoch keine klaren Antworten, und das koloniale medizinische Wissen war für den Staat bei der Implementierung einer vereinheitlichten und klaren Vorgehensweise zur Definition und Registrierung vermeintlicher „Eunuchen“ größtenteils nicht von Nutzen. Mit der Registrierung und Überwachung betraute Distriktbeamt*innen bevorzugten in der Regel unscharfe sittliche Kategorien über medizinische Diagnosen, da diese ihnen einen größeren persönlichen Handlungsspielraum in der Auslegung des Gesetzes gaben. Trotz einer unpräzisen terminologischen Festlegung der Person des „Eunuchen“ wurde diese umfassend gesetzlich kriminalisiert, in der Ausübung ihrer geschlechtlichen Identität eingeschränkt und ihre Körper einer extensiven Überwachung und medizinisch-invasiven Untersuchung unterworfen.

Gleichzeitig wurde den Personen, die zur Gruppe der „Eunuchen“ gerechnet wurden, eine kollektive Kriminalität unterstellt, was bis in die indische Gegenwart hinein Folgen hat, da beispielsweise *Hijras* auch heute noch als „öffentliches Ärgernis, eine Gefahr für die öffentliche Ordnung und als Quelle der Verunreinigung“ angesehen werden (Hinchy 2014: 288). Die gesellschaftliche Stellung von Personen mit einer nichtbinären Geschlechtsidentität war vor 1871 trotz eines gewissen Außenseiterstatus nicht rein negativ konnotiert worden. Vielmehr nahmen beispielsweise *Hijras* eine

wichtige sozio-religiöse Rolle ein, die es ihnen erlaubte, bei wichtigen religiösen Festen, etwa bei Hochzeiten oder Geburten, durch tänzerische und musikalische Darbietungen ihren Lebensunterhalt zu verdienen (Hinchy 2014: 275). Folglich stellte die koloniale Kriminalisierung einen schwerwiegenden Einschnitt in die Lebensrealität vieler Menschen mit nichtbinärer Geschlechtsidentität dar.

Geschlechtsspezifische Gewalt in kolonialen Bestrafungsinstitutionen: Das „widernatürliche Laster“ und Drahtkäfige in indischen Gefängnissen

Gleichgeschlechtliche Beziehungen in kolonialen Gefängnissen stellten das koloniale Regime vor disziplinäre Probleme, insbesondere, weil die betroffenen Institutionen eigentlich einen Reformierungsauftrag hinsichtlich der renitenten indischen Subjekte hatten (Arnold 1994: 148). Koloniale Straf-institutionen beschäftigten sich folglich mit der Entwicklung von Disziplinierungstechnologien für „schwierige Gefangene“, zu denen auch „Sodomiten“ gezählt wurden. Aufgrund der räumlichen Gestaltung der meisten indischen Gefängnisse und dem Mangel an Einzelzellen war es fast unmöglich, der Unsittlichkeit verdächtigten Inhaftierte effizient zu überwachen, insbesondere nachts. Dies führte zu Unbehagen bei Gefängnisvorsteher*innen, die bemängelten, indische Gefängnisse seien „Ausbildungsschulen für Laster und Verbrechen“ (Carpenter 1868: 212) und dass „ungenügend bewachte“ Gefängnistteile zu der „Beibehaltung von Sodomie“ (NAI-J 1869) führen würden. Diese Zustände waren nicht mit der Idee der Zivilisierungsmission eines aufgeklärten kolonialen Staates vereinbar. Die schnellste Abhilfe der als skandalös empfundenen Zustände in indischen Gefängnissen hätte der Ausbau von Einzelzellen gebracht. Aufgrund der „vielen Anforderungen an die begrenzten Ressourcen der indischen Staatskasse“ (NAI-J 1868) wurde diese Lösung jedoch als zu teuer verworfen.

Nach langwierigen internen Debatten um die beste Strategie zur Verbesserung der räumlichen Gestaltung der indischen Gefängnisse entwickelten zwei indische Gefängnisbeamte in den 1890er Jahren einen sogenannten indischen Drahtkäfig („Indian cubicle“) (NAI-Ja 1898). Es handelte sich um eine einem Käfig ähnliche Eisenkonstruktion, die aus Maschendrahtgewebe und verzinkten Eisentrennwänden bestand. Die Käfige waren so entworfen worden, dass sie in die Schlafsäle der Gefangenen eingepasst werden konnten, um diese in der Nacht separieren zu können und so „die moralische Verunreinigung der weniger verhärteten durch die verdorbenen Insassen“ zu verhindern (ebd.). Die Drahtkäfige waren eine billigere

Alternative zum Ausbau der Einzelzellen und versprachen eine „abschreckendere Wirkung als andere Optionen in der Unterdrückung von Verbrechen“ (NAI-Ja 1896[a]). Folglich wurde die Konstruktion zu Beginn mit viel Enthusiasmus begrüßt und von den zentralen Entscheidungsträger*innen eine „rasche Verbreitung der Drahtkäfige“ in allen indischen Gefängnissen angeordnet (NAI-Ja 1896[b]). Der Einbau der Drahtkäfige ging jedoch nur sehr langsam voran, weil ihre Herstellung und ihr Einbau teuer waren und ihre Effektivität unter Gefängnisbeamt*innen umstritten war. Für viele Gefangene in den Festland-Gefängnissen Indiens wurde die nächtliche Unterbringung in Drahtkäfigen jedoch schmerzhaft Realität. In den meisten Gefängnissen waren die Drahtkonstruktionen allerdings für jugendliche und „von Unsittlichkeit abhängig“ Inhaftierte reserviert (NAI-Ja 1899).

Die Kritiker*innen der Drahtkäfige verwiesen auf mögliche Gesundheitsrisiken dieser Form der nächtlichen Unterbringung und warnten vor „wahrscheinlichen Gesundheitsschäden“ (NAI-Ja 1898). Die Drahtkäfige waren so klein, dass in ihnen verwahrte Sträflinge weder stehen noch sitzen konnten. Die soliden Eisentrennwände zwischen den einzelnen Käfigen, die „unsittliche Praktiken“ und korrumpierende Gespräche in der Nacht unterbinden sollten, verhinderten eine richtige Belüftung der Käfige. Manche Beamte wiesen auch darauf hin, dass die Trennwände selbst sehr heiß werden konnten, und so die Gesundheit der Inhaftierten gefährdeten (ebd.). Hygienefragen in den Drahtkäfigen beschäftigten einige Verantwortliche, ebenso wie die mögliche Gefahr bei Feuersbrüchen wegen des „großen Risikos [...], dass die Schließtechnik der Käfige versagen könnte“ (NAI-Ja 1900). In den heißeren Jahreszeiten wurden die Eisenverstrebungen der Käfige unerträglich heiß und hinterließen durch Verbrennungen Narben auf der Haut der so verwahrten Häftlinge. Die Nutzung der Käfige wurde in den 1920er Jahren eingestellt (GoI 1920), aber die Episode verdeutlicht den kolonialen Einfallsreichtum in der Entwicklung von Technologien zur Disziplinierung „moralisch verdächtiger“ Sträflinge, die in diesem Fall auch schmerzhaft körperliche Eingriffe mit sich brachten.

Das Phantasma des mörderischen Sodomiten im Strafgefangenenlager auf den Andamanen

Die Bestrafungsinstitutionen dienten auch als Labore zur Entwicklung von Theorien über kriminelle und gewalttätige Veranlagungen von sexuell „devianten“ Männern. Im Strafgefangenenlager auf den Andamanen wurde auf der Grundlage von fragwürdigen Mordstatistiken vermehrt „Sodomie“ als Hauptmotivation für Morde an Mithäftlingen verstanden. Koloniale

Verantwortliche in der Strafgefängensiedlung verknüpften Mord dabei mit gleichgeschlechtlichem sexuellem Verlangen, Eifersucht und einer angeblich sexuell „abweichenden“ Männern innewohnende Neigung zur zwischenmenschlichen Gewalt.⁴ Ein Bericht über das Strafgefängenenlager aus dem Jahr 1890 stellte fest, dass „es zum Erhalt der Sittlichkeit und zur Verhinderung von mörderischen Übergriffen bereits als notwendig erachtet wurde, die jüngeren Gefangenen, die sich gewohnheitsmäßig widernatürlichen Vergehen hingeben, zu separieren“ (NAI-PB 1890). Die räumliche Gestaltung und die Organisationsstruktur der Strafgefängensiedlung ermöglichten einen großen Spielraum für verbotene Handlungen, insbesondere während der täglichen Arbeitszeiten, wenn Häftlinge in Arbeitstrupps in die bewaldeten Gebiete der Insel geschickt wurden und dabei oftmals nur von Aufseher*innen aus den Reihen der Häftlinge beaufsichtigt wurden. Die Empfehlung, verdächtige Sträflinge zu isolieren, war unter diesen Voraussetzungen unmöglich umzusetzen.

Das koloniale Archiv wurde von Beamte*innen der Strafgefängensiedlung genutzt, um Narrative über sexuelle „Devianz“ und ihre vermeintliche Verknüpfung mit gewalttätigem Verhalten festzuhalten. In den Aufzeichnungen von kolonialen Richter*innen offenbart sich beispielsweise eine erstaunliche Bereitschaft, Eifersucht zwischen zwei männlichen Geliebten als Mordmotiv anzugeben. Neben Eifersuchtsattacken wurde auch die Idee einer romantischen Liebesaffäre als Erklärungen für tödliche Angriffe zwischen männlichen Sträflingen aufgeführt. Manche Richter*innen deuteten in eher vager Sprache die Möglichkeit ökonomischer Beziehungsverhältnisse hinter den angeblich romantischen Liebesbeziehungen an. Diese hätten als Formen der (erzwungenen) Prostitution interpretiert werden können, was jedoch die Anerkennung der Existenz asymmetrischer Machtverhältnisse und sexueller Gewalt zwischen Häftlingen vorausgesetzt hätte und folglich nicht weiter thematisiert wurde.

Ein aussagekräftiges Beispiel für die koloniale Verquickung von Mordfällen mit männlicher sexueller „Devianz“ stellt der Mordprozess gegen Apsar Ali im Jahr 1916 dar. Der Sträfling war 1907 des Mordes schuldig gesprochen und in die Strafgefängensiedlung nach Port Blair geschickt worden. Dort konnte er sich auf den Rang eines niederen Bediensteten hocharbeiten, bevor er wegen der Ermordung seines burmesischen Mithäftlings San Byu zum Tod verurteilt wurde. Dieser Fall zeigt symptomatisch die begrenzte Überwachungsmacht des Kolonialstaats in der Strafgefängensiedlung und den problematischen Einsatz von Häftlingswärter*innen und

4 Ludwig 2013: 5-8; vgl. zur allgemeinen Geschichte der Strafgefängensiedlung auch Sen 2000; Vaidik 2010.

Arbeitsaufseher*innen. Apser Ali brachte seinen Untergebenen San Byu „in den Wäldern der mittleren Andamanen um, wo sie [...] arbeiteten“, weil der „Verstorbene es ihm [Apser Ali] nicht erlaubt hatte, Sodomie mit ihm zu begehen“ (NAI-PB 1916[a]). Diese Darstellung impliziert, dass der Mörder aufgrund seiner höheren Stellung in der Sträflingshierarchie als Bediensteter des Kolonialstaats erwartete, sexuelle Gefallen von den ihm untergebenen Mithäftlingen einfordern zu können. Das koloniale Regime war derweil stark von der Arbeitskraft der Häftlingswärter*innen und -aufseher*innen abhängig und gab ihnen aus diesem Grund recht große Freiräume. Aufseher*innen aus den Reihen der Sträflinge beaufsichtigten beispielsweise kleine Arbeitstrupps, die an den Rändern des Strafgefangenenlagers ökonomischen Profit für den Kolonialstaat erwirtschafteten. Durch die Schaffung asymmetrischer Machtverhältnisse zwischen den Sträflingen und einer reduzierten Überwachungsleistung in Fällen von wirtschaftlicher Profitabilität machte sich das koloniale Regime mitschuldig an den mörderischen Übergriffen. In den kolonialen Aufzeichnungen lässt sich jedoch keine Selbstkritik bezüglich der Mitschuld an den Mordfällen erkennen. Stattdessen reichte kolonialen Richter*innen der Vorwurf der Sodomie als alleiniger Motivationsgrund für einen Mord aus, selbst in schwierig nachzuweisenden Fällen mit einer unzureichenden Beweislage. Der zuständige Richter im Prozess gegen Apser Ali erwähnte in seinem Urteil sich widersprechende Zeugenaussagen, wischte diese Unstimmigkeiten über den genauen Grund für die Ermordung San Byus aber mit der Bemerkung beiseite, dass Inhaftierte „in der Regel sehr verschwiegen in solchen Fällen“ seien (ebd.). Trotz eines Bittgesuchs Apser Alis wurde er Ende des Jahres 1916 gehängt und seine Akte mit dem Vermerk, es habe sich „sicherlich um das Motiv der Sodomie“ gehandelt, geschlossen (ebd.).

Die Häufigkeit von Mordfällen in der Strafgefangenensiedlung, die eigentlich zur Bestrafung und Reformierung der Häftlinge gedacht war, sorgte unter Kolonialbeamten*innen für Beunruhigung, da sie die Disziplinierungsmacht der Bestrafungsinstitutionen in Frage stellten. Die Verknüpfung von Mordfällen zwischen indischen Sträflingen mit „abweichendem“ Sexualverhalten kann vor diesem Hintergrund als koloniale Strategie der Schuldabwälzung verstanden werden. Sexuell „deviante“ Häftlinge wurden als intrinsisch gewalttätig porträtiert und so für den skandalösen, unsicheren und potenziell rechtsfreien Zustand der Strafgefangenensiedlung auf den Andamanen verantwortlich gemacht.

Gefängnisdisziplin und die Nachahmung sexueller Gewalt

Konkurrierende Vorstellungen von kolonialer Überwachung und Disziplinierungsmechanismen in Gefängnissen sowie ein Mangel an übergeordneter Kontrolle eröffneten Gefängnisvorsteher*innen im späten 19. Jahrhundert Räume zur Erprobung eigener Ideen zur Disziplinierung widerspenstiger Häftlinge. Diese inoffiziellen Bestrafungsformen in den Gefängnissen waren oft außergewöhnlich gewalttätig und waren durch eine rassisch begründete Hierarchie innerhalb der Kolonialgesellschaft sanktioniert, in der Weiße weitestgehend ungestraft Gewalt gegen (subalterne) Personen ausüben konnten (Rao 2006; Kolsky 2010a). Inoffizielle Bestrafungen ahmten manchmal auch Praktiken der nicht-heteronormativen Geschlechtsidentität wie Transvestismus aber auch Formen der sexuellen Gewalt nach. Hin und wieder verursachten extrem gewalttätige Formen der Bestrafung einen Skandal in offiziellen Kreisen, insbesondere wenn Häftlinge zu Tode kamen. In einem solchen Fall im Jahr 1868 ordnete der Leiter und Betriebsarzt des Rawalpindi-Gefängnisses in der Provinz Punjab, Dr. Lyons, für den Gefangenen Meer Baz die Verabreichung eines Einlaufes an, weil er den Inhaftierten verdächtigte, eine Krankheit vorzutäuschen, um nicht arbeiten zu müssen. In Folge der Verabreichung des Klistiers starb Meer Baz (PAL-J 1869). Dies hatte eine offizielle Untersuchung durch die Provinz- und Zentralregierung zur Folge. Der Bericht der Untersuchungskommission eröffnet einen Einblick in ein koloniales Gefängnis, in dem Bestrafungen für Häftlinge mit medizinischen Anwendungen, Scham und körperlicher Gewalt verknüpft wurden.

Dr. Lyon behauptete in seiner Stellungnahme, der Einlauf wäre aus rein medizinischen Gründen verabreicht worden und dass es ihm „nie in den Sinn gekommen war“, den Einlauf „als offizielle Bestrafung“ anzusehen (ebd.). Andere Aussagen gaben jedoch zu Protokoll, die Klistierspritze sei „in der Anwesenheit Dr. Lyons durch den indischen Arzt Nutta Sing und den Pfleger Mahomed-Buksh“ in einer sehr öffentlichen Weise „im offenen Hof vor den Zellen in der Anwesenheit einer Reihe von Zuschauenden“ verabreicht worden (ebd.). Der Untersuchungsbericht hebt die offensichtliche Öffentlichkeit des medizinischen Vorgangs hervor und hält fest, dass der Einlauf mit „gebührendem Hinblick auf Privatsphäre“ im Krankenhaus und nicht in einer Einzelzelle, jedoch auf keinen Fall im offenen Hof hätte verabreicht werden müssen (ebd.). Der Kommissionsbericht schließt mit einer vernichtenden Kritik an „Dr. Lyons Missachtung gewöhnlichen Anstands“, die „ernsten Tadel“ verdiene, während gleichzeitig die „unnötige und missbräuchliche Verschlimmerung der Gefühle des Patienten“ betont

werden (ebd.). Die im Bericht zusammengetragenen Aussagen verdeutlichen, dass die Verabreichung des Einlaufs kein medizinisch notwendiger Vorgang war, sondern eine körperliche Bestrafung, die durch die Nachahmung einer rektalen Vergewaltigung auf die Demütigung des Häftlings vor seinen Mitinsass*innen abzielte.

Der Kommissionsbericht vermittelt die sexualisierte Beschaffenheit der Bestrafung durch die Hervorhebung der Öffentlichkeit des medizinischen Prozedere und des Ziels der Verursachung von Schamgefühlen. Dr. Lyon gab selbst zu Protokoll, dass ihm bewusst war, dass „Inder gegenüber [einem Einlauf] Vorurteile“ hätten (ebd.) und der Bericht kritisiert ihn für die Nichtbeachtung von indischen Empfindlichkeiten. Koloniale Vorannahmen über eine vermeintlich indische Andersartigkeit werden in dem Versuch der Kommission deutlich, Wissen über eine spezifisch indische (und nicht universelle) Abneigung gegenüber Einläufen in der Befragung vom indischen medizinischen Personal abzurufen. Die Meinungen der befragten Mediziner*innen lege nahe, dass „allen Klassen der indischen Gesellschaft eine übertriebene Ablehnung“ von Einläufen gemein sei und die Anwendung eines Klistiers „Schamgefühle“ hervorrufen würde (ebd.). In diesem Kontext verweist der Bericht auch auf eventuelle ethnische und religiöse Besonderheiten in der Akzeptanz von Einläufen, indem „Pathanen und Mohammedanern allgemein“ eine besondere Abneigung zugeschrieben wird (ebd.). Die Hervorhebung einer angeblichen Sonderstellung von Pathanen und Muslimen verweist auf eine Trope des späten 19. Jahrhunderts, die männliche Pathanen auch in anderen Kontexten vermehrt mit „abweichendem“ Sexualverhalten in Verbindung brachte (Ludwig 2013: 8-10).

Die Untersuchung deckte auch auf, dass Dr. Lyon bereits in der Vergangenheit andere Erniedrigungsmethoden angewandt hatte, um „widerspenstige“ Insassen zu bestrafen. So hatte er beispielsweise männliche Gefangene in Frauenkleidung gekleidet und auf Eseln sitzend vor ihren Mithäftlingen vorgeführt. Der Bericht beschreibt diese Vorgänge als „außergewöhnliche Bestrafungen [...], die die bestrafte Personen der Lächerlichkeit preisgeben und Schande über sie bringen sollten“ (PAL-J 1869). Der Bericht prangert nicht die offensichtlich geschlechtsspezifische Natur der Bestrafungen an. Eine gendersensible Lesart des Berichtes über den Tod von Meer Baz zeigt jedoch, dass verschiedene Formen der geschlechtsspezifischen und sexualisierten Erniedrigung und Gewalt angewandt wurden, um indische Gefangene in kolonialen Bestrafungsinstitutionen zu disziplinieren und züchtigen.

Schlussgedanken

Dieser Beitrag hat verschiedene gewaltvolle Beziehungsgeflechte zwischen dem Kolonialstaat in Britisch-Indien und männlichen und nichtbinären Individuen thematisiert. Trotz ihrer vermeintlichen Marginalität in der hegemonialen Kolonialgeschichte Indiens eröffnen diese Randgeschichten wichtige Einsichten über koloniale Ideologien und ihre Abhängigkeit von der Ausübung von Zwang und Gewalt. Der Wille zur Beherrschung und Überwachung der indischen Bevölkerung erschuf mehrdeutige Konstellationen, in denen der Kolonialstaat indische, nicht-heteronormative Maskulinität als sexuell suspekt und intrinsisch gewalttätig darstellte, gleichzeitig aber selbst auch auf gewaltsame Weise in das Leben und die Körper von männlichen und nichtbinären „Abweichlern“ eingriff.

Die koloniale Regulierung und Kriminalisierung von gleichgeschlechtlicher Sexualität und nichtbinärer Geschlechtsidentität wirkt im postkolonialen Indien immer noch nach. Von einer bewussten Aufarbeitung der kolonialen Kriminalisierungs- und Rechtspraxis in der gegenwärtigen Gesellschaft kann jedoch nicht die Rede sein, da Debatten über Sexualmoral und Sittlichkeit selten historisch reflektiert werden. Vereinzelt regt sich Widerstand gegen die restriktive Gesetzgebung mit Bezug auf sexuelle Identitäten, wie beispielsweise die erfolgreichen Proteste gegen die Kriminalisierung von gleichgeschlechtlicher Sexualität unter Abschnitt 377 des indischen Strafgesetzbuches gezeigt haben. Trotzdem sind gesellschaftliche Diskriminierung und Marginalisierung und polizeiliche Verfolgung von nicht-heteronormativen Lebensentwürfen weiterhin an der Tagesordnung (Bhan 2005; Narrain & Bhan 2005; Ruduša 2019).

Literatur

- Alter, Joseph F. (1994): „Celibacy, Sexuality, and the Transformation of Gender into Nationalism in North India“. In: *Journal of Asian Studies*, Bd. 53, Nr. 1, S. 45-66 (<https://doi.org/10.2307/2059526>).
- Anderson, Clare (2004): *Legible Bodies: Race, Criminality and Colonialism in South Asia*. Oxford.
- Arnold, David (1994): „The Colonial Prison: Power, Knowledge and Penology in 19th-Century India“. In: Arnold, David, & David Hardiman (Hg.): *Subaltern Studies VIII*. New Delhi, S. 148-187.
- Arondekar, Anjali (2009): *For the Record. On Sexuality and the Colonial Archive in India*. Durham & London (<https://doi.org/10.1215/9780822391029>).
- Bhan, Gautam (2005): „Challenging the Limits of Law. Queer Politics & Legal Reform in India“. In: Narrain & Bhan 2005, S. 40-48.
- Bose, Brinda, & Subhabrata Bhattacharyya (Hg.) (2007): *The Phobic and the Erotic. The Politics of Sexualities in Contemporary India*. London.

- Bristow, Joseph (2007): *Sexuality*. New Delhi.
- Carpenter, Mary (1868): *Six Months in India. Volume II*. London.
- Cohn, Bernard S. (1996): *Colonialism and its Form of Knowledge. The British in India*. Princeton, US-NJ.
- Cooper, Frederick (2007): *Kolonialismus denken. Konzepte und Theorien in kritischer Perspektive*. Frankfurt a.M.
- Dirks, Nicholas (2006): *The Scandal of Empire. India and the Creation of Imperial Britain*. New Delhi (<https://doi.org/10.4159/9780674034266>).
- Fischer-Tiné, Harald, & Michael Mann (Hg.) (2004): *Colonialism as Civilizing Mission. Cultural Ideology in British India*. London.
- Gol – Government of India (1920): *Report of the Indian Jails Committee, 1919-1920. Volume I. Report and Appendices*. Simla.
- Heath, Deana (2016): „Torture, the State, and Sexual Violence against Men in Colonial India“. In: *Radical History Review*, Nr. 126, S. 122-133 (<https://doi.org/10.1215/01636545-3594469>).
- Hinchy, Jessica (2013): „Troubling Bodies: ‚Eunuchs‘, Masculinity and Impotence in Colonial North India“. In: *South Asia History and Culture*, Bd. 4, Nr. 2, S. 196-212 (<https://doi.org/10.1080/19472498.2013.768845>).
- Hinchy, Jessica (2014): „Obscenity, Moral Contagion and Masculinity: Hijras in Public Space in Colonial North India“. In: *Asian Studies Review*, Bd. 38, Nr. 2, S. 274-294 (<https://doi.org/10.1080/10357823.2014.901298>).
- Jansen, Jan, & Jürgen Osterhammel (2012): *Kolonialismus. Geschichte, Formen, Folgen*. München.
- Kolsky, Elisabeth (2010a): *Colonial Justice in British India: White Violence and the Rule of Law*. Cambridge.
- Kolsky, Elizabeth (2010b): „The Body Evidencing the Crime: Rape on Trial in Colonial India“. In: *Gender & History*, Bd. 22, Nr. 1, S. 109-130 (<https://doi.org/10.1111/j.1468-0424.2009.01581.x>).
- Ludwig, Manju (2013): „Murder in the Andamans: A Colonial Narrative of Sodomy, Jealousy and Violence“. In: *South Asia Multidisciplinary Academic Journal*, <http://samaj.revues.org/3633>, letzter Aufruf: 28.3.2020 (<https://doi.org/10.4000/samaj.3633>).
- Ludwig, Manju (2020): „Bodies in Pain: Violence and Sexually ‚Deviant‘ Male and Transgender Bodies in Colonial India, 1862-1922“. In: Atwal, Jyoti, & Iris Flessenkämper (Hg.): *Gender and Violence in Historical and Contemporary Perspectives. Situating India*. Abingdon, S. 95-109 (<https://doi.org/10.4324/9780429328572-6>).
- Metcalf, Thomas R. (1998): *Ideologies of the Raj*. Cambridge.
- Narrain, Arvin, & Gautam Bhan (Hg.) (2005): *Because I Have a Voice. Queer Politics in India*. New Delhi.
- Pande, Ishita (2013a): „Sorting Boys and Men: Unlawful Intercourse, Boy-Protection, and the Child Marriage Restraint Act in Colonial India“. In: *The Journal of the History of Childhood and Youth*, Bd. 6, Nr. 2, S. 332-358 (<https://doi.org/10.1353/hcy.2013.0029>).
- Pande, Ishita (2013b): „Phulmoni’s Body: The Autopsy, the Inquest and the Humanitarian Narrative of Child Rape in India“. In: *South Asian History and Culture*, Bd. 4, Nr. 1, S. 9-30 (<https://doi.org/10.1080/19472498.2012.750453>).
- Pierce, Steven, & Anupama Rao (Hg.) (2006): *Discipline and the Other Body. Correction, Corporeality, Colonialism*. Durham.
- Pierce, Steven, & Anupama Rao (2006a): „Discipline and the Other Body: Humanitarianism, Violence, and the Colonial Exception“. In: Pierce & Rao 2006, S. 1-35 (<https://doi.org/10.1215/9780822387930-001>).

- Preston, Laurence (1987): „A Right to Exist: Eunuchs and the State in Nineteenth-Century India“. In: *Modern Asian Studies*, Bd. 21, Nr. 2, S. 371-387 (<https://doi.org/10.1017/S0026749X00013858>).
- Radhakrishna, Meena (2008): *Dishonoured by History: Criminal Tribes and British Colonial Policy*. New Delhi.
- Rao, Anupama (2006): „Problems of Violence, States of Terror: Torture in Colonial India“. In: Pierce & Rao 2006, S. 151-185 (<https://doi.org/10.1215/9780822387930-006>).
- Reddy, Gayatri (2005): *With Respect to Sex. Negotiating Hijra Identity in South India*. London (<https://doi.org/10.7208/chicago/9780226707549.001.0001>).
- Ruduša, Daina (2019): *One Year On Since Repeal of Section 377 in India: a Third of the World's Countries Continue to Criminalize Same-Sex Relations*. <https://outrightinternational.org/content/one-year-repeal-section-377-india-third-world%E2%80%99s-countries-continue-criminalize-same-sex>, letzter Aufruf: 26.3.2020.
- Said, Edward (1995): *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*. London.
- Sangari, Kumkum (Hg.) (1989): *Recasting Women. Essays in Colonial History*. New Delhi.
- Sen, Satadru (2000): *Disciplining Punishment: Colonialism and Convict Society in the Andaman Islands*. New Delhi.
- Sen, Satadru (2004): „A Separate Punishment: Juvenile Offenders in Colonial India“. In: *The Journal of Asian Studies*, Bd. 63, Nr. 1, S. 81-104 (<https://doi.org/10.1017/S0021911804000075>).
- Singha, Radhika (1998): *A Despotism of Law. Crime and Justice in Early Colonial India*. New Delhi.
- Sinha, Mrinalini (1995): *Colonial Masculinity. The ‚Manly Englishman‘ and the ‚Effeminate Bengali‘ in the Late Nineteenth Century*. New Delhi.
- Sinha, Mrinalini (1999): „Giving Masculinity a History: Some Contributions from the Historiography of Colonial India“. In: *Gender and History*, Bd. 11, Nr. 2, S. 445-460 (<https://doi.org/10.1111/1468-0424.00155>).
- Spivak, Gayatri (1988): „Can the Subaltern Speak?“ In: Nelson, Cary (Hg.): *Marxism and the Interpretation of Culture*. Basingstoke, S. 271-315 (https://doi.org/10.1007/978-1-349-19059-1_20).
- Vaidik, Aparna (2010): *Imperial Andamans: Colonial Encounter and Island History*. Basingstoke (<https://doi.org/10.1057/9780230274884>).
- Vanita, Ruth, & Saleem Kidwai (Hg.) (2008): *Same-Sex Love in India. A Literary History*. New York, US-NY.
- Weeks, Jeffrey (1981): *Sex, Politics and Society. The Regulation of Sexuality since 1800*. London.

Quellen

National Archive of India (NAI):

- NAI, Foreign, Frontier, File 12-20(A), 1907.
- NAI, Foreign, Internal, File 111-112(B), 1903.
- NAI, Home, Jails, File 11-92, 1896[a] (<https://doi.org/10.2307/1881728>).
- NAI, Home, Jails, File 72-100, 1896[b].
- NAI, Home, Jails, File 61-91, 1898.
- NAI, Home, Jails, File 127-129, 1899 (<https://doi.org/10.1002/mmnd.48018990124>).
- NAI, Home, Jails, File 20-37(A), 1900.
- NAI, Home, Judicial, File 22(B), 1868.
- NAI, Home, Judicial, File 55-72(A), 1869.

NAI, Home, Judicial, File 55-59(A), 1870.
NAI, Home, Judicial, File 159-161(A), 1877.
NAI, Home, Port Blair, File 1-3, 1880.
NAI, Home, Port Blair, File 74-78(A), 1890.
NAI, Home, Port Blair, File 17-20(B), 1916[a].
NAI, Home, Port Blair, File 57-65(B), 1916[b].

Punjab Archives Lahore (PAL):

PAL, Home, Judicial, File 12(A), 1869.
PAL, Home, Judicial, File 22(A), 1871.

U.P. State Archives, Lucknow (UPSAL)

UPSAL, Home, Judicial (Criminal), Proceedings 1-2, 1884.

Anschrift der Autorin:

Manju Ludwig
manju.ludwig@sai.uni-heidelberg.de

Die Yogyakarta-Prinzipien als Agenda für LSBTI*Q-Menschenrechte

Die *Yogyakarta-Prinzipien* bezeichnen eine Sammlung internationaler, menschenrechtlicher Grundsätze, die die Rechte von LSBTI*Q-Personen (LSBTI*Q – Lesbisch Schwul Bi Trans* Inter* Queer) schützen und eine Transformation hin zu einer Gesellschaft jenseits der Heteronormativität anstreben (<http://www.yogyakartaprinciples.org/>, letzter Aufruf: 16.4.2020). Sie wurden am 23.3.2007 von einer Gruppe internationaler Menschenrechtler*innen in der indonesischen Stadt Yogyakarta veröffentlicht. Auf Initiative von Brasilien, Argentinien und Uruguay wurden sie am 7.11.2007 vor den Vereinten Nationen vorgestellt. Ihr Grundprinzip besteht darin, Menschen vor Diskriminierung aufgrund ihrer Geschlechtsidentität oder sexuellen Orientierung – dies sind die zentralen Rechtsbegriffe – zu schützen. Das Dokument umfasst 29 Prinzipien, die auf globaler und nationaler Ebene Richtlinien für eine nicht diskriminierende, inklusive Rechtspraxis entwickeln, sowie einen konkreten Maßnahmenkatalog. Global gesehen ist der menschenrechtliche Status von LSBTI*Q-Personen weiterhin prekär. Trotz weitreichender Errungenschaften werden schwere Menschenrechtsverletzungen gegen LSBTI*Q-Personen verübt. Diese sind oft mit Diskriminierungen aufgrund von *race*, Klassenzugehörigkeit, Behinderung oder religiöser Orientierung intersektional verschränkt.

Eine zentrale Strategie der Yogyakarta-Prinzipien besteht dementsprechend darin, die universal gültigen Menschenrechte – bspw. Rechtsstaatlichkeit, Gleichheit vor dem Gesetz, sowie die Rechte auf Leben und körperliche Unversehrtheit, auf freie Meinungsäußerung und auf Versammlungsfreiheit – so zu ergänzen, dass diese für und von LSBTI*Q-Personen geltend gemacht werden können. Die Präambel legt fest, dass „sexuelle Orientierung und geschlechtliche Identität integraler Bestandteil der Menschenwürde sind“ und nicht zur Grundlage für Diskriminierungen und Misshandlungen werden dürfen. Für jedes einzelne Menschenrecht formulieren die Prinzipien staatliche Maßnahmen, um Diskriminierungspraxen zu beenden und Respekt und Anerkennung für unterschiedliche sexuelle Orientierungen und Geschlechtsidentitäten gesellschaftlich zu verankern. Neben den Menschenrechten der ersten Generation (Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948) beziehen sich die Yogyakarta-Prinzipien auch auf Soziale Menschenrechte, wie etwa das Recht auf Arbeit oder das Recht auf Gesundheitsfürsorge.

Sie schaffen damit eine Grundlage, um die Rechte von LSBTI*Q-Personen zu schützen, und entwickeln Klauseln, entlang derer sich das soziale Leben plural jenseits von heteronormativen Vorstellungen gestalten lässt. Viele der Prinzipien sollen nicht nur *ex negativo* vor Diskriminierung schützen, sondern formulieren positives Recht für eine inklusive Gesellschaft jenseits der Heteronormativität. So befasst sich Prinzip Nr. 16, das Recht auf Bildung, nicht nur mit Diskriminierungspraxen in Bildungsinstitutionen, sondern fordert darüber hinaus, Curricula zu entwickeln, die unterschiedliche sexuelle Orientierungen und Geschlechtsidentitäten anerkennen. Damit erhalten sie einen gesellschaftsverändernden, visionären Charakter.

