



POLITIKEN DER ERINNERUNG
De-/Entkolonisierung kolonialer Erinnerungen
an Indigene-braunen Körpern

CHANA MAMANI

In diesem Beitrag schlage ich eine kritische und zugleich aktive Reflexion über die Politiken der Erinnerung im Zusammenhang mit dem europäischen kolonialen Erbe seit 1492 im Globalen Süden vor. Um diese Analyse zu strukturieren, verwende ich drei Leitfragen: Erstens, wie verstehen Sie Erinnerung und das Gedenken an den Kolonialismus? Zweitens, wie fließt der Aspekt der Erinnerung in Ihre Arbeit ein? Und drittens, was gilt es zu berücksichtigen, wenn in Deutschland ein Lern-

und Erinnerungsort zum Kolonialismus geschaffen wird? Anhand dieser Fragen beabsichtige ich, eine Analyse und ein vertieftes Verständnis von Vergangenheit, Erinnerung und Kolonialismus zu entwickeln und gleichzeitig ihre Auswirkungen auf indigene und braune Körper¹ im Globalen Süden sichtbar zu machen. Abschließend schlage ich Perspektiven und Strategien vor, die zur akademischen

Forschung, zu kuratorischen Praktiken und zu Räumen des Lernens über die koloniale Vergangenheit beitragen können – mit dem Ziel, zukünftige dekoloniale Handlungsräume zu eröffnen.

1 Mit dem Begriff ‚Indigen-braun‘ beziehe ich mich auf eine politische Konstruktion des braunen Körpers mit Indigener Abstammung, um den strukturellen Rassismus in Argentinien und Lateinamerika sichtbar zu machen und historisch zu Kontextualisieren.

Erinnerungen und Kolonialismus: 1492

Erinnerung, verstanden als die Fähigkeit, die Vergangenheit in die Gegenwart zu rufen, ist kein linearer oder statischer Prozess. Die Erinnerungen und individuellen Erfahrungen, aus denen sie sich zusammensetzt, sind subjektiv und selektiv – sie werden geformt durch Emotionen, Wahrnehmungen sowie soziale, politische und kulturelle Faktoren². In diesem Zusammenhang erläutert die Autorin Elizabeth Jelin in ihrem Werk *Los trabajos de la memoria*:

Die Erinnerung – selbst die individuelle – ist als Wechselwirkung zwischen Vergangenheit und Gegenwart kulturell und kollektiv gerahmt. Sie ist nichts, was einfach vorhanden wäre und abgerufen werden könnte, sondern wird von aktiven Subjekten hervorgebracht, die eine Kultur und ein Ethos teilen.³

Folgt man dieser Perspektive, so sind individuelle Erinnerungen sozial konstruierte, komplexe und dynamische Gebilde. Daraus ergibt sich die Frage: Wie werden diese Erinnerungen konstruiert?

Die Konstruktion von Erinnerungen gründet auf einem Geflecht von Symbolen und kulturellen Praktiken wie Ritualen, Denkmälern, Plätzen, Museen und Gedenktafeln. Diese Elemente rufen durch Interaktion und Wiederholung die Vergangenheit hervor und verleihen ihr eine im jeweiligen sozialen Kontext geteilte Bedeutung. In diesem Sinne argumentiert Jelin in ihrem Artikel „La lucha por el pasado, cómo construimos la memoria social“ (Der Kampf um die Vergangenheit. Wie wir soziale Erinnerung konstruieren)⁴ dass Erinnerung eine Form darstellt, mit der Subjekte den Sinn der Vergangenheit herstellen – eine Vergangenheit, die durch das Wechselspiel mit der Gegenwart und durch Zukunftserwartungen aktualisiert wird. Dies vollzieht sich über aktives Erinnern, Vergessen und Zum-Schweigen-Bringen. Dieser Prozess umfasst die Ausarbeitung

2 Ergänzend hierzu ist die Arbeit des Philosophen Paul Ricoeur hervorzuheben, der in seinem Werk *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München: Wilhelm Fink Verlag, 2004, die Interaktion von Individuen mit Erinnerung und Vergangenheit analysiert. Er untersucht darin die Verbindungen zwischen individueller Erfahrung sowie sozialem Kontext und benennt zwei fundamentale Dimensionen: Einerseits die Erinnerung als persönliche Erfahrung, bei der sich Erinnerungen mit Emotionen und Wahrnehmungen verweben und in persönlichen Narrativen Ausdruck finden; andererseits das kollektive Gedächtnis, das durch soziale, kulturelle und historische Kontexte geprägt ist und sich in gemeinsamen Erzählungen, Ritualen und Praktiken manifestiert. In diesem Spannungsfeld wird das Gedächtnis zu einem Ort der Auseinandersetzung und der Verhandlung.

