

Kapitel 2: Kolonialität von Macht, Wissen und Sein

»Wenn die Erkenntnis ein imperiales Instrument der Kolonialisierung ist, dann ist die Dekolonialisierung der Erkenntnis eine der dringendsten Aufgaben.«
(Mignolo 2012: 48)

Die Aufgabe der Dekolonisierung von Denken und Wissen besteht nach Walter Mignolo nicht nur darin, die Inhalte des Diskurses auszutauschen, sondern auch dessen Begriffe zu verändern (ebd.: 79). Wir sollten das auch mit dem Begriff Gewalt tun, indem wir ihn in zweierlei Richtung weiterdenken: *weiter denken* im Sinne einer Abkehr von der Selbstverständlichkeit eines engen Verständnisses, das auf direkte physische und personale Gewalt fokussiert und weite Gewaltbegriffe unter dem Machtbegriff gut aufgehoben sieht, und *weiterdenken* im Sinne der notwendigen Unabgeschlossenheit und Offenheit analytischer Werkzeuge und theoretischer Zugriffe auf jene Phänomene, die wir damit fassen wollen und können. Gewaltereignisse in ihrer Relationalität und Prozesshaftigkeit in einen globalen historischen Kontext einzuordnen, die Dimension des Wissens dabei mit in Betracht zu ziehen und auf diese Weise den Begriff epistemische Gewalt weiterzuentwickeln, stellt einen Beitrag zur Dekolonisierung von Erkenntnis dar, die Mignolo in Anlehnung an Aníbal Quijano im obigen Zitat fordert.

Doch warum muss Erkenntnis, warum muss Wissen überhaupt dekolonisiert werden, und wovon? Um diese Frage zu erörtern, begründe ich meine transdisziplinären Explorationen rund um epistemische Gewalt im konzeptuellen Rahmen der Kritik an der Kolonialität von Macht, Wissen und Sein, die in der dekolonialen Debatte insbesondere lateinamerikanischer Sozial- und Geisteswissenschaftler_innen entwickelt wurde, wo man auch vom Begriffspaar Modernität/Kolonialität spricht (Escobar 2007; Garbe 2013a; Mignolo/Walsh 2018).¹ Ergänzt wird diese Grundle-

1 Diese Autor_innen bieten einführende Überblicke zu dieser Theorietradition, an der zahlreiche Stimmen insbesondere aus den USA und aus Lateinamerika beteiligt waren und sind. Catherine Walsh und Walter Mignolo (2018: 8) zählen zur sogenannten Modernität/Kolonialität-Gruppe Edgardo Lander, Fernando Coronil, Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola-Rivera, Arturo Escobar, Javier Sanjinés, Freya Schiwy, Enrique Dussel, Nel-

gung durch die Berücksichtigung feministischer Theoretikerinnen aus Westeuropa, die sich diesen Fragen mit zum Teil anderen Begriffen, aber in sehr ähnlicher Perspektive und teilweise schon viele Jahre zuvor gewidmet haben (Federici 2004; Merchant 1983; Mies 1986).

son Maldonado-Torres, Ramón Grosfoguel, Agustín Lao-Montes, Aníbal Quijano sowie sich selbst.

Modernität/Kolonialität und Kapitalismus

»Wenn der Kapitalismus in der Lage gewesen ist, sich zu reproduzieren, dann nur aufgrund der Ungleichheit, die er in den Körper des Weltproletariats integriert hat, sowie aufgrund seiner Fähigkeit, die Ausbeutung zu globalisieren. Dieser Vorgang entfaltet sich noch heute vor unseren Augen, wie er es die letzten fünfhundert Jahre getan hat.«

(Federici 2012: 25)

Post- und dekoloniale Theorien stellen fest, dass wir auch nach dem formalen Abschluss der politischen Dekolonisierung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in einem anhaltenden Zustand der Kolonialität leben, und dass diese die konstitutive Unter- oder Kehrseite der Moderne bildet (Quintero/Garbe 2013b).² Sie verweisen darauf, dass die heute globale Durchsetzung des Kapitalismus eng verwoben ist mit dem europäischen Projekt des Kolonialismus und fordern, jegliche Form von Macht, Herrschaft und Gewalt in diesem Kontext der Kolonialität zu analysieren.³ Postkoloniale Theorien beziehen sich insbesondere auf die koloniale Expansion Frankreichs und Großbritanniens vom 18. bis zum 20. Jahrhundert nach Afrika und Asien und machen das Zeitalter von Aufklärung, Liberalismus und Industrieller Revolution zum historischen und ideengeschichtlichen Referenzpunkt (Hall 1992; Said 1978, 1993; Spivak 1999).⁴

Dekoloniale Ansätze verorten das Problem bereits 300 Jahre früher und Tausende Kilometer weiter westlich. Sie argumentieren, dass die frühe europäische Expansion in die Amerikas, die bereits im späten 15. Jahrhundert von der iberischen Halbinsel ausgegangen war, den Grundstein für die heutige Weltordnung gelegt habe. Ohne die durch die Eroberung und Unterwerfung der Amerikas generierte primäre Akkumulation enormer Reichtümer im sogenannten langen 16.

-
- 2 Robert Young (2006: 3f.) widerspricht der Erzählung, dass die Welt bereits vollständig politisch dekolonisiert sei. Er argumentiert, dass es von der von Marokko besetzten Westsahara über die nordamerikanischen *First Nations* bis hin zur israelischen Besetzung palästinensischer Gebiete weltweit noch einige koloniale Konstellationen auch im engeren politischen Sinne gebe.
 - 3 Zu Abgrenzungsdebatten und Überschneidungen zwischen