Seit 2006 sind die Yogyakarta-Prinzipien breit rezipiert worden. Mehrere UN-Organisationen, darunter das UN-Hochkommissariat für Menschenrechte oder das Hochkommissariat für Geflüchtete, haben sie in ihr menschenrechtliches Handeln integriert. Dies verlief nicht ohne Kontroversen. So erfolgten regelmäßig kritische Stellungnahmen etwa seitens der Arabischen Gruppe; zudem haben San Marino, Qatar und die Ukraine die Yogyakarta-Prinzipien explizit abgelehnt. Viele Staaten haben sie indes begrüßt; Kanada, Chile, Tschechien, Finnland, Ecuador, Deutschland, die Niederlande und Uruguay folgen Empfehlungen, sie in ihrer Innenpolitik umzusetzen bzw. als Grundlage für inklusive Politikentwicklung zu nehmen (Ettelbrick & Trabucco Zerán 2015: 1-10, 15f). Viele Beispiele für die Integration der Prinzipien in die nationale Gesetzgebung finden sich in Lateinamerika (<http://ypinaction.org/americas/>, letzter Aufruf: 16.4.2020). Zivilgesellschaftliche Akteure nutzen sie, um ihrem Handeln durch den Verweis auf ein globales menschenrechtliches Instrumentarium größere Legitimität zu verleihen. Eine typische Anwendungspraxis sind Bildungsmaterialien, die eingesetzt werden, um Bewusstsein für die eigenen Rechte zu schaffen; so etwa ein Comic der indonesischen Aktivistin Kamilia Manaf (<https://pelangiperempuan.or.id/komik-yogyakarta-principles/>, letzter Aufruf: 16.4.2020). Eine aktivistische Strategie besteht ferner darin, auf Grundlage der Prinzipien die Anerkennung eigener Rechte in der nationalen Rechtssetzung zu fordern. So verkündete der Oberste Gerichtshof Nepals nach langer Lobbyarbeit nepalesischer NGOs am 21.12.2007, dass LSBTI*Q-Personen eine marginalisierte Gruppe und vor Diskriminierung zu schützen seien und ein dritter Geschlechtseintrag ermöglicht werden solle (Onufer Corrêa & Muntarhorn 2010: 89-91).

Gleichzeitig wurden in wissenschaftlichen Kreisen kritische Stimmen laut, die sich v.a. mit den Rechtsbegriffen der Yogyakarta-Prinzipien auseinandersetzen: Die zentralen Rechtsbegriffe „sexuelle Orientierung“ und „Geschlechtsidentität“ seien engführend, weil die universale Verfasstheit wenig Raum biete, um spezifische Diskriminierungspraxen gezielt

ansprechen zu können. Zwar nehmen die Yogyakarta-Prinzipien Bezug auf Intersexualität und auf die Situation von Trans*-Personen, indem sie bspw. die Operation intersexueller Neugeborener kritisieren oder sich für den breiten Zugang zu geschlechtsangleichenden Operationen aussprechen. Gleichzeitig differenzieren sie aber nicht zwischen dem unterschiedlichen Alltagserleben lesbischer, bisexueller oder schwuler Menschen und den entsprechenden Diskriminierungspraxen. Damit tragen sie implizit zu Prozessen des Unsichtbar-Machens, beispielsweise von bisexuellen Personen, bei. Kritisiert wird aus queertheoretischer Perspektive zudem, das Konzept der Geschlechtsidentität falle hinter grundlegende Erkenntnisse feministischer Theorie zurück, da es eine starre und essenzialistische Vorstellung von Geschlecht impliziere (Otto 2015). Aus postkolonialer Perspektive lässt sich kritisieren, die Konzepte der sexuellen Orientierung und der Geschlechtsidentität basierten auf der westlichen Vorstellung einer grundlegenden Dichotomie von heterosexueller vs. homosexueller Orientierung. Geschlechtsvorstellungen, die quer zu solchen Dichotomien liegen, fänden in den universalen Rechtsbegriffen keine direkte Entsprechung, sondern verschwänden in der Abstraktion. Die Yogyakarta-Prinzipien bleiben damit in jenen Kategorien verhaftet, die sie eigentlich im Sinne eines „undoing gender“ überwinden wollen (Gross 2013: 126f).

Die *Yogyakarta Principles + 10* (YP+10) führen diese Impulse weiter, indem sie die menschenrechtliche Schutzwirkung der ursprünglichen Fassung auf weitere Aspekte ausdehnen (<http://www.yogyakartaprinciples.org/principles-en/yp10/>, letzter Aufruf: 16.4.2020). In ihrer Präambel beziehen sie sich auf neue Begrifflichkeiten aus queerfeministischen Debatten, wie die „gender expression“ (Geschlechtsausdruck), d.h. die verschiedenen Formen, Geschlecht darzustellen und wahrzunehmen, sowie die „sex characteristics“ als Summe unterschiedlicher physischer Geschlechtsmerkmale. Insgesamt formulieren die YP+10 zwei weitere queere Rechtsbegriffe sowie neun weitere Prinzipien und benennen zusätzlich 111 staatliche Verpflichtungen zum Schutz von LSBTI*Q-Rechten. Dabei kommt auch die Schutzbedürftigkeit von Kindern stärker zur Sprache. Besonders hervorzuheben ist ferner die größere Sensibilität für die Situation von Trans*-Personen. So benennt Prinzip 31 das Recht, ein Ausweisdokument zu erhalten, das keinen biologischen Geschlechtseintrag bzw. keine Zuordnung zu einem biologisch weiblichen oder männlichen Geschlecht aufweist.

Die Yogyakarta-Prinzipien finden verstärkt ihren Weg in die entwicklungspolitische Praxis; hervorzuheben ist hier v.a. die Arbeit der schwedischen EZ-Agentur SIDA. Auch in der deutschen Entwicklungszusammenarbeit werden queere Thematiken zunehmend präsenter. Problematisch wird dies,

wenn sie als Instrument eingesetzt werden, um in bekannter Manier Rückständigkeit zu attestieren und liberale Aufklärung zu proklamieren, dabei aber verkennen, dass viele Gesetzestexte, die Homosexualität unter Strafe stellen, auf die Rechtssetzungspraxis der Kolonialmächte (etwa in Sambia, Zimbabwe oder Botswana) oder auf das Wirken moderner evangelikaler NGOs (etwa in Uganda) zurückzuführen sind. Einige NGOs haben die Yogyakarta-Prinzipien aber bereits gezielt genutzt, um Gesetze, die auf kolonialen Rechtsauffassungen beruhen, zu ändern. Als Beispiel seien die indische *Naz Foundation* und die NGO *Voices Against 377* genannt, denen es gelang, die *Section 377* des indischen Strafgesetzbuches zu revidieren. Diese war durch die britische Kolonialregierung 1860 eingeführt worden und stellte „fleischliche Beziehungen, die wider der Natur sind“ bis hin zu lebenslänglicher Haft unter Strafe. Im Juli 2009 erklärte der Oberste Gerichtshof in Delhi, dass diese Kriminalisierung rechtswidrig war und dass LGBTI*Q-Personen alle Menschenrechte, das Recht auf Privatsphäre sowie alle politischen Rechte genießen (Onufer Corrêa & Muntarbhorn 2010: 92-94). In diesem Sinne könnten die Yogyakarta-Prinzipien auch in Zukunft ihr Potenzial entfalten, um diskriminierende Politiken zu dekolonisieren.

Franziska Müller

Literatur

- Ettelbrick, Paula L., & Alia Trabucco Zerán (2015): *The Impact of the Yogyakarta Principles on International Human Rights Law Development*. https://www.asiapacificforum.net/media/resource_file/Yogyakarta_Principles_Impact_Human_Rights_Law.pdf, letzter Aufruf: 16.4.2020.
- Gross, Aeyal (2013): „Post/Colonial Queer Globalisation and International Human Rights: Images of LGBT Rights“. In: *Jindal Global Law Review*, Bd. 4, Nr. 2, S. 98-130.
- Onufer Corrêa, Sonia, & Vitiit Muntarbhorn (2010): *An Activist's Guide to the Yogyakarta Principles*. http://ypinaction.org/wp-content/uploads/2016/10/Activists_Guide_English_nov_14_2010.pdf, letzter Aufruf: 16.4.2020.
- Otto, Dianne (2015): „Queering Gender [Identity] in International Law“. In: *Nordic Journal of Human Rights*, Bd. 33, Nr. 4, S. 299-318 (<https://doi.org/10.1080/18918131.2016.1123474>).

Dekolonial – Dekolonisierung

Die Forderung nach einer „Dekolonisierung“ ergibt sich aus der Diagnose, dass unsere Gegenwart bis heute von kolonialen Strukturen geprägt ist. Politische, kulturelle, aber auch intellektuelle (nicht nur akademische) Perspektiven und Bewegungen, welche das Fortbestehen dieser kolonialen Verhältnisse kritisch in den Blick nehmen und ihre Überwindung anstreben, können als „dekolonial“ beschrieben werden. Im Gegensatz zur formalen Entkolonisierung vieler Regionen unter ehemaliger europäischer Herrschaft – in Lateinamerika zu Beginn des 19. sowie in Afrika, Asien und der Karibik ab Mitte des 20. Jahrhunderts – strebt „Dekolonisierung“ die Loslösung von kolonialen Verhältnissen in ihren ökonomischen, politischen, kulturellen, epistemischen, (inter-)subjektiven, vergeschlechtlichten und ökologischen Dimensionen an. Dabei werden die kolonialen Kontinuitäten sowohl im Globalen Süden als auch im Globalen Norden herausgefordert.

Auch wenn es keine einheitliche Definition „dekolonialer“ Wissensperspektiven geben kann, beziehen sich zahlreiche akademische Debatten zu „Dekolonisierung“ auf das Werk des peruanischen Soziologen Aníbal Quijano (2014) und sein Konzept der Kolonialität (der Macht). Kolonialität beschreibt dabei eine historisch spezifische Machtmatrix des modernen Kolonialismus und der europäischen Expansion seit 1492. Diese besteht auf der einen Seite aus einer global wirksamen und eurozentrierten, rassialisierten Klassifikation von Bevölkerungen, auf der anderen und darauf aufbauenden Seite aus einer globalen Arbeitsteilung, in der diese rassifizierte Gruppen den unterschiedlichen Produktionsweisen unter kapitalistischer Hegemonie hierarchisch zugeteilt werden. Nach Quijano durchdringen koloniale Verhältnisse alle Bereiche der sozialen Existenz wie die (Inter-)Subjektivität, Arbeit, kollektive oder öffentliche Autorität bzw. Politik, Geschlechts- und Sexualitätskonstruktionen sowie die Ökologie. Eine Loslösung dieser Bereiche von ihren kolonialen Implikationen verlangt also eine nachhaltigere Dekolonisierung als die historische Entkolonisierung.

„Dekoloniale“ Theorien oder Perspektiven werden oft mit der um die Jahrtausendwende aktiven Diskussionsgemeinschaft „Modernität/Kolonialität“ einiger lateinamerikanischer Intellektueller assoziiert. Ausgangspunkt deren Argumente ist, dass sich Moderne und Kolonialität im Kontext der europäischen Expansion seit 1492 gemeinsam konstituieren. Im Gegensatz zur eurozentrischen Version wird die Moderne also nicht als ein Produkt

europäischen Ursprungs verstanden, sondern als widersprüchliches Ergebnis kolonialer Expansion und der dadurch entstandenen global ungleichen Machtverhältnisse. Darauf aufbauend werden in dieser Perspektive schließlich auch die spezifisch koloniale Dimension der globalen Ausbreitung des Kapitalismus sowie die Subalternisierungsprozesse der Wissens- und Lebensformen der unterworfenen Bevölkerungen in den Blick genommen. Dabei kann die Diskussionsgemeinschaft „Modernität/Kolonialität“ als eine spezifisch akademisierte und lateinamerikanische, aber keinesfalls als die ausschließliche Variante dekolonialer Theorieproduktion gelten. Dekoloniales Denken existiert vielmehr überall dort, wo koloniale Kontinuitäten in den Blick genommen und herausgefordert werden. Dekoloniale Theorie ist die teilweise institutionalisierte und in der akademischen Auseinandersetzung um Bedeutungshoheit eingeschriebene Variante dieses Denkens.

In diesem Sinne handelt eine „Dekolonisierung“ auch von der Überwindung des Eurozentrismus als einer hegemonial und machtvoll durchgesetzten (Re-)Produktionsweise von Wissen und seines „Epistemizids“ an den vielfältigen Möglichkeiten der Menschheit, die Welt erkenn- und erfahrbar zu machen (Sousa Santos 2018). Das führt zur doppelten Herausforderung der „Dekolonisierung“ des Wissens: die Leerstellen und Grenzen der konventionellen und eurozentrischen Wissenschaften zu erforschen sowie epistemische Monokulturen – wie jene des Eurozentrismus – in „Ökologien der Wissensformen“ (ebd.: 279-313) zu verwandeln, um so zu einem gleichberechtigten Wissensaustausch und -dialog zu kommen.

Gerade in Gegenüberstellung zu postkolonialen Perspektiven sorgt „dekolonial“ vor allem im deutschsprachigen Raum nach wie vor für Verwirrungen. Ein Hauptunterschied beider Präfixe kann dabei sein, dass während „postkolonial“ sowohl etwas „nach“ dem Kolonialismus als auch das „darüber hinaus Gehende“ benennt, strebt „dekolonial“ danach, sich vom Kolonialen loszulösen und ihm entgegenzutreten.

Wenn dekoloniale Theorie als stark lateinamerikanisch geprägt gelten kann, fällt zudem die unterschiedliche Periodisierung und Lokalisierung der kolonialen Erfahrung auf. Lateinamerikanische dekoloniale Theorie betont dabei die zentrale Rolle des amerikanischen Doppelkontinents in der Etablierung eines modernen/kolonialen Weltsystems seit 1492 als auch in der Herausbildung erster moderner philosophischer Debatten. Gegenüber postkolonialer Theorie wurden zudem marxistische Vorwürfe erhoben, materielle sowie polit-ökonomische Verhältnisse auszublenden oder misszuverstehen. Demgegenüber versuchen dekoloniale Perspektiven, die Wechselwirkungen von epistemischen, kulturellen oder kognitiven Dimensionen sowie materiellen Ebenen kolonialer Machtverhältnisse zu betrachten. Gerade

in Abgrenzung zu postkolonialer Theorie behaupten einige dekoloniale Perspektiven zudem, eher von nicht-eurozentrischen Wissenstraditionen beeinflusst zu sein bzw. diese zu reaktivieren. Erst langsam werden konkrete empirische und theoretische Forschungen dieser Forderung jedoch gerecht.

Dies führt zu einem weiteren Kritikpunkt an dekolonialen Perspektiven und der Popularisierung des Labels „dekolonial“ in der Wissenschaft und darüber hinaus, mit dem auf die Kluft zwischen „dekolonialer“ Theorie und Praxis hingewiesen wird. In den Worten der bolivianischen Soziologin Silvia Rivera Cusicanqui (2018: 84) gibt es „keinen Dekolonisierungsdiskurs, keine Dekolonisierungstheorie ohne die dazugehörigen Praktiken“. Rein rhetorische Kritiken an kolonialen Verhältnissen, die sich nicht in die Praxis übersetzen lassen, verlieren also ihr transformatives Potenzial und werden innerhalb akademischer Disziplinen eingeeht (Gutiérrez Rodríguez 2016: 62). Letzten Endes tragen sie also eher zu einer (Re-)Kolonisierung und wiederholten Subalternisierung gewisser Bevölkerungsgruppen und Wissensformen bei. Vielmehr geht es bei Dekolonisierung um die Umkehrung von historischen, durch Kolonisierung gewachsenen Ungerechtigkeiten, wie z.B. die Frage von Landbesitz in siedlungskolonial geprägten Gesellschaften. Kritische Wissensproduktionen, die derartige Dekolonisierungsbestrebungen unterstützen und einen transformativen Anspruch haben, werden zur „Dekolonisierung“ ihrer Forschungsmethoden aufgefordert, in der koloniale Forschungstraditionen zurückgewiesen sowie alternative Forschungspraktiken entworfen werden.

Trotz der unverhältnismäßigen Sichtbarkeit männlicher Autoren, vor allem in der lateinamerikanischen dekolonialen Theorie, ist „Dekolonisierung“ nur als feministisches Unterfangen möglich (Espinosa Miñoso u.a. 2014). Ein dekolonialer Feminismus geht dabei davon aus, dass koloniale Herrschaft und vergeschlechtlichte Machtverhältnisse eindeutig miteinander verwoben sind. Feministisch-dekoloniale Entwürfe verweisen im Gegenzug unter anderem auf nicht-eurozentrische Vergeschlechtlichungsprozesse und die damit einhergehenden alternativen sozio-kulturellen Dynamiken und politischen Organisationsformen.

Schließlich besteht eine Herausforderung darin, „Dekolonisierung“ in Ländern des Globalen Nordens zu denken und zu verorten. Dabei geht es nicht nur um die wichtige Aufgabe, die koloniale Geschichte dieser Länder kritisch aufzuarbeiten. Denn wenn Kolonialität die rassialisierten innergesellschaftlichen Machtverhältnisse beschreibt, müssen dekoloniale Interventionen, beispielsweise in Deutschland, die durch Migrationsprozesse legitimierten sozialen Hierarchien sowie die Missachtung sozio-kultureller Diversität herausfordern. Dazu gehören die Kämpfe zur Dekolonisierung

unserer Städte, Museen, und Institutionen als auch die Solidarität mit anti-rassistischem, migrantischem oder *refugee*-Aktivismus.

Sebastian Garbe

Literatur

- Espinosa Miñoso, Yuderkys; Diana Gómez Correal & Karina Ochoa Muñoz (Hg.) (2014): *Tejiendo de Otro Modo: Feminismo, Epistemología y Apuestas Decoloniales en Abya Yala*. Popayán.
- Gutiérrez Rodríguez, Encarnación (2016): „Decolonizing Postcolonial Rhetoric“. In: Gutiérrez Rodríguez, Encarnación; Boatcă, Manuela & Sergio Costa (Hg.) *Decolonizing European Sociology. Transdisciplinary Approaches*. London & New York, US-NY, S. 49-67 (<https://doi.org/10.4324/9781315576190>)
- Quijano, Aníbal (2014): *Cuestiones y horizontes: Antología esencial*. Buenos Aires.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2018): *Ch'ixinakax Utxiwa – Eine Reflexion über Praktiken und Diskurse der Dekolonisierung*. Münster.
- Sousa Santos, Boaventura de (2018): *Epistemologien des Südens. Gegen die Hegemonie des westlichen Denkens*. Münster.

Jens Kastner

Für „ein unabhängiges visuelles Denken“ Zur Kunst- und Kultursoziologie des peruanisch- mexikanischen Theoretikers Juan Acha*

Keywords: sociology of art, cultural theory, aesthetic consumption, art and politics, artistic movements

Schlagwörter: Kunstsoziologie, Kulturtheorie, ästhetischer Konsum, Kunst und Politik, künstlerische Bewegungen

Wie die Kunstproduktion mit der sie umgebenden Kultur verknüpft ist und wie sich beide gegenseitig beeinflussen, ist eine zentrale Fragestellung für die – nicht nur soziologisch motivierte – Kunst- und Kulturtheorie. Auch den in Peru geborenen Kunstkritiker und Kulturtheoretiker Juan Acha (1916-1995) hat diese Frage beschäftigt. Seine Antworten darauf machen sein Werk zu einem außerordentlichen Beitrag in der disziplinübergreifenden Debatte um Kunstproduktion und Kultur, der im deutschsprachigen Raum bisher nicht wahrgenommen wurde. Denn Acha gibt diese Antworten vor dem Hintergrund einer präzisen Kenntnis globaler kunsttheoretischer Debatten einerseits und einer besonderen Berücksichtigung der lateinamerikanischen Situation andererseits, in der die kolonialen Grundlagen von Ökonomie und Kultur besonders betont werden. Die zentralen Thesen Achas einem deutschsprachigen Publikum zugänglich zu machen, ist das primäre Ziel dieses Textes. Der Aufsatz beansprucht darüber hinaus, über die Diskussion des Spannungsverhältnisses, das sich im Werke Acha auftut, die Relevanz seines Werkes für heutige Debatten aufzuzeigen: Es handelt sich um die Spannung zwischen einer empirisch-theoretischen Einsicht in die reproduktive Funktion von Kunst auf der einen Seite und die emanzipatorischen Hoffnungen, die auf künstlerische Praktiken zugleich und trotzdem gesetzt werden, andererseits.

* Für hilfreiche Hinweise zur Überarbeitung des Beitrags gilt mein besonderer Dank den anonymen Gutachter*innen und der *PERIPHERIE*-Redaktion. Darüber hinaus danke ich Maris Bustamante dafür, dass sie mich mit dem Werk Juan Achas bekannt gemacht hat.

Acha sah in der signifikativen Struktur, die künstlerische Arbeiten ausbilden, eine Möglichkeit, mit Kunst in gesellschaftliche Auseinandersetzungen als Ganze zu intervenieren: Indem sie neue Bedeutungen hervorbringen, so seine Argumentation, greifen sie in die von Macht durchzogenen, sozialen Prozesse der Bedeutungsgebung ein. Und über neue Bedeutungen – Interpretationen von Welt – lassen sich schließlich auch die sozialen Verhältnisse insgesamt transformieren. Diese aus politisch-emanzipatorischer Sicht hoffnungsvolle Aussicht, die Welt mittels Kunst zu verändern, ist allerdings mit einem analytischen Problem verknüpft. Denn die durch die signifikative Struktur geschaffene Intervention in den Alltag, so einleuchtend sie zunächst scheint, erweist sich, so meine These, als eines der ungelösten Schlüsselprobleme in der Kunsttheorie Achas. Das Problem besteht darin, unvermittelt nebeneinanderstehen zu lassen, was mehr als erklärungsbedürftig ist: Auf der einen Seite interveniert Kunst als Teil der ästhetischen Kultur immer in die (auch alltägliche) Kultur als ganze, auf der anderen Seite aber wird sie als System beschrieben, das spezifische Regeln und Gesetze ausbildet, die keinesfalls ohne Weiteres bei nicht mit ihnen vertrauten Menschen Effekte zeitigen können. Zudem werden die Effekte von Kunst nicht nur systemisch als voraussetzungsreich, sondern auch historisch als geringer werdend beschrieben: Mit dem Aufkommen der Kulturindustrie nimmt die Rolle der Kunst im Hinblick auf die Gestaltung der allgemeinen Wahrnehmungsweisen ab. Wie sich Voraussetzungsreichtum und Bedeutungsverlust mit der prinzipiellen Interventionsfähigkeit vermitteln lassen, bleibt in den Schriften Achas offen.

Im Folgenden werde ich Achas kunst- und kulturtheoretischen Ansatz nachzeichnen und plausibilisieren. Dafür rekapituliere ich zunächst die zentralen theoretischen Einsätze seines Werkes. Das beginnt mit der systematischen Bearbeitung kunsttheoretischer Fragestellungen in Monografien wie *Arte y Sociedad: Latinoamerica. El producto artistico y su estructura* (1981) (*Kunst und Gesellschaft: Lateinamerika. Das künstlerische Produkt und seine Struktur*), *La apreciación artística y sus efectos* (1988) (*Die Kunstbewertung und ihre Effekte*) oder *Crítica del Arte. Teoría y práctica* (1992) (*Kunstkritik. Theorie und Praxis*) und endet schließlich noch lange nicht bei seinem kunst- und kulturpolitischen Engagement seit den 1970er Jahren. Dass allerdings die Ergebnisse seiner soziologischen Forschung nicht immer mit den Ansprüchen seines politischen Engagements kompatibel waren, macht vielleicht die größte Spannung in seinem Werk aus. Um diese These zu veranschaulichen, dass es ein letztlich unvermitteltes Verhältnis zwischen den analysierten Beharrungskräften, die Acha durch Kunstproduktion und -konsum reproduziert sieht, und den normativ angestrebten Transformationswünschen gibt, gehe ich in fünf Schritten vor:

Erstens stelle ich das grundlegende Plädoyer Achas für eine Soziologie der Kunst und den dabei zentralen Begriff des *no-objetualismo* vor. Zweitens streiche ich die Besonderheit von Achas Ansatz gegenüber anderen, vergleichbaren theoretischen Herangehensweisen an die Kunst heraus. Diese Besonderheit liegt in der Bedeutung, die Acha dem Kolonialismus einräumt.¹ Mit dessen analytischer Bedeutung geht die normative Hinwendung zu einer Redefinition der Kunst einher. Drittens zeichne ich Achas Fokus auf den ästhetischen Konsum nach und skizziere seine relationale Methode, um dann viertens näher auf sein politisches Engagement einzugehen. Fünftens umreiße ich den Einfluss von Achas Werk auf andere TheoretikerInnen und auf die künstlerischen Bewegungen seiner Zeit. Während Acha die Unvermitteltheit zwischen reproduktiven und revolutionären Effekten, die der Kunst auf das gesamte kulturelle Leben einer Gesellschaft zugeschrieben werden, kaum thematisiert, möchte ich schließlich zuspitzen, dass – entgegen Achas Hoffnung auf die emanzipatorisch-transformatorische Kraft von künstlerischen Praktiken – letztlich doch die „ästhetische Kultur“ als Ganze das Objekt transformatorischer Bemühungen sein müsste.

1. Kunstsoziologie und no-objetualismo

Im kolumbianischen Medellín fand 1981 die „Erste Lateinamerikanische Konferenz Nicht-Objekthafter Kunst“ statt. Im *Museo de Arte Moderno* hatten sich KünstlerInnen und KunsttheoretikerInnen aus vielen Ländern Lateinamerikas versammelt, um über Theorie und Praxis zeitgenössischer Kunst zu diskutieren. Es ging um die soziale Relevanz von Kunstpraktiken nach dem Modernismus, jenseits von Wandmalerei im Stile des sozialistischen Realismus auf der einen und Abstraktion auf der anderen Seite.

Wichtigster Protagonist dieser Veranstaltung war der Kunsttheoretiker Juan Acha. In Peru geboren und aufgewachsen, hatte Acha in Deutschland Chemie studiert und war in den 1950er und 1960er Jahren als Kunstkritiker in Lima (Peru) tätig. Von 1971 bis zu seinem Tod lebte und arbeitete er in Mexiko. Er gilt als einer der wichtigsten spanischsprachigen Kunsttheoretiker des 20. Jahrhunderts. Im deutschsprachigen Raum ist sein mehr als 20 Bücher und zahlreiche Artikel umfassendes Werk so gut wie unbekannt.

¹ Die Liste an theoretischen Ansätzen, die künstlerische Praktiken und politische Verhältnisse miteinander in Beziehung setzen, ist selbstverständlich äußerst umfangreich. Die in diesem Text zu Vergleichen herangezogenen Ansätze und AutorInnen stellen dementsprechend in keinerlei Hinsicht eine repräsentative Auswahl dar. Sie sollen in erster Linie durch die Hervorhebung von Unterschieden und Gemeinsamkeiten das Verständnis des Ansatzes von Acha erleichtern.

Auf der Konferenz stellte er sein wohl wirkmächtigstes Konzept vor: den *no-objetualismo*. Der kaum zu übersetzende Ausdruck bezeichnet künstlerische Praktiken, die nicht an Objekte gebunden sind. In seinem Vortrag stellte Acha den *no-objetualismo* als Bruch mit der westlichen Kunstauffassung seit der Renaissance dar, die sich mit der Abgrenzung vom Handwerk etabliert hatte: Entscheidend für diese Auffassung von Kunst war bis ins 20. Jahrhundert hinein das individuelle Schöpferum und das objekthafte Werk. Von Marcel Duchamps *ready mades* über die konzeptuelle, auf Ideen basierende Kunst der 1960er und 1970er Jahre zeichnet Acha die Entwicklung nicht-objekthafter Kunst in seinem Buch *Arte y Sociedad: Latinoamerica. El producto artistico y su estructura* nach. Auf mehr als 500 Seiten beschreibt er darin systematisch die Entwicklung der modernen Kunst aus einer Perspektive, die nicht die Objekte selbst, sondern die Produktion und den Umgang mit Objekten in den Vordergrund stellt. Es geht ihm dabei darum, eine „spezifische Struktur“ (Acha 1981: 37)² herauszuarbeiten, mit der die visuellen Künste ihre Objekte produzieren und mit der sie rezipiert werden – im Unterschied zu anderen Objekten, die von Menschen hergestellt werden und mit denen sie konfrontiert sind.³

Der Begriff *no-objetualismo* umfasst dabei mehr als der des Konzeptualismus oder der Konzeptkunst.⁴ Er richtet sich einerseits zwar auch gegen die Fetischisierung von Objekten. Andererseits zielt er aber trotzdem auf den Umgang mit Materialien, mit dem Bildhaften und verschiedenen Wahrnehmungsformen (vgl. ebd.: 150). Der *no-objetualismo* ist keine Stilrichtung, sondern beschreibt künstlerische Praktiken – Acha verwendet

2 Dieses und alle folgenden, im Original spanischen und englischen Zitate wurden vom Autor übersetzt.

3 Die „*artes visuales*“ werden im Deutschen gemeinhin mit „bildenden Künsten“ übersetzt. Obwohl sich Acha tatsächlich in erster Linie mit bildender Kunst beschäftigt und etwa Musik völlig ausklammert, habe ich die wörtliche Übersetzung beibehalten und „*arte visual*“ mit „visueller Kunst“ übersetzt, und zwar um die Verbindung zwischen „visueller Kunst“ und „visueller Kultur“ sichtbar zu halten, die Acha so betont. Das Visuelle dieser visuellen Kultur kann im Sinne der *Visual Studies* als auf die konkreten Objekte des Sehens ebenso bezogen sein wie auf die allgemeinen „Praktiken des Sehens als Prozesse sinnlicher Wahrnehmung“ (Prinz & Reckwitz 2012: 176).

4 Acha grenzt den *no-objetualismo* vom Konzeptualismus ab, da dieser sich auf das Mentale und Konzeptuelle beschränke und „infolgedessen das Material, das Perzeptuelle und das Ikonische nicht anerkennt“ (Acha 1981: 150). Einen weiten Begriff von Konzeptualismus, wie er etwa von Luis Camnitzer (2007) vertreten wird, zieht Acha nicht in Betracht. Camnitzer hatte, ebenfalls vor dem Hintergrund der lateinamerikanischen Situation, den (lateinamerikanischen) Konzeptualismus von der (US-amerikanisch geprägten) *concept art* abgegrenzt und dessen politischen, auf Informations- und Kommunikationsverhältnisse bezogenen Charakter betont. Konzeptualismus in diesem Sinne kommt dem *no-objetualismo* durchaus sehr nahe (vgl. dazu auch Kastner 2019: 81ff).

„no-objetualismo“ auch im Plural –, in denen das Objekt keine besondere Rolle spielt, in denen Konzepte, Räume und die darin angeordneten Materialien, körperliche Aktionen und/oder Licht-Installationen im Mittelpunkt stehen. Die nicht-objekthafte Kunst erweitert letztlich auch die Ende der 1960er Jahre aufgekommene These von der Dematerialisierung der Kunst, indem die Abkehr von den Objekten mit Duchamp historisch früher ange setzt wird.⁵

Nachdem er zunächst die Kunstgeschichte des 20. Jahrhunderts anhand von zahlreichen Beispielen bespricht, widmet er sich im zweiten Teil des Buches der Frage der Struktur der künstlerischen Arbeit. Er unterscheidet darin eine materielle, eine formale und eine signifikative Struktur des Kunstwerks (mit jeweils verschiedenen Substrukturen). Bei der materiellen Struktur geht es um die Materialverarbeitung und die Oberflächenbeschaffenheit und ihre Wahrnehmung durch die BetrachterInnen. Nicht ganz deutlich wird, was das Strukturhafte der materiellen Struktur eigentlich ausmacht, während die formalen und die signifikativen Strukturen insofern strukturell sind, als sie Relationen beschreiben. Während die formale Struktur vor allem die Relationen zwischen gestalterischen Aspekten künstlerischer Arbeiten beschreibt, zielt die signifikative Struktur auf die Effekte jenseits der Kunst selbst. Die bedeutungsgebenden Praktiken intervenieren so aus der Kunst heraus auch in die sprachliche und kommunikative Sphäre des Alltags. Laut Acha ist die „Praxis der Bedeutungsgebung“ (ebd.: 406) („la práctica de significar“) die bis heute einzig konstante künstlerische Struktur („estructura artístico-visual“). Diese Bedeutungsgebung kann sich bewusst oder unbewusst vollziehen, verbalisiert oder nonverbal verlaufen und sie entsteht dadurch, dass in der Produktion und Rezeption von Kunst Beziehungen zu bereits bestehenden Bedeutungen hergestellt werden, die Bedeutungsgebung impliziert das In-Beziehung-Setzen („significar implica relacionar“ [ebd.: 404]).

In *La apreciación artística y sus efectos* zeichnet Acha systematisch das nach, was er die „ästhetische Kultur“ (Acha 1988: 50ff) nennt. Sie ist ein Teil von Kultur insgesamt, in dem die Verschränkungen sinnlicher Wahrnehmung, körperlicher Arbeit und kognitiver Fähigkeiten ausgebildet, geprägt und ausgelebt werden. Die ästhetische Kultur setzt sich heute aus drei Teilbereichen zusammen, die Acha „spezialisierte, ästhetische Produktionssysteme“

5 Der Begriff der Dematerialisierung wird innerhalb der westlichen Kunstgeschichtsschreibung meist der feministischen Kunstkritikerin Lucy R. Lippard zugeschrieben, die ihn in einem gemeinsamen Aufsatz mit John Chandler 1968 benutzte (vgl. Chandler & Lippard 1968; Lippard 1973). Im gleichen Jahr hatte allerdings auch der argentinischen Kritiker Oscar Masotta (1968) den Begriff in einem Text mit dem Titel *Después del Pop: Nosotros desmaterializamos* (Nach Pop dematerialisieren wir uns) gebraucht.

(ebd.: 69) nennt. Sie haben sich historisch nacheinander herausgebildet und bestehen heute mit Überschneidungen nebeneinander: Handwerk, Kunst und Design. Jeder dieser Teilbereiche ist durch „interne Gesetze“ (ebd.: 73) geprägt und besitzt eine „relative Autonomie“ (ebd.: 73). Zugleich wandeln sie sich aber auch mit den äußeren, sozioökonomischen Bedingungen.