3 Elizabeth Jelin, *Los trabajos de la memoria*, Madrid: Siglo XXI Editores, 2002, S. 89 (Übersetzung von Manyakhálé Diawara).

4 Elizabeth Jelin, „La lucha por el pasado, cómo construimos la memoria social“, *Revista Tres Puntos. Agencia Informativa UDEM* (3. Oktober 2024), <https://www.revistatrespuntos.com/la-lucha-por-el-pasado-c%C3%B3mo-construimos-la-memoria-social>

von Erzählungen – das heißt die Repräsentation der Vergangenheit und ihre Interpretation in der Gegenwart durch Narrative und Diskurse. Dadurch erhält Erinnerung außerdem eine identitätsstiftende Bedeutung und stellt Zugehörigkeit her, denn sie ermöglicht es uns, zu bestimmen, wer wir sind, und gibt uns Orientierung, wohin wir gehen wollen – oder eben nicht.

In diesem Sinne ist Erinnerung ein Prozess der Interaktion und des Handelns zwischen Vergangenheit und Gegenwart, der Narrative produziert: sowohl die überlieferten als auch jene, die den vorherrschenden Erzählungen entgegengesetzt sind. Somit existiert eine Vielfalt von Erinnerungen, die Identitäten und Zugehörigkeiten konstituieren. Dennoch erhalten nicht alle Erinnerungen dieselbe Sichtbarkeit oder Anerkennung, woraus sich die Frage ergibt: Sind manche Erinnerungen legitimer als andere?

Ausgehend von Jelin's These verfügt eine Gesellschaft nicht über eine einheitliche Erinnerung an die Vergangenheit.⁵ Zwar lässt sich in bestimmten historischen Momenten größerer gesellschaftlicher Konsens in Bezug auf eine hegemoniale Sichtweise der Vergangenheit feststellen, die oftmals der Narration der ‚Sieger*innen‘ entspricht. Gleichzeitig entstehen aber auch andere Geschichten, andere Erinnerungen, die dieser dominanten Sichtweise widerstehen. In Jelin's Worten: „Der Erinnerungsraum verwandelt sich zu einem Schauplatz politischer Auseinandersetzung.“⁶

Die hegemoniale Deutung neigt zur Ausgrenzung, indem sie die Vergangenheit selektiv rekonstruiert und dabei Narrative wiederholt, die von Vorurteilen und Glaubenssätzen über bestimmte Gruppen und Individuen durchdrungen sind. Ein illustratives Beispiel dafür ist die historische und erinnerungspolitische Konstruktion rund um Christoph Kolumbus und seine Ankunft in Amerika im Jahr 1492. Während in Spanien am 12. Oktober 1992 die ‚Feierlichkeiten‘ zum 500-jährigen Jubiläum dieses Ereignis propagierten, wählten andere Länder bewusst die Bezeichnung ‚Begegnung zweier Welten‘. Diese

5 Jelin, *Los trabajos de la memoria*.

6 Ebda, S. 6.

unterschiedlichen Interpretationen der kolonialen Vergangenheit verdeutlichen, wie die hegemoniale Perspektive dazu neigt, den Genozid an den Indigenen Bevölkerungen Amerikas zu verschweigen oder gar zu leugnen. In Übereinstimmung mit dem zuvor Gesagten weist Aníbal Quijano in seinem Essay *¡Qué tal Raza!* darauf hin, dass die Kolonisierung und der Kapitalismus des 15., 16. und 17. Jahrhunderts die europäische, moderne und kapitalistische Kolonialherrschaft in Amerika etablierten.⁷

Der quechuaymaranische⁸ Denker Fausto Reinaga argumentiert in seinem grundlegenden Werk *La revolución india*, dass das europäische Herrschaftssystem der Welt eine einzige Sichtweise auf Geschichte, Kultur und *raza* („race“) aufgezwungen habe –mittels Gewalt, Unterdrückung und Plünderung in Asien, Afrika und Lateinamerika:⁹

Die Universalgeschichte ist die Geschichte Europas: In seinem Ethnozentrismus gelten seine *raza* und Kultur als die einzig gültigen. Seine klassische Einteilung in Antike, Mittelalter und Neuzeit basiert auf europäischen Ereignissen. Die übrigen Völker, außerhalb dieses geografischen Raums, werden zu Marginalisierten, folglich zu Barbaren [...]. Es gibt sogar noch herabwürdigendere Bezeichnungen: Wilde, Primitive, Naturvölker, Eingeborene. Immer mit der Konnotation minderwertiger Wesen, Untermenschen.¹⁰

In seinem wegweisenden Werk *1492 – El encubrimiento del otro: Hacia el origen del mito de la modernidad* (1492 – Die Verdeckung des Anderen. Zum Ursprung des Mythos der Moderne) legt Enrique Dussel dar, dass der Begriff der ‚Moderne‘ auf einem Gründungsmythos basiert. Dieser wiederum stützte sich auf die Annahme einer weißen, europäischen, religiösen Überlegenheit und legitimierte somit die vermeintliche Notwendigkeit, die indigenen Völker zu ‚zivilisieren‘, denen der Status von ‚Wilden‘ und ‚Barbaren‘ zugeschrieben wurde.¹¹

Dieses Narrativ legitimierte die europäische Herrschaft, Ausbeutung und Plünderung der indigenen Nationen im Rahmen der Kolonialisierung und der Errichtung von Nationalstaaten in Amerika. Darüber hinaus entstand

7 Aníbal Quijano, „¡Qué tal Raza!“, *América Latina en Movimiento* 320 (2011), <https://antropologiadeoutraforma.files.wordpress.com/2013/04/quijano-anibal-que-tal-raza.pdf>; dekoloniale Autor*innen wie Enrique Dussel, Ramón Grosfoguel, Walter Mignolo und andere legen den Fokus auf die Erfindung von ‚race‘ und Rassismus sowie auf die Auswirkungen der sogenannten Modernität auf indigene Gemeinschaften in Lateinamerika.

8 Diese Bezeichnung verweist auf die nationale Zugehörigkeit zu den indigenen Nationen der Quechua und Aymara.

9 Fausto Reinaga, *La revolución india*, 2010 (1970).

10 Ebda., S. 81.

11 Enrique Dussel, *1492 – El encubrimiento del otro: Hacia el origen del mito de la modernidad*, La Paz: Plural Editores, 1994, online: <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20111218114130/1942.pdf>

diese universalisierte und dominante historische Sichtweise auf die koloniale Vergangenheit Amerikas – insbesondere im Hinblick auf Indigene und afrodiasporische Bevölkerungen – aus der Wissensproduktion der Sozial- und Geisteswissenschaften. Die Autorin Genera Pulido Tirado bezeichnet dies als epistemische Gewalt und bezieht sich dabei auf die Entstehung einer Reihe systematischer, regelmäßiger und wiederholter Diskurse, die alternative Epistemologien nicht dulden und darauf abzielen, die Andersheit und Subjektivität der Anderen zu leugnen – auf eine Weise, die die Unterdrückung ihrer Wissensformen perpetuiert und ihre Dominierung rechtfertigt.¹²