Gegen essenzialistische und gegen metaphysische Erklärungen dessen, was Kunst ist, setzt Acha voll und ganz auf eine soziologische Rekonstruktion und auf „relationale Definitionen“ (ebd.: 64). Die Kunst sei nur vom Sozialen aus zu denken und zu verstehen in den Beziehungen, in denen sie historisch entstanden ist und in denen sie jeweils aktuell existiert. Auf der einen Seite stehen die *sozialen* Bedingungen, die Acha in vier Schritten vom mythischen Denken über die Entwicklung der Produktionsverhältnisse und die Entstehung der Trennung von Künsten, Wissenschaften und Technik bis zur Entstehung von „Schönheit“ und anderer ästhetischer Kategorien nachzeichnet. Mit der Trennung von Handwerk und Kunst entsteht in der Renaissance ein eigengesetzliches Produktionssystem Kunst. Auf der anderen Seite stehen dann die *systemischen* Bedingungen, die die Kunst prägen. Sie bestehen aus drei Prozessen, die Acha generelle, generische und tendenzielle nennt und die spezifische Orientierungsmuster bei der Produktion anzeigen sollen. Dazwischen, also zwischen soziokulturellen und systemischen Bedingungen steht das Individuum, sowohl als Laie oder Laiin als auch als professionelle Betrachterin oder professioneller Betrachter. Das Individuum ist nach Acha ebenfalls keine unveränderliche Essenz, sondern das „soziale Individuum ist Produkt, ProduzentIn und Teil der ästhetischen Kultur in ihrer Kollektivität“ (ebd.: 72). Es rezipiert Bestehendes und verändert es durch seine spezifische Verarbeitung auch wieder.

Der Gedanke an ein relativ eigenständiges System bei Acha ist keine eigene Wortschöpfung und stammt auch nicht aus der Systemtheorie. Acha bezieht sich dabei interessanter Weise immer wieder auf den sowjetischen Ästhetik-Theoretiker Moissej Kagan (1921-2006). Dessen *Vorlesungen zur marxistisch-leninistischen Ästhetik* (Kagan 1971) waren 1969 auf Deutsch erschienen.⁶ Darin vertritt Kagan zwar einerseits die für den Leninismus typische „Dialektik der Widerspiegelung“ (ebd.: 251), die Kunstwerke als eine (nicht zuletzt eingreifende) Spiegelung von Wirklichkeit betrachtet und die bereits von den Vertretern der Kritischen Theorie als reduktionistisch bekämpft wurde. Andererseits plädiert er aber auch für „eine Struktur-Systemanalyse der Kunst“ (ebd.: 652). Nur mit einer solchen Analyse lasse sich die „relative Selbständigkeit der künstlerischen Entwicklung“ begreifen, ein Problem, wie Kagan am Ende seines Buches einräumt,

6 Acha bezieht sich auf eine deutschsprachige Auflage von 1974.

mit dem sich „die marxistisch-leninistischen Ästhetiker noch zu wenig [...] beschäftigt [haben]“ (ebd.: 531). Diese Beschäftigung liefert Acha gewissermaßen nach und bricht damit auch deutlich mit dem Leninismus in Ästhetik und Kunsttheorie. Ausführlich widmet sich Acha dem „sozio-kulturellen Phänomen der Kunst“ (Acha 1981: 374) in seiner Eigenlogik, die aus Beziehungen zwischen kollektiven gefühlsmäßigen (*sensitivo*), sinnlichen (*sensorial*) und rationalen Elementen in Bezug auf spezifische Objekte und/oder Prozesse bestehen.

2. Kolonialismus und Redefinition der Kunst

Mit der These von einem spezialisierten gesellschaftlichen Bereich von Produktion und Rezeption unterscheidet sich Achas Ansatz zunächst nicht wesentlich von ähnlichen sozial- und kulturtheoretischen Modellen wie etwa von Pierre Bourdieus Feldtheorie, die ebenfalls den Abstand von der Alltagswelt und die Entstehung der „Kunst als einer gesonderten Welt“ (Bourdieu 2001: 100) betont. Auch Jürgen Habermas' Rede von der Herausbildung von jeweils „abstrakten Geltungsaspekt[en]“ (Habermas 1990: 41) innerhalb dessen, was er als Kultur auffasst, unterscheidet sich nicht prinzipiell von Achas Herangehensweise. Und selbst die Sichtweise des Philosophen Jacques Rancière, der soziologische Herangehensweisen an Kunst ansonsten strikt ablehnt⁷, scheint einiges mit Acha gemeinsam zu haben. Beispielsweise spricht Rancière von einem „Gewebe an Institutionen, Praktiken, Affektionsweisen und Denkschemata“, das es als vom Alltagsleben relativ abgetrennter Bereich erst möglich macht,

„dass eine Form, ein Farbglanz, die Beschleunigung eines Rhythmus, eine Stille zwischen Wörtern, eine Bewegung oder ein Flackern auf einer Oberfläche [...] mit der Vorstellung von künstlerischem Schaffen in Verbindung gebracht werden“ (Rancière 2013: 12).

Der große Unterschied zu all diesen Ansätzen allerdings liegt darin, dass Acha die Kolonialgeschichte und ihre Effekte auf die ästhetische Kultur in den Blick nimmt. Schon die Unterscheidung in bildende Kunst, angewandte Kunst und Kunsthandwerk sei ein Effekt der kapitalistischen Entwicklung des Westens gewesen. Acha argumentiert, die „bürgerliche Überbewertung der [bildenden] Kunst“, fuße demnach „auf der ideologischen Macht der westlichen Kultur“ (Acha 1988: 228), abgesichert und reproduziert durch

7 Die Gegensätzlichkeiten zwischen philosophischen und soziologischen Herangehensweisen an Kunst kommen paradigmatisch im Streit zwischen Rancière und Bourdieu zum Ausdruck, vgl. Kastner 2012.

„institutionelle Kunstapparate“ wie Museen, Galerien, aber auch Kunstakademien und Kunstmessen.

Ganz zu Beginn seiner Erläuterungen der ästhetischen Kultur stellt er fest, dass man es diesbezüglich in Lateinamerika zweifelsohne mit einem Prozess der „Okzidentalisierung“ (ebd.: 50) zu tun habe, der mit der fortschreitenden Konsolidierung des Kapitalismus einhergegangen sei und eine zunehmende Abhängigkeit zur Folge gehabt habe. Er nennt auch konkrete Effekte dieser Verwestlichung: Die religiösen Rituale etwa hätten sich besonders gut durch das westliche „Konzept der Außergewöhnlichkeit“ (ebd.: 57) in künstlerische Rituale verwandeln können. Das Außergewöhnliche unterscheide schon das Sakrale vom Profanen, und auf dieser Unterscheidung basiere auch die Hierarchie in der Wertigkeit vom alltäglichen Handwerk und der außergewöhnlichen Kunst. Die Festlichkeit und Außeralltäglichkeit der Kunst gehe mit einer „Elitisierung der herrschenden Klasse und der KünstlerInnen“ (ebd.: 58) einher, die zugleich die Bewertungsmaßstäbe herausbilde, nach denen sie zu beurteilen sei: Anstatt sie als Effekt der technischen Arbeitsteilung der kulturellen Arbeit und der erfahrenen Bildung zu beurteilen, werden den KünstlerInnen übernatürliche Gaben zugeschrieben. Acha bezieht sich an dieser Stelle auf Bourdieus Beschreibung der „charismatischen Ideologie“ (vgl. ebd.: 58).⁸

Für die von der feministischen Kunstgeschichte herausgestellte geschlechterpolitische Dimension der Trennung von Kunst und Handwerk hat Acha allerdings überhaupt keinen Blick. In historischer Perspektive wiesen, um nur ein Beispiel zu nennen, die linken Kunsthistorikerinnen Rozsika Parker und Griselda Pollock 1981 darauf hin, dass „es eine wichtige Verbindung zwischen der Hierarchie der Künste und der geschlechtlichen Kategorisierungen in männlich-weiblich gibt“ (Parker & Pollock 1981: 51). Die Trennung von bildender und dekorativer Kunst im 18. Jahrhundert geht demnach direkt mit der Unterscheidung von männlichen und weiblichen Tätigkeiten einher. Dass es mit der Unterscheidung von Kunst, Handwerk und Design zu einer Hierarchisierung dieser Kategorien kommt, konstatiert schließlich auch Acha, die Geschlechterdimension dieser Hierarchie sieht er allerdings nicht.

Mit *Las Culturas Estéticas de América Latina (Reflexiones) (Die ästhetischen Kulturen Lateinamerikas)* legt Acha 1993 eine historische Studie vor, in der er die Übergänge und Veränderungsprozesse in den ästhetischen Kulturen ausführlich beschreibt. Acha macht historisch vor allem drei

8 Als „charismatische Ideologie“ beschreibt Bourdieu die verbreitete Vorstellung, dass der Zugang zu Kunstproduktion und -rezeption auf „Begabungen im Sinne von Naturanlagen“ (Bourdieu 1987: 57) beruht und nicht, wie es tatsächlich der Fall ist, auf Resultaten von Lernprozessen und habitualisierten Verhaltensmustern.

soziopolitisch-ökonomische Einschnitte aus, die auch die ästhetischen Kulturen massiv beeinflussten. Erstens nennt er die Ankunft der Spanier und die Zeit des Kolonialismus, die erstmals die religiösen, ästhetischen Praktiken aus dem Alltag ausgliederten. Der zweite Einschnitt ist die Zeit der Unabhängigkeit ab dem frühen 19. Jahrhundert, in der die Republiken entstehen und die politische Idee des Nationalismus auch die ästhetischen Praktiken stark tangiert. Dieser starke Einfluss des Nationalismus in den hegemonialen kulturellen Bereichen dauert in verschiedenen Phasen bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts und wird schließlich abgelöst durch neue technologische und kulturelle Entwicklungen, die Acha mal als kulturindustriell und mal als Nordamerikanisierung beschreibt. In all diesen Phasen existieren neben den hegemonialen ästhetischen Kulturen die populären Ästhetiken, die sich zwar ebenfalls verändern, aber im Wesentlichen doch magisch-religiös orientiert bleiben. Es geht Acha um eine Rekonstruktion der historischen ästhetischen Kulturen, in denen u.a. auch ein modernes Kunstverständnis entstanden ist. Es geht ihm aber nicht um die identitätspolitische Festschreibung von Eigenheiten einer lateinamerikanischen Kunst.

Die theoretischen Implikationen dieses Anspruches werden vielleicht in einem anderen Text von Acha noch deutlicher. Gemeinsam mit Adolfo Colombes und Ticio Escobar veröffentlichte er 1989 (2005) das Buch *Hacia Una Teoría Americana del Arte (Für eine amerikanische Kunsttheorie)*, in dem der Aufsatz „Hacia Un Pensamiento Visual Independiente“ („Für ein unabhängiges, visuelles Denken“) erschien. Acha diskutiert auch hier die Rolle der Kunst im kulturellen Wandel insgesamt. Kunst und das Denken über Kunst in Lateinamerika existieren demnach in einer fundamentalen Abhängigkeit. Acha bezieht sich dabei implizit auf die Grundlagen der eher ökonomisch ausgerichteten Dependenztheorien, die die Entwicklung der lateinamerikanischen Nationalökonomien als abhängig von Europa beschrieben haben.⁹ Er, der in den Worten der Kunsthistorikerin Rita Eder „immer im Dialog mit dem Begriff der Unterentwicklung und der Dritten Welt“ (Eder 2016) gewesen sei, spricht in Ergänzung dieser postkolonialen politischen und ökonomischen Abhängigkeit von einem „kulturellen Imperialismus“ (Acha 2005 [1989]: 56). Die mangelnde Unabhängigkeit sei allerdings nicht nur ein von außen forciertes und gewaltsam aufrechterhaltener Status, sondern sie lebe in den Denkweisen der Menschen selbst fort. Sie existiere im Inneren der Subjekte und werde dort reproduziert. In Übereinstimmung mit anderen anti- und postkolonialen TheoretikerInnen

9 Die dependenztheoretischen Ansätze umfassen ein relativ breites Spektrum ökonomischer, politikwissenschaftlicher und soziologischer Analysen, vgl. zusammenfassend zuletzt Beigel 2015.

(von W.E.B. DuBois bis Frantz Fanon) schreibt Acha, „das Problem unserer Kultur der Herrschaft liegt folglich in uns selbst und nicht bei den Herrschenden“ (ebd.: 56). Daher rührt auch das besondere – analytische wie politische – Augenmerk, das Acha der Kunst zukommen lässt. Eine seiner Arbeits- oder Ausgangshypothesen lautet: „Kunst ist vor allem eine Idee (Konvention): die Idee, dass das künstlerische Bild unverhoffte Wirklichkeiten und realisierbare Vorstellungen eröffnet, die in der Lage sind, neue Ideen zu schaffen“ (ebd.: 54). Diese grundlegende Idee unterscheidet auch die Beschäftigung mit Kunst und Kunsttheorie von jener mit anderen Praktiken und wissenschaftlichen Disziplinen. Niemand käme auf den Gedanken, eine lateinamerikanische Chemie oder eine lateinamerikanische Physik zu fordern, warum also eine lateinamerikanische Kunst? Acha geht es nicht um Stilentwicklung oder die identitätspolitische Festlegung nationaler oder kontinentaler Kriterien für künstlerische Praxis. Eine „lateinamerikanische Kunst existiert nicht“ (ebd.: 69), stellt er klar, und sie soll auch nicht geschaffen werden. Es geht um „kollektive Empfindungsweisen“ (ebd.: 58) (*sensibilidad colectiva*). In deren Genese und Formation sind künstlerische Praktiken wesentlich mehr involviert als Chemie oder Physik, und deshalb spielt die Kunst auch für kulturellen Wandel eine gesonderte Rolle. Acha geht hinsichtlich dieser Bedeutung von Kunst und visueller Kultur sogar so weit zu behaupten, es sei nicht möglich, „die Welt zu verändern, ohne die Kunst zu verändern“ (ebd.: 57).

Neben den politischen Ansprüchen – dazu weiter unten mehr – beabsichtigt Acha aber vor allem eine theoretische Intervention. Er spricht von einer „Redefinition der Kunst“ (ebd.: 53), ausgehend von den sozialen Realitäten in Lateinamerika. Dabei geht es gerade nicht um identitätspolitische Ausrichtungen, sondern darum, eine Entwicklung vom „Prinzip der Identität zu einem der Diversität“ (ebd.: 61) in Rechnung zu stellen. Gemeint sind damit zwei verschiedene, aber ineinandergreifende Entwicklungen: Zum einen stellt Acha eine zunehmende Diversifizierung in den soziokulturellen Orientierungen und Zugehörigkeiten fest. Zum anderen hat es auch im Bereich der Kunst eine Pluralisierung und ein Nebeneinander von modernen und anachronistischen, städtischen und ländlichen, alten und neuen, hochkulturellen und popularen Produktionsweisen gegeben. Diese Pluralisierungen schließen „Konflikte und Hierarchisierungen“ (ebd.: 63) keinesfalls aus. Pluralisierung bedeutet nicht Gleichwertigkeit. Aber Pluralisierung und Diversifizierung gilt es Acha zufolge zu fördern.

Eine Redefinition der Kunst soll diese gegenüber den psychosozialen Wirklichkeiten öffnen. Die kollektiven Empfindungsweisen sollen erstens als Motive für alltägliche Entscheidungen erkennbar werden. Zweitens soll

die soziale Umgebung als System von visuellen Sprachen benannt werden, die die kollektiven Empfindungsweisen informieren und formen. Kunst ist immer Teil von visuellen Sprachen und insofern auch Teil der Einflussfaktoren auf kollektive Empfindungsweisen. Damit ist sie bedeutungsvoll für alltägliche wie auch für politische Entscheidungen. Die Redefinition der Kunst soll schließlich von einer nicht-objektualistischen Haltung ausgehen, die sich darin bewährt, „jede Idee von Kunst als Abfolge von genialen Objekten und exklusiven Behältern der künstlerischen Struktur zurückzuweisen“ (ebd.: 77). Die Beziehungen zwischen Produktion, Distribution und Konsum sind stattdessen das Entscheidende an dem soziokulturellen Phänomen, das jede Kunst ist.

Mit dem Dreischritt „Kunst“ – „System visueller Sprachen“ – „kollektive Empfindungsweisen“ lässt Acha in seinem oben (S. 163) genannten Artikel allerdings eine Ebene aus, die ihm an anderer Stelle so bedeutsam erschien: Die systemischen Prägungen und Funktionsweisen von Kunst, die nach „internen Gesetzen“ funktionieren, spielen hier erstaunlicher Weise keine Rolle mehr. Diese Auslassung trägt schließlich dazu bei, dass das Spannungsverhältnis zwischen reproduktiven Aspekten von Kunst und den emanzipatorischen Möglichkeiten, die sich ausgehend von ihrer Redefinition ergeben, bei Acha nicht aufgehoben werden kann.

3. Ästhetischer Konsum und relationale Methode

Acha verbindet in seiner Analyse sehr unterschiedliche Traditionen von Kunsttheorie und Ästhetik, indem er für eine „strukturalistische Methode“ (Acha 1981: 30) plädiert, die die „versteckte Logik der Soziofunktionalität“ (ebd.) des Kunstwerks untersucht. Er nennt diese „versteckte Logik“ zugleich „ideologisch“. Damit verknüpft er also die relationale Methode des Strukturalismus mit den Fragen nach Ideologie und Funktionalität aus dem Marxismus.

Acha geht von einer ökonomischen Hegemonie aus, die auch Werte und Einstellungsmuster prägt. Zugleich zeichnet er aber auch die strukturellen Besonderheiten der Entwicklungen innerhalb der Kunst nach. Er untersucht sowohl die Frage, auf welche ideellen und materiellen Grundlagen sich ihre Produktion gründet, als auch die nach ihren kognitiven, sensorischen und gefühlsmäßigen Rezeptionsweisen. Schließlich ist es grundsätzlich erklärungsbedürftig, warum bestimmte Objekte als Kunst behandelt und konsumiert werden und andere nicht. Es bedürfe einer „relationalen Methode“ (ebd.: 459), schreibt er in *Arte y Sociedad: Latinoamerica. El producto artistico y su estructura*, um die visuellen Künste als Totalität

und als soziokulturellen Prozess verstehen zu können. Diesen Anspruch hat er auch in *Las Culturas Estéticas de América Latina* formuliert, wo er von einer „methodologischen Erneuerung“ (Acha 1993: 14) spricht, die relationistisch auszurichten sei.¹⁰

Die Untersuchung des Konsums spielt dabei eine zentrale Rolle. Dessen Bedeutung stellt Acha auch in *La apreciación artística y sus efectos* heraus. Darin unterscheidet er den Konsum von der Wahrnehmung. Es sei das eine, „eine Sache zu sehen, zu berühren und zu genießen, und eine ganz andere, sie zu konsumieren“ (Acha 1988: 120). Der Konsum sei eine Einverleibung, eine sinnliche und kognitive Aneignung. Er vereine die gefühlsmäßigen, sinnlichen und rationalen Formen der Wahrnehmung und gehe über sie hinaus. Zugleich habe er seine gefühlsmäßigen, sinnlichen und theoretischen Vorgehensweisen (*operaciones*), die sich unterschiedlich stark realisierten.

Der ästhetische Konsum könne prinzipiell alles zum Gegenstand haben und er lasse sich auch von allen ausüben. Aber er werde nicht von allen gleich praktiziert, sondern die Art des ästhetischen Konsums richte sich nach Erfahrungen, Idealen und sensitiven Möglichkeiten. Die KonsumentInnen als Individuen seien ebenso wie ihre Konsumtionsweisen sozial bedingt. Acha unterteilt den ästhetischen Konsums ferner in drei Subformen, den alltäglichen, den festlichen und den korrektiv-erneuernden.

Vom ästhetischen Konsum unterscheidet Acha den künstlerischen Konsum. Beide hängen zwar insofern zusammen, als die Sinne sich um ästhetischen Konsum „von der Alltäglichkeit zum Außergewöhnlichen“ (ebd.: 88) bewegen. Aber der künstlerische Konsum sei wesentlich exklusiver: Er lasse sich nur von wenigen Menschen ausüben, die sich den in der westlichen Kultur geschaffenen theoretischen Korpus der bildenden Künste angeeignet haben, um Formen, Inhalte und kunsthistorische Bezüge analysieren und beurteilen zu können. Mit Verweis auf Bourdieu hatte Acha darauf hingewiesen, dass der stark auf die herrschenden Klassen beschränkte Kunstkonsum dazu beiträgt, auch „den Interessen der hegemonialen Klassen“ (ebd.: 242) zu dienen. Er bezieht sich dabei auch auf empirische Untersuchungen und weist etwa darauf hin, dass selbst die berühmteste bildende Kunst bloß von vergleichsweise wenigen Menschen überhaupt gesehen werde. Mit Hinweis auf die Besucherzahlen einer vielbesuchten Picasso-Ausstellung in Mexiko-Stadt 1983, die 460.000 der damals 15 Mio. EinwohnerInnen der

10 Hier geht es um den *analytischen* Aspekt der Relationalität, also darum, die Realität nicht als Substanz, sondern – durchaus im Sinne Bourdieus (vgl. etwa Bourdieu 1998) – in den Beziehungen zwischen Menschen im sozialen Raum zu untersuchen, und weniger um die *praktische* Herstellung solcher Beziehungen, die Nicolas Bourriaud mit der Behauptung einer „relationalen Ästhetik“ der Kunst nachgesagt hat (vgl. Bourriaud 2002).

Hauptstadt gesehen hatten (maximal 3 bis 6 Prozent der Gesamtbevölkerung des Landes) schreibt Acha, es sei in Bezug auf Kunst unpassend, „von Popularität zu sprechen“ (ebd.: 243). Zwar ist Popularität selbstverständlich nicht unbedingt ein Maßstab für Effektivität oder Wirkungsmacht von Kunst. Weil ihre Rezeption aber voraussetzungsreich ist, werde das gemeinhin vom Kunstwerk reproduzierte, bestehende „ideologische Konglomerat des sozialen Bewusstseins“ (ebd.: 278) nur selten gestört.

Der Kunstkonsum sei darüber hinaus „seinem Wesen nach *kommunikativ*“ (ebd.: 90), das heißt, er setzt Ideen, historisches Wissen und Bezüge zum/zur Produzenten/Produzentin und zur Realität in Gang, um sie zu bereichern und zu erweitern. Auch der Kunstkonsum bedient sich, wie der ästhetische Konsum insgesamt, sensorischer, sensitiver und theoretischer Operationen, mit dem Unterschied allerdings, dass die theoretischen Verfahren eine wesentlich größere Rolle spielen. Der Kunstkonsum gehört schon allein deshalb der Sphäre des Außergewöhnlichen an, weil er nur an spezifischen Orten und in besonderen Momenten stattfindet.¹¹ Nicht zuletzt aus diesem Grund werden der Kunstkonsum und der ästhetische Konsum sozial unterschiedlich bewertet. In der sozialen Wertung ist der Kunstkonsum dem allgemeinen ästhetischen Konsum hierarchisch übergeordnet: „Kulturell gesehen“, schreibt Acha (1988: 92), „ist der beste ästhetische Konsum der Kunstkonsum“. In Bezug auf das Spannungsverhältnis zwischen Reproduktionsfunktion und Transformationsmöglichkeit der Kunst fällt auf, dass Acha auch an dieser Stelle keinen Hinweis darauf gibt, wieso oder inwiefern ausgerechnet dieser, in der allgemeinen Bewertung als besonders hoch eingestufte Konsum zur Egalisierung sozialer Verhältnisse beitragen könnte.

Beim Kunstkonsum, betont Acha in *Crítica del Arte. Teoría y práctica*, gehe es nicht nur um die Wahrnehmung der Betrachtenden allein. Man müsse auch ihre Erwartungen und Befähigungen einbeziehen, die, wie die künstlerischen Arbeiten selbst, nicht von dem sozialen Kontext zu lösen seien, in dem sie entstehen. „Der Kunstkonsum geht weit über die Wahrnehmung hinaus, weil er auch die Soziologie seiner Erwartungen und Möglichkeiten sowie seiner Effekte beinhaltet.“ (Acha 1992: 55) Um den Prozess des Kunstkonsums und seiner Effekte zu verstehen, bedürfe es also soziologischer, nicht nur philosophischer Instrumente. Acha grenzt seine eigene, als

11 Hier lässt sich eine implizite Bezugnahme auf Raymond Williams erkennen, den Acha an anderen Stellen zitiert. Williams hatte – ebenfalls aus einer soziologischen wie materialistischen Perspektive heraus – betont, dass sich für den Konsum von Kunst über die Jahrhunderte ein „system of social signals“ (Williams 1995: 130) entwickelt habe. Dieses Signalsystem lasse Kunst überhaupt erst als Kunst erkennbar werden. Und die wichtigsten Signale sind eben die, die auch Acha hier erwähnt, nämlich *Ort* und *Gelegenheit*, also Räume wie Galerien und Museen, Anlässe wie Ausstellungen und Aufführungen (vgl. ebd.: 131).

professionell bezeichnete Methode dabei von literarischen oder poetischen Kunstkritiken im Stile Octavio Paz' ab. Die poetische Kunstkritik eröffne bzw. beschreibe letztlich nur zwei mögliche Wege zur Kunst: Sie beschreibe die Effekte der künstlerischen Arbeit auf den (kunstkritischen) Autor/die Autorin selbst und sie widme sich den biografischen und weltanschaulichen Intentionen des Produzenten/der Produzentin. Die professionelle, soziologische Methode hingegen beinhalte vierzehn (!) Aspekte: Zu den beiden genannten kommen noch Beschreibung und Analyse künstlerischer/akademischer Normen, psychoanalytischer Aspekte der Persönlichkeit des Produzenten/der Produzentin, seiner/ihrer sozialen Beziehungen, ideologischer Positionen, (kunst-)historischer Verortungen des Werkes, formaler Kriterien (Komposition, Figuration, Farbgebung), verarbeiteter theoretischer Aspekte, möglicher Effekte des Kunstkonsums, der Inhalte, der Ikonografie, der Ausstellungsweisen und schließlich der zu Grunde liegenden Philosophie hinzu (vgl. Acha 1992: 134).

Acha plädiert für eine soziologische Kunstkritik und macht sich zugleich für eine Betrachtung von Kunst in ihren Entstehungs- und Rezeptionskontexten stark, die er an anderer Stelle „Ästhetologie“ nennt. In naher Zukunft, schrieb Juan Acha 1990,

„werden wir Kulturwissenschaften sehen, die sich in Ästhetologien verwandelt haben – auch wenn der Begriff nicht sehr angenehm klingt. Sie werden zuerst die kollektiven Ästhetiken untersuchen und dann gleichermaßen die Produkte des Handwerks, der Künste und des Designs. Es gibt dann keinen legitimen Grund mehr, sich nur auf die Künste zu beschränken.“ (Acha 2018: 9)

In diesem Sinne war Juan Acha selbst ein Ästhetologe. Denn er verstand das Ästhetische sowohl als Spezifik des Schönen und seiner Genese in den Künsten als auch als die Wahrnehmungsweisen schlechthin betreffende Angelegenheit.

Auf beiden Gebieten, Kunst(-kritik) und Kultur im Sinne allgemeiner Wahrnehmungsweisen, wollte Acha nicht nur beschreiben, sondern auch intervenieren. Sowohl die Kunstkritik als spezifisches Schreiben zu einem „spezialisierten Produktionssystem“ als auch die Ästhetologie als produktionssystemübergreifende Kulturwissenschaft sind bei Acha mit normativen Ansprüchen verknüpft. Auch wenn er die Ästhetologie als wissenschaftliche Disziplin skizziert, so lässt Acha doch keinen Zweifel daran, dass es ihm zudem um politische Einflussnahme auf jene Empfindungsweisen geht, die es wissenschaftlich zu analysieren gilt. Diesen Anspruch bringt Acha vor allem in den Jahren nach 1968 in vielen Zeitschriftenartikeln zum Ausdruck, die er neben seinen Büchern publiziert.

4. Politische Perspektive

Ende der 1960er Jahre beginnt Acha, seine theoretische und kuratorische Praxis verstärkt in einen linken politischen Kontext zu stellen. Die globalen Proteste und Revolten von 1968 hatten dabei einen entscheidenden Einfluss. In diesem Jahr besuchte Acha die documenta IV in Kassel, nahm an der Konferenz der *Association Internationale des Critiques d'Art* (Internationale Vereinigung der KunstkritikerInnen) in Bordeaux teil und erlebte den KünstlerInnen-Boykott der 33. Biennale von Venedig vor Ort. Die Proteste waren einer der Auslöser für eine verstärkte Hinwendung zu aktivistischen Kunstpraktiken und einem Kunstverständnis, das auf die sensorisch-mentalen Aspekte soziopolitischer Veränderungen abzielt. In den sozialen Protesten liegt also auch, wie Joaquín Barriendos betont, „Achas Beschäftigung mit den no-objetualismos“ (Barriendos 2017: 154) begründet. Sie sind aber nicht nur Auslöser für seine kunstsoziologische Perspektive, sondern auch Anlass für eine Konturierung seiner politischen Haltung.

Eine zweite, biografische Erfahrung hat zur Politisierung zweifellos ebenso beigetragen: Unter dem linken revolutionären Militärregime (1968-1975) unter General Juan Velasco Alvarado wurde Acha 1969 gemeinsam mit 26 KünstlerInnen bei einer Party verhaftet und wegen angeblichen Drogenbesitzes und Beeinflussung Minderjähriger für zehn Tage inhaftiert. Auch wenn Acha mit den prinzipiellen Zielen der Regierung – Enteignung der Großgrundbesitzer und Landreform, Verstaatlichung der Ölindustrie, Bildungsreform – übereinstimmte, war dieser Gefängnisaufenthalt doch ein einschneidendes Erlebnis. Barriendos hebt hervor, dass Acha sich dadurch erstmals selbst als involviert in „eine historische Kette von Gräueltaten“ (Barriendos 2017: 152) erlebte und diese Erfahrung in eine verstärkte politische Positionierung umsetzte. Schließlich war sie auch Auslöser dafür, ins Exil nach Mexiko zu gehen.

In einem Text mit dem heute etwas pathetisch wirkenden Titel „Revolutionäres Erwachen“ (Acha 2017b [1970]) diskutiert Acha 1970 verschiedene Arbeiten zeitgenössischer Kunst. Sozioökonomische Unterentwicklung und kulturelle Avantgarde, behauptet Acha, schließen sich nicht gegenseitig aus. Vielmehr erfordere die Unterentwicklung avantgardistische Praktiken – nicht zuletzt als Warnung vor dem Entwicklungsparadigma selbst. Achas Vertrauen in künstlerisch-avantgardistische Praktiken war groß: „Auf die eine oder andere Art“, schließt der Text, „nehmen KünstlerInnen eine aktive Rolle in unserem revolutionären Erwachen ein; sie beginnen, den Gedanken an die Notwendigkeit einer kulturellen Revolution zu entwickeln und zu verbreiten“ (ebd.: 176). Acha greift die zeitgenössischen künstlerischen Avantgarden

selbstverständlich als Teil eines emanzipatorischen, sozio-politischen Transformationsprojektes, in das er auch als Theoretiker eingreifen will.

Im Zusammenhang mit der Beschreibung der Exklusivität von Kunstproduktion und -rezeption hatte Acha, wie weiter oben gezeigt, darauf hingewiesen, dass die künstlerischen Arbeiten die bestehenden hegemonialen Ideologien nur selten stören könnten (vgl. Acha 1988: 278). Im Zuge der Revolten von 1968 scheint die Störung dieser Ideologien nun plötzlich nicht nur möglich, sondern sogar selbstverständlich zu sein. „Für diese KünstlerInnen“, schreibt Acha (2017a [1970]: 180) beispielsweise 1970 über die avantgardistische Szene in Lima, „gibt es so etwas wie Kunst oder KünstlerInnen nicht, es gibt nur künstlerische Handlungen als Fähigkeit, die Menschen generell eigen ist“. Kunst ist in dieser Beschreibung keine exklusive Angelegenheit einiger Weniger mehr, und im nächsten Satz scheint die Marx'sche Utopie einer freien Gesellschaft, in der es keine Maler mehr gebe, sondern nur Menschen, die unter anderem auch malen, plötzlich zum Greifen nahe: „In einer neuen Gesellschaft wird Kindern gelehrt werden, Kunst zu machen, ohne zu wissen, was Kunst ist.“ (ebd.: 181) Den KünstlerInnen wird damit letztlich die Fähigkeit zugesprochen, die seit der Renaissance gewachsene Arbeitsteilung aufzuheben. Obwohl zuvor als exklusiv und elitär beschrieben, wird das Produktionssystem Kunst damit zum Ausgangspunkt einer soziopolitischen Umwälzung. Die euphorische Losung, „die künstlerische Revolution ist eine der Grundlagen der kulturellen Revolution“ (Acha 2017c [1975]: 188), die Acha in einem anderen Zeitschriftenbeitrag ausruft, erscheint als selbstverständliche Dynamik.

5. Einfluss und Effekte von Achas Werk

Im Frühjahr 2017 fand im Universitären Museum für Zeitgenössische Kunst in Mexiko-Stadt eine Ausstellung zu Leben und Werk Juan Achas statt, die den Titel „Despertar revolucionario“ („Revolutionäres Erwachen“) trug.¹² Der Ausstellungstitel geht auf den oben erwähnten Artikel gleichen Titels zurück und macht damit vor allem den politischen und weniger den theoretischen Einfluss Achas aufmerksam.

Innerhalb der zeitgenössischen Kunst in der Linken der 1970er und 1980er Jahre wurden die Thesen Achas viel diskutiert. Das betont etwa die feministische Performancekünstlerin Maris Bustamante im Gespräch mit

12 „Juan Acha. Despertar revolucionario. En el marco del centenario de Juan Acha“. Museo Universitario Arte Contemporáneo, Mexiko-Stadt, 11.2.2017-28.5.2017, kuratiert von Joaquín Barriandos, <http://muac.unam.mx/expo-detalle-120-juan-acha.-despertar-revolucionario>, letzter Aufruf: 7.2.2020.

der Kunsthistorikerin Sol Henaro Bustamante, in den späten 1970er Jahren Mitglied des künstlerischen Kollektivs „No Grupo“, war 1981 auch bei der oben erwähnten „Ersten Lateinamerikanische Konferenz Nicht-Objekthafter Kunst“ (s.o. S. 157) dabei. 1983 war sie Mitbegründerin der feministischen Performancekunst-Gruppe „Polvo de Gallina Negra“ („Pulver der Schwarzen Henne“). Im Rückblick hält sie Acha – neben dem marxistischen Kulturtheoretiker und Aktivisten Alberto Híjar Serrano – für den wichtigsten Vermittler marxistischer Ideen im kulturellen Feld Mexikos nach 1968 (vgl. Bustamante & Henaro 2011: 148f). Auch der peruanische Kurator und Kunsttheoretiker Miguel López hebt die Bedeutung Achas für die künstlerischen Bewegungen im Lateinamerika der 1960er und 1970er Jahre hervor. López nennt ihn auch „einen leidenschaftlichen Anwalt des experimentellen Geistes“ (López 2016). Als solcher habe er starken Einfluss auf die junge Generation zeitgenössischer KünstlerInnen ausgeübt, aber auch Kritik vor allem bei etablierten KunsthistorikerInnen wie Marta Traba (1930-1983) geerntet. Während Traba ihn in ihrer Kunstgeschichte Lateinamerikas nicht erwähnt (vgl. Traba 1994), tritt er in David Cravens vieldiskutiertem Buch *Art and Revolution in Latin America* zumindest kurz als ebensolcher Anwalt des künstlerischen Experiments auf, der die Entwicklung der Kunst in Kuba nach der Revolution gutheißt (vgl. Craven 2002: 75).