Erinnerungen im Streit: Macht, Wissen und Sein

Um die Konstruktion dieser Erinnerungen und Narrative des Kolonialismus im Globalen Süden kritisch zu verstehen, erscheint es mir notwendig, die drei Formen kolonialer Herrschaft zu berücksichtigen, die – wie bereits erwähnt – seit 1492 etabliert wurden. So lässt sich zunächst die „Kolonialität der Macht“¹³ anführen. Sie beschreibt, wie der Kolonialismus ein hierarchisches Machtsystem durchsetzte, das die Weltbevölkerung entlang rassifizierter Linien einteilte – auf einer Skala von ‚Überlegenheit‘ (weiß-europäisch) bis ‚Unterlegenheit‘ (nicht-europäisch, afrodiasporisch, indigen). Zweitens verweist die Kolonialität des Wissens¹⁴ auf die Durchsetzung des westlich-europäischen Wissenssystems als einzig gültige Form des Wissens, wobei nicht-westliche Wissensformen abgewertet und als ‚minderwertig‘ oder ‚primitiv‘ klassifiziert wurden. Dies manifestiert sich

12 Genera Pulido Tirado, „Violencia epistémica y descolonización del conocimiento“, *Sociocriticism* XXIV/1 und 2 (2009), S. 177, online: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4637301.pdf>

13 Aníbal Quijano, „¿Qué tal Raza!“.

14 Der Begriff der Kolonialität wurde in seinen unterschiedlichen Ausprägungen von Walter Dignolo, Enrique Dussel, Nelson Maldonado-Torres und Genera Pulido Tirado entwickelt und geprägt.

exemplarisch in der Hegemonie der westlichen Sozial- und Geisteswissenschaften, die die Erfahrungen und Wissenssysteme indigener und afrodiasporischer Völker ignorieren:

Die Sozialwissenschaften, die seit ihrer Entstehung eurozentrisch geprägt sind, zeichnen das Bild eines autonomen Europas, das sich historisch unabhängig von anderen Kulturen entwickelt habe und dabei die kolonialen Beziehungen zwischen Europa einerseits und Afrika, Asien sowie Amerika andererseits vollständig ausblendete.¹⁵

Drittens umfasst die „Kolonialität des Seins“¹⁶, ein Konzept von Nelson Maldonado-Torres, die Verweigerung der Menschlichkeit gegenüber den kolonisierten Gemeinschaften. Diese werden somit auf eine Position der ‚Unterlegenheit‘ und ‚Irrationalität‘ reduziert. Diese Entmenschlichung diene nicht nur zur Legitimation der Gewalt und des Genozids in Amerika, sondern bildet zugleich das Fundament für eine historische, koloniale und dominante Erinnerungsproduktion.

In diesem Zusammenhang stellt Enzo Traverso in seinem Werk *Gebrauchsanleitungen für die Vergangenheit. Geschichte, Erinnerung, Politik* fest, „dass es offizielle Erinnerungen gibt, die von Institutionen, ja sogar von Staaten genährt werden, und subterrane – verborgene oder verbotene – Erinnerungen“.¹⁷ Damit verweist er auf sogenannte „starke Erinnerungen“ und „schwache Erinnerungen“, die das gegenwärtige Bewusstsein beeinflussen und Identitäten sowie Zugehörigkeiten prägen.

Er erklärt, dass „starke Erinnerungen“ gesellschaftliche Anerkennung genießen und institutionell verankert sind. Sie manifestieren sich durch „Erinnerungsträger“¹⁸ wie Denkmäler und offizielle Gedenkveranstaltungen und stützen damit ein dominantes Narrativ. Ein Beispiel dafür sind die offiziellen Narrative der Nationalstaaten über die sogenannte Entdeckung Amerikas – ein Erinnerungsdiskurs, der die Koloni(al)isierung und den Genozid an den indigenen Nationen negiert. Im Gegensatz dazu

15 Pulido Tirado, „Violencia epistémica y descolonización del conocimiento“, S. 183.

16 Nelson Maldonado-Torres, „La descolonización y el giro des-colonial“, *Tabula Rasa* 9 (2008), S. 61–72.

17 Enzo Traverso, *Gebrauchsanleitungen für die Vergangenheit. Geschichte, Erinnerung, Politik*, München: Unrast, 2007, S. 48.

18 Jelin, *Los trabajos de la memoria*, S. 37.

finden die „schwachen Erinnerungen“ kaum gesellschaftliche Anerkennung und bleiben aus den offiziellen Erzählungen ausgeschlossen. Sie stammen häufig von ethnischen ‚Minderheiten‘ und marginalisierten Gruppen, wie etwa die Erinnerungen an die Versklavung, den Kolonialismus, Diktaturen und Genozide.