Der Einfluss Achas beschränkte sich nicht auf junge KünstlerInnen in Peru, sondern erstreckte sich auf solche in verschiedenen Ländern Lateinamerikas. Hervorzuheben ist dabei sicherlich die Bewegung „Los Grupos“ im Mexiko der 1970er und frühen 1980er Jahre, der auch Bustamante mit „No Grupo“ abgehörte (vgl. auch Muñoz 2011; Kastner 2019) und der Acha als praktischer Förderer und theoretischer Mentor diente. Sein theoretisches Werk ist heute allerdings nicht mehr sehr präsent, was angesichts der oben dargestellten kunstsoziologischen Systematisierungen und auch angesichts der Fülle von kulturtheoretischen Vorwegnahmen – hier insbesondere seine Betonung der Bedeutung des Kolonialismus für die kulturellen Praktiken und Strukturen – durchaus erstaunlich ist.¹³ Schließlich ist auch das zentrale Dilemma, die Spannung zwischen Emanzipationsanspruch der Kunst und ihrer Rekonstruktionsfunktion der bürgerlichen Gesellschaft nicht auflösen zu können, weder ein historisch überholtes noch ein theoretisch gelöstes

13 Auch wenn der empirischen Wahrheit von *Google Scholar* sicherlich nicht mehr als Indizienwert zuzuschreiben ist und sie wenig Beweiskraft hat: *Google Scholar* zählt für Juan Acha bloß 1.010 Zitationen. Zum Vergleich: Für den Kulturtheoretiker Néstor García Canclini werden 21.900 Zitationen gezählt, wobei der Vergleich sicherlich hinkt, weil García Canclini noch lebt und seine Werke nicht wie die von Acha vor der Verbreitung des Internet verfasst wurden. Aber selbst für die 1983 verstorbene Kunsthistorikerin Marta Traba zählt *Google Scholar* immerhin noch 3.120 Zitationen; Stand jeweils 26.8.2019.

Problem. Die Auseinandersetzung mit Achas Werk bietet also bis in die Gegenwart hinein wichtige Anknüpfungspunkte.

6. Die unaufgelöste Spannung zwischen Reproduktionsfunktion und Transformationsmöglichkeit der Kunst

In den kunstkritischen Texten, in denen Acha die von den „68er Jahren“ beeinflussten jungen KünstlerInnen bespricht und lobt, tritt die eingangs erwähnte Spannung im Hinblick auf die kunstsoziologischen Thesen besonders hervor. Um es noch einmal anders zu formulieren, bleiben schließlich in Achas Werk zwei Aspekte unvermittelt nebeneinander stehen: auf der einen Seite die Beschreibung des Produktionssystems Kunst, das aufgrund seiner historischen Genese relativ eigenständig funktioniert und relativ voraussetzungsreich und elitistisch ist, auf der anderen Seite die Beschreibung der Kunstaktivisten, die die Einschränkungen und die reproduktiven Elemente dieses Produktionssystem doch vergleichsweise leicht zu überwinden scheinen.¹⁴ Die normative Hinwendung zur Kunst mit sozialtransformatorischem Anspruch – wobei Acha hier durchaus nach wie vor formale Kriterien ansetzt und alles andere als undifferenziert urteilt – führt letztlich dazu, die tatsächliche Behändigkeit und auch die Integrationsleistungen des zuvor geschilderten Produktionssystems massiv zu unterschätzen. Auch wenn es um und nach 1968 zweifellos vielversprechende Ansätze gab, das Kunstsystem als solches zu überwinden (und, mit Marx gesprochen, die gesellschaftliche Arbeitsteilung aufzuheben), so ist das Kunstfeld doch alles andere als zerstört worden. Auch der analytisch-strategische Hinweis, dass „es keinen Weg gibt, die bürgerliche Kunst zu zerstören, außer den, sie zu praktizieren und damit von innen zu unterminieren“ (Acha 2017c [1975]: 188), vermag die fundamentale Spannung nicht aufzulösen.

Um diese Spannung zu lindern, müsste schließlich erst eine andere Forderung Achas angegangen und umgesetzt werden: In letzter Instanz, beschrieb Acha seine eigene Arbeit als Kunstkritiker, gehe es darum, ein „unabhängiges visuelles Denken“ (Acha 1992: 67) zu ermöglichen. Die Forderung nach Unabhängigkeit war hier als Abgrenzung von einer elitistischen Kunstbetrachtung gedacht. Sie muss zudem als Abkehr von einem Denken gelesen werden, das Acha als Effekt der postkolonialen sozio-ökonomischen Abhängigkeit der Länder Lateinamerikas betrachtete. Die Forderung ließe

¹⁴ Diese unaufgelöste Spannung zwischen emanzipatorischen Ansprüchen und der Analyse regressiver und reproduktiver Tendenzen gibt es letztlich auch bei Bourdieu (vgl. Kastner 2017: 158; Heinrich 2018: 187).

sich aber auch verallgemeinern als eine, die gegen herrschende Blickregime und Sehgewohnheiten aller Art gerichtet ist: Mit (dem Kunstsoziologen) Acha wäre dann gegen (den kunstaktivismusaffinen) Acha zu formulieren, dass erst die „ästhetische Kultur“ als Ganze anzugehen und umzuwälzen ist, bevor eine neue Kunst entsteht, die keine Kunst mehr zu sein braucht – und nicht umgekehrt.

Literatur

- Acha, Juan (1981): *Arte y Sociedad: Latinoamérica. El producto artístico y su estructura*. México D.F.
- Acha, Juan (1988): *La apreciación artística y sus efectos*. México D.F.
- Acha, Juan (1992): *Crítica del Arte. Teoría y práctica*. México D.F.
- Acha, Juan (1993): *Las Culturas Estéticas de América Latina (Reflexiones)*. México D.F.
- Acha, Juan (2005 [1989]): „Hacia Un Pensamiento Visual Independiente“. In: Acha, Juan, Adolfo Colombres & Ticio Escobar: *Hacia Una Teoría Americana del Arte*. Buenos Aires: Ediciones del Sol, S. 33-83.
- Acha, Juan (2017a [1970]): „The Cultural Revolution“. In: MUAC 2017, S. 178-181.
- Acha, Juan (2017b [1970]): „Revolutionary Awakening“. In: MUAC 2017, S. 170-176.
- Acha, Juan (2017c [1975]): „Art and Politics“. In: MUAC 2017, S. 182-190.
- Acha, Juan (2018): „Die Wissenschaften und die Künste“. In: *Bildpunkt. Zeitschrift der IG Bildende Kunst*, Nr. 45, Frühjahr 2018, S. 8f.
- Barriandos, Joaquín (2017): „Revolution in the Revolution. The Aesthetico-Political Writings of Juan Acha“. In: MUAC 2017, S. 150-169.
- Beigel, Fernanda (2015): „Das Erbe des lateinamerikanischen Dependenzismus und die Aktualität des Begriffs der Abhängigkeit“. In: *Journal für Entwicklungspolitik*, Bd. 31, Nr. 3, S. 11-38 (<https://doi.org/10.20446/JEP-2414-3197-31-3-11>).
- Bourdieu, Pierre (1987): *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt a.M.
- Bourdieu, Pierre (1998): *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*. Frankfurt a.M.
- Bourdieu, Pierre (2001): *Die Regeln der Kunst. Genese und Struktur des literarischen Feldes*. Frankfurt a.M.
- Bourriaud, Nicolas (2002): *Relational Aesthetics*. Dijon.
- Bustamante, Maris, & Sol Henaro (2011): „No-Grupo: un estrategia colaborative der México de los setenta“. In: Henaro, Sol, & Museo de Arte Moderno (Hg.): *No Grupo. Un zangoloteo al cores artístico*. México D.F., S. 143-159.
- Camnitzer, Luis (2007): *Conceptualism in Latin American Art. Didactics of Liberation*. Austin, US-TX.
- Chandler, John, & Lucy Lippard (1968): „The Dematerialization of Art“. In: *Art International*, Bd. XII, Nr. 2, S. 31-34.
- Craven, David (2002): *Art and Revolution in Latin America 1910-1990*. New Haven, US-CT, & London.
- Eder, Rita (2016): „Juan Acha: A Latin American Perspective on Art“. In: *post. Notes on Modern and Contemporary Art around the World*, 27. 9.2016, https://post.at.moma.org/content_items/749-juan-acha-a-latin-american-perspective-on-art, letzter Aufruf: 7.2.2020.
- Habermas, Jürgen (1990): „Die Moderne – ein unvollendetes Projekt“. In: Habermas, Jürgen: *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt. Philosophisch-politische Aufsätze 1977-1990*. Leipzig, S. 32-54.

- Heinich, Nathalie (2018): „Bourdieu’s Culture“. In: Halley, Jeggrey A., & Daglind E. Sonolet (Hg.): *Bourdieu in Question. New Directions in French Sociology of Art*. Leiden & Boston, US-MA, S. 181-191.
- Kagan, Moissej (1971): *Vorlesungen zur marxistisch-leninistischen Ästhetik*. Berlin (DDR).
- Kastner, Jens (2012): *Der Streit um den ästhetischen Blick. Kunst und Politik zwischen Pierre Bourdieu und Jacques Rancière*. Wien & Berlin.
- Kastner, Jens (2017): „„a recognition of related practices“. Kritische Kunsttheorie und/als materialistische Praxistheorie“. In: Fuchs, Max, & Tom Braun (Hg.): *Kritische Kulturpädagogik. Gesellschaft – Bildung – Kultur*. München, S. 149-161.
- Kastner, Jens (2019): *Kunst, Kampf und Kollektivität. Die Bewegung Los Grupos im Mexiko der 1970er Jahre*. Berlin.
- Lippard, Lucy (1973): *Six Years. The Dematerialization of the Art Object from 1966 to 1972*. New York, US-NY.
- López, Miguel (2016): „Cultural Guerrilla. Juan Acha and the Peruvian Avant-Garde of the 1960s“. In: post. Notes on Modern & Contemporary Art Around the Globe, 9.11.2016, https://post.at.moma.org/content_items/848-cultural-guerrilla-juan-acha-and-the-peruvian-avant-garde-of-the-1960s, letzter Aufruf: 7.2.2020.
- Masotta, Oscar (1968): *Después del Pop: Nosotros desmaterializamos*. <http://blogs.macba.cat/pei/files/2011/01/Masotta-O.-Después-del-pop-nosotros-desmaterializamos.pdf>, letzter Aufruf: 7.2.2020.
- Muñoz, Víctor (2011): „„Die Dinge konnten nicht so bleiben, als wenn nichts passiert wäre“. Kunstproduktion und soziale Bewegungen im Mexiko der 1970er Jahre. Ein Interview von Jens Kastner“. In: *DAS ARGUMENT*, Nr. 293, S. 515-522.
- Museo Universitario Contemporáneo – MUAC (2017): *Juan Acha. Despertar Revolucionario/ Revolutionary Awakening*. México D.F.
- Parker, Rozsika, & Griselda Pollock (1981): *Old Mistresses. Women, Art and Ideology*. London.
- Prinz, Sophia, & Andreas Reckwitz (2012): „Visual Studies“. In: Moebius, Stephan (Hg.): *Kultur. Von den Cultural Studies bis zu den Visual Studies*. Bielefeld, S. 176-195.
- Rancière, Jacques (2013): *Aisthesis. Vierzehn Szenen*. Wien.
- Traba, Marta (1994): *Art of Latin America 1900-1980*. Baltimore, US-MD.
- Williams, Raymond (1995): *The Sociology of Culture*. Chicago, US-IL.

Anschrift des Autors:

Jens Kastner

j.kastner@akbild.ac.at

Hjalmar Jorge Joffre-Eichhorn

Funken von Gerechtigkeit, Funken von Leben Siege feiern im Kampf für Gerechtigkeit und Frieden in Afghanistan*

„Für uns, die Kriegsoffer Afghanistans, erlaubt der Begriff ‚Gerechtigkeit‘ nur eine mögliche Interpretation: Uns als Opfer wahrzunehmen und das ewige Leben unserer geliebten Verstorbenen anzuerkennen.

Zu verstehen, dass wir in unserem Alltag weiterhin unter allen möglichen Schwierigkeiten leiden – vor allem darunter, dass die Mörder unserer Angehörigen ohne unsere Einwilligung freigesprochen wurden. Solange diese Interpretation keinen Respekt erfährt, sind sämtliche Anspielungen darauf, die Vergangenheit hinter uns zu lassen und den Tätern zu vergeben nichts anderes als eine ungeheuerliche Erinnerung an Tod und Tragödie.“

(Fragment des Dokumentartheaterstücks *Infinite Incompleteness*, AHRDO 2014)

„Soziale Kämpfe bestehen nicht nur aus Tod und Leiden; sie sind auch Freude und Verzauberung, Glückseligkeit über jeden Sieg, ob klein oder groß. Sie helfen uns unsere Kräfte wiederherzustellen oder in schwierigen Momenten unseren Geist wiederzubeleben und den Kampf fortzusetzen.“
(Sousa Santos 2018b: 92)

Nach 13 Jahren intensiver Beteiligung am Kampf von Afghanistans Kriegsopfergemeinschaft hin zu einem Frieden *mit* Gerechtigkeit, liegt mir eine Sache besonders am Herzen: Jeder Sieg sollte gefeiert werden. Ob groß oder klein, von kurzer Dauer oder mit dem Potenzial zur langfristigen Veränderung: Jeder Sieg verdient es, als solcher anerkannt, verkündet und geehrt zu werden, vor allem dann, wenn er in einem Kontext anhaltender Gewalt geschieht, so wie in Afghanistan, wo es seit mindestens vier schmerzhaft langen und blutigen Jahrzehnten weder Frieden noch Gerechtigkeit gibt. Jeder Sieg

* Der Autor bedankt sich bei Hadi Marifat, Jawad Zawulistani, Saleem Rajabi, Anisa Amiri, Hadi Morawej und Daria Davitti für ihre Unterstützung bei der Fertigstellung des Textes. Außerdem dankt er Petra Eichhorn-Peters für das solidarische Lektorat. Der Text ist den Mitarbeiter*innen von AHRDO gewidmet. Sie beweisen Mut und riskieren jeden Tag ihr Leben, damit alle Menschen in Afghanistan in Würde leben können.

verdient es, erfahren, oder besser: gelebt, zu werden auf so viele sinnliche Weisen wie möglich: körperlich, emotional, mental, kognitiv. Jeder Sieg verdient es, dokumentiert, erinnert und Teil unseres kollektiven (Unter-)Bewusstseins zu werden, weil wir diese Erinnerungen an unsere Triumphe benötigen werden, wenn der nächste Selbstmordanschlag, der nächste Drohenangriff oder das nächste Amnestiegesetz¹, mit anderen Worten: unsere nächste Niederlage, nicht nur unsere Mitstreiter*innen oder geliebten Angehörigen töten, sondern auch unsere Überzeugung, weiter für eine gerechtere, demokratischere, friedlichere und schönere Gesellschaft für alle Menschen zu kämpfen, verwunden und im schlimmsten Fall ermorden werden.

Was folgt, ist eine mögliche Erzählung, eine mögliche Art, Siege in einem Kontext eines überaus kontroversen (Winterbotham 2010: 4), oft unmöglich scheinenden *transitional-justice*-Prozess² (TJ-Prozess) in Afghanistan über die letzten 13 Jahre (2007-2019) zu feiern. Genauer gesagt, ist dies die Geschichte des Sieges i) einer besonderen Methode: des partizipativen, politischen Theaters und insbesondere des *Theaters der Unterdrückten* (TdU), ii) einer besonderen Organisation, der *Afghanistan Human Rights and Democracy Organization* (AHRDO), einer *arts-activism*-Plattform mit Sitz in Kabul, und iii) einer besonderen Art von Mensch: den Kriegsopfern Afghanistans³, den Protagonist*innen fast aller Theateraktivitäten und der größten Hoffnungsquelle, dass es eines Tages in Afghanistan doch noch zu Gerechtigkeit kommen wird. Außerdem ist dies die Geschichte des Sieges einer dieser unverwüstlichen, stets gefragten, aber auch sehr zerbrechlichen Art und Weisen des menschlichen In-der-Welt-Seins und des menschlichen Veränderns der Welt: die Geschichte des individuellen und kollektiven Kampfes, oder مبارزه, *mubariza*, auf Dari.

Andererseits ist es notwendig, erneut hervorzuheben, dass es sich wirklich nur um eine von vielen möglichen Geschichten handelt, die über die Siege im andauernden Kampf für Gerechtigkeit und Frieden in Afghanistan berichten. Sie alle könnten, ja sollten erzählt werden. Und auch wenn ich meine Aufmerksamkeit auf diejenigen Personen, Interventionen und

1 2008 verabschiedete das afghanische Parlament ein für breite Teile der afghanischen Zivilgesellschaft skandalöses Amnestiegesetz, welches den vor allen von den Kriegsofferguppen wiederholt geforderten *transitional-justice*-Prozess um Jahre zurückwarf (Kouvo & Mazoori 2011: 495; Qaane & Kouvo 2019).

2 *Transitional justice* umfasst Strafverfolgung, Wahrheitskommissionen, Lustration, Justizreform, *memorialization* und andere Formen der Vergangenheitsaufarbeitung nach gewaltsamen Konflikten; s. z.B. Franzki 2012; Joffre-Eichhorn 2017.

3 Hierbei ist zu erwähnen, dass der Begriff „Opfer“ im afghanischen Kontext nicht negativ konnotiert bzw. mit Attributen wie Passivität oder Machtlosigkeit belegt ist. Für eine kritische Auseinandersetzung mit dem Begriff „Opfer“ im afghanischen Kontext; s. Saeed 2016.

Siege legen werde, die ich kenne und bei denen ich selbst dabei war (soll heißen, meine Geschichte ist daher äußerst subjektiv), fühle ich trotzdem die Notwendigkeit, die unermüdliche Arbeit von zahllosen Menschen und Organisationen, und insbesondere Afghanistans Opfergruppen, explizit zu erwähnen und ihnen gegenüber meine Wertschätzung auszudrücken. Überall im Land, auch jenseits der relativ geschützten urbanen Zentren, setzen sie auf die unterschiedlichsten Weisen jeden Tag ihre Leben aufs Spiel, um eine bessere Zukunft für ihre Familien und Gemeinden zu erschaffen.⁴

Außerdem möchte ich die Leser*innen gerne einladen, den Inhalt dieses Texts möglichst solidarisch anzugehen. Ich bitte um ein Lesen mit Solidarität, *همبستگی*, *hambastagi*, weil die oft vorschnelle Kritik von außen sowie die nur selten anerkannten Widersprüche innerhalb unser eigenen TJ-Gemeinde, die sich durch einen Mix aus unermüdlicher Arbeit und narzisstischem Wettbewerb auszeichnet, Faktoren sind, die dazu beitragen, dass Gefühle von Resignation, Ermüdung und Hoffnungslosigkeit bei vielen mir bekannten afghanischen TJ-Aktivist*innen stetig zugenommen haben. Es ist schon schwierig genug innerhalb einer tief verwurzelten Kultur von Strafflosigkeit mit TJ zu arbeiten. Deshalb sollten wir, die in Afghanistan für Gerechtigkeit eintreten, unsere internen Widersprüche auf ein Minimum reduzieren, damit unsere Kämpfe für mehr Gerechtigkeit bessere Aussichten auf Erfolg haben. Natürlich ist Kritik notwendig und willkommen, aber was manchmal noch notwendiger wäre, ist ein einfaches Wort der Ermutigung: „Gut gemacht, meine Liebe.“ – „Du auch, دوست, *dost*, Freund.“ Basierend auf dem, was ich über den afghanischen TJ-Kontext verstehe, verlangen die derzeit finsternen Zeiten dringend nach solchen Arten der Freundlichkeit.

Also lasst uns das Feiern beginnen.

Requiem für einen Traum – Kein Frieden, keine Gerechtigkeit

„Der Begriff Gerechtigkeit ist immer noch Tabu in Afghanistan. Und auch wenn die Menschen in unserem Land so unglaublich viel durchgemacht haben: Massaker, Blutvergießen und alle möglichen (un-)menschlichen Tragödien, so hat das Wort Gerechtigkeit weiterhin keine Bedeutung. Noch schlimmer ist, dass es von Zeit zu Zeit mit den lächerlichen Krokodilstränen unserer politischen Führer verwechselt wird.“
(Fragment des Dokumentartheaterstücks *Infinite Incompleteness*, AHRDO 2014)

4 Für einen Bericht über die Arbeit einer bestimmten Opfergruppe, der *Social Association of Afghan Justice Seekers* (SAAJS); s. Exo 2017.

Bei näherem Hinschauen schlage ich vor, dass wir zunächst noch einmal innehalten und trauern. Trauern über die Tatsache, dass die Menschen in Afghanistan seit über vierzig Jahren nicht einen Tag Frieden erfahren durften. Trauern über die Tatsache, dass eine unbekannte Anzahl von Menschen, einige sagen rund 3 Millionen, „vorzeitig ihr Ende erlebten“, einen Tod, der „nicht das angemessene Ende eines Lebens darstellt, sondern seine gewalttätige Verkürzung“ (Quentin Meillassoux, zit. n. Fisher 2014). Trauern über die Tatsache, dass es vielen derjenigen, die überlebt haben, viel zu häufig verwehrt wurde, ihre getöteten Angehörigen – ihre Ehemänner, Töchter, Schwestern – gebührend zu betrauern, weil bereits ein oder zwei Tage später ein weiterer geliebter Mensch durch eine ferngezündete Bombe sein Leben verlor, oder weil der Körper der Getöteten in Stücke gefetzt wurde und daher nur noch ein einziges Bein, ein einziger Arm oder ein paar Finger übrig blieben, um beerdigt zu werden. Trauern über die Tatsache, dass die von einem beträchtlichen Teil der internationalen Gemeinschaft großzügig unterstützten⁵ politischen, militärischen, kulturellen und religiösen Eliten des Landes alles in ihrer Macht stehende getan haben, um sicherzustellen, dass sich ihre Interessen für Frieden und Stabilität immer wieder über die „von unten“ formulierten Forderungen nach einem Frieden *mit* Gerechtigkeit hinwegsetzen, wenn nötig mit Gewalt.

Tatsache ist, dass die Bonner Vereinbarung von 2001, die die Post-Taliban-Übergangsregierung von Präsident Karzai an die Macht brachte, zwar die Unabhängige Afghanische Menschenrechtskommission (AIHRC) damit beauftragte, gegen sämtliche Menschenrechtsverletzungen zu ermitteln, es zeitgleich aber zu keinerlei Empfehlungen kam, in Afghanistan einen TJ-Prozess in die Wege zu leiten. Im Gegenteil, sogar hochrangige UNO-Offizielle machten wiederholt öffentliche Aussagen bezüglich der Notwendigkeit, zwischen Frieden oder Gerechtigkeit zu wählen (Qaane & Kouvo 2019), und bereiteten damit den Weg für spätere Torheiten wie z.B. die Entscheidung von Ex-Präsident Karzai, einen von der AIHRC unterstützen Aktionsplan für Frieden, Versöhnung und Gerechtigkeit auf Eis zu legen, oder die bereits erwähnte Annahme des Amnestiegesetzes. Auch mit der Wahl Ashraf Ghanis zum neuen Präsidenten in 2014 änderte sich nur sehr wenig, trotz seiner (verspäteten) Ernennung eines Komitees

5 Die Rolle der internationalen Gemeinschaft in Afghanistan ist widersprüchlich. Im Allgemeinen wird immer wieder die Wichtigkeit von Rechtsstaatlichkeit, Zugang zur Justiz und einer Reform des Sicherheitssektors hervorgehoben. Andererseits haben ständig wechselnde politische und militärische Interessen, die von diesen resultierenden finanziellen Entscheidungen sowie die anhaltende Unterstützung für (ehemalige) *Warlords* und korrupte politische Führer darin resultiert, dass der TJ- Prozess in Afghanistan nur sehr halbherzig unterstützt wird; s. z.B. Gossman & Kouvo 2013.

für Kriegesopfer als Teil des neu geschaffenen *Peace Advisory Board* und der Verabschiedung eines neuen Strafgesetzes (ebd.).⁶ Dabei sind es vor allem vier aktuelle Entwicklungen, die nahelegen, dass von den afghanischen Führungseliten in absehbarer Zeit keine substantiellen Kurswechsel erwartet werden können: erstens Ghannis Versäumnis, den von der AIHRC produzierten sogenannten *Conflict-Mapping*-Bericht zu veröffentlichen⁷ (Rashid 2012), zweitens sein kontroverser Friedensabschluss mit dem als „Schlächter von Kabul“ bezeichneten *Hezb-e-Islami*-Führer Gulbuddin Hekmatyar in 2016 (Ruttig 2017), drittens die ebenso umstrittene dreitägige Feuerpause mit den Taliban, die zwar eine kurzzeitige Atempause für die afghanische Zivilbevölkerung bedeutete, zugleich aber auch die bereits existierenden Ängste einer Rückkehr der Taliban mit Regierungsbeteiligung weiter befeuerte (Afghanistan Analysts Network 2018), und viertens die unzureichende Unterstützung der afghanischen Regierung für eine mögliche Intervention des *Internationalen Strafgerichtshofs* (ICC) in Afghanistan, um Kriegsverbrechen und Verbrechen gegen die Menschheit seit 2003 zu untersuchen⁸ (Clark & Qaane 2017).

Um es kurz zu machen, die öffentlichen Tränen der afghanischen Regierung sind nach wie vor die des Krokodils, das seine Opfer verschlingt. Demnach sind die Opfer der afghanischen Regierungspolitik die einzige Kraft, die noch hungrig genug ist, um die fürchterlichen Konsequenzen von vier Jahrzehnten Krieg anzugehen. Natürlich nur dann, wenn sie am Leben bleiben. Basierend auf der Tatsache, dass 2018 das Jahr mit der höchsten Anzahl an zivilen Opfern seit Erfassungsbeginn war (UNAMA 2019), wächst allerdings die Gefahr, dass dieses „Wenn“ schon bald zu einem weiteren beschämenden Kollateralschaden wird, in einem Land, in dem die

6 Das 2018 in Kraft getretene neue Strafgesetz „zwingt die afghanische Regierung sich Kriegsverbrechen und Verbrechen gegen die Menschheit auf afghanischem Boden anzunehmen. Andererseits bietet das Amnestiegesetz Immunität für die Täter. Insgesamt befindet sich die afghanische Regierung in einer gesetzlich unklaren Situation bezüglich einer möglichen Strafverfolgung von Kriegsverbrechern“ (Qaane & Kouvo 2019).

7 Der *Conflict-Mapping*-Bericht dokumentiert Kriegsverbrechen und Verbrechen gegen die Menschheit, die in Afghanistan zwischen den Jahren 1978-2001 begangen wurden. Es ist eine der ersten systematischen Dokumentationen von Menschenrechtsverletzungen während der letzten vier Jahrzehnte gewaltsamen Konflikts.

8 Wenig überraschend ist die mögliche Intervention des ICC von der Trump-Regierung stark torpediert worden. So drohte Außenminister Pompeo mit Einreisebeschränkungen in die USA für „die Verantwortlichen einer möglichen ICC-Intervention“ (Pompeo 2019). Kurze Zeit später, im April 2019, lehnten Richter des ICC einen Antrag seiner Chefanklägerin, Kriegsverbrechen in Afghanistan zu untersuchen, mit der Erklärung ab, dass „zum jetzigen Zeitpunkt eine solche Untersuchung in Afghanistan den Interessen nach Gerechtigkeit nicht dienlich seien“ (Al Jazeera 2019; vgl. ICC 2019).

„Necropolitik“, die Unterwerfung des Lebens unter die Macht des Todes (Mbembe 2003: 39), jeden Atemzug der Zivilbevölkerung konditioniert:

„Das Schlimmste von allem ist, dass ein gewaltsamer Tod für uns immer mehr zur Norm wird. Ich frage mich ständig, wann es mich endlich treffen wird. Ich hoffe nur, dass der Tod schnell eintritt und ich nicht tagelang langsam und einsam verrecken werde.“ (Wortlaut eines afghanischen Künstler-Aktivisten, zit. n. Joffre-Eichhorn 2019)

Supervivo, ergo sum. Ich überlebe, also bin ich.

Es reicht – Irgendwann muss mit dem Wahnsinn doch mal Schluss sein?

Es gibt etwas, das nicht länger in Frage gestellt werden kann:
Die Realität unseres Landes ist inakzeptabel.

Es reicht.

(Fragment des Theaterstücks *20 Ways of Dying in Afghanistan and 1 Spark of Life*, AHRDO 2018)

Angesichts der oben beschriebenen, arg finsternen Gesamtsituation bezüglich eines im Sterben liegenden TJ-Prozesses in Afghanistan, möchte ich eine sehr bescheidene Definition von Sieg vorschlagen: Sieg = Funken von Leben. Sieg = Funken von Gerechtigkeit. Sieg = Wir sind immer noch hier, und wir werden auch nicht verschwinden. Sieg = Der Kampf geht weiter. Anders gesagt bezieht sich der Begriff Sieg auf all jene individuell und kollektiv produzierten und erfahrenen Momente, die eine Erweiterung der Möglichkeiten, die Gegenwart zu leben, darstellen und die im Sinne Ernst Blochs das „Vielleicht“ oder das „Noch-Nicht“ der Zukunft zu (er-)leben stärken (Bloch 2009 [1954]): das Prinzip Hoffnung, umgesetzt in jenes Erwachen, das einen neuen Tag Leben ermöglicht; Funken von Leben. Der Begriff Sieg bezieht sich auch auf all jene individuell und kollektiv produzierten und erfahrenen Momente, die eine Erweiterung der Möglichkeiten, *transitional justice* in der Gegenwart zu erleben, darstellen und die im Sinne Ernst Blochs, das „Vielleicht“ oder das „Noch-Nicht“ stärken, *transitional justice* in der Zukunft zu erleben. Das Prinzip Hoffnung, umgesetzt in jenes Erwachen und Wissen, dass der Mörder deiner Mutter endlich im Gefängnis sitzt, dass der Mörder deines kleinen Babys endlich seine Schuld gestanden hat und um Vergebung bittet, und/oder dass der Zerstörer deines Hauses dieses mit eigenen Händen wieder aufbaut, während sein ehemaliger Befehlshaber ein einem Massenmörder gewidmetes Denkmal abreißt und dort nun eine

Gedenkstätte für die unschuldigen Opfer aus Jahrzehnten des Blutvergießens errichtet. Funken von Gerechtigkeit.

Es ist dieses bescheidene, lebendige, prefigurative Verständnis von Sieg, welches im derzeitigen afghanischen Kontext einen wortwörtlich lebenserhaltenden Wert hat und der meiner Erfahrung nach auf folgende Weisen erzeugt und erfahren werden kann: methodisch, institutionell und mit Hilfe von besonderen Menschen.

Methodische Siege – Erst Zuschauer*in, dann Zuschauspieler*in, dann Aktivist*in

Im Dezember 2007 leitete ich in Kabul einen eintägigen Einführungsworkshops zum TdU⁹ mit afghanischen Mitarbeiter*innen der AIHRC und der *United Nations Assistance Mission in Afghanistan* (UNAMA). Zu jenem Zeitpunkt hatte es in Afghanistan erst einen vorherigen Versuch gegeben, mit der Methode TdU zu arbeiten (Kuftinec 2011). Allerdings gab es nach meinem Wissen weder eine Person oder Organisation, die mit dem TdU arbeitete, noch hatten die zuvor bereits mit meiner Beteiligung durchgeführten weiteren Theateraktivitäten die Frage beantworten können, ob die Methode für den afghanischen Kontext wirklich relevant sein könnte. Zu meiner eigenen Überraschung gaben die Teilnehmer*innen des Dezember-Workshops eine unmissverständliche Antwort, indem die große Mehrheit sich dafür aussprach, dass das TdU genutzt werden solle, um mit dem Tabuthema *transitional justice* zu arbeiten. Konkret wurde vorgeschlagen, mit einer im Untergrund agierenden Opfergruppe zu kooperieren, da diese eine der wenigen Organisationen im Land sei, die sich ernsthaft dem Kampf gegen die Kultur der Straflosigkeit verschrieben hatte. Schnell bildete sich eine kleine Gruppe von TdU-Enthusiast*innen, die sich gemeinsam der Sache annehmen würden.

Wir kontaktierten die Opfergruppe, trafen uns mit zwei ihrer Repräsentantinnen und begannen kurze Zeit später einen zweiwöchigen Theaterworkshop mit zwanzig, aus unterschiedlichen Teilen des Landes kommenden Kriegsoffern. Dieser mündete in der Aufführung eines

9 Das TdU wurde in den frühen 1970er Jahren, zu Zeiten einer Militärdiktatur, vom brasilianischen Theatermacher Augusto Boal entwickelt. Es handelt sich um eine künstlerisch-politische Methode, durch die aus der Perspektive und mit direkter Beteiligung der Unterdrückten unterschiedliche Formen von Unterdrückung sichtbar gemacht werden, um dann gemeinsam mit dem Publikum, mögliche Handlungsalternativen zu diskutieren und auszuprobieren. Die Zuschauer*innen durchlaufen dabei idealerweise einen Transformationsprozess, von Zuschauer*innen zu Zuschauspieler*innen zu politischen Aktivist*innen (*spect-activists*).

Forumtheaterstücks¹⁰, in dem von den Workshopteilnehmer*innen selbst erlebte Menschenrechtsverletzungen und unterdrückerische Aktionen lokaler *Warlords* auf künstlerische Weise dargestellt wurden. Das Publikum bestand aus etwa sechzig Kriegsopfern, viele von ihnen Witwen. Der auf die Auf-führung folgende Dialog der Aktion wurde von den Zuschau-spieler*innen intensiv genutzt, um auf die Bühne zu kommen und zumindest im geschützten Raum des Theaters verschiedene Ideen auszuprobieren, um den Kriegsverbrechern endlich Einhalt zu gebieten und die Strafflosigkeit im Land hin zu mehr Gerechtigkeit im Land zu bekämpfen. Als nach dem Ende der Theateraktivitäten Schauspieler*innen und Publikum gemeinsam diskutierten, ob es Sinn machen würde, weiter mit dem Medium TdU zum Thema TJ zu arbeiten, gab es keine zwei Meinungen: Das TdU wurde als eine der wenigen Methoden bezeichnet, die Kriegsopfern wirklich die Mög-lichkeit gibt, die Welt aus ihrer Perspektive und Erfahrung zu zeigen. Auch beschrieben sie ein Gefühl der Selbstermächtigung und der wachsenden Soli-darität untereinander, inklusive mit bis dato unbekanntem Zuschauer*innen mit ähnlicher Unterdrückungserfahrung. Schließlich betonten sie noch die großen Lern-, Ermächtigungs- und Mobilisierungseffekte, resultierend aus einer Theatermethode, in der die Welt nicht nur beschrieben wird, sondern alle Beteiligten auch dazu ermutigt werden, sie zu verändern, zunächst im Theater und dann im alltäglichen Kampf um ein Überleben mit Gerechtigkeit. Kurz gesagt, sie drückten ihre Überzeugung aus, dass das TdU dazu in der Lage sei, sicherzustellen, dass ihr Leiden nicht länger von den afghanischen Machteliten unter den Teppich gekehrt werden könne. Wichtiger noch, sie waren davon überzeugt, dass das TdU die öffentliche, politische Subjekt-werdung afghanischer Kriegsopfer hin zu einem opferzentrierten TJ-Prozess entscheidend unterstützen könne. Theater zum Brechen des Schweigens. Theater der Mobilisierung.

Diese erste erfolgreiche Theater und TJ Initiative bedeutete den Start-schuss für eine Reihe von zusätzlichen Theaterinterventionen im Jahr 2008, von zahlreichen TdU-Workshops mit Opfergruppen in Kabul, über eine Tour durch Afghanistan mit einem an den afghanischen Kontext ange-passten TJ-Stück aus Nordirland, *AH6905*, welches die Zuschauer*innen über die Basiskomponenten von TJ informierte, bis hin zur Durchführung der ersten Playbacktheater-Workshops (PT) und Aufführungen, in denen

10 Im Forumtheater, eine der meist genutzten Techniken des TdU, wird dem Publikum zunächst eine ungelöste Unterdrückungssituation gezeigt. Danach sind die Zuschauer*innen eingeladen, die Situation im Sinne einer „Probe für die Wirklichkeit“ positiv zu verändern. Sie rufen „Stopp!“, kommen auf die Bühne, übernehmen die Rolle der Hauptfigur und verwandeln sich in „Zuschau-spieler*innen“, die versuchen, die Unterdrückung zu unterbinden und/oder hin zu mehr Gerechtigkeit zu verwandeln

Menschenrechtsverletzungen dokumentiert und auf der Bühne dargestellt wurden, basierend auf den realen Erfahrungen von Kriegsopfern.¹¹ All diese Aktivitäten, besucht von insgesamt etwa 5.000 Menschen, wurden von einer sich bildenden Kerngruppe von Frauen* und Männern unterschiedlichen Alters und unterschiedlicher ethnischer Herkunft durchgeführt; soll heißen, an verschiedenen Orten Afghanistans und vor allem in der Hauptstadt Kabul kam es seit Ende 2007 zu einer wachsenden Anzahl von sich gegenseitig entzündender Funken. Ob in bescheidenen Hinterhöfen oder in Schutt und Asche liegenden ehemaligen Kulturzentren, irgendwo hörte man fast immer die Freudenschreie eines Workshopteilnehmers während einer Theaterübung, das Flüstern einer PT-Erzählerin, die eine persönliche Verlustgeschichte erzählte, oder ein plötzliches „Stopp!“ von jemandem, der in einem Forumtheaterstück eingreifen wollte. Zeitgleich explodierte in der Nähe hin und wieder eine Autobombe, mit Dutzenden von Toten und Verletzten, die die improvisierten Bühnen erzittern ließ, letztlich aber lediglich zu einer Stärkung der Entschlossenheit derer beitrug, die sich mit Hilfe des Theaters als Katalysator „Stopp für Stopp“ immer sicherer wurden, dass sie mächtig genug seien, um endlich für Gerechtigkeit und Verantwortbarkeit in Afghanistan zu sorgen. Das Theater und TJ hatten sich also gefunden und im alltäglichen Albtraum von Krieg und Strafflosigkeit, im alltäglichen Kampf um Wissenserweiterung, Dokumentation von Kriegsverbrechen, Selbstermächtigung, Selbstmobilisierung und dem unermüdlichen Sprechen von *truth to power* als ideale Verbindung erwiesen.

13 Jahre später sind einige derer, die ihre Geschichten geflüstert haben entweder ermordet worden oder an einem gebrochenen Herzen gestorben; Autobomben explodieren weiterhin im ganzen Land und der TJ-Prozess liegt schon seit längerer Zeit, trotz aller Anstrengungen von Afghanistans Kriegsopfergemeinde, auf der Intensivstation. Trotzdem kommt es immer noch regelmäßig zu TJ-zentrierten Theateraktivitäten in der Stadt und auf dem Land. „Stopp“ können immer noch gehört werden und auch Funken fliegen nach wie vor zahlreich. Natürlich ist das Theater, in welcher Form auch immer, kein Allheilmittel für den Schmerz und die Verzweiflung derer, die weiterhin für Gerechtigkeit kämpfen. Es bleibt aber eine ermächtigende Methode, um immer wieder die kleinen Wunder und Siege des täglichen Überlebenskampfes darzustellen, die es im Gegenzug ermöglichen, dass der Kampf irgendwie weitergeht. Nur darum kann es zurzeit gehen.

11 Das Playbacktheater ist eine Form von Improvisationstheater, in dem Menschen aus dem Publikum persönlich erlebte Erfahrung mitteilen, die dann von einer Gruppe Schauspieler*innen zurückgespielt (*play back*) werden. Für eine Beschreibung der ersten PT-Aktivitäten in Afghanistan; s. Salas 2011.

Institutionelle Siege – Die *Afghanistan Human Rights and Democracy Organisation*: Zehn Jahre Funkenfeuer

Der Sieg der AHRDO begann mit einer Niederlage, genauer gesagt, mit einer Reihe von Momenten der Erniedrigung, erlebt von einem jungen afghanischen Menschenrechtsaktivisten, der für eine der zahlreichen UNO-Organisationen in Kabul arbeitete. Dort wurden seine Leistungen und Vorschläge über mehrere Jahre sowohl von seinen afghanischen als auch von seinen ausländischen Vorgesetzten geschmäleret. Erstere schauten auf ihn herab, weil er zu jung war, Letztere ignorierten ihn, weil er zu afghanisch war: Funken von Altersdiskriminierung (*ageism*), Funken von Rassismus. Selbstverständlich wuchs seine Frustration stetig an, aber seine Alternativen schienen begrenzt. Dann wurde er plötzlich einer der Organisator*innen des bereits erwähnten ersten Theater- und TJ-Workshops mit der im Untergrund agierenden Opfergruppe. Ein Jahr später gründeten wir gemeinsam mit zehn weiteren Graswurzelaktivist*innen, zwei von ihnen Mitglieder der Opfergruppe, die zivilgesellschaftliche Organisation AHRDO mit dem Ziel, durch die Arbeit mit dem politischen Theater einen Beitrag zu leisten zu einem opferzentrierten TJ-Prozess von unten. Funken von Befreiung. Während des Jahres 2008 hatte die Methode TdU ihr Potenzial auf eher willkürliche und experimentelle Weise bewiesen. Jetzt aber war der Zeitpunkt gekommen, ein institutionelles Zuhause zu erschaffen, welches Methode und kollektiven Kampf für Gerechtigkeit festigen und stärken würde, eine Sisyphusaufgabe.¹² Unsere Inspiration: Die in Argentinien unermüdlich für eine Aufarbeitung der Gewalt der Militärdiktatur streitenden *Madres de Plaza de Mayo* und ihr Motto: *nunca más*, niemals wieder.

Während der ersten Jahre war eines der Hauptziele, die unterschiedlichen Theatermethoden zu „afghanisieren“. Das bezieht sich vor allem auf die Adaption an lokale Realitäten (z.B. bezüglich Gender), die Übersetzung wichtiger Konzepte und Begriffe, die Theaterausbildung der AHRDO-Mitarbeiter*innen sowie die Schaffung eigener künstlerischer, auf die Aufs und Abs des Kampfes für TJ reagierender Ausdrucksformen. So z.B. die *memory boxes*, eine Art von „self-memorialization“¹³ von Kriegsoffern, die durch individuelle und kollektive Installationen der Erinnerung Kabuls

12 Eine Übersicht über die frühen Theateraktivitäten von AHRDO geben Siddiqui u.a. 2014 und Joffre-Eichhorn 2017.

13 „Memorialization“ bezeichnet den Prozess der Erschaffung öffentlicher Denkmäler und Gedenkstätten. Es ist eine der Schlüsselkomponenten von TJ. Während die Entscheidungen über Denkmäler im Regelfall „von oben“ entschieden werden, handelt es sich bei den *memory boxes* um einen Prozess „von unten“: Kriegsoffer bilden sich bzw. ihren verstorbenen Angehörigen wortwörtlich selbst ein Denkmal.

expandierende Architektur der Strafflosigkeit, d.h. die wachsende Anzahl öffentlicher Gebäude, die Kriegsverbrecher*innen gewidmet sind, anfechten. Außerdem musste das ABC des Managements, Fundraisings und der Projektplanung erlernt werden, da niemand der Beteiligten vorherige Erfahrungen mit dem Leiten einer Organisation hatte. Funken von Selbstbestimmung. Was die konkrete Anwendung der Theatermethoden betrifft, so wurde das Hauptaugenmerk auf die Dokumentation von Menschenrechtsverletzungen (das Dokumentartheaterstück *Infinite Incompleteness*), (Selbst-)Mobilisierung, *memorialization* und Koordinierung gelegt, was u.a. zu zwei strategischen Entwicklungen führte: a) die Gründung zahlreicher sogenannter *Opfer-shuras*, ein lokaler Versammlungsmechanismus, in denen sich Kriegsoffer und insbesondere Witwen regelmäßig trafen, sich umeinander kümmerten und gemeinsame Strategien für ihren TJ-Aktivismus entwickelten, und b) die Gründung, gemeinsam mit anderen Lokalorganisationen, der *Transitional Justice Coordination Group* (TJCG), einem Netzwerk von über 20 (inter-)nationalen Organisationen, die in Afghanistan zu TJ arbeiten.¹⁴ Funken von Konsolidierung. Zusammenfassend kann die Atmosphäre dieser ersten Jahre als die des organisierten Wahnsinns, basierend auf einer Ökologie der Emotionen (Trauer, Wut, Solidarität, Entschlossenheit) und der ständigen Erzeugung von rebellierenden Tränen bezeichnet werden, die zusammen zu einer Art Aufbruchsstimmung hin zu einem neuen Anfang für TJ in Afghanistan sorgten, der 2015 seinen vorläufigen symbolischen Höhepunkt erreichte: die hart erkämpfte Ernennung einer Straße in Kabul zu Ehren von Afghanistans Kriegsoffern. Funken von Hoffnung.

Weitere vier Jahre später, trotz ständiger finanzieller Sorgen (Stichwort: *donor*-Dependenz, also Abhängigkeit von ausländischen Geldern), der Auswanderung/Flucht wichtiger Mitarbeiter*innen, dem Verlust von Familienmitgliedern, Kolleg*innen und Freund*innen als Opfer von Selbstmordanschlägen und einem bei allen AHRDO-Aktivist*innen spürbar wachsenden Gefühl körperlicher und existenzieller Erschöpfung, geht der Kampf von AHRDO weiter, und die Organisation feierte 2019 ihren zehnten Geburtstag. Zehn Jahre. Das sind 3.650 Tage oder 87.600 Stunden oder 5.256.000 Minuten, während derer dem künstlerischen TJ-Aktivismus von unten an einem Kriegsschauplatz ein Zuhause geboten wurde. Zehn Jahre, während der immer zwischen 8 und 30 Personen einen Arbeitsplatz hatten, und die jeweils für eine durchschnittliche Familie von vier gesorgt haben, was unter dem Strich bedeutet, dass zehn Jahre zwischen 40 und 120 Menschen jeden Tag gegessen haben. Zehn Jahre, in denen über 700 Theaterworkshops,

14 Vgl. für eine detailliertere Beschreibung der ersten Jahre der TJCG: Kouvo & Mazoori 2011.

-aufführungen, Foto- und *memory-box*-Ausstellungen¹⁵ sowie öffentliche Vorlesungen und Konferenzen durchgeführt wurden, bei denen insgesamt mehr als 80.000 Menschen, die Mehrheit von ihnen Kriegsoffer, auf die unterschiedlichsten Arten teilgenommen haben. Zehn Jahre Kampf, in dem die von den vielen Niederlagen blutgetränkten Hand- und Kopftücher wieder und wieder gereinigt wurden und dabei die Tränen der Trauer in Energie zum Weiterleben verwandelten und somit auch Wunsch und Versuch überlebten, dass diejenigen, deren blutbeschmierte Hände niemals trocknen, irgendwann ihre gerechte Strafe erfahren werden. Zehn Jahre, die im Februar 2019 in der Eröffnung des *Afghanistan Center for Memory and Dialogue* (ACMD), Afghanistans erstes von einer zivilgesellschaftlichen Organisation gegründetes TJ-Museum¹⁶, kulminierten, in dem viele der *memory boxes* in einer Dauerausstellung zu sehen sind. Zehn Jahre, die unzählige Funken von Leben und Gerechtigkeit entfacht haben. Gut gemacht, AHRDO!

Siege von Menschen, Menschen als Sieg, Menschen als *Transitional Justice*

Es ist offensichtlich, dass die oben gefeierten methodischen und institutionellen Siege immer von Menschen gemacht werden. In einem Kontext, in dem die afghanischen Eliten alles in ihrer Macht stehende tun, um die Möglichkeit eines TJ-Prozesses zu verhindern, ist es notwendigerweise der aktive Protagonismus derjenigen, die am meisten unter der anhaltenden Gewalt als auch unter der Kultur der Straflosigkeit leiden, also die Kriegsoffer und die Zivilbevölkerung, die das Feuer des Friedens und der Gerechtigkeit am Leben erhalten. Ihre Anstrengungen verdienen es daher, besonders anerkannt und gepriesen zu werden.

In diesem Sinne schlage ich vor, Menschen als Siege zu betrachten, inspiriert durch AbduMaliq Simone's Anregung, sie als Infrastruktur anzuerkennen. Das bedeutet, dass „der Begriff Infrastruktur auf die Aktivitäten von Personen im städtischen Raum ausgedehnt wird.“ (Simone 2004: 407). So betrachte ich Menschen als Siege, dehne also den Begriff des Sieges auf das Überleben und die Präsenz bestimmter Personen im öffentlichen Raum aus. Den Unterschied zwischen „Aktivitäten“ und „Präsenz“ möchte ich dabei

15 Zum Zeitpunkt der Fertigstellung dieses Textes wurden insgesamt rund 400 *memory boxes*, bestehend aus etwa 5.000 persönlichen Gegenständen, von Kriegsoffern aus allen Teilen des Landes kreiert.

16 Es gibt zurzeit noch drei andere Museen in Afghanistan, die die Kriege der letzten vierzig Jahre zum Thema haben. Zwei von ihnen werden in den Provinzen Herat und Badakhshan von der AIHRC gemanagt. Ein drittes wurde von dem Mujahedeer-Führer Ismael Khan in der Stadt Herat gegründet; s. Qaane & Kouvo 2019.

betonen, da in einem Kontext von massiver Gewalt, staatlich auferlegter Straflosigkeit, dem Zum-Schweigen-Bringen kritischer Stimmen und einer Öffentlichkeit, die von den Täter*innen beherrscht wird, das bloße Überleben und die Präsenz von Kriegsopfern bereits eine Art von verkörpertem Sieg (*embodied victory*) darstellt. Er stellt die gewalttätige Kontinuität des Status Quo bloß und fordert zeitgleich eine radikal andere Politik bezüglich des Umgangs mit massiven Menschenrechtsverletzungen. Wie bereits oben erwähnt, bedeutet Sieg = Wir sind immer noch hier, und wir werden auch nicht verschwinden. Es werden also neue Formen des Betrachtens, Sehens und Wahrnehmens von Afghanistans Kriegsopfern und ihrer individuellen und kollektiven Geschichten und Lebensprojekte benötigt.

Der folgende Foto-Bericht über die *memory boxes*, kreiert von Familienmitgliedern der Personen, die über die letzten vierzig Jahre Krieg gewaltsam ums Leben gekommen sind, lädt uns ein, diejenigen zu sehen, zu lesen, zu hören und, ja, zu feiern, die entweder körperlich nicht mehr bei uns sind, oder die, die allen Widrigkeiten zum Trotz, weiterhin am Leben sind, sodass ihre Geschichten erzählt werden: die Geschichten der Getöteten wie auch die der Überlebenden. Gemeinsam stellen sie Menschen als *transitional justice* dar, die uns auffordern, Teil eines kollektiven, auf die Bedürfnisse der Zivilbevölkerung zentrierten TJ-Prozesses zu werden, dessen Funken von Leben und Gerechtigkeit irgendwann strahlend genug sein werden, um eine neue afghanische Gesellschaft, gewärmt von Würde, کرامت, *keramat*, und Freiheit, آزادی, *azadi*, zu erschaffen.

Die Geschichte von Nik Mohammad Sharif und Dawood (1979) (*Memory box*: Abb. 1, S. 188)¹⁷

Mein Bruder Dawood wurde im April 1951 in Kabul geboren. Ab 1957 ging er in die Grundschule Bibi Mahro, in einem Außenbezirk von Kabul. 1969 beendete er das Ghazi-Gymnasium und kurze Zeit später, 1970, begann er eine Ausbildung bei der Polizeiakademie. Selbst wenn ihn die Arbeit nicht wirklich interessierte, so schloss er die Ausbildung 1972 ab, auch, um unsere Eltern stolz zu machen. Danach fing er an, in der Kriminalabteilung der Kabuler Polizei zu arbeiten. Er war ein strebsamer, patriotischer und ehrlicher Polizeibeamter, der der Korruption gegenüber keine Toleranz zeigte. Allerdings war einer seiner Vorgesetzten sehr korrupt, weshalb er schließlich 1977 in die Provinz Bamiyan, nach Yakawlang, versetzt wurde.

¹⁷ Die *memory boxes* sind Teil der Dauerausstellung im ACMD; die Fotos stammen von der AHRDO; die Übersetzung der Geschichten besorgten Jawad Zawulstani und der Autor.



Abb. 1: Die Geschichte von Nik Mohammad Sharif und Dawood

Mein Bruder stand dem Regime der *People's Democratic Party of Afghanistan* (PDPA) sehr kritisch gegenüber, besonders mit Bezug auf die ständigen Gewaltanwendungen gegen politische Gegner*innen. Am 4. August 1979 wurde Dawood in Kabul vom (damaligen) Geheimdienst AGSA wegen seiner Opposition gegen die Regierung festgenommen und in die Shashdarak-Haftanstalt gebracht. Von da aus ging es weiter nach Sedarat, wo politische Gefangene verhört und gefoltert wurden.

Auch meine Brüder Shakoor, Arif und ich wurden gemeinsam mit Dawood verhaftet, wenige Monate später aber freigelassen. Dawood hingegen verschwand. Jegliche unserer Versuche, ihn zu kontaktieren und herauszufinden, wo er sich befand, blieben erfolglos. Die gesamte Familie und insbesondere unsere Eltern, warteten lange auf seine Rückkehr, aber er kam nie wieder. Meine Mutter hoffte bis zu ihrem letzten Atemzug, dass er am Leben sei und irgendwann wieder auftauchen würde.

Vor wenigen Jahren veröffentlichte die Regierung der Niederlande dann eine Liste mit 5.000 Namen, die der PDPA zwischen 1978-1979 zum Opfer fielen. Dawoods Name war auch darauf, mit der Nummer 4102. Ich werde diesen Tag nie vergessen. Als ich seinen Namen entdeckte, kamen sofort all die Erinnerungen an ihn zurück, und ich konnte nicht mehr aufhören zu weinen. Trotzdem hatte ich gemischte Gefühle. Einerseits war ich glücklich,

dass wir endlich erfahren, was ihm zugestoßen war, auch wenn wir 35 Jahre darauf warten mussten. Andererseits war ich unglaublich traurig, weil wir trotz aller vergangenen Zeit weiterhin auf seine Rückkehr gehofft hatten. Er wurde am 1. September 1979, nur einen Monat nach seiner Verhaftung, im Gefängnis Pul-i Charkhi hingerichtet. Es ist wahrscheinlich, dass er gemeinsam mit anderen erschossen und in einem Massengrab begraben wurde. Leider wissen wir aber noch immer nicht, wo sich sein Körper befindet.

Die Geschichte von Mahnaz und Bibi Zulaikha (1997) (*Memory box*: Abb. 2)



Abb. 2: Die Geschichte von Mahnaz und Bibi Zulaikha

Ich bin Mahnaz. Ich verlor meine Schwiegermutter Bibi Zulaikha als ich 15 Jahre alt war und gerade geheiratet hatte. Eine Rakete traf unser Haus während der Zeit, als die Taliban und die Mujahideen 1997 um Kabul kämpften. Sie befand sich gerade auf dem Hof, als die Rakete ganz in der Nähe einschlug, ein Splitter in ihren Kopf eindrang und ihr Gehirn zerfetzte. Sie wurde nur 45 Jahre alt. Ich liebte sie wie eine Mutter, weil sie mich stets unterstützte und beschützte. Sie war mutig, freundlich und immer nett zu allen Familienmitgliedern. Mein Ehemann war zutiefst traumatisiert davon, dass er den Körper seiner Mutter und die überall verteilten Stücke ihres

Gehirns einsammeln musste. Er hat sich niemals von diesem Schock erholt und nie mehr ein normales Leben gelebt. Er wurde sehr jähzornig. Bis heute spricht er nicht darüber, was geschah.

Nach dem Tod von Bibi Zulaikha und der Zerstörung unseres Zuhauses flüchteten wir nach Pakistan und sind erst vor kurzem nach Afghanistan zurückgekehrt. Ich habe die noch von ihr verbleibenden Habseligkeiten ihrer *memory box* beigefügt, um die Erinnerung an sie am Leben zu halten und mit der Hoffnung, dass die Besucher*innen des Museums über die Folgen von Gewalt und Krieg nachdenken werden. Diese reduzieren sich eben nicht nur auf diejenigen, die sich aktiv bekriegen, sondern sie töten, lähmen und schwächen, vor allem auch Unbeteiligte. Mein Ehemann ist dafür ein trauriges Beispiel. Ich verlor nicht nur meine Schwiegermutter, sondern auch meinen so lieben und fürsorglichen Mann.

Die Geschichte von Maryam Shafayee, Asadullah & Hikmatullah (2016) (*Memory box*: Abb. 3)



Abb. 3: Die Geschichte von Maryam Shafayee, Asadullah & Hikmatullah

Ich versuchte, sie aufzuhalten, aber ohne Erfolg. Meine beiden Söhne, Asadullah und Hikmatullah, waren sich einig: „Es geht hier nicht einfach nur um Zugang zu Elektrizität. Wir kämpfen für unsere Rechte und für

Gerechtigkeit.“ Ich war böse mit ihnen und bat sie, wenigstens zu frühstücken, bevor sie das Haus verlassen würden. Sie wollten nicht. Dafür bat mich Asadullah, ihnen ein paar getrocknete Aprikosen mitzugeben. Ich packte ihnen schnell eine Tüte Nüsse, getrocknete Früchte und zwei Flaschen Wasser ein und flehte sie erneut an, nicht an der Demonstration teilzunehmen. Aber die beiden waren nicht von ihrer Idee abzubringen. Im Gegenteil, sie luden mich ein, sie zu begleiten. Da ich starke Schmerzen in den Beinen hatte, versprach ich ihnen nachzukommen. Als ich gegen 12 Uhr den Deh-Mazang-Platz erreichte, war es sehr heiß und es hatte sich bereits eine sehr große Menge versammelt. Einige Männer baten uns ältere Frauen*, sich in den Schatten zu setzen, um keinen Sonnenstich zu bekommen. Wir setzten uns und tranken Tee.

Plötzlich hörten wir eine riesige Explosion. Was ich dann sah, war fürchterlich. Ich schrie aus vollem Hals und ohrfeigte mich mehrmals selbst. Als ich wieder halbwegs bei mir war, näherte ich mich drei jungen Frauen, die dabei waren, den Verletzten beizustehen und zerstückelte Körperteile einzusammeln. Ich bat sie, mir zu helfen, meine Söhne zu finden. Dann kam die Polizei und sagte mir, ich solle aufhören zu weinen, mich vom Tatort entfernen und mir keine Sorgen machen. Meine Söhne würden sich bestimmt bald bei mir melden. In dem Moment kam es zu einer zweiten Explosion. Ein Polizist brachte mich in die Nähe des Kabuler Zoos. Ich war total durcheinander und weinte unaufhörlich. Ich konnte nicht mehr ausmachen, wer tot und wer am Leben war. Ein junger Mann begleitete mich nach Hause. Unterwegs teilte mir jemand mit, dass Hikmatullah und Asadullah verletzt worden waren. Ich fiel sofort in Ohnmacht. Kurze Zeit später erfuhr ich, dass Hikmatullah tot war. Und am nächsten Tag wurde ich dann informiert, dass auch Asadullah den Märtyrertod gestorben war. Mir wurde nicht erlaubt, ihre Körper ein letztes Mal zu sehen, aber man informierte mich, dass Asadullah einer Kopfverletzung erlegen und Hikmatullah verblutet sei. Hikmatullah war 28 und Asadullah erst 15 Jahre alt. Hikmatullah hatte gerade die Universität beendet und suchte nach einer Arbeit, um die Familie zu unterstützen. Er war Vater eines sieben Monate alten Babys. Asadullah ging an das Marifat-Gymnasium und war einer der besten Schüler seiner Klasse. Ihm wurde von allen eine große Zukunft vorausgesagt.

Anstatt meine beiden Söhne zu überleben, wünschte ich, ich wäre mit ihnen gestorben. Später bekam ich die Tüte mit den getrockneten Früchten zurück. Sie hatten nichts davon gegessen.

Hin zu einem epistemologischen Afghanistan: Verkörperte *Transitional Justice*

„Wir sind die Enteigneten dieser Erde, weil wir als unwissend, minderwertig, lokal, partikulär, rückständig, unproduktiv oder faul gelten. Das daraus entstehende unermessliche Leiden und die damit einhergehende Verschwendung an Welterfahrung sind ungerecht, aber historisch gesehen nicht unumkehrbar. Wir kämpfen mit der Überzeugung gegen sie an, dass sie beseitigt werden können.“ (Sousa Santos 2018a: 20)

In seinem Buch *Epistemologien des Südens – Gegen die Hegemonie des westlichen Denkens* übt der Soziologe Boaventura de Sousa Santos (2018a) scharfe Kritik an der westlichen Moderne und bezeichnet diese als Abfall-erzeugerin (*waste maker*), beruhend auf einer „faulen Vernunft, auf die sich das hegemoniale philosophische und wissenschaftliche Wissen, das in den letzten zweihundert Jahren im Westen erzeugt wurde, gründet“ (ebd.: 247). Sein Anliegen ist daher,

„zu zeigen, dass viele der heutigen Probleme der Welt aus einer Verschwendung der Erfahrung resultieren, die der Westen nicht nur der Welt, sondern auch sich selbst gewaltsam aufgezwungen hat, um seine Stellung über die Anderen aufrechtzuerhalten“ (ebd.: 155).

Sousa Santos' Gegenvorschlag ist ein neues epistemologisches In-der-Welt-Sein: die Epistemologien des Südens,

„die Produktion und Validierung von Wissensformen, die aus den Erfahrungen sozialer Gruppen als Teil ihres Widerstandes gegen die von ihnen erlittene systematische Ungerechtigkeit, Unterdrückung und Zerstörung – verursacht durch Kapitalismus, Kolonialismus und Patriarchat – entstehen“ (Sousa Santos 2018b: 1).

Es ist ein „im Kampf entstandenes Wissen.“

Basierend auf den vergangenen 13 Jahren, in denen ich durch die dauerhafte Anwendung unterschiedlicher politischer Theatermethoden am Kampf gegen die Straflosigkeit und für einen opferzentrierten TJ-Prozess in Afghanistan mitgewirkt habe, möchte ich diesen Text beenden, indem ich, Sousa Santos folgend, die Notwendigkeit eines epistemologischen Afghanistans verteidige. Frantz Fanon paraphrasierend, ist die gelebte Erfahrung der afghanischen Zivilbevölkerung inakzeptabel. 40 Jahre ununterbrochener Konflikt ohne Gerechtigkeit haben zweifellos zu einem veränderten Verständnis geführt, was es bedeutet, im heutigen Afghanistan Mensch zu sein. Eine solche Veränderung betrifft die Frage, „wann und wie werde ich, werden wir, sterben?“ Denn das stetige Sinnen über den

scheinbar kurz bevorstehenden Tod, den eigenen oder den eines geliebten Menschen, dominiert die Lebensdramaturgie zunehmend und verwandelt die menschliche Existenz in ein gigantisches Theater der Grausamkeit, aber auch in ein Theater des Absurden: „Man ist bereits zum Tode verurteilt, lebt aber irgendwie weiter.“ (Maldonado-Torres 2008: 135) Auf der anderen Seite des Spiegels fällt das Scheinwerferlicht auf ebenso quälende Fragen: „Wie werde ich, wie werden wir, überleben?“, „Wie kann ich, wie können wir das, was zerstört wurde, wieder zusammensetzen?“ und „Wie können wir, die nie bestimmt waren, zu überleben¹⁸, den Kampf für Gerechtigkeit und Frieden entgegen aller Widerstände, fortsetzen?“ oder, um es mit onto-mythologischen Worten auszudrücken,

„Wie lange noch können wir von den Menschen in Afghanistan erwarten, dass sie immer wieder aus der Asche ihrer verstümmelten Träume auferstehen? Wie oft noch kann der Phönix aus der Asche steigen, bis er vor Müdigkeit und Verzweiflung an Hoffnungslosigkeit krepirt?“ (Wortlaut eines afghanischen Künstler-Aktivistin, zit. n. Joffre-Eichhorn 2019)

Die afghanische Zivilbevölkerung besteht aus Menschen, die viele unterschiedliche Arten des Todes überlebt haben: körperlich, emotional, mental, seelisch. Daher scheint es der Fall zu sein, dass sowohl in Afghanistan als auch im Ausland die Tendenz besteht, mehr Zeit und Ressourcen zu investieren, um afghanische Arten des Sterbens statt afghanischer Arten des Überlebens zu erforschen und diskutieren. Und obwohl es offensichtlich ist, dass beide Arten von Forschung benötigt werden, damit es eines Tages zu Gerechtigkeit und Frieden im Land kommen kann, so bin ich davon überzeugt, dass zum derzeitigen Zeitpunkt des Konflikts, und angesichts der unbedingten Notwendigkeit, den immer mehr erschöpften lokalen TJ-Prozess und seine Protagonist*innen wieder zu verzaubern, der größere epistemologische und menschliche Wert darin liegt, afghanische Infrastrukturen und Praktiken des Überlebens, das Achille Mbembe (2018) als „care and repair“ umschreibt, anzuerkennen, von ihnen – auch außerhalb Afghanistans – zu lernen und diese weiterzuentwickeln.

So sollte das Feiern unserer Siege als eine dieser Praktiken von „care and repair“ angesehen werden, als eine dieser Praktiken, die dem menschlichen Überleben und damit der Möglichkeit, den Kampf für Frieden *mit* Gerechtigkeit weiterzuführen, besondere Aufmerksamkeit schenkt. Siege feiern = (weiter-)kämpfen können. In diesem Sinne hat der vorliegende Text, auf allzu kurze Weise, drei solcher Siege gefeiert: methodisch, institutionell und

18 Der Ausdruck „Wir waren nie bestimmt zu überleben“ stammt von Audre Lordes Gedicht „Litanei für das Überleben“ (Lorde 2000).

menschenzentriert. Zusammen bilden sie das Fundament für die Produktion von Funken des Lebens und der Gerechtigkeit, die trotz ihrer zerbrechlichen, jederzeit rückgängig zu machenden Natur auf einen Willen zum Leben hinweist, der vielleicht irgendwann in der Lage sein wird, den anscheinend so übermächtigen und unzerstörbaren Willen zum Tod der afghanischen Kriegstreiber*innen und ihrer internationalen Unterstützer, zu besiegen.

Und auch wenn der finale (?) Akt dieser Auseinandersetzung noch geschrieben werden muss, so besteht kein Zweifel darüber, dass Afghanistan auch Ort der Wissensproduktion und des Kampfes ist und dass die afghanische Kriegsopfergemeinschaft ihre Hauptpersonen sind. Sie sind die wahren Subjekte des Wandels, und ihre Erfahrungen und Praktiken dürfen nicht verschwendet werden. Im Gegenteil, wir sollten sie feiern und ihnen Hymnen der Bewunderung singen und somit all jene Funken von Leben und Gerechtigkeit vergrößern und zum Glühen bringen, die von diesen verwundeten Prophet*innen einer würdigeren Zukunft, tagtäglich entfacht werden und deren bloßes Überleben und Präsenz im öffentlichen Raum ein Akt verkörperter *transitional justice* bedeutet¹⁹:

„Die Tatsache, dass unser Land einer der fürchterlichsten Orte der Welt ist, bedeutet nicht,
dass es nicht auch Spuren von anderen Möglichkeiten gibt.
Wir besitzen die Entschlossenheit der schweigenden Mehrheit.
Die Zeit wird kommen,
wenn all unsere betrogenen Hoffnungen und entführten Träume endlich wahr werden...
Wir sind beschädigt und gefährlich.
Und ihr werdet uns nicht aufhalten können...
Wir sind immer noch hier, und wir werden nicht verschwinden.
Die Zukunft ist offen, und muss erst noch gelebt werden.
Anders. Besser. Gerechter. Schöner.“
(Fragment des Theaterstücks *20 Ways of Dying in Afghanistan and 1 Spark of Life*, AHRDO 2018)

19 In ihrem Text „Leaky‘ Bodies, Connectivity and Embodied Transitional Justice“, fordert Clark (2019) verkörperte Formen TJ zu praktizieren, die den Fokus darauf legen sollen, was Körper tun, anstatt sich ausschließlich darauf zu konzentrieren, was Körpern angetan wurde. Während sie besonderes Augenmerk darauf wirft, wie Körper als Orte von Verbindungen (*connectivity*) (274) und Interaktionen zu Versöhnungsprozessen beitragen können, benutze ich den Begriff „verkörperte TJ“ mit Bezug auf die destabilisierende Kraft Präsenz-basierender Körper im öffentlichen Raum.