Beide Erinnerungsformen sind dynamisch und konfliktgeladen, daher besteht durchaus die Möglichkeit, dass „schwache Erinnerungen“ die „starken“ unterlaufen und Räume für Gerechtigkeit und Wiedergutmachung eröffnen. Traverso verdeutlicht dies am Beispiel der Shoah:

Die Erinnerung an die Shoah, deren Status heute so universell ist, dass sie im Westen fast als Zivilreligion fungiert, illustriert sehr gut diesen Wandel von einer schwachen zu einer starken Erinnerung.¹⁹

Laut diesen Autor*innen zeigen die seit 1492 etablierten Herrschaftsstrukturen – die Kolonialität der Macht, des Wissens und des Seins – auf, wie der Kolonialismus ein rassifiziertes hierarchisches System durchgesetzt hat. Dieses entwertete nicht-westliches, nicht-europäisches Wissen, verweigerte den kolonisierten Gemeinschaften den Status als ‚Personen‘. Diese Unsichtbarmachung und Negierung wurden über dominante historische Narrative fortgeschrieben, die in offiziellen Erinnerungsformen wie Staatsfeiern und Gedenktagen Ausdruck fanden.

Dennoch betonen sowohl Jelin als auch Traverso, dass die Konstruktion der Erinnerung „ein politisch umkämpfter Raum ist“, da auch „subterrane Erinnerungen“ entstehen, die – wenn auch selten – in der Lage sein können, diese Hegemonie umzukehren, wie es Traverso am Beispiel der Erinnerung an die Shoah beschreibt.²⁰

Aus dem Spanischen von Manyakhalé Diawara

19 Traverso, *Gebrauchsanleitungen für die Vergangenheit*, S. 49.

20 Vgl. Jelin, *Los trabajos de la memoria* und Traverso, *Gebrauchsanleitungen für die Vergangenheit*.

Dekolonisierung der Erinnerung und des kolonialen Narrativs

Ich werde nicht mehr zulassen, dass man mir das Gefühl gibt, mich dafür schämen zu müssen, dass ich existiere. Ich werde meine Stimme haben: indigen, spanisch, weiß. Ich werde meine Schlangenzunge haben – meine Stimme als Frau, meine sexuelle Stimme, meine Stimme als Dichterin. Ich werde die Tradition des Schweigens überwinden.²¹

Meine Erinnerung, die Zugehörigkeit und Identitäten stiftet, ist von der kolonialen Vergangenheit durchzogen und geprägt – oder, wie Gloria Anzaldúa es nennt, von der „kolonialen Wunde“²². Diese Wunde zeigt sich in meinem Gesicht, meinem Nachnamen, meiner Muttersprache, meiner Herkunftsnation, meiner Sexualität – allesamt unauslöschliche Zeichen eines Vergangenen, das mit den Jahren zunehmend in meinen Erinnerungen bewusst und sichtbar wurde. In diesem Sinne möchte ich auf das autobiografische Werk *Zami. Eine neue Schreibweise meines Namens* von Audre Lorde verweisen, in dem sie über ihren Prozess der Selbstfindung reflektiert.²³ Lorde offenbart, sie habe im Laufe ihres Lebens gelernt, dass ihr Gefühl der Zugehörigkeit nicht darin bestünde, sich einer bestimmten, homogenen Identität anzupassen, sondern in der Fähigkeit, die Komplexität ihrer vielfältigen Differenzen anzunehmen. Anders gesagt: Sie fand ihr Zuhause in der Akzeptanz ihrer Unterschiedlichkeit, anstatt Sicherheit in der Konformität zu suchen. Vor diesem Hintergrund stellen sich Fragen, die Teil dieses gesamten erinnerungspolitischen Prozesses sind: Welche Handlungen sind möglich, um diesem Auslöschen, dieser Negation zu widerstehen? Wie manifestiert sich Erinnerung, wenn es ihr an einem spezifischen Raum mangelt? Und aus welcher politischen, kulturellen und künstlerischen Position heraus lässt sich eine „subterrane Erinnerung“ transformieren? Um diesen Fragen nachzugehen, halte ich es für notwendig,

21 Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La frontera. The New Mestiza*, Madrid: Capitán Swing Libros, 1987, S. 111.