Literatur

- Afghanistan Analysts Network (2018): *The Eid Ceasefire: What Did (Some of the) People Think?* <https://www.afghanistan-analysts.org/the-eid-ceasefire-what-did-some-of-the-people-think/>, letzter Aufruf: 4.1.2020.
- AHRDO –Afghanistan Human Rights and Democracy Organization (2014): „Infinite Incompleteness“. In: *PAJ: A Journal of Performance and Art*, Bd. 36, Nr. 1, S. 94-112 (https://doi.org/10.1162/PAJJ_a_00182).
- AHRDO –Afghanistan Human Rights and Democracy Organization (2018): *20 Ways of Dying and 1 Spark of Life*. Unveröffentlichtes Manuskript. Kabul.
- Al Jazeera (2019): *ICC Prosecutor Presses for Afghanistan War Crimes Investigation*. <https://www.aljazeera.com/news/2019/06/icc-prosecutor-presses-afghanistan-war-crimes-investigation-190607174852274.html>, letzter Aufruf: 4.1.2020.
- Bloch, Ernst (2009 [1954]): *Das Prinzip Hoffnung*. 3 Bde., Frankfurt a.M.
- Clark, Janine Natalya (2019): „Leaky Bodies, Connectivity and Embodied Transitional Justice“. In: *The International Journal of Transitional Justice*, Bd. 13, Nr. 2, S. 268-289 (<https://doi.org/10.1093/ijtj/ijz003>).
- Clark, Kate, & Ehsan Qaane (2017): *One Step Closer to War Crimes Trials (2): ICC Prosecutor Requests Authorisation to Investigate*. <https://www.afghanistan-analysts.org/one-step-closer-to-war-crimes-trials-2-icc-prosecutor-requests-authorisation-to-investigate/>, letzter Aufruf: 4.1.2020.
- Exo, Mechthild (2017): Das übergangene Wissen. Eine dekoloniale Kritik des liberalen Peacebuilding durch basispolitische Organisationen in Afghanistan. Bielefeld (<https://doi.org/10.14361/9783839438725>).
- Fisher, Mark (2014): *Ghosts of my Life: Writings on Depression, Hauntology and Lost Futures*. London.
- Franzki, Hannah (2012): „Zur Kritik von *transitional justice* als Projekt historischer Gerechtigkeit“. In: *PERIPHERIE*, Nr. 125, S. 67-81.
- Gossman, Patricia, & Sari Kouvo (2013): *Tell us How This Ends. Transitional Justice and Prospects for Peace in Afghanistan*. https://www.afghanistan-analysts.org/wp-content/uploads/2013/06/2013-06_AAN_TransitionalJustice.pdf, letzter Aufruf: 4.1.2020.
- ICC – International Criminal Court (2019): *ICC Judges Reject Opening of an Investigation Regarding Afghanistan Situation*. <https://www.icc-cpi.int/Pages/item.aspx?name=pr1448>, letzter Aufruf: 4.1.2020.
- Joffre-Eichhorn, Hjalmar Jorge (2017): „Das Theater der Unterdrückten und Vergangenheitsaufarbeitung in Afghanistan. Kollektive Ermächtigung und neue Abhängigkeiten“. In: *PERIPHERIE*, Nr. 145, S. 52-75 (<https://doi.org/10.3224/peripherie.v37i1.03>).
- Joffre-Eichhorn, Hjalmar Jorge (2019): „Niemand wartet auf Godot: Theater und Aktivismus in Afghanistan“. In: *Theater der Zeit*, Nr. 11/2019, S. 32-35.
- Kouvo, Sari, & Dallas Mazoori (2011): „Reconciliation, Justice and Mobilization of War Victims in Afghanistan“. In: *The International Journal of Transitional Justice*, Bd. 5, Nr. 3, S. 492-503 (<https://doi.org/10.1093/ijtj/ijr019>).
- Kuftinec, Sonja Arsham (2011): „Rehearsing for Dramatic Change in Kabul.“ In: Emert, Toby, & Ellie Friedland (Hg.): *„Come Closer“: Critical Perspectives on Theatre of the Oppressed*. New York, US-NY, S. 109-116.
- Lorde, Audre (2000): *The Collected Poems of Audre Lorde*. New York, US-NY.
- Maldonado-Torres, Nelson (2008): *Against War: Views from the Underside of Modernity*. Durham (<https://doi.org/10.1215/9780822388999>).
- Mbembe, Achille (2003): „Necropolitics“. In: *Public Culture*, Bd. 15, Nr. 1, S. 11-40 (<https://doi.org/10.1215/08992363-15-1-11>).

- Mbembe, Achille (2018): *Recognition, Reparation, Reconciliation*. <https://www.youtube.com/watch?v=L4oYP44uc2Q>, letzter Aufruf: 25.3.2020.
- Pompeo, Mike (2019): *Pompeo Warns ICC Staff about Visa Revocations*. <https://www.youtube.com/watch?v=ZCD54-jU6i8>, letzter Aufruf: 25.3.2020.
- Qaane, Ehsan, & Sari Kouvo (2019): *Peace in The Air, But Where Is Justice? Efforts to get Transitional Justice on the Table*. <https://www.afghanistan-analysts.org/peace-in-the-air-but-where-is-justice-efforts-to-get-transitional-justice-on-the-table/>, letzter Aufruf: 4.1.2020.
- Rashid, Ahmed (2012): *The Cloak of Silence: Afghanistan's Human Rights Mappings*. <https://www.afghanistan-analysts.org/the-cloak-of-silence-afghanistans-human-rights-mappings/>, letzter Aufruf: 4.1.2020.
- Ruttig, Thomas (2017): *Hekmatyar Taken off UN Sanctions List: Paving the Way for his Return – and Hezb-e Islami's Reunification?* <https://www.afghanistan-analysts.org/hekmatyar-taken-off-un-sanctions-list-paving-the-way-for-his-return-and-hezb-e-islamism-reunification/>, letzter Aufruf: 4.1.2020.
- Saeed, Huma (2016): „Victims and Victimhood: Individuals of Inaction or Active Agents of Change? Reflections on Fieldwork in Afghanistan“. In: *The International Journal of Transitional Justice*, Bd. 10, Nr. 1, S. 168-178 (<https://doi.org/10.1093/ijtj/ijv032>).
- Salas, Jo (2011): „Stories in the Moment. Playback Theatre for Building Community and Justice.“ In: Cohen, Cynthia; Roberto Gutiérrez Varea & Polly O. Walker (Hg.): *Acting Together II: Performance and the Creative Transformation of Conflict: Building Just and Inclusive Communities*. New York, US-NY, S. 93-124 (<https://doi.org/10.2307/j.ctt21pxmtg.11>).
- Siddiqui, Nadia; Sari Kouvo & Hadi Marifat (2014): „Culture, Theatre and Justice: Examples from Afghanistan.“ In: Rush, Peter D., & Olivera Simić (Hg.): *The Arts of Transitional Justice. Culture, Activism, and Memory after Atrocity*. New York, US-NY, S. 113-134 (https://doi.org/10.1007/978-1-4614-8385-4_7).
- Simone, AbdouMaliq (2004): „People as Infrastructure: Intersecting Fragments in Johannesburg“. In: *Public Culture*, Bd. 16, Nr. 3, S. 407-429 (<https://doi.org/10.1215/08992363-16-3-407>).
- Sousa Santos, Boaventura de (2018a): *Epistemologien des Südens. Gegen die Hegemonie des westlichen Denkens*. Münster.
- Sousa Santos, Boaventura de (2018b): *The End of the Cognitive Empire*. Durham.
- UNAMA – United Nations Assistant Mission in Afghanistan (2019): *Civilian Deaths from Afghan Conflict in 2018 at Highest Recorded Level – UN Report*. <https://unama.unmissions.org/civilian-deaths-afghan-conflict-2018-highest-recorded-level-%E2%80%93-un-report>, letzter Aufruf: 4.1.2020.
- Winterbotham, Emily (2010): *The State of Transitional Justice in Afghanistan. Actors, Approaches and Challenges*. <https://areu.org.af/wp-content/uploads/2016/02/1009E-The-State-of-Transitional-Justice-in-Afghanistan-Actors-Approaches-and-Challenges-DP-2010-Final-Web.pdf>, letzter Aufruf: 25.1.2020.

Anschrift des Autors:

Hjalmar Jorge Joffre-Eichhorn
communitybasedtheatre@posteo.de

Rezensionen

Silvia Rivera Cusicanqui: *Ch'ixinakax utxiwa. Eine Reflexion über Praktiken und Diskurse der Dekolonisierung*. Münster: Unrast 2018, 147 Seiten

Der Band ist ein kleiner Reader, in dem die HerausgeberInnen Sebastian Garbe, María Cárdenas & Andrea Sempertegui die Bolivianerin Silvia Rivera Cusicanqui sowohl als Aktivistin als auch als Wissenschaftlerin für emanzipatorisches Denken vorstellen. Das ausführliche Vorwort zur deutschen Ausgabe beginnt mit der politischen Biografie der Autorin und geht danach auf die Hauptthesen ihres akademischen Werks ein, die sie als Wissenschaft des Lebens beschreiben. Die HerausgeberInnen stellen ausführlich Riveras zentrales Forschungsgebiet dar und geben einen Gesamtüberblick über ihr akademisches Wirken, das in der Mainstreamdebatte erstaunlich wenig wahrgenommen wird.

Das zentrale Anliegen der Autorin ist das Verständnis des Kolonialismus im Kontext des andinen Konzepts *ch'ixi* der Aymara- und Quechua-Philosophen. Dieser Dialog zeigt die widersprüchliche Ko-Existenz zweier Komponenten, die sich vermischen, ohne sich dabei aufzulösen und ohne die Widersprüche auflösen zu wollen. Ihre eigene Spiritualität erlaubt es, eine radikale Kritik am naturzerstörenden Kapitalismus zu artikulieren. Dabei sieht sie eine deutliche eurozentrische Orientierung der gegenwärtigen Dekolonisierungsdebatte.

Detailliert geht sie in ihrer „Soziologie des Bildes“ auf die vorkoloniale und indigene Beschreibung der gesellschaftlichen Realität in Form von Bildern ein. Die Methodologie der Interpretation des Verhältnisses zwischen Bild und Wort erlaubt, die Lücke zwischen akademischen Standardspanisch und den umgangssprachlichen Aymara- und Quichwa-Formen der gelebten und visuellen Erfahrung zu schließen (43). Im Zentrum der Interpretationen steht die Arbeit von Waman Puma de Ayala aus der Zeit von 1612 bis 1615 mit mehr als 300 Zeichnungen, eine Arbeit, die mehrere Jahrhunderte keine Beachtung fand. Die Bilder können ergänzend oder als Gegensatz zur Schriftsprache verstanden und interpretiert werden. Puma de Ayala stellt zahlreiche Alltagszenen in ihrer kulturellen Einbettung sowie im Kontext der kolonialen Regierungsführung dar. Er zeigt dabei die fundamentalen Merkmale des Kolonialsystems, woraus sich, so Rivera, „eine kraftvolle Art der Kritik ableiten lässt“ (49).

„Der gradlinige Blickwinkel der akademischen Kritik steht über dem Interpretationspotenzial der Zeichnungen, die die ‚geschichtliche Wahrheit‘ abschwächen könnte“ (53). Eine gelungene Auswahl von insgesamt 20 Abdrucken der Originale mit ausführlichen Kommentaren am Ende des Kapitels präsentiert mit den detailreichen und präzisen Zeichnungen einen eindrucksvollen Einblick in die Situation der Zeit.

Im Beitrag „Ch'ixinakax utxiwa“ setzt sich die Autorin mit verschiedenen Ebenen der Dekolonisierungsdebatte auseinander und fragt: „Was ist Dekolonisierung und was hat sie mit der Modernität zu tun?“ (77). Kritisch diskutiert sie sog. postkoloniale Studien zahlreicher nordamerikanischer Universitäten, aber auch lateinamerikanischer Autoren. Sie zeigt dabei, wie die bolivianischen Eliten in den entsprechenden historischen Kontexten von offiziell eingeführtem Multikulturalismus

und administrativer Dezentralisierung die Indigenen als statisch und archaisch konstruieren und als Minderheit klassifizieren, um ihnen wirkliche Einflussnahme auf die Regierung zu verweigern. Durchgeführte Reformen sind von der Grundhaltung geprägt, alles zu ändern, damit alles gleichbleibt (Gatopardismus). Vor diesem Hintergrund sieht Rivera „Multikulturalismus“ als Vertuschungsmechanismus für neue Formen der Kolonisierung (82) und als Teil eines Prozesses aggressiver Neukolonisierung. Auch der wissenschaftliche Diskurs an den Universitäten Lateinamerikas reproduziert die vom Norden vorgegebenen Debatten und Denkmuster und etabliert damit eine neue Struktur akademischer Macht. Mit der Beteiligung an den Debatten und am Ideenaustausch liefern die Bolivianer dem Feind die Waffen (85).

Die Dekolonisierung hängt von einer tiefgreifenden Kulturreform ab, bei der das Konzept von *ch'ixi* im Vordergrund steht. Danach ist die „bunte Gesellschaft“ charakterisiert durch die Koexistenz vieler kultureller Unterschiede, die nicht verschmelzen, sondern entweder im Widerspruch stehen oder sich komplementieren. Das Wesentliche an diesem Aymara-Konzept ist die Koexistenz zweier Systeme, die sich bei ihrem gesellschaftlichen Zusammenwirken nicht auflösen, um dadurch ihre Identität zu verlieren.

Diese Diskussionszusammenhänge und die Reflexion über Praktiken und Diskurse der Dekolonisierung sind aktuell sehr relevant und im Kontext der neuen, 2009 angenommenen bolivianischen Verfassung, die ein neues, „pluralistisches“ Wirtschaftsmodell vorsieht, von besonderem Interesse. Danach ist Bolivien ein plurinationaler Staat; er strebt ein gemischtes Modell aus staatlicher, gemein- und privatwirtschaftlicher Ökonomie mit sozialer Kontrolle an. Neben starken keynesianischen enthält das Modell Elemente der Nachhaltigkeit aus dem indigenen Denken.

Der dritte Themenblock hat den Titel „Der Begriff der ‚Rechte‘ und die Widersprüche der postkolonialen Moderne – Pueblos, Indigenas und Frauen in Bolivien“. Das heute gültige Rechtssystem in Bolivien basiert einerseits auf dem kolonialen, europäischen Rechtsverständnis und berücksichtigt die rechtlichen Strukturen des indigenen Gemeinschaftslebens nur marginal; andererseits zeichnet es sich durch formale und reale Unterordnung der Frauen aus. Ausführlich zeichnet Rivera den Prozess der Kolonisierung des Rechtssystems nach. Dabei wurde das im andinen Raum übliche, vorkoloniale geschlechtsspezifische Gleichgewicht sukzessive durch das hegemoniale Familienmodell und eine verstärkte Patriarchalisierung ersetzt. Dies drückt sich im Erbrecht ebenso wie in der langen Geschichte des Landraubs der Haziendas zulasten der indigenen Dorfgemeinschaften aus. Rivera zeichnet die lange Geschichte der kolonialen Gesetzgebung bis in die heutige Zeit und die aktuelle politische Situation nach. Ein durchgehendes Merkmal, dabei sind auch die neoliberalen Reformen nicht ausgespart, ist die rechtliche Marginalisierung der Mehrheit der Bevölkerung und der Frauen.

Sehr hilfreich für das Verständnis der Texte ist das Glossar am Ende des Bandes, das die zahlreichen indigenen und historischen Begriffe, die im Text in Originalform verwendet werden, ausführlich erläutert.

Theo Mutter

<https://doi.org/10.3224/peripherie.v40i1-2.12>

Aníbal Quijano: *Kolonialität der Macht, Eurozentrismus und Lateinamerika*. Wien & Berlin: Turia + Kant 2016, 122 Seiten

Im deutschen Sprachraum wird erst allmählich bewusst, dass „postkoloniale Theorie“ ein weltweites und vielstimmiges Geflecht von Debatten ist. Eine theoretische Leerstelle ist dabei der Marxismusbezug, eine geografische sind die Diskussionen außerhalb des anglo-indischen Raums. Es ist daher nur zu begrüßen, dass einer der wichtigsten lateinamerikanischen Stimmen in den Auseinandersetzungen mit dem Fortwirken des Kolonialismus, der im Mai 2018 verstorbene peruanische Soziologe Aníbal Quijano, in deutscher Sprache zugänglich gemacht wird.

Quijano war bereits in die Auseinandersetzungen um die Dependenztheorie seit den späten 1960er Jahren involviert. Schon in diesen Arbeiten ließ sich eine starke Referenz auf den Marxismus bei gleichzeitiger Kritik an jenen Lesarten erkennen, die sich in schematischen und eurozentrischen Ableitungen genügten. Seit den späten 1980er Jahren nahm Quijano diese gedanklichen Fährten wieder auf und intervenierte in mehreren Texten zu Fragen von Kolonialismus, Kapitalismus, Eurozentrismus, Rassismus, Demokratie und dem Begriff der „Moderne“. Der vorliegende Essay wurde im Original erstmals im Jahre 2000 veröffentlicht. Er schöpft mit „Kolonialität der Macht“ einen Leitbegriff der jüngeren kritischen sozialwissenschaftlichen Diskussion in Lateinamerika, insbesondere aber jener AutorInnen, die sich unter dem Begriff „dekoloniale Theorie“ gesammelt haben. Darunter versteht Quijano ein Muster von Machtausübung, das durch die Kolonisierung Amerikas geschaffen wurde und bis heute fort dauert. In ihm sind die Logiken der globalen Kapitalakkumulation, der weltmarktorientierten Kontrolle über Arbeitsprozesse, der Herrschaft (und ihrer Rechtfertigung) durch rassialisierte und genderisierte Hierarchien sowie einer eurozentrischen Wissensproduktion auf engste miteinander verbunden. Quijano kann verdichtend zuspitzen, die Verschränkung übersetzt sich in „kolonial/modern“, ein Adjektiv ohne Lesepause.

Was er über jene Vorstellungen zu sagen hat, die in Europa zur Legitimation von imperialer Expansion, kolonialer Ausbeutung und rassialisierten Klassifikationen bei gleichzeitiger Ausrufung von Menschenrechten und anderer Universalien geschaffen wurden, wird LeserInnen, die mit postkolonialen Theorien vertraut sind, durchaus bekannt vorkommen. Das Spezifische an seinem Denken liegt indes an der Zusammenführung und bedachten Kombination weiterer theoretischer Stränge: Erstens schafft es eine reflektierte Marxismusanverwandlung, die auf der Bedeutung von Kapitallogiken und globalen Aneignung von Arbeit beharrt, zugleich jedoch unilineare Geschichtsvorstellungen und schematische Formationsfolgen zurückweist. Schon früh prägte Quijano die Idee einer „historisch-strukturellen Heterogenität“ des modernen Kapitalismus. Eine zentrale Referenz seines Denkens bildet dabei der peruanische Marxist José Carlos Mariátegui (1894-1930), der neben der Gleichzeitigkeit unterschiedlicher Arbeits- und Gesellschaftsmodi auch ein besonderes Augenmerk auf politisch-kulturelle Praktiken legte.

Zweitens betont Quijanos Denken die Bedeutung von „Arbeit“, d.h. von unterschiedlichen Arbeits- und Ausbeutungsformen in der lateinamerikanischen

Geschichte – nicht als archaischem Widerpart zur kapitalistischen Moderne (und ihrem „Normalfall“, dem Lohnarbeitsverhältnis), sondern als ihrem integralen Bestandteil. Drittens legt es einen gleichzeitigen Fokus auf das politische und kulturelle Eingebettetsein sozioökonomischer Verhältnisse: auf den Nationalstaat und das jeweils spezifische Maß der demokratischen Teilhabe an diesem, auf die Mechanismen von Inklusion/Exklusion, die ganze Bevölkerungsteile außerhalb des vom Nationalstaat imaginierten Raums halten (und so verstärkter Ausbeutung aussetzen), sowie auf die diskursiven Praktiken, die solche Ein- und Ausschlüsse ermöglichen. Viertens zeigt es die zentrale Rolle von *raza* auf, also die rassialisierten Hierarchien bei der Konstituierung des Kapitalismus im globalen Maßstab sowie bei der Konstituierung der nationalen Gesellschaften und ihrer politischen Ordnungen. In dieser Hinsicht ist „Kolonialität der Macht“ ein Konzept, das auf die Hierarchisierungsbedürftigkeit des modernen Kapitalismus verweist – und damit in vieler Hinsicht näher an Vivek Chibbers Betonung der Differenzierungsfolgen in der Universalisierungstendenz des Kapitals als am identitären Differenzdenken anderer postkolonialer AutorInnen steht.

Quijano teilt einige der schiefen Ebenen der postkolonialen Diskussion: die Tendenz, „Europa“ zu essenzialisieren und zu homogenisieren, oder die epistemische Abschirmung der historischen Erfahrung Lateinamerikas durch Anrufung eines inkommensurabel „Eigenen“. Bei ihm kommt noch ein eigenartiger Kontinentalpatriotismus hinzu, der geschichtlich nicht ganz stichhaltig Lateinamerika immer wieder als primär und singulär bei der Herausbildung der Moderne hervorhebt. Der über weite Strecken historisch argumentierende Quijano ist für geschichtlich Interessierte zudem bisweilen schwer verdaulich: Die Ausführungen zur Entstehungsgeschichte des modernen Rassismus und seiner Spezifika bleiben oberflächlich; die Typologie der historischen Arbeitsformen gerät zu schematisch; und seine negative Beurteilung der importsubstituierenden Entwicklungsstrategien seit den 1930er Jahren (sie hätten nichts an der Kolonialität der Macht geändert) scheint unausgewogen.

Einen spanischsprachigen theoretischen Essay deutschsprachigen LeserInnen anzubieten, ist eine intellektuelle Vermittlungsleistung, die im umfassenden Sinne des Wortes „über-setzt“. Alke Jens und Stefan Pimmer haben erkennbar umsichtig und reflektiert das Begriffsrepertoire Quijanos übertragen. Das spanische „*raza*“ kann auch auf Deutsch nur „*raza*“ bleiben, „*capitalistas señoriales*“ als „oligarchisch geprägte Kapitalisten“ ist gleichermaßen präzise wie gewitzt; das an vielen Stellen unpassend wirkende „Bevölkerungsgruppen“ für „*pueblos*“ wiederum wirft die Frage auf, in welchem Maße sich deutsche Sprachsensibilitäten über ein Denken aus einer anderen Weltregion stülpen dürfen, das in diesen Belangen nun einmal einen anderen Ort hat.

Quijanos Essay leistet auf kurzen Raum viel: Er zeigt, wie lebendig und in eigener Art in Lateinamerika über die Rolle des Kolonialismus beim Entstehen der heutigen, vieldimensional ungleichen Welt diskutiert wurde. Und er bringt Stränge und theoretische Gesichtspunkte zusammen, die ansonsten über viele Bücher, unterschiedliche

(oft verfeindete) Schulen und DenkerInnen verteilt sind – ein Modus, den sich zu eigen zu machen sich lohnt.

David Mayer

<https://doi.org/10.3224/peripherie.v40i1-2.13>

Sammelrezension zu Boaventura de Sousa Santos

Epistemologien des Südens. Gegen die Hegemonie des westlichen Denkens. Münster: Unrast Verlag 2018, 384 Seiten (2018a)

The End of the Cognitive Empire. The Coming of Age of Epistemologies of the South. Durham: Duke University Press 2018, 375 Seiten (2018b) (<https://doi.org/10.1215/9781478002000>)

Das im deutschsprachigen Raum praktisch unbekannt und daher leider unterbewertete Werk des portugiesischen Soziologen Boaventura de Sousa Santos, einer der Mitbegründer des Weltsozialforums zu Beginn des Jahrhunderts, besticht vor allem durch seinen unerschütterlichen, „tragischen Optimismus“ (2018a: 11) bezüglich der Möglichkeit, eine andere Welt zu erkämpfen. Seine von Ernst Bloch inspirierte *docta spes*, gelehrte Hoffnung (2018b: 97), und seine bei Blaise Pascal entlehnte, enttheologisierte Wette (2018a: 169) auf die mobilisierende Macht des *Noch-Nicht* speisen sich dabei vor allem aus den konkreten Kämpfen und den während dieser Kämpfe produzierten und eingesetzten alternativen Wissensformen, „knowledge-born-in-struggle“ (2018b: 1), eines anti-imperialen, nicht-geografischen Südens. Dieser setzt sich aus denjenigen sozialen Gruppen zusammen, die seit dem Beginn der westlichen Moderne im späten 15. Jahrhundert systematisch der Gewalt und Unterdrückung von sich ständig erneuernden Formen von Kapitalismus, Kolonialismus und (Hetero-)Patriarchat sowie eurozentrischer Wissensproduktion ausgesetzt waren (2018b: 120).

Die eurozentrische Wissensproduktion spielt dabei Sousa Santos zufolge eine Schlüsselrolle, weil sie als Grundpfeiler der „Epistemologien des Nordens“ nicht nur zur Reproduktion dieser „drei Formen der modernen Herrschaft“ beigetragen hat bzw. ihnen in vielerlei Hinsicht sogar konstitutiv ist, sondern weil ihre fast ausschließlich auf den Prämissen der modernen Wissenschaft ruhenden Praktiken eine weitere globale Form von Ausgrenzung erschaffen haben: kognitive Ungerechtigkeit, eine auf dem systematischen Unsichtbarmachen und/oder der Verschwendung anderer, nicht-wissenschaftlicher Wissensformen basierende epistemische Gewalt, die im schlimmsten Fall zu einem Epistemizid, der Ermordung von Wissen, führt (2018a: 141). Pikanterweise erkennt der Autor diesen Hang zur epistemischen Überheblichkeit, z.B. im Sinne einer theoretischen Avantgarde, auch auf der (sozialwissenschaftlichen) Linken, inklusive negativer Folgen für das seines Erachtens immer mehr erschöpfte, westlich-zentrierte politische Vorstellungsvermögen und seiner Fähigkeit, starke Antworten auf die starken, paradigmatischen Fragen unsere Zeit zu finden (2018a: 39). Sousa Santos' eigene starke Antwort ist ein epistemologischer

Bruch hin zu einer Neu- oder Wiedererfindung der sozialen Emanzipation mittels einer Theorie und Praxis der Nachhut: die Epistemologien des Südens (EdS).

Diese bauen auf drei wesentlichen Hypothesen auf: „Erstens, dass das Verständnis der Welt weit über das westliche Verständnis der Welt hinausgeht. Zweitens, dass es keine globale soziale Gerechtigkeit ohne eine globale kognitive Gerechtigkeit gibt. Drittens, dass die emanzipatorischen Veränderungen in der Welt anderen Regeln und Vorschriften folgen können als denen, welche die westlich-zentrierte kritische Theorie entwickelt hat, und dass eine solche Vielfalt aufgewertet werden sollte.“ (2018a: 7) Wie diese Aufwertung vonstattengehen könnte, beschreiben die beiden Bücher, die, wenn möglich, unbedingt zusammen gelesen werden sollten, anhand einer Fülle von real-utopischen Vorschlägen und zur Selbst-Mobilisierung einladender Konzepte Stachanow'schen Ausmaßes. Sechs von ihnen stellen das „wesentliche Handwerkzeug“ der EdS dar: die abyssale Linie, die Soziologie der Abwesenheiten, die Soziologie der Emergenzen, die Ökologie der Wissensformen, die interkulturelle und interpolitische Übersetzung und die Handwerkskunst der Praktiken (2018b: 19).

Sousa Santos' Kernidee ist die, einer auch nach dem Ende des historischen Kolonialismus im 20. Jahrhundert existierenden abyssalen Linie (aus dem Griechischen *abyssos*, Abgrund), die „weiterhin die Gesellschaften der Mutterländer von denen der Kolonien trennt und die soziale Realität so tiefgründig spaltet, dass alles, was auf der anderen Seite der Linie geschieht, entweder unsichtbar oder gänzlich ohne Bedeutung bleibt“ (2018a: 110). Diese radikale Trennung beinhaltet demnach auch eine ontologische Dimension. Wie zuvor bereits von Frantz Fanon beschrieben, kommt es zur Schaffung einer „zone of nonbeing“, in der ein neuer Typus von Untermensch („subhuman“) lebt, der vom dominanten, abyssalen Denken nicht nur als Subjekt von Wissen ignoriert wird, sondern auch heute noch zahlreichen unterschiedlichen Entmenschlichungspraktiken im Globalen Süden und im Globalen Norden ausgesetzt ist (2018b: 20). Diese abyssalen Ausgrenzungen, argumentiert Sousa Santos überzeugend, können selbst von der kritischen Theorie nicht wahrgenommen werden, weil „sie lediglich die soziale Realität der Gesellschaften der Mutterländer und somit lediglich die soziale Realität auf dieser Seite der Linie berücksichtigen“ (2018a: 110). Nur eine epistemologische Umwandlung, aufbauend auf einem neuen Verhältnis von Epistemologie und Subjektivität, kann hier praktische Abhilfe schaffen: das von den Opfern von Kapitalismus, Kolonialismus und (Hetero-)Patriarchat in vergangenen und aktuellen Kämpfen erworbene, „handwerkliche“ Wissen, gestützt von einer neuen, post-abyssalen, nicht-extraktivistischen Sozialwissenschaft und einer subaltern-kosmopolitischen Rationalität.

Sichtbar gemacht werden sie durch einen Prozess der doppelt transgressiven Soziologie der Abwesenheiten und der Emergenzen. Erstere identifiziert und denunziert die unterschiedlichen Produktionsmodi von sozialer Nichtexistenz und die damit einhergehende Verschwendung vielfältiger Erfahrungen des In-der-Welt-zu-Seins (2018a: 260). Letztere hingegen „erforscht die Alternativen, die sich im Horizont der konkreten Möglichkeit befinden“ (2018a: 273), so z.B. die zahlreichen Protestbewegungen der letzten Jahre oder die anti-autoritären, stark von feministischen

Prinzipien geleiteten „liberated zones“ in Chiapas oder Rojava (2018b: 31). Im Endeffekt aber geht es Sousa Santos darum, eine Ökologie der Wissensformen, bestehend aus (wichtig!) wissenschaftlichem und nicht-wissenschaftlichem Wissen, zu fördern, und dieses kontextspezifisch einzusetzen, um konkrete anti-kapitalistische, anti-koloniale und anti-patriarchale Kämpfe real existierender sozialer Handlungs-subjekte zu begleiten und zu stärken. Die Entscheidung, welche Wissensform den größtmöglichen Erfolg verspricht, hängt dabei insbesondere von einem Prozess der interkulturellen und interpolitischen Übersetzung ab, die idealerweise den Dialog und Austausch zwischen unterschiedlichen Erfahrungen und Wissensformen verständlich macht, und dadurch auch mehr Zusammenarbeit und aktive Solidarität untereinander ermöglicht (2018b: 32). Die konkrete Umsetzung ist schließlich eine Frage von einem politischem Handeln, das nicht auf standardisierten, deterministischen Modellen von gesellschaftlicher Transformation beruht, sondern das vielmehr der künstlerischen Arbeit von Handwerker*innen ähnelt, deren Werkzeuge und Materialien zwar einige Bedingungen bestimmen, dabei aber auch stets Raum lassen für Freiheit, Kreativität und Improvisation (2018b: 35). Mit anderen Worten: Kämpfen ist (auch) eine Kunst.

Abschließend bleibt zu sagen, dass sich Sousa Santos mit diesen Büchern im eurozentrischen Raum möglicherweise weniger Freund*innen machen wird, als er es verdient hätte. Zu vernichtend ist seine Kritik an vielen der heiligen Kühe westlichen Denkens und Handelns. Zu radikal fordert er die Leser*innen auf, einen ehrlichen, unverschönernden Blick in den Spiegel zu werfen, sich auf beinahe maoistische Weise der eigenen Beiträge zum Scheitern der großen linken Projekte des 20. Jahrhunderts selbst zu bezichtigen und sich ein für alle Male von dem weiterhin wachsenden, derzeit vom Schafspelz der Globalisierung verhüllten, Scherbenhaufen zu distanzieren, den 500 Jahre anhaltende Dominanz, Gewalt und Alleinherrschaftsanspruch westlicher Rationalität und Werte, kritische Theorie zumindest teilweise eingeschlossen, per Fließband produziert haben.

Nein, es sind keine nachsichtigen Texte und Vorschläge, die Sousa Santos uns da unterbreitet. Und er tut uns natürlich auch nicht den Gefallen, diese zumindest sprachlich etwas sanfter zu formulieren, wengleich seine Lust an der Metapher die Lektüre zumindest bildlich etwas angenehmer gestaltet. Auch spürt man m.E. bei beiden Texten, dass aller manchmal irritierender, theoretischer Dichte zum Trotz jede einzelne Seite vom Autor nicht nur gedacht und geschrieben, sondern auch im Sinne eines „corazonar“ mit dem Herzen gefühlt (2018b: 100) und komponiert wurde, obwohl dies in der deutschen Fassung von *Epistemologien des Südens* trotz der – mit ganz wenigen Ausnahmen – guten Übersetzung ob der vor allem affektiven Unterschiede zwischen der portugiesischen und der deutschen Sprache nicht immer offensichtlich ist. Schließlich könnte ich mir vorstellen, dass einige der Leser*innen Sousa Santos einen gewissen Hang zum Hochmut vorwerfen werden. In Zeiten, in denen einerseits anscheinend jede kompromisslose (linke) Stellungnahme fast reflexartig eines auf einem angeblich übergroßen Ego basierenden Willens zum Belehren bezichtigt wird und in denen andererseits trotz aller Finsternis Bescheidenheit (auch) bei vielen (Linken) immer noch als Zier gilt, scheint es nicht unmöglich, dass Sousa Santos‘ Mut, nicht weniger als einen zivilisatorischen Wandel in Aussicht

zu stellen (2018a: 49) und dabei konkrete Vorschläge zu machen, wie zumindest ein möglicher Weg dorthin aussehen könnte, als eine weitere eitle Anmaßung eines weiteren älteren weißen Mannes abgetan wird. Das von den Kolleg*innen des UNRAST-Verlags ausnahmsweise äußerst unglücklich gewählte Titelbild mit dem Konterfei des Autors könnte dabei sein Übriges tun.

Diese Leseart aber wäre ein Fehler. Die Tatsache, dass Sousa Santos nicht vor Größe zurückschreckt, sollte ihm, zumindest zähneknirschend, zugutegehalten werden. Nicht viele würden es wagen – warum eigentlich nicht? –, zunächst Marx‘ elfte These zu Feuerbach in Frage zu stellen und eine neue Interpretation der Welt zu fordern, um dann auch noch – unverschämterweise – eine zwölfte These hinzuzufügen: „Wir müssen die Welt verändern und sie dabei ständig neu interpretieren.“ (2018b: vii-viii) Im Endeffekt sind die beiden Bücher daher eine Einladung, sich mit nicht weniger zufrieden zu geben als mit einer Welt von globaler sozialer und kognitiver Gerechtigkeit. Sousa Santos glaubt fest an diese Möglichkeit. Seine Texte können deshalb als die Wiederbelebung eines entkolonisierten *Prinzips Hoffnung* verstanden werden. Er weiß aber auch, dass nur der individuelle und kollektive Kampf, angeführt von denen, „die sich der Rolle des Opfers verweigern und Widerstand leisten“ (2018a: 16), und tatkräftig unterstützt von post-abyssalen Forscher*innen und Intellektuellen der Nachhut, letztlich über unsere gemeinsame Zukunft entscheiden wird.