22 Ebda., S. 112

23 Audre Lorde, *Zami. Eine neue Schreibweise meines Namens*, München: Hanser, 2002 (1982).

die dekoloniale/entkolonisierende²⁴ Perspektive, sowie das indigene Zeit- und Erinnerungsverständnis einzubeziehen. Hierzu greife ich auf folgendes aymarische Sprichwort meiner Herkunftsnation zurück: „Quipnayra uñtasis sarnaqapxañani“²⁵, was mit „Indem wir zurück- und nach vorne blicken, können wir in der gegenwärtigen Zukunft gehen“ übersetzt werden kann. Daraus ergibt sich ein Verständnis von Vergangenheit, das sie nicht nur als Ursprungsmoment auf einer Zeitlinie begreift, sondern als die Art und Weise, die Vergangenheit in der Zukunft zu verorten – eine unbekannte Zukunft, die in die Gegenwart hineinbricht. Dies zeigt sich beispielsweise in jenem erinnerungspolitischen Prozess, in dem Identität und Zugehörigkeit entstehen: ein Prozess, der Momente von Scham, Verleugnung, Akzeptanz und Transformation durchschreitet, um schließlich eine spirituelle, innere und selbstbestimmte Reparatur zu ermöglichen. Diese Entwicklung eröffnet die Möglichkeit für politische, öffentliche, bildungsbezogene und kulturelle Aktivitäten, die sich in literarischen Formen (wie Gedichtbänden oder Essays), in öffentlichen Interventionen (zum Beispiel Plakaten oder Performances) sowie in institutionellen Formaten (unter anderem Museen) materialisieren. Dieser Prozess der De-/Entkolonisierung der kolonialen Vergangenheit, mit dem Ziel, sie aus einer eigenen, singulären Perspektive heraus in eine Praxis der *racial justice* zu überführen, wird auch unter dem Begriff „dekoloniale Ästhetiken“²⁶ gefasst. Damit ist ein Ansatz gemeint, der darauf abzielt, Kunst und Ästhetik von den durch den Kolonialismus auferlegten Konzepten zu befreien. Da Kunst auf unsere Sinne, unsere Emotionen und unseren Intellekt einzuwirken vermag, und die ästhetische Philosophie bestrebt ist, diesen Einfluss zu verstehen, schlagen die dekolonialen Ästhetiken vor, dass sowohl die künstlerische Produktion als auch deren Rezeption damit beginnen müssen, die „koloniale Wunde“ anzuerkennen und sichtbar zu machen. Dies ist ein Aspekt, den die westlich-europäische

24 ‚Entkolonisieren‘ und ‚Dekolonialität‘ sind in kritischen Studien und Praktiken eng miteinander verknüpft, weisen jedoch wichtige Nuancen auf. ‚De-/Entkolonisieren‘ verweist auf den aktiven Prozess der Transformation von Macht- und Wissensstrukturen, die vom Kolonialismus geerbt wurden. Im Zentrum steht hierbei die Selbstbestimmung der betroffenen Gemeinschaften. ‚Dekolonialität‘ hingegen zielt darauf ab, die in der westlichen Moderne verankerten Hierarchien und Machtstrukturen grundlegend zu hinterfragen und Veränderungen von unten her zu fördern – insbesondere durch die Widerständigkeit des ‚Populären‘, beispielsweise aus Indigenen und afrodiasporischen Gemeinschaften heraus, einschließlich ihres situierten Wissens.

25 Diese Perspektive der Kolonialität des Seins wurde unter anderem von der bolivianischen Autorin Silvia Rivera Cusicanqui aufgegriffen und weiterentwickelt.

26 Pablo P. Gómez und Walter Mignolo, *Estéticas decoloniales*, Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Bogotá, 2012, <https://adelajusic.wordpress.com/wp-content/uploads/2012/10/decolonial-aesthetics.pdf>

Kunst-, Kultur- und Ästhetiktradition häufig ausgeblendet hat – nicht immer bewusst, sondern oft durch schlichtes Verschweigen oder Bestärken einer bestimmten Sichtweise auf Kunst und ihre Entstehung.

Vor diesem Hintergrund halte ich es für zentral, die eurozentrischen und rassistischen Narrative, wie sie etwa in Ausstellungen moderner und zeitgenössischer Kunst oder in musealen Darstellungen der kolonialen Vergangenheit zum Ausdruck kommen, einer kritischen Revision zu unterziehen. Eine solche kritische Auseinandersetzung ist grundlegend, um dominante, hegemoniale und weiße Repräsentationen herauszufordern. Neue Formen des Ausstellens vorzuschlagen, die die Perspektiven der kolonisierten Völker – insbesondere indigener Gemeinschaften – anerkennen, bedeutet, sich mit einer unbequemen Vergangenheit auseinanderzusetzen und erfordert eine sorgfältige Reflexion über die den Erinnerungsräumen inhärenten Spannungen.

Ich bin der Auffassung, dass die Sichtbarmachung der „kolonialen Wunde“ einen notwendigen Schritt auf dem Weg zu einer historischen Gerechtigkeit und *racial justice* darstellt. Ebenso wird die kreative Praxis zu einem

unverzichtbaren Werkzeug, um die Bedeutung von Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft der Erinnerungen zu vermitteln.

In diesem Sinne bedeutet die Konstruktion einer dekolonisierten Erinnerung sowie das Initiieren entkolonisierender Handlungen, bewusst durch die Zeitlichkeit und Erinnerung des Kolonialismus zu gehen.

Unbequeme Erinnerungen:

Kritische de-/entkolonisierende Praktiken

Im Einklang mit dem zuvor Dargelegten bedeutet es aus dekolonialer/entkolonisierender Perspektive, die Unbequemlichkeit bewusst zu bewohnen – als Ausdruck eines Denkens, Fühlens und Handelns, das auf kritische und transformative Praktiken abzielt. Ich verstehe eine dekoloniale, kritische Auseinandersetzung mit Kunst und den darin vermittelten Narrativen – etwa in Museen oder in der Literatur – als Einladung, über die bloße Rückschau auf die Vergangenheit hinauszugehen. Es

gilt, Fragen aufzuwerfen und die Sichtbarkeit von Künstler*innen, Aktivist*innen, Forscher*innen und Kurator*innen infrage zu stellen sowie die Anerkennung verschiedener Kunstformen und deren Zugänglichkeit kritisch zu beleuchten: Was gilt als Kunst – und für wen? Wer hat Zugang zu kulturellen Räumen wie Museen – und weshalb? Wer erzählt und zeigt ‚dekoloniale Kunst‘ – und wer repräsentiert tatsächlich die Dekolonisierung? Diese Fragen fordern dazu auf, die Machtverhältnisse zu analysieren, die die Kunstwelt strukturieren. Ich verstehe sehr wohl, dass es nicht angenehm ist, sich mit der Vergangenheit auseinanderzusetzen – insbesondere nicht mit einer kolonialen Vergangenheit, die auch heute noch in den Kontexten des Globalen Südens und Nordens präsent ist. Es handelt sich um einen schmerzhaften und unbequemen Erinnerungsprozess, der durchlebt werden muss, um die „kolonialen Wunden“ der Geschichte zu heilen. Ein Beispiel für diese schmerzhaft Unbehaglichkeit sind die frühen Reisen und Berichte von Persönlichkeiten wie dem Seefahrer Christoph Kolumbus (1451–1506), dem Chronisten Ulrich Schmidl (1510–1580) oder dem Unternehmer Carl Hagenbeck (1844–1913). Diese Personen waren – in ihren je eigenen Rollen – an der Erforschung, Ausbeutung, Plünderung und Verschleppung indigener Bevölkerungen beteiligt und trugen zur Entstehung von Narrativen bei, die ihre Rassifizierung und den Raub ihres Landes legitimierten. So beschrieb beispielsweise Schmidl, der die erste Expedition von Pedro de Mendoza in den Süden Amerikas begleitete, in seiner Chronik der Reise zum Río de la Plata²⁷ die indigenen Frauen auf abfällige sowie hypersexualisierte Weise und reduzierte sie auf ‚exotische‘ Objekte. Carl Hagenbeck hingegen wurde für die Organisation und Vermarktung der sogenannten Völkerschauen bekannt. Er stellte indigene Familien aus, auch bekannt als die ‚Feuerländer‘, die aus dem Süden Argentinien und Chiles verschleppt worden waren. Sie wurden in große europäische Städte wie Berlin, Hamburg und Paris gebracht und dort als ‚wilde Kannibalen‘ präsentiert. Diese bis Anfang des 20. Jahrhunderts andauernden Ausstellungen waren Ausdruck des europäischen kolonialen Rassismus und Ethnozentrismus. Sie trugen zur Verbreitung von Stereotypen bei, die den indigenen Bevölkerungen ihre Menschlichkeit absprachen.