In diesem Sinne ist seine Arbeit als Aufruf, ja als kategorischer Imperativ, an uns alle zu verstehen, den Kampf, *luta* auf Portugiesisch, (wieder) aufzunehmen, weiterzuführen und/oder zu verstärken und dabei nicht nur unseren Verstand einzusetzen, sondern auch eine „tiefe Erfahrung der Sinne“ (2018b: 165) zuzulassen. Sousa Santos spricht von „jublierenden Körpern, die sich durch Genuss, Feiern, Lachen, Tanzen, Singen und Erotik ausdrücken und zusammen der körperlichen Fähigkeit huldigen, Freude zu spüren“ (2018b: 92). Denken, fühlen, forschen, lernen, schreiben, träumen, handeln, solidarisch sein, Gerechtigkeit erkämpfen: Das sind einige der Verben, die in den beiden Texten immer wieder auftauchen. Keine Frage, die Bücher *Epistemologien des Südens* und *The End of the Cognitive Empire* machen wieder Lust auf den politischen Kampf, und zwar auf beiden Seiten der abyssalen Linie. Sie sind ein epistemischer Mutmacher, ein gegen-hegemoniales „Wir schaffen das.“ Und wir werden es schaffen.

Hjalmar Jorge Joffre-Eichhorn

<https://doi.org/10.3224/peripherie.v40i1-2.14>

Karin Fischer & Margarete Grandner (Hg.): *Globale Ungleichheit. Über Zusammenhänge von Kolonialismus, Arbeitsverhältnissen und Naturverbrauch*. Wien: Mandelbaum 2019, 400 Seiten

Mittels der globalen Ungleichheit möchten die Herausgeberinnen des vorliegenden Sammelbandes die Themenkomplexe Kolonialismus, Arbeit und Umwelt zusammendenken. Der Band ist in 14 Kapitel gegliedert, die allesamt Ungleichheit als Aufhänger nehmen, um ihre Dimensionen mit Hilfe unterschiedlicher Fragestellungen

zu analysieren. Zur Veranschaulichung enthält das Buch Exkurse, Lernfragen, Tabellen und Abbildungen, die sich sowohl konsekutiv als auch unabhängig von der Kapitelstruktur rezipieren lassen.

Das von den Herausgeberinnen verfasste erste Kapitel führt in die Themen globale Ungleichheit und menschliche Entwicklung in einer ungleichen Welt ein. Es skizziert dabei den aktuellen Stand der Forschung. Hier betonen die Autorinnen einerseits die globale Dimension ungleicher Machtverhältnisse sowie Fragen der Verteilung von Ressourcen, andererseits die Rolle von Institutionen und Theorien bei der Entstehung, Erklärung und Analyse von globaler Ungleichheit. Sie argumentieren, dass die Ungleichheit „eng mit der globalen Ökonomie und globalen Dynamiken verbunden“ sei (9).

In Kapitel 2 geht *Andreas Exenberger* auf den Zusammenhang zwischen „menschlicher“ Entwicklung und Ungleichheit ein (30), wobei er sich auf jene mittlerweile in die Kritik geratene Definition von Entwicklung stützt, die den Daten des UN-Entwicklungsprogramms (UNDP) und des *Human Development Index* zugrunde liegt. Dabei stellt er einen statistischen Zusammenhang zwischen dem „Ausmaß der Einkommensungleichheit und dem Niveau der menschlichen Entwicklung“ sowie eine „fundamentale Verbesserung“ der Kennzahlen menschlicher Entwicklung im globalen Durchschnitt fest (47). Außerdem diagnostiziert er eine „in der Regel abnehmende Tendenz der Ungleichheit zwischen Weltregionen“ (ebd.).

Andrea Komlosy untersucht im dritten Kapitel die Geschichte der globalen Ungleichheit anhand der Entstehung der „Dritten Welt“. Zunächst skizziert sie deren Entstehung als Selbst- und Fremdbezeichnung des Globalen Südens. War es nach dem Zweiten Weltkrieg für einige Länder des Globalen Südens ein „politisches Selbstverständnis“, sich so zu bezeichnen, kam es in den 1970er und 1980er zu einer Bedeutungsverschiebung, mit der die Konnotation von „Rückständigkeit“ und Armut einherging. Anschließend hinterfragt die Autorin diese verbreitete Annahme und plädiert dafür, die raum-zeitliche Entstehung der „Dritten Welt“ zu betrachten, die weit vor den Zweiten Weltkrieg zurückreicht. Die Entstehung der „Dritten Welt“ hat ihr zufolge mit dem gesamten historischen „Prozess der kapitalistischen Weltwirtschaft und früheren Weltmarktbeziehungen“ zu tun (65).

In Kapitel 4 gehen *Claudia Rauhut & Manuela Boatcă* auf die *longue durée* des Kolonialismus und der Sklaverei sowie auf Forderungen nach Wiedergutmachung für deren Folgen ein. Die koloniale Konstruktion des „Anderen“ (*othering*) sei – vermittelt durch die lang andauernde, charakteristische Ausbeutung – eine Grundlage für heutige Ungleichheit. Ferner analysieren sie die global-historische und geostrategische Bedeutung der Karibik als erster kolonisierter Region der Welt. Anschließend legen sie dar, warum Forderungen nach Wiedergutmachung eine karibische Agenda sind. Zudem diskutieren sie aktuelle Strategien der Reparationsforderung sowie dekoloniale Perspektiven auf globale Ungleichheit und Wiedergutmachung.

Kapitel 5 von *Marcel von der Linden* thematisiert globale Arbeit, Arbeitskämpfe und Klassenbildung in globalhistorischer Perspektive und konstatiert, dass die internationale Gewerkschaftsarbeit geschwächt wurde und dass die Verbesserung von Arbeitsverhältnissen trotz der Diskussion um *decent work* (gute Arbeit) eine

große Herausforderung geworden ist. In Kapitel 6 bieten *Karin Fischer & Bernhard Leubolt* einen Überblick über Theorien globaler Ungleichheit: von marxistisch-trotzkistischen Ansätzen bis hin zu Modernisierungs-, Dependenz- und Weltsystemtheorien. Auch Frantz Fanon und Gayatri Chakravorty Spivak diskutieren Fischer & Leubolt unter der Rubrik der „Kulturellen Dimensionen Globaler Ungleichheit“ (152). Abschließend referieren sie gegenwarts-soziologische Betrachtungen von Anja Weiß, Boike Rehbein oder Göran Therbon und versuchen, die verschiedenen Ansätze zu systematisieren.

Globale Achsen der Ungleichheit und verflochtene Machtverhältnisse (Intersektionalität) sind Gegenstand von Kapitel 7 von *Julia Roth*. Die wechselseitige Bedingung von Ungleichheitsdimensionen ergänzt die Autorin durch eine Genealogie von Intersektionalität und bringt sie mit Ungleichheitsdiskursen zusammen. In Kapitel 8 untersuchen *Axel Anlauf & Stefan Schmalz* die Zusammenhänge von Globalisierung und Ungleichheit mit einer kritischen Lesart – und Kritik – der globalen Konvergenzthese. Diese besagt, dass Wirtschaftsordnungen sich einander allmählich annähern, weil sie zunehmend den gleichen oder ähnlichen Problemen gegenüberstehen.

In Kapitel 9 skizziert *Karin Fischer* eine Geografie der globalen Einkommensungleichheit, trotz der methodischen Schwierigkeit, dass es kein „überzeugendes oder objektives“ (214) Maß gibt, um Lebensbedingungen weltweit zu vergleichen. Gleichwohl stellt sie eine extrem ungleiche Verteilung in Form einer extremen Einkommenskonzentration bei den oberen Einkommensschichten und erhebliche Zugewinne für die „globale Mitte“ (225) fest. Die „globalen Armen“ und die „nationale Mitte“ (226) gehören jedoch zu den Verlierern, weil globale und nationale Einkommensungleichheit steigen.

Kapitel 10 von *Jakob Kapeller, Bernhard Schütz & Benjamin Ferschli* macht darauf aufmerksam, dass sich Globalisierung, Finanzialisierung und Ungleichheit gegenseitig bedingen. Finanzialisierung führe zu größerer Ungleichheit, weil sie Einkommen aus Löhnen in den Kapitalektor transferiere. Auch indirekt verstärke sie die Ungleichheit, da sie die Attraktivität von Finanzinvestitionen gegenüber Realinvestitionen erhöhe.

In Kapitel 11 geht *Karin Fischer* den Verstrickungen zwischen Reichtum, Macht und Vermögensungleichheit nach. Vermögen sei „ungleicher verteilt“ und „stärker konzentriert“ (280) als Einkommen, weil es langfristig stabiler sei. Dennoch beschreibt sie die Reichtumsforschung als ein schwieriges Feld, denn anders als Armutsforschung sei diese „mit erheblichen Datenproblemen“ konfrontiert (281). Vermögensungleichheit gefährde demokratische Prozesse und entziehe der öffentlichen Hand Ressourcen, die unter Umständen gemeinnützig verwendet worden wären.

Anke Schaffartzik widmet sich im 12. Kapitel der globalen ökologischen Ungleichheit, die sie als eine extreme Ungleichverteilung der Vor- und Nachteile von materieller Ressourcennutzung definiert. Ökologische Ungleichheit, so die Autorin, ist eine Folge von bisherigem (und eine Voraussetzung für weiteres) Wachstum, denn „Wachstum braucht Ungleichheit“ (307). Die Autorin zeigt, dass globale ökologische Ungleichheit auf unterschiedlichen Ungleichheitslinien basiert: zwischen

extrahierenden und konsumierenden Regionen, Männern und Frauen, Städten und ländlichen Regionen usw.

Im 13. Kapitel geht es um die Zusammenhänge zwischen Gewalt, Krieg und Ungleichheit. *Angela Meyer & Gregor Giersch* argumentieren, dass globale Ungleichheit wertvolle Ansatzpunkte liefern kann, um aktuelle Kriege und Konflikte zu verstehen. Konfliktursachen, Konfliktgeschehen und Konfliktfolgen ließen sich unter Berücksichtigung von globaler Ungleichheit schärfer analysieren. Kapitel 14 scheint, nach 13 analytischen Kapiteln, ein Korrektiv zur Ungleichheit vorzuschlagen, nämlich die globale Gerechtigkeit. *Anke Graneß* thematisiert darin die gängigen australischen, US-amerikanischen und europäischen Theorien globaler Gerechtigkeit von Peter Singer, John Rawls, Iris Marion Young, David Miller und Thomas Pogge.

Es bleibt offen, welche Antworten es auf Ungleichheit als mehrdimensionale polit-ökonomische Frage gibt. Anstelle von (oder ergänzend zu) Kapitel 14 wäre ein klassisches Schlusskapitel ein Gewinn gewesen, um kohärente materialistische Antworten auf globale Ungleichheit auszuformulieren, die so über das ganze Buch verstreut bleiben. Mit Ausnahme von Kapitel 4 hätte zudem die Diskussion um den Zusammenhang von kolonialen Kontinuitäten und globaler Ungleichheit enigmatischer sein können. Schließlich wäre eine schärfere Kritik an (oder eine weniger positivistische Auffassung von) Entwicklung wünschenswert gewesen.

Die größte Schwäche des Bandes ist, dass er sich nur in begrenztem Maße mit theoretischen Perspektiven zur globalen Ungleichheit von Wissenschaftlern und Theoretikern des Globalen Südens (und im Globalen Süden) auseinandersetzt. Dennoch werden viele der im Band enthaltenen Analysen vor allem für Studierende gewinnbringend sein, da sie einen soliden Themenüberblick bieten. Die Fülle an disziplinären Perspektiven, die anschaulichen Beispiele (Exkurse) sowie die Betonung der Verschränkung von kolonialen, ökologischen und arbeitsbezogenen Fragen ermöglichen eine komplexe und gelungene Interpretation des bearbeiteten Themenkomplexes.

Eric Otieno

<https://doi.org/10.3224/peripherie.v40i1-2.15>

Barbara Potthast & Katharina Schembs (Hg.): *Student Protests in the Global South. Annotated Sources (1968-2018)*. Köln: Global South Studies Center of the University of Cologne 2019, 163 Seiten

Aus Anlass der 50. Jahrestage der Ereignisse und Bewegungen von „1968“ geriet die globale Dimension dieses Aufbruchs allzu leicht aus dem Blick. Es muss daher als höchst willkommen erscheinen, wenn hier – auf der Grundlage einer vom DAAD geförderten Kooperation zwischen der Universität zu Köln, der University of Cape Town und der Universidad de San Martín in Argentinien – der Versuch gemacht wird, diesen globalen Blick zumal auf den Globalen Süden und vom Globalen Süden aus zu verdeutlichen. Ebenso ist sogleich mit Freude zu registrieren, dass zugleich eine andere zeitliche Dimension angesprochen wird, wenn die Herausgeberinnen auf die Reformbewegung hinweisen, die 1918 von argentinischen Universitäten ausging und

seither immer wieder Widerhall an lateinamerikanischen Universitäten gefunden hat. Doch hier hielt der Rezensent sogleich inne: Ihm sprang eine Lücke in die Augen, die schlicht unverzeihlich ist – ebenfalls vor 100 Jahren, am 4. Mai 1919, leitete eine große Demonstration von Studierenden in Beijing die revolutionären Ereignisse ein, aus denen 40 Jahre später die Volksrepublik entstand. Wenn man von einer Perspektive des „globalen Südens“ sprechen möchte, darf dies keine Leerstelle sein. In Wirklichkeit verfolgt der Band ein weit bescheideneres und durchaus verdienstliches Ziel, nämlich ausdrücklich Materialien und nur wenige abgeschlossene Artikel zusammenzustellen, die einige wichtige Aspekte der Bewegungen von Studierenden der letzten 100 Jahre in Lateinamerika, Afrika und Südasien mit Schwerpunkt (West-)Pakistan sowie schlaglichtartig in Westeuropa beleuchten.

Der Überblicksartikel von *Aribert Reimann* über Westberlin, Paris und Mexiko irritiert durch die zeitliche Begrenzung, die kaum einen Blick auf die anschließenden neuen sozialen Bewegungen, besonders die zapatistische Bewegung aufscheinen lässt. Dagegen bieten *Valeri Manzano* zu den lateinamerikanischen Universitätsreform- und Studierendenbewegungen sowie *Heike Becker* und *David Seddon* über Studierendenbewegungen in verschiedenen Ländern Afrikas um 1968 faktenreiche, freilich wenig auf Thesen zugespitzte Überblicke. In einem weiteren Beitrag setzt *Heike Becker* die Ansätze einer Studierendenbewegung in Südafrika – mit oft übersehenen weitreichenden, indirekten Auswirkungen im *Black Consciousness Movement* und den Massenmobilisierungen der 1970er Jahre – in Beziehung zur jüngsten Welle von Protesten an südafrikanischen Universitäten, die 2015-2017 die Krise dieser Institutionen wie der südafrikanischen Gesellschaft unter der 1994 erreichten Mehrheitsherrschaft insgesamt artikulierten.

Die präsentierten „Quellen“ sind wieder in verschiedener Hinsicht überraschend. Zunächst einmal handelt es sich größtenteils gar nicht um Quellen, sondern um kurze Artikel mit Literaturverweisen und Illustrationen, die teils als „Quelle“ ausgewiesen, häufig aber gar nicht und sonst nur sehr kursorisch kommentiert werden. Die im Titel erweckten Erwartungen werden damit enttäuscht. Gewiss gibt es manches Nützliche und Interessante zu entdecken, so wird die Rolle von Klaus Meschkat als Brückenbauer zwischen lateinamerikanischen und westdeutschen Initiativen dokumentiert, oder auch der berühmte Text des bekanntesten Vertreters der südafrikanischen *Black Consciousness Movement*, Steve Biko, *I Write What I Like*, im Faksimile präsentiert. *Christine Hatzky* hat zwei informativ kommentierte Dokumente über die kubanische Studierendenbewegung beige-steuert; ferner ist *Heike Beckers* Analyse zur *#RhodesMustFall/#FeesMust-Fall*-Bewegung in Südafrika dokumentiert.

Das alles kann nicht mehr leisten, als schlaglichtartig und fragmentarisch die Vielfalt von Bewegungen von Studierenden in unterschiedlichen Teilen der Welt zu belegen. Auch in diesem Rahmen muss jedoch die Befassung mit Westdeutschland zutiefst irritieren: Hier wird als Hauptbezugspunkt Köln präsentiert und da noch einmal die Aktivitäten des Rings Christlich-Demokratischer Studenten (RCDS). Der Hinweis kann sinnvoll sein, dass es auch konservative Aktivitäten gab und auch an Orten, die ausweislich eines zitierten Buchtitels eher ein „Mauerblümchendasein“ fristeten, etwas passiert ist. Dass aber neben Westberlin Frankfurt am Main, Hamburg,

Heidelberg, München, Marburg und einige andere Orte wichtige Zentren waren, gerät damit ebenso aus dem Blick wie eine zentrale Dimension, die hier allenfalls gelegentlich aufscheint: der teils enthusiastische, keineswegs auf den Protest gegen den Vietnamkrieg beschränkte und, wie auch in den ersten Jahrgängen dieser Zeitschrift nachzulesen, keineswegs unproblematische, auf den Globalen Süden gerichtete Internationalismus, der in der Tat von „1968“ seinen Ausgang genommen hat.

Reinhart Kößler

<https://doi.org/10.3224/peripherie.v40i1-2.16>

Safwan M. Masri: *Tunisia. An Arab Anomaly*. New York, US-NY: Columbia University Press 2017, 416 Seiten

„Dies ist die Erzählung Tunesiens. Es ist die Erzählung eines Entgegenkommens und einer Mäßigung, einer Debatte und eines Konsenses. Es ist eine der Gelehrsamkeit sowie der fortlaufenden und kumulativen Reform. Es ist eine neue Erzählung darüber, wie wenig über Tunesien bekannt war, bis das Land zum Beispiel der einzigen Erfolgsgeschichte des Arabischen Frühlings wurde. Aber es ist auch eine alte Erzählung darüber, dass ein demokratisches und liberales Tunesien bereits über eine lange, lange Zeit im Werden begriffen war.“ (295)

Nach der Revolution im Jahr 2011 wurde Tunesien eines der interessantesten Länder der Welt. Man fragte sich, ob es dort so enden würde wie in anderen Ländern, in denen der sogenannte Arabische Frühling stattfand. Acht Jahre sind seit der Revolution vergangen und seither wurde die Demokratie in Tunesien durch drei erfolgreiche Wahlen – zwei allgemeine und eine lokale – auf die Probe gestellt. Währenddessen zeigten sich viele Experten verwundert: Warum konnte die Revolution in Tunesien eine friedliche und demokratische Transformation einleiten, während die arabischen Aufstände in anderen Ländern nur zu enttäuschenden Ergebnissen führten? Im vorliegenden Buch sucht Safwan Masri, ein Schriftsteller der *Columbia University*, nach Antworten auf diese Frage, die sich viele Menschen stellen. Darin bezeichnet er Tunesien als eine Ausnahme unter den arabischen Ländern und versucht diese These mit der tunesischen Geschichte von der Vergangenheit bis zur Gegenwart zu belegen. Er untersucht die besondere Stellung Tunesiens und nennt für die positive Entwicklung des Landes zwei Gründe:

Zum einen macht der Autor darauf aufmerksam, dass Tunesien eine Vielzahl von Zivilisationen beherbergt, die sich nicht auf die arabische Kultur beschränken. Das ist ein sehr wichtiger und wertvoller Faktor, der durch geografische Bedingungen begünstigt wurde. Viele Völker lebten in der Region, die bereits unter der Oberhoheit mehrerer Imperien stand. Zu nennen sind insbesondere die Phönizier, das römische Reich, die Umayyaden, die Osmanen und die französische Kolonialmacht. So lernten die Menschen viele Zivilisationen im Mittelmeerraum kennen. Die Beziehungen zu Europa, zu den Arabern, den Berbern, zu Afrika und dem Mittelmeerraum waren

ein wichtiger Faktor für die Prägung der Identität und für die kulturelle Ausrichtung des heutigen Tunesien.

Zu Beginn der Kolonialzeit zog der Sykes-Picot-Vertrag von 1916 neue Grenzen durch die arabische Welt. Obwohl von Frankreich kolonisiert, behielt Tunesien während dieser Zeit seine bestehenden Grenzen bei. Es ist anzumerken, dass die französische Monarchie ihr Interesse an dem Land wegen dessen Mangel an natürlichen Ressourcen schnell verloren hatte. Aufgrund der Bemühungen, Kriege zu vermeiden, blieben die Grenzen Tunesiens jahrhundertlang unverändert, was auch mit der Tatsache zusammenhängt, dass es sich um ein aufgrund seiner territorialen Größe wenig beachtetes Land handelte. Mehrere Faktoren, welche sonst nirgendwo in der arabischen Welt zu beobachten waren und somit die Einzigartigkeit des Landes begründeten, führten letztlich zu einer demokratischen Revolution. Laut Masri liegt der Hauptgrund für diese Anomalie in der langen, reformorientierten Vergangenheit.

Zu Beginn dieser Reformen (im frühen 19. Jahrhundert) war Tunesien eine halb-autonome Provinz des Osmanischen Reiches und wurde von Fürsten regiert. In dieser Zeit stagnierte die Entwicklung des Osmanischen Reiches, während in Europa die Zeit des wirtschaftlichen Aufstiegs begann. Vor allem unter der Herrschaft von Khayr al-Din al-Tunisi und Ahmad Bay gab es zahlreiche Rechts- und Bildungsreformen, die in den meisten anderen Ländern erst viel später durchgeführt wurden. Zudem wurde das Gesetz zur Abschaffung der Sklaverei beschlossen (1846), zwei Jahre früher als in Frankreich und 19 Jahre früher als in den Vereinigten Staaten (128). Darüber hinaus wurde 1861 die erste Verfassung in der arabischen und islamischen Welt beschlossen – 15 Jahre früher als im übrigen Osmanischen Reich, zu dem das Land zu der Zeit als halbautonome Provinz gehörte. Außerdem wurden viele Gesetze über Menschen- und Minderheitenrechte erlassen (132).

Ebenso wurden im Bildungsbereich viele neue Institutionen gegründet, z.B. das *Sadiqi College* (1875) oder die *Khalduniyya Madrasa*, und bestehende Institutionen modernisiert, etwa die *Bardo Military Academy*. Die 698 gegründete *Zaitouna-Madrasa*, die für die Islamwissenschaften von großer Bedeutung ist, und andere Madrasas wurden reformiert und begannen, Religionswissenschaften zusammen mit den Sozial- und Naturwissenschaften zu unterrichten. Darüber hinaus wurden die Lehrpläne den Anforderungen der damaligen Zeit angepasst. Diese Reformbemühungen hatten die politischen und intellektuellen Machthaber Tunesiens vor der französischen Kolonisierung begonnen und kontinuierlich weiterentwickelt, auch noch, als Frankreich Tunesien ab 1881 kolonisierte. Aus Studenten wurden die Führer nationalistischer Bewegungen, die für die Unabhängigkeit des Landes eintraten (151).

Infolge der im frühen 19. Jahrhundert eingeleiteten Reformen wurde 1926 die erste und damit älteste Gewerkschaft in Nordafrika, die *Union Générale Tunisienne du Travail* (UGTT), gegründet, mit der die zivilgesellschaftliche Arbeit in Tunesien erheblich zunahm. Diese Gewerkschaft spielte auch eine wichtige Rolle für die Unabhängigkeit des Landes. Tahar Haddad, einer ihrer Gründer, schrieb außerdem ein Buch über die Frauenemanzipation als wichtiges Thema jener Zeit, das sich für „die Gleichberechtigung und die Eheschließung“ von Frauen einsetzte. Habib Bourguiba, der 1956 nach Erreichung der Unabhängigkeit der erste Präsident des

Landes wurde, setzte die grundlegenden Thesen dieses Buches juristisch um. So führte Tunesien 1957 das Wahlrecht für Frauen ein, während es in Saudi-Arabien erst 2015 und nur auf kommunaler Ebene erlassen wurde (11).

Nach Masri führten zu Beginn des 20. Jahrhunderts die in vier Bereichen durchgeführten Reformen zur gleichzeitigen Entstehung der tunesischen Unabhängigkeitsbewegung. Dabei handelte es sich um: die Reform der Bildung, die Reform der Religion und ihr schwindender Einfluss in der Gesellschaft, die Frauenemanzipation und die aktive Rolle der Zivilgesellschaft (293). Diese Reformen, die, so Masri, in keinem anderen arabischen Land stattfanden, bedeuteten eine wichtige Investition in die Zukunft Tunesiens. Ihre ständige Weiterentwicklung führte schließlich zu Tunesiens Unabhängigkeit. Unter Bourguibas Nachfolger Ben Ali wurden diese Reformbemühungen freilich wieder eingeschränkt.

Masri behauptet, die Politik in Tunesien habe sich stets bemüht, einen eigenständigen Weg einzuschlagen. Vor diesem Hintergrund hätten die Tunesier*innen im Jahr 2011 nicht nur, wie in anderen arabischen Ländern, ihre Diktatoren gestürzt, sondern auch demokratische Reformen durchgesetzt und die Strukturen des Landes liberalisiert. Nach Ben Alis Flucht und der Wahl einer Verfassungsgebenden Versammlung wurde eine demokratische, säkulare und libertäre Verfassung verabschiedet, wie sie es, so Masri, in keinem anderen arabischen Land gebe. Die tunesische Zivilgesellschaft und die Frauenbewegung seien wichtige Faktoren sowohl für die Verwirklichung der Revolution als auch für die Übergangsphase seit 2011.

Nach Ansicht des Autors wird die reformistische Tradition, die er in seinem Buch beschreibt, seit der Revolution fortgesetzt. Masri erläutert, warum und wie die tunesische Revolution begann und warum es sich bei Tunesien um ein Ausnahmeland in der arabischen Welt handelt. Dabei stellt er die Merkmale und die Weiterentwicklung der tunesischen Gesellschaft sowie den historischen Prozess, der diese Dynamik einleitete, in den Mittelpunkt seiner Überlegungen. Vor diesem Hintergrund kommt er zu dem Ergebnis, Tunesien könne nicht als Vorbild für andere arabische Länder dienen, denn jedes Land habe seine eigenen Bedingungen; Tunesien stelle eben eine Anomalie in der arabischen Welt dar.

Tarkan Tek

<https://doi.org/10.3224/peripherie.v40i1-2.17>

Jan Brunner, Anna Dobelmann, Sarah Kirst, Louisa Prause (Hg.): *Wörterbuch Land- und Rohstoffkonflikte*. Bielefeld: transcript 2019, 323 Seiten (<https://doi.org/10.14361/9783839444337>)

Seit Mitte der 2000er Jahre nehmen Konflikte um die Nutzung und Aneignung von Land und Rohstoffen weltweit zu. Je nach Kontext stehen sich dabei sehr unterschiedliche Akteur*innen mit verschiedensten Zielen, Forderungen und Handlungsweisen gegenüber. Die Ausweitung dieser Konflikte steht in Zusammenhang mit globalen Krisen, dem Rohstoffboom und damit einhergehenden, tiefgreifenden Veränderungen der Landnutzung. Das vorliegende Buch erklärt zentrale Begriffe der noch relativ jungen wissenschaftlichen, politischen und medialen Debatte. Die Autor*innen sind

in den Forschungsfeldern der Politischen Ökologie, der kritischen Geografie, den *Critical Agrarian Studies* und der ökologischen Wirtschaftsforschung tätig sowie vielfach auch in sozialen Bewegungen verwurzelt. Alle teilen eine kritische Perspektive auf aktuelle Prozesse und die Auswirkungen der Ausweitung des Kapitalismus in immer neue Sphären.

In der Einleitung führen die Herausgeber*innen in die Hintergründe der aktuellen, globalen Transformationsprozesse und ihre Besonderheiten ein und erläutern ihr Konfliktverständnis. Anschließend wird das Vokabular der Debatte in 44 alphabetisch sortierten Beiträgen von verschiedenen Autor*innen aufgearbeitet. Ein großer Teil der Beiträge befasst sich mit theoretischen Konzepten innerhalb der Debatte (u.a. Akkumulation durch Enteignung, Extraktivismus, *frontier*) sowie mit Formen der (Um-)Nutzung und Aneignung von Land und Rohstoffen (u.a. *green grabbing*, kleinbäuerliche und industrialisierte Landwirtschaft, REDD+). Weitere Beiträge widmen sich den vielfältigen Konfliktakteur*innen (u.a. Agrarbewegungen, lokale Gemeinschaft, traditionelle Autoritäten), Konflikttypen (Kämpfe gegen Ausbeutung, Kämpfe gegen Enteignung) sowie den Rahmenbedingungen im Kontext von Landzugang und -nutzung (Kontrolle, Landrechte, Landreformen). Ferner werden progressive Konzepte vorgestellt, die oftmals aus Protesten gegen Großprojekte entstanden sind (Agrarökologie, Ernährungssouveränität, sozial-ökologische Transformation).

Jeder Beitrag ordnet den jeweiligen Begriff sinnvoll in die Debatte ein, erklärt dessen Hintergründe, zeigt empirische Beispiele auf, ermöglicht einen Einstieg in den jeweiligen Diskurs um den Begriff und bietet Definitionsvorschläge. Die Autor*innen gehen sehr differenziert vor, grenzen verschiedene Begrifflichkeiten klar voneinander ab und zeigen deren Reichweite auf – beispielsweise wenn *Jörg Hahn* den ganzheitlichen Ansatz der „Agrarökologie“ (37-43) vorstellt, der als wissenschaftliche Disziplin, landwirtschaftliche Praxis und soziale und politische Bewegung weit über die Forderungen der ökologischen Landwirtschaft hinausgeht.

Während manche Beiträge eher deskriptiv bleiben, liefern einige Ansatzpunkte zur Verknüpfung wissenschaftlicher Debatte und politischer Praxis. Beispielsweise weist *Louisa Prause* im Beitrag zu „Kämpfe gegen Enteignung“ (174-179) darauf hin, dass dieses theoretische Konzept bislang wesentlich weniger genutzt wird als „Kämpfe gegen Ausbeutung“ (*Jan Brunner & Oliver Pye*, 167-173), obwohl darin wichtige Ansätze für die Frage nach Allianzen zwischen verschiedenen Kämpfen liegen.

Neben der Vielfalt der vorgestellten Konzepte ist es sehr bereichernd, dass auch weniger bekannte Begriffe und solche, zu denen es bisher nur wenig Forschung gibt, einen Platz erhalten haben. Ein Beispiel ist der Artikel zu „Pastoralismus“ von *Jill Philine Blau* (259-264). Er betont, dass die wenige Forschung dazu häufig von Stigmatisierungen dieser Lebensform durchzogen ist. Die Konstruktion des „Anderen“ hänge damit zusammen, dass „Pastoralismus als ländliche Lebensform der Wissenschaft in urbanen Zentren eher fernsteht“ (263).

Im Eintrag „Lokale Gemeinschaft“ (239-244) problematisieren *Sarah Kirst & Louisa Prause* die Konstruktion eines zentralen Akteurs in Land- und Ressourcenkonflikten. Sie kritisieren die Darstellung der lokalen Bevölkerung als eines homogenen Konfliktakteurs und betonen dessen Heterogenität sowie die Bedeutung von

vielfältigen Machtverhältnissen innerhalb von Gemeinschaften. Insgesamt werden in allen Beiträgen strukturelle Machtverhältnisse angesprochen, und *Kristina Großmanns* Artikel untersucht darüber hinaus die Dimension der „Genderverhältnisse“ (103-108). Andere Ungleichheitsverhältnisse, wie Rassismus, welcher im (kolonialen) Kontext von Land- und Ressourcennutzung wirkt und eng mit Kapitalismus verwoben ist, werden leider nicht eigenständig und ausführlich thematisiert.

Das Wörterbuch bietet als breit angelegtes Nachschlagewerk einen Überblick über das komplexe Vokabular und die Zusammenhänge der aktuellen politischen, aktivistischen und wissenschaftlichen Debatte. Querverweise zwischen den einzelnen Beiträgen helfen den Leser*innen dabei, sich sowohl im Buch als auch in der komplexen Debatte an sich zurechtzufinden. Mit der Vielfalt an Autor*innen werden die Herausgeber*innen ihrem Anspruch gerecht, eine breite Leser*innenschaft anzusprechen und dabei zugleich die Arbeit von Wissenschaft, Forschung, NGOs und sozialen Bewegungen miteinander zu verbinden.

Wie jedes Wörterbuch kann auch das vorliegende nicht alle möglichen Begrifflichkeiten, Definitionen, Perspektiven und historisch relevanten Debatten abbilden. Da der Großteil der Autor*innen deutschsprachig ist, verwundert es nicht, dass vor allem die deutsch- und englischsprachige Debatte dargestellt wird. Gerade deshalb wäre es wünschenswert gewesen, wenn die Herausgeber*innen den Auswahlprozess sowohl der Begriffe als auch der Autor*innen in der Einleitung transparent gemacht hätten. Eine solche Einordnung hätte dazu beitragen können, kritische Leser*innen zu einer weiteren Auseinandersetzung mit diesem Themenfeld, auch über die Ränder dieses Wörterbuchs hinaus, anzuregen. Gleichwohl ist das Buch wegen der Vielfalt der vorgestellten Begriffe und Konzepte sowohl als Einstiegslektüre wie auch als komplexe und Zusammenhänge aufzeigende Überblickslektüre für diejenigen, die sich schon länger mit Land- und Rohstoffkonflikten beschäftigen, sehr empfehlenswert.

Karin Hülsmann & Mirka Schäfer

<https://doi.org/10.3224/peripherie.v40i1-2.18>

Sebastian Matthes: *Der Neo-Extraktivismus und die Bürgerrevolution. Rohstoffwirtschaft und soziale Ungleichheiten in Ecuador*. Wiesbaden: Springer VS 2019, 444 Seiten (<https://doi.org/10.1007/978-3-658-26554-0>)

In den letzten zwei Dekaden wurde in vielen Ländern Lateinamerikas eine Entwicklungspolitik erprobt, die – getrieben von hohen Weltmarktpreisen – auf gestiegenen Einnahmen aus dem Rohstoffexport und deren Umverteilung beruhte. Neu gewählte Mitte-Links-Regierungen zum Beispiel in Venezuela (1999), Argentinien (2003) und Bolivien (2005) proklamierten die Abkehr vom Neoliberalismus der 1990er Jahre und nährten die Hoffnung auf neue wirtschaftliche und soziale Impulse. Dieses oft als „Neo-Extraktivismus“ betitelte Entwicklungsmodell verfolgt das Ziel, wirtschaftliche Diversifizierung mit einer partizipativen und demokratischen Öffnung der Gesellschaften zu verbinden. Insbesondere vor dem Hintergrund extremer Ungleichheit und sozialen Bewegungen in der Region wird diskutiert, inwieweit strukturelle Abhängigkeiten von Rohstoffexporten reduziert und soziale Ungleichheiten abgebaut

werden konnten. Aus der Retrospektive attestieren viele Beobachter*Innen dieser Phase allerdings eine höchst ambivalente Bilanz: Nicht nur scheinen die wirtschaftlichen Erfolge im Angesicht fallender Rohstoffpreise zu verpuffen, auch die sozialen Errungenschaften einer meist kompensatorischen Umverteilungspolitik blieben oft hinter den Erwartungen zurück.