27 Das Werk von Ulrich Schmidl erschien ursprünglich unter dem Titel *Reise nach Süd-Amerika in den Jahren 1534 bis 1554* und wurde 1567 auf Deutsch veröffentlicht. Die erste Übersetzung ins Spanische erfolgte 1731 unter dem Titel *Derrotero y viaje de España y las Indias*.

Diese Beispiele illustrieren eine ‚koloniale Erinnerung‘, die von Gewalt und Entmenschlichung durchzogen ist und bis in die Gegenwart fortwirkt. Aus diesem Grund lade ich dazu ein, sich der Unbequemlichkeit der kolonialen Geschichte und des Kolonialismus, wie er von Spanien und Deutschland in Amerika betrieben wurde, zu stellen. Zugleich darf nicht unerwähnt bleiben, dass Deutschland nicht nur als eine der führenden wirtschaftlichen und politischen Mächte Europas gilt, sondern auch (wieder) bekannt ist für eine verhängnisvolle koloniale und moderne Vergangenheit. Diese ist geprägt von Verfolgung, Raub, Verschleppung, Menschenhandel, öffentlicher Zurschaustellung bis hin zur Anwendung und Ausweitung eugenischer Politik und Methoden, die bestimmten Körpern rassifizierende Zuschreibungen von Relevanz und Irrelevanz auferlegten. Frantz Fanon bezeichnete dies als Trennung zwischen den „Zonen des Seins“ und „Zonen des Nicht-Seins“²⁸ – also, die Grenzziehung zwischen dem, was als menschlich gilt, und dem, was systematisch entmenschlicht wird.

Auch hier, in Deutschland, innerhalb des Globalen Nordens, existieren solche Orte des Widerstands oder „subterrane Erinnerungen“. Es ist von entscheidender Bedeutung, unsere heutige Zeit mit der Vergangenheit zu konfrontieren, denn die Akteur*innen der Vergangenheit waren ebenfalls Ärzt*innen, Forscher*innen, Entdecker*innen, Fotograf*innen, Chronist*innen und Kurator*innen. Deshalb schlage ich vor, diese dekolonisierende Perspektive bei jeder Art der künstlerischen, literarischen und historischen Produktion, performativen Praxis oder musealen Installation einzubeziehen und mitzudenken – nicht zuletzt, um aufmerksam gegenüber jenen Tendenzen zu bleiben, die das koloniale Erbe, das es zu dekolonisieren gilt, in exotisierende oder folklorisierende Narrative zurückzuzwingen drohen. Es bleibt schwer zu bestimmen, ob diese Vorschläge tatsächlich verändern können, wie wir einander gegenseitig sehen – und wie wir uns selbst sehen. Doch ich bin überzeugt, dass es notwendig ist, den Körper in Bewegung zu setzen, um diese Vergangenheit, Gegenwart, und Zukunft zu bewohnen,

28 Frantz Fanon, *Schwarze Haut, weiße Masken*, Wien: Turia + Kant, 1952/2013, S. 8.

die – in meinem Fall – durch indigenes Ahnengedächtnis nachhallt. Es gilt, ausgehend von der Macht des Erotischen (Audre Lorde), zukünftige Erinnerungen und Narrative zu schaffen – geprägt von Reparation, Partizipation, Spiritualität und Repräsentation – im Sinne einer rassismuskritischen Gerechtigkeit.

Aus dem Spanischen von Manyakhalé Diawara