In seiner Dissertationsschrift schließt Sebastian Matthes an diese Diskussionen an und arbeitet das Phänomen des Neo-Extraktivismus für den Fall Ecuador auf. Das Buch untersucht und bilanziert die Zeit nach dem Amtsantritt von Rafael Correa, der im Jahr 2007 die Regierungsgeschäfte des Andenlandes nach einer Phase politischer und ökonomischer Unsicherheit übernommen hatte. Es geht dem Autor primär um die Frage, ob der veränderte wirtschaftliche und politisch-institutionelle Rahmen zusammen mit öffentlichen Investitionen und politischen Reformen zum Abbau sozialer Ungleichheiten geführt hat. Matthes bezieht sich dabei auf ein intersektionales Verständnis von sozialen Ungleichheiten, um verschiedene, miteinander interagierende Strukturkategorien (z.B. Ethnizität, Klasse, Geschlecht, Alter, Herkunft etc.) in den Blick zu nehmen. Hierzu schlägt er vor, existierende sozio-ökonomische Analysen des Neo-Extraktivismus um eine symbolisch-kulturelle und eine politische Dimension zu bereichern. Denn aus der Diskussion moral-philosophischer Debatten um Gerechtigkeit und in Anlehnung an Nancy Fraser äußern sich ihm zufolge intersektionale Ungleichheiten sowohl in „[...] Verteilungsasymmetrien als auch in einer verweigerten symbolischen Anerkennung und ungenügenden politischen Teilhabe der diskriminierten Bevölkerungssegmente“ (93). Diese Untersuchungsdimensionen Umverteilung, Anerkennung und Partizipation erweitert Matthes zusätzlich um einen ökologischen Gesichtspunkt, indem er staatliche Umwelt- und Ressourcenpolitik sowie ökologische Auswirkungen der Rohstoffförderung in seine Analyse integriert.

So gelingt es ihm, wesentliche Koordinaten einer politökonomischen Analyse – zum Beispiel die historische Bedeutung des Primärgüterexportes oder die Persistenz sozialer Ungleichheiten – aus der Geschichte Ecuadors herauszuarbeiten (Kap. 4.1 und 4.2), bevor er sich den durch die sogenannte *Bürgerrevolution* angestoßenen Reformen widmet (Kap. 4.3). Die Grundlage bildet hier die neue Verfassung von 2008, in der sowohl die langfristige Abkehr vom Rohstoffexport als auch Formen partizipativer Mitbestimmung und neue soziale sowie kulturelle Rechte verankert wurden. Besonders deutlich wird dies in der Festschreibung vom *buen vivir* als Entwicklungsziel und die damit einhergehende Anerkennung indigener Lebenswirklichkeit. Die gestiegenen Einnahmen des Staates durch neue Steuern und Abgaben auf Rohstoffexporte ermöglichten die Finanzierung von öffentlichen Investitionen (insbesondere in die Infrastruktur und den Bildungssektor) sowie Sozialprogrammen (z.B. Erhöhung des *Bono de Desarrollo Humano*). Zwar führte dies von 2007 bis 2015 zu einer gewissen sozialen Aufwärtsmobilität, allerdings verlief – trotz gesunkener Armutszahlen – dieser Zugewinn meist bei der urbanen Mittelschicht, während insbesondere indigene Bevölkerungsgruppen auf dem Land deutlich weniger profitierten. Matthes macht zudem eine Diskrepanz zwischen den in neuen Institutionen und der Verfassung garantierten Rechten und der politischen und gesellschaftlichen Realität aus. Hier verweist er auf die Machtkonzentration beim

Präsidenten, dessen autoritäre Tendenzen, die Kriminalisierung von Protesten und den Bruch mit der indigenen Bewegung Ecuadors. Diese Widersprüche innerhalb des ecuadorianischen Neo-Extraktivismus exemplifiziert er an den Konflikten um die sich in der Explorationsphase befindlichen Bergbauprojekte *Junín/Llurimagua* und *Quimsacocha/Loma Larga* (Kap. 5). Mithilfe zahlreicher – leider in Originalsprache belassenen – Interviewpassagen und umfangreicher Dokumentenanalysen zeichnet er ein detailliertes Bild der lokalen Konfliktlinien, vergleicht Positionen von Gegnern und Befürwortern und resümiert die zu erwartenden sozialen, ökologischen und wirtschaftlichen Folgen entlang der festgelegten Untersuchungskategorien. Dabei wird deutlich, dass die zu erwartenden Steuereinnahmen aus dem Bergbau zwar wirtschaftlichen Zugewinn für die Provinzen versprechen, während Arbeitsmarkteffekte eher gering ausfallen würden. Allerdings seien gerade die bereits marginalisierten (oft indigenen) Bevölkerungsteile in besonderer Weise von den negativen Effekten auf die lokale Wirtschafts- und Sozialstruktur und den ökologischen Belastungen betroffen. Dies gelte auch für die mangelhafte Durchsetzung verfassungsmäßig garantierter Rechte und die Exklusion von Mechanismen demokratischer Mitbestimmung, sodass sich existierende Machtasymmetrien und soziale Ungleichheiten weitgehend reproduzierten.

Matthes gelingt eine überzeugende Analyse, in der er vorsichtig die Innovationen und Misserfolge des Neo-Extraktivismus in Ecuador abwägt und diese mit einer Untersuchung bestehender und sich neu formierender Ungleichheitsstrukturen verbindet. Zwar geht seine Studie selten über Ecuador und den Bergbausektor hinaus, doch gerade die glaubhafte theoretische Verknüpfung von sozio-ökonomischen und symbolisch-kulturellen Dynamiken erlaubt es ihm, bestehende Macht- und Herrschaftsverhältnisse in den Blick zu nehmen und bereichert so die Debatte um den Neo-Extraktivismus in Lateinamerika.

Jan Ickler

<https://doi.org/10.3224/peripherie.v40i1-2.19>

Jörg Nowak: *Mass Strikes and Social Movements in Brazil and India. Popular Mobilisation in the Long Depression*. London: Palgrave Macmillan 2019, 319 Seiten (<https://doi.org/10.1007/978-3-030-05375-8>)

Jörg Nowak beschreibt und analysiert von ihm als Massenstreiks (*mass strikes*) bezeichnete Auseinandersetzungen zwischen ArbeiterInnen, Gewerkschaften, Unternehmen und Staatsorganen in Indien und Brasilien im Zweitraum zwischen 2010 und 2014. In Indien liegt das Augenmerk auf der Automobilindustrie, die von japanischen und europäischen Produzenten beherrscht wird, und hier auf den Arbeitskämpfen beim führenden Automobilhersteller Maruti-Suzuki (2011/12), die von einer Serie von „wilden“ Streiks in benachbarten Unternehmen unterstützt wurden, und beim weltweit größten Rikscha- und Dreiradproduzenten Bajaj (2013); in Brasilien konzentriert sich Nowak auf den Bausektor, genauer auf Auseinandersetzungen im Kraftwerksbau in Ceará und beim Bau des Belo Monte Staudamms am Rio Xingu in den Jahren 2011 bis 2013. Bei diesen Auseinandersetzungen handelt es sich

weitgehend um sog. wilde Streiks (*wildcat strikes*). Das Bemerkenswerte an diesen Streikbewegungen sieht der Autor darin, dass sie über einen engen Bezug auf den Arbeitsplatz hinausgehen und die institutionellen und organisatorischen Grenzen gewerkschaftlicher Organisation überschreiten.

Die Arbeitskämpfe in Indien und Brasilien reihen sich in eine „Welle“ von industrie- und landesweiten Streiks ein, die Nowak in einer globalen Streikwelle zwischen 2010 und 2014 verortet. Angesichts ihrer Heftigkeit, ihrer über den industriellen Sektor hinausgehenden Verbindung zu sozialen Bewegungen, ihrer weiten medialen Aufmerksamkeit und der von ihnen ausgelösten staatlichen Repressionsmaßnahmen attestiert Nowak den indischen und brasilianischen Streiks das Potenzial, Vorhut oder Speerspitze in den gesellschaftlichen Auseinandersetzungen zu sein: Nach Nowak bereiten sie in *non-core-countries*, die durch späte, unvollständige Industrialisierung und einen übergroßen „informellen Sektor“ gekennzeichnet sind, einer neuen Generation militanter ArbeiterInnen den Weg.

Da die Streikaktionen über den begrenzten Raum des Arbeitsplatzes, der Fabrik bzw. der Baustelle hinausgehen und weitere soziale Akteure einbeziehen, streifen sie, wie Nowak zeigt, auch die Zwangsjacken gewerkschaftlicher Organisation ab. Ein weiteres Moment der Überschreitung des Rahmens eines „corporatist trade unionism“ liegt zudem in ihrer Spontaneität bzw. Ungeplantheit und in ihrer teilweisen Gewalttätigkeit, etwa gegen Unternehmenseigentum, der die Gewalttätigkeit der staatlichen Repressionen korrespondiert.

Im zweiten Kapitel bemüht sich Nowak um eine neue Theorie des Streiks, die geeignet ist, eurozentrische Begrenzungen abzustreifen. Ihr Ausgangspunkt sind soziale Verhältnisse, in denen die Arbeit der Masse der Arbeitenden nicht unter die Form formeller, vertraglich geregelter Lohnarbeit subsumiert ist. Neben dieser finden sich in Ländern wie Indien oder Brasilien eine Vielzahl anderer Formen, etwa der halb-freien, der gebundenen, der nicht-entlohten oder der selbständigen Arbeit, die alle in spezifischer Weise vom vordringenden Kapital direkt oder indirekt ausgebeutet werden. Auch die über den Arbeitsplatz und die Gewerkschaft hinausgehende Verbreitung der Kämpfe gehört in diesen Kontext. Nowak fasst die wesentlich von ArbeiterInnen selbst initiierten, sich als „leaderless resistance“ (88) unkoordiniert und wellenförmig über einen größeren Raum (im nationalen Rahmen) ausbreitenden, zugleich amorph, chaotisch und trotzdem bestimmten räumlichen Mustern folgenden Arbeitsniederlegungen und Protestaktionen gegen Arbeitsbedingungen und Arbeitsformen unter der Kategorie des „Massenstreiks“ zusammen. Dieser Begriff scheint ihm geeignet zu sein, die untersuchten Arbeitskämpfe zu systematisieren. Dabei stelle sich die Frage der Herausbildung einer *Klassenbewegung* nicht vor oder außerhalb der Arbeitskämpfe, quasi als ihre Voraussetzung, sondern sei Ergebnis der Kämpfe. Die Formen – Bündnisse oder Mobilisierungen innerhalb und außerhalb der Arbeitsplätze – ergäben sich aus den Verläufen der Arbeitskämpfe und den ihnen gespeicherten Erfahrungen selbst.

Nowak greift hier Ausführungen von Rosa Luxemburg in der sog. Massenstreikdebatte der Deutschen Sozialdemokratie zwischen 1902 und 1910 auf. Danach übernehmen die revolutionären Massen in Massenstreiks die Führerschaft, während

die politischen Führer sich als Werkzeuge der sich in Bewegung befindlichen ArbeiterInnen- und Volksmassen zu erweisen hätten (Luxemburg 1972 [1906]). Entscheidend für seine Durchschlagskraft scheint zu sein, wie weit es einem Arbeitskampf gelingt, die Grenzen des Arbeitsplatzes in viele Richtungen, räumlich, sozial, geschlechtlich, ethnisch zu überwinden und eine eigene organisierende Wirkung zu entfalten.

In dieser Perspektive beschreibt und analysiert Nowak detailliert und lesenswert die sich über mehrere Jahre hinziehenden Streikbewegungen in Indien und Brasilien. Für Indien sind die ohne gewerkschaftliche Beteiligung von Arbeitsgruppen selbst ausgehenden Streiks bei Suzuki Maruti auch deshalb von besonderem Interesse, weil sich in ihnen sog. permanente Arbeitskräfte mit Kontraktarbeitern, die über keine Arbeitsverträge mit den Unternehmen verfügten, zu gegenseitiger Unterstützung vereinigten. Obwohl Kontrakt- und GelegenheitsarbeiterInnen sich in Indien nicht gewerkschaftlich organisieren können, unterstützten sie die Auseinandersetzungen um die Gründung einer unabhängigen Betriebsgewerkschaft (*employees' union*), der die Arbeitsgesetzgebung erhebliche Hürden in den Weg legt.

Die Teilung des indischen Arbeitsmarktes in einen organisierten formellen und einen unorganisierten informellen Sektor ist Resultat der Industriepolitik des Staates nach der Unabhängigkeit. Er privilegiert einen kleinen Teil der Beschäftigten und ihre Gewerkschaftsverbände in Form geregelter Arbeitsverhältnisse, erschwert ihnen aber zugleich, ihre Interessen durch Streiks durchzusetzen. Soweit Gewerkschaften die Arbeitskämpfe übernahmen, endeten diese häufig für die permanenten Arbeitskräfte mit Lohnerhöhungen, die die Kluft zwischen regulären und irregulären Beschäftigten vertieften.

Ebenso wie die Streiks bei Suzuki Maruti und Bajaj bettet Jörg Nowak die Darstellung der Arbeitskämpfe beim Bau des Kraftwerks in Pecém im Nordosten Brasiliens und des Belo-Monte-Staudamms im Bundesstaat Pará in den Zyklus von Streiks in Brasilien zwischen 2011 und 2014 ein. Die detaillierte Aufarbeitung der Streikformen und Streikverläufe bringt auch diese dem Bild vom Massenstreik nahe: Hier wie dort gingen die Arbeitskämpfe von Arbeitsgruppen im Inneren der einzelnen abgeschirmten Bauplätze aus und breiteten sich räumlich und zeitlich aus. Aus den Aktionen entstanden eigene Formen der Organisation mit Streikdelegationen, Vollversammlungen etc., die nur schwer mit den Organisationsformen der etablierten Gewerkschaften abzustimmen waren. Gegenstand der Auseinandersetzungen waren insbesondere die Lebens- und Arbeitsbedingungen auf den Baustellen. Wie in den indischen Fällen bestand der Großteil der Arbeitskräfte aus Migrant*innen, die Erfahrungen aus den Arbeitskämpfen in anderen Regionen Brasiliens mitbrachten. An bestimmten Punkten kam es zur Ausweitung der Streikbewegungen, an denen sie mit der Umweltbewegung gegen den Dammbau und der Bewegung der durch den Dammbau enteigneten indianischen Bevölkerung ineinandergriffen. Auch hier waren die Streiks durch die Staatsgewalt unterdrückt.

Wie bereits in seinem Beitrag für die *PERIPHERIE* (Nowak 2015) beschäftigt Nowak im abschließenden Kapitel die Frage, warum die Massenstreiks, anders als in Südafrika in den 1980er Jahren, nicht auf die ihnen zeitlich nachfolgenden, massenhaften Straßenproteste vor allem gegen die politische Korruption übergreifen

konnten, sondern letztlich in die Etablierung autoritärer neo-liberaler Regierungen einmündeten. Anders als für Luxemburg im revolutionären Russland zu Beginn des 20. Jh. gab es weder eine Partei, die die Arbeitskämpfe hätte gesellschaftsweit aufgreifen können, noch konnte die soziale Distanz zwischen den streikenden, vielfach migrantischen Arbeiter*innen aus zum Teil ländlichen Verhältnissen zu den von den „Mittelschichten“ getragenen Anti-Korruptionsprotesten überwunden werden. „Wir können daraus schließen, dass die Streikbewegungen sowohl in Indien als auch in Brasilien nicht in der Lage waren, einen größeren narrativen und ideologischen Rahmen zu schaffen, und zwar entweder trotz oder wegen ihres Massencharakters.“ (296, eigene Übersetzung)

Während der Begriff des Massenstreiks bei Luxemburg der Charakterisierung einer komplexen historischen Situation dient, bildet Nowak ihn zu einem Typus um. Als analytischer Begriff ist er jedoch nur bedingt geeignet, da er Voraussetzungen, Formen und Ergebnisse von Streikbewegungen quasi „idealtypisch“ verbindet. Der Versuch, sektorale und regionale Streikbewegungen in Indien und Brasilien in übergreifende Zyklen einzubinden, die zwar an nationalen Grenzen enden, aber doch auf im globalen Zusammenhang gleiche Lagerungen und Problemstellungen hinweisen, ist ambitioniert, muss aber zugleich fragmentarisch bleiben. Ihre Einordnung in eine globale ökonomische Krise, quasi am Ende eines – sehr kurzen – fünften Kondratieff-Zyklus, wie sie Nowak in dritten Kapitel unternimmt, bleibt für den Rezensenten wenig überzeugend.

Das Verdienst des vorliegenden Buches liegt in der detaillierten, vergleichenden Analyse der Arbeitskämpfe. Ihre nationalen, politischen und gesellschaftlichen Kontexte gewinnen stärkere Konturen, aus denen ihre Dynamik wie ihre Begrenzungen und letztlich ihr Scheitern deutlicher sichtbar werden. Der Versuch, eine neue, nicht eurozentrische Theorie des Streiks im Zeichen der globalen Informalisierung der Lohnarbeit zu formulieren, die die Kontexte der sozialen Reproduktion, der nachbarschaftlichen Mobilisierung, der Kampferfahrungen und ihrer räumliche Bahnungen einbezieht, ist unbedingt anregend und für die Erforschung von Arbeitskämpfen in der globalisierten Arbeitswelt weiterführend.

Hanns Wienold

<https://doi.org/10.3224/peripherie.v40i1-2.20>

Literatur

- Luxemburg, Rosa (1972 [1906]): „Massenstreik, Partei und Gewerkschaften“. In: *Gesammelte Werke*, Bd 2, Berlin, S. 91-170.
- Nowak, Jörg (2015): „Massenstreiks und Straßenprotest in Indien und Brasilien“. In: *PERIPHERIE*, Nr. 137, S. 74-102 (<https://doi.org/10.3224/peripherie.v35i137.23013>).

Eingegangene Bücher

- Boulila, Stefanie C.: *Race in Post-racial Europe. An Intersectional Analysis*. London: Rowman & Littlefield International 2019, 190 S.
ISBN 9781786605580.

- Carstensen, Anne Lisa: *Das Dispositiv Moderne Sklavenarbeit. Umkämpfte Arbeitsverhältnisse in Brasilien*. Frankfurt a.M.: Campus 2019 (= International Labour Studies – Internationale Arbeitsstudien, Bd. 23), 541 S.
ISBN 9783593510484.
- Halbartschlagler, Franz; Andreas Obenaus & Philipp A. Sutner (Hg.): *Seehandelsrouten. Wegbereiter der frühen Globalisierung*. Wien: Mandelbaum 2019, 256 S.
ISBN 9783854768395.
- Kaltmeier, Olaf: *Refeudalisierung und Rechtsruck. Soziale Ungleichheit und politische Kultur in Lateinamerika*. Bielefeld: transcript 2020, ca. 162 S.
ISBN 9783837648300.
- Liebig, Oliver D.: *Der Geist des Windparks. Indigene Perspektiven auf erneuerbare Energie in Mexiko*. Bielefeld: transcript 2020 (= Umweltethnologie), ca. 250 S.
ISBN 9783837648157.
- Marx, Christoph: *Trennung und Angst. Hendrik Verwoerd und die Gedankenwelt der Apartheid*. Berlin & Boston: Walter de Gruyter 2020, 615 S.
ISBN 9783110680447.
- Mason, Corinne L. (Hg.): *Routledge Handbook of Queer Development Studies*. Abingdon (Oxon): Routledge 2020, 292 S.
ISBN 9781138693753.
- Maurer, Katja, & Andrea Pollmeier: *Haitianische Renaissance. Der lange Kampf um postkoloniale Emanzipation*. Frankfurt a.M.: Brandes & Apsel 2020, 226 S.
ISBN 9783955582760.
- Möller, Harald: *Elitenkontinuität und Politik in der Dritten Welt. Die Beziehungen von Deutschem Reich und Bundesrepublik Deutschland mit Iran, China/Taiwan und Südafrika*. Bd. 1: *Von 1933 bis zum Beginn der 80er Jahre*. Berlin: Logos Verlag 2019, 473 S.
ISBN 9783832549671.
- Muschalek, Marie: *Violence as Usual. Policing and the Colonial in German Southwest Africa*. Ithaca, US-NY: Cornell University Press 2019, 255 S.
ISBN 9781501742859 (<https://doi.org/10.7591/9781501742866>).
- Rosa-Luxemburg-Stiftung (Hg.): *Socialism for Future*. Berlin: RLS 2019 (= Luxemburg. Gesellschaftsanalyse und linke Praxis, 3/2019), 144 S.
ISSN 1869-0424.

Summaries

Hanna Hacker: AidToo as Interference. Strategies against Sexual Violence in the Aid Business. Taking a feminist, queer, postcolonial, and postdevelopmental perspective, the paper discusses the revelations of sexual violence in the so-called aid business. Starting at the end of 2017 with the publication of the “scandal” within the British NGO Oxfam, revelations of sexual violence in the aid business were debated internationally under the title “AidToo” in 2018/19. The paper analyses the strategies and rhetoric against violence in this field in three areas of action: firstly, feminist activism, its strategy of “speaking out”, and the structures of AidToo as a protest campaign; secondly, critical and reflective debates in online media, such as Twitter or in the blogs “Smart Development” and “AfricanFeminism”; and, finally, third, how involved institutions, especially Oxfam, dealt with the revelations. In each case, focus is placed on how actors involved in AidToo thematised or de-thematised sexualities, bodies, norms, and norm transgressions. Through the analysis the limitations and contradictions of the examined activist, media, and institutional strategies becomes clear, but so too does the importance of politically struggling, disturbing, and unsettling “aidland”, which is deeply embedded in structures of violence and inequalities.

Carol-Lynne D’Arcangelis: Feminist Invocations of “the Decolonial”. Reading Resistance/Resurgence in María Lugones and Leanne Betasamosake Simpson. In this article I juxtapose the decolonial agendas of María Lugones and Leanne Betasamosake Simpson to reveal a rich complex of similarities and differences. Situating my work in relation to the field of decolonial feminisms, I discuss how Simpson’s “kwe as resurgent method” accords with Lugones’s conceptualisation of decolonial feminist resistance as an embodied, infra-political achievement that deploys the logic of coalitions and begins with subjects who inhabit the colonial difference. However, in outlining the ultimate divergence of Simpson’s and Lugones’s respective visions, I expose the importance of a broader mapping of feminist literatures that allude to “the decolonial,” including those beyond the Americas.

Rubén de J. Solís Mecalco: Decolonising Maya Sexualities in South-East Mexico. In an exercise of questioning the official history of Mayan sexualities in the Southeast of Mexico, especially the Yucatan Peninsula, this article seeks to deepen, reclaim, and re-signify the sex-generic constructions that the Maya have been developing since the pre-Hispanic era. Mayan sex-generic constructions form part of a cosmology and religiosity that sees both the feminine and the masculine as necessary and complementary elements to archive cosmic balance. This worldview not only generated less unequal societies, as demonstrated through the outstanding role of women and non-binary people in Mayan society, but it also resisted, with its respective transformations, centuries of Spanish conquest and colonisation. From this perspective, the diversity of sexualities observed among Mayan peoples today

cannot be conceived as a product of Western modernity, but instead as a remnant with roots embedded in more ancient times. The article argues that, to start from Mayan sex-generic constructions for the study of contemporary sexualities requires generating radical dialogues and alliances on equal terms with peoples on whom the colonial hetero-patriarchal binary was imposed, as well as with Western emancipatory processes like Queer Theory.

Antje Daniel: Fragile alliances. LGBTIQ activism in the context of the intersectional and decolonial practice of the South African student movement. On March 9, 2015, Chumani Maxwele threw faeces at the statue of colonialist Cecil Rhodes at the University of Cape Town. Out of discontentment about the presence of the statue of Rhodes at the university and the critique of this discriminatory memory culture, one of the largest social movements since the end of apartheid in South Africa emerged. With *Rhodes Must Fall* and later with *Fees Must Fall*, students demanded free access to tertiary education and a university space free of discrimination and racism. Decolonisation and intersectionality were two key concepts for understanding the students' experiences of injustice and summarised the students' multiple demands at the same time. The varying meanings of decolonisation and intersectionality ensured that alliances were created between different students, including LGBTIQs students, who experience multiple forms of discrimination and often remain excluded. However, in the course of the protest, LGBTIQ students increasingly experienced discrimination and exclusion. Gender positions became contested and challenged alliances. What started with a shared demand for decolonisation and intersectionality, and a striving for a non-hierarchical space that overcomes discrimination and racism, ended in the reproduction of inequality and the development of positions of power. Alliances broke up, contributing to the fragmentation of the student movement and the emergence of counter-protests, which questioned the power critical position of the students' protests and their reproduction of inequality. Therefore, against the background of the student movement, the fragility of alliances and the need to analyse the course of the protest becomes obvious. Indeed, only through analysing the course of protests can the emergence of alliances, on the one hand, and the dynamics of power and exclusion, on the other hand, be revealed.

Manju Ludwig: Bodies in Pain: Violence and Sexually “Deviant” Male and Transgender Bodies in Colonial India. Through analysing various instances when and how the colonial state intervened in the lives of sexually “deviant” male colonial subjects, this article interrogates the historical entanglement of male and transgender sexual “deviance” with state violence. To explore the ambivalent nature of the colonial constellation and its manifold outcomes, the article first shows how colonial legal regimes created a double standard in their prosecution of non-consensual sexual relationships by negating the possibility of homosexual rape while affirming the occurrence of heterosexual rape. Secondly, the article broaches the issue of the inclusion of so-called “eunuchs” into the 1871 Criminal Tribes Act and the resulting policing and medical regime that violently disrupted the lives of the individuals

concerned. Finally, the article gives insight into the world of colonial prisons and penal settlements, in which colonial theories about the violent inclinations of sexually “deviant” men were formed while the colonial state itself experimented with modes of punishment, including forms that mimicked sexual violence and left the traces of violence on the bodies of the alleged “deviants”. These examples illustrate how, on the one hand, colonial discourses about male sexual “deviance” depended heavily on the terminology of violence, and, on the other hand, created violent disruptions for the people thus labelled.

Jens Kastner: For “independent visual thinking”. On the sociology of the art and culture of Peruvian-Mexican theorist Juan Acha. How art production is linked to the culture surrounding it and how the two influence one another is a central question for the theory of art and culture. Peruvian-born art critic and cultural theorist Juan Acha (1916-1995) approaches this question through engagement with global art theoretical debates while paying special consideration to the Latin American situation, in which the colonial foundations of economy and culture are particularly emphasised. While Acha has made an extraordinary contribution to the interdisciplinary debate on the relationship between art production and culture, his contribution has yet to become known in the German-speaking world. The primary aim of this article is to make Acha’s central theses accessible to a German-speaking audience. In so doing, the article demonstrates the relevance of Acha’s work for contemporary debates through a discussion of the central tension that arises in his work: the relationship between his empirical-theoretical insights into the reproductive function of art, on the one hand, and the emancipatory hopes that are nevertheless placed on artistic practices, on the other hand. The text proceeds in five steps: first, Acha’s fundamental plea for a sociology of art and his central concept of *no-objetualismo* are presented; second, through a comparison with other theoretical approaches, the specificities of Acha’s approach, which lies in the significance he gave to colonialism and the normative turn in redefining art, are emphasized; third, Acha’s focus on aesthetic consumption is traced and his relational method sketched out; fourth, Acha’s political commitment is examined more closely; and, finally, fifth, the influence of Acha’s work on other theorists and on the artistic movements of his time is highlighted.

Zu den Autorinnen und Autoren

Antje Daniel, Dr., ist Vertretungsprofessorin am *Institut für Internationale Entwicklung* der *Universität Wien*. Zu ihren Forschungsschwerpunkten gehören Protest und Widerstand, Utopie und Zukunft oder queer-feministische Theorien, vor allem in Ost- und Südafrika sowie in Lateinamerika (Brasilien).

Carol Lynne D'Arcangelis, Dr., ist Assistant Professor am Fachgebiet für Gender-Studien an der *Memorial University of Newfoundland* in St. John's (Kanada). Sie forscht v.a. zur Solidarität zwischen indigenen und nicht-indigenen Aktivist*innen sowie zu feministischer Reflexivität. Als Aktivistin unterstützt sie indigene Bewegungen im heutigen Kanada.

Rotmi Enciso ist multidisziplinäre Künstlerin, Fotografin, Aktivistin und glückliche Lesbe. Sie lebt und arbeitet in Mexiko Stadt und betreibt dort seit 30 Jahren das feministische Fotoarchiv *Producciones y Milagros Agrupación Feminista*.

Sebastian Garbe ist wissenschaftlicher Mitarbeiter und Dozent am *Institut für Soziologie, Fachbereich Sozial- und Kulturwissenschaften* der *Justus-Liebig-Universität Gießen*. Er promoviert zu gegenwärtigen translokalen Solidaritätsbewegungen aus dekolonialer Perspektive. Zudem ist er bei der Initiative *frankfurt postkolonial* und in der lateinamerikanischen Solidaritätsarbeit aktiv.

Hanna Hacker, Dr., ist Soziologin, Historikerin und Entwicklungswissenschaftlerin und arbeitet als Dozentin an der *Universität Wien* und als freie Wissenschaftlerin. Zu ihren Arbeitsschwerpunkten gehören *postcolonial* und *cultural studies* in feministischer und queerer Perspektive.

Hjalmar Jorge Joffre-Eichhorn ist ein deutsch-bolivianischer Theatermacher und Aktivist. Er arbeitet seit 14 Jahren mit unterschiedlichen Methoden des Angewandten Theaters mit Schwerpunkt *Theater der Unterdrückten*. Zwischen 2007 und 2011 hat er in Afghanistan gelebt. Er ist einer der Mitbegründer der *Afghanistan Human Rights and Democracy Organization*.

Jens Kastner, Dr. habil., ist Soziologe und Kunsthistoriker. Er lebt als freier Autor und Dozent in Wien. Seit 2005 ist er koordinierender Redakteur von *Bildpunkt. Zeitschrift der IG Bildende Kunst* und arbeitet seit 2008 als wissenschaftlicher Mitarbeiter/Senior Lecturer am *Institut für Kunst- und Kulturwissenschaften* der *Akademie der bildenden Künste Wien*.

Manju Ludwig ist Südasiens-Historikerin mit einem Schwerpunkt auf der Erforschung kolonialer Männlichkeits- und Transgendergeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts.

Sie arbeitet als Wissenschaftliche Mitarbeiterin in der *Abteilung für die Geschichte Südasiens* am *Südasien-Institut* der *Universität Heidelberg*.

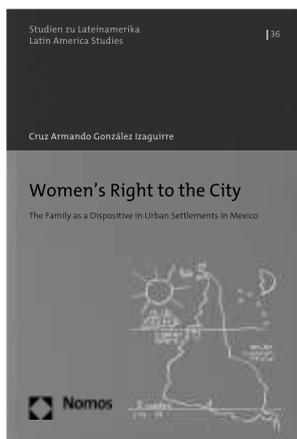
Franziska Müller, Dr., ist Juniorprofessorin für Globalisierung und Governance der Klimapolitik an der *Universität Hamburg*.

Ina Riaskov lebt und arbeitet in Mexiko als freischaffende Fotografin, Grafikdesignerin und Soziologin in und zu feministischen Bewegungen an der Schnittstelle zwischen Kunst und Aktivismus. Seit 16 Jahren ist sie im feministischen Fotoarchiv *Producciones y Milagros Agrupación Feminista* aktiv.

Rubén de J. Solís Mecalco ist yukatekische*r Maya und Doktorand*in für Postkolonialismus und globale Staatsbürgerschaft am *Centro de Estudios Sociales* an der *Universidade de Coimbra* mit Finanzierung durch die *Fundação para a Ciência e a Tecnologia* in Portugal und den *Europäischen Sozialfonds*.

Miriam friz Trzeciak, Dr. des., ist wissenschaftliche*r Mitarbeiter*in am Lehrstuhl *Interkulturalität* der *Brandenburgischen Technischen Universität Cottbus-Senftenberg*. Seine*ihre Forschungsinteressen liegen in kritischer Migrationsforschung, Geschlechterforschung und Queer-Theorie, de- und postkolonialen Studien, postsozialistischen Räumen sowie aktivistischen und dialogischen Forschungsmethoden.

Studien zu Lateinamerika Latin America Studies



Women's Right to the City

The Family as a Dispositive in
Urban Settlements in Mexico

By Dr. Cruz Armando González Izaguirre

2019, vol. 36, 387 pp., pb., € 84.00

ISBN 978-3-8487-6297-2

nomos-shop.de/43633

This work reveals the process of how women became political subjects while struggling for a piece of land for their families in the regularisation process of urban settlements in Sinaloa, Mexico, from the era of political reform to the 'lost decade' (1976–1988).



Soziale Welten der Migration

Transregionale Kommunalität in den Herkunftskontexten
des süd-mexikanischen *Borderland*

Von Miriam Trzeciak

2020, Band 33, ca. 250 S., brosch., ca. 49,- €

ISBN 978-3-8487-5246-1

Erscheint ca. Mai 2020

nomos-shop.de/39665

Was bedeutet Migration aus Perspektive der Herkunftsorte? Während sich die Migrationsforschung für die Ankunftskontexte, die transnationalen Netzwerke und die Wege der MigrantInnen interessiert hat, rekonstruiert dieser Band aus einer dekolonialen und intersektionellen Perspektive soziale Welten der Migration an den Herkunftsorten im süd-mexikanischen *Borderland*.

 Nomos
eLibrary www.nomos-elibrary.de

Bestellen Sie im Buchhandel oder
versandkostenfrei online unter nomos-shop.de

Alle Preise inkl. Mehrwertsteuer



Nomos

Politik und Geschlecht



Johanna Leinius, Heike Mauer (Hrsg.)

Intersektionalität und Postkolonialität

Kritische feministische Perspektiven auf Politik und Macht

Politik und Geschlecht, Band 33

2020 • ca. 250 S. • Kart. • ca. 33,00 € (D) • ca. 34,00 € (A)

ISBN 978-3-8474-2455-0 • auch als eBook

Der Sammelband zeigt den Mehrwert intersektionaler und postkolonialer Ansätze für die feministische Forschung zu Macht und Herrschaft und diskutiert das Verhältnis beider Ansätze zueinander. Die Autor*innen zeigen, wie diese innovativen kritischen Ansätze aktuelle Debatten der Politikwissenschaften unter anderem zu islamischer Religion, Gefängniskritik, der Ethik biomedizinischer Forschung, dem Wohlfahrtsstaat oder ökologischen und studentischen Bewegungen im globalen Süden bereichern.

Die Herausgeberinnen:

Dr. Johanna Leinius, wissenschaftliche Mitarbeiterin, Fachbereich Gesellschaftswissenschaften, Universität Kassel

Dr. Heike Mauer, wissenschaftliche Mitarbeiterin, Koordinations- und Forschungsstelle des Netzwerks Frauen- und Geschlechterforschung NRW, Universität Duisburg-Essen

www.shop.budrich.de

ISBN 978-3-8474-2417-8



ISSN 0173-184X

www.budrich-journals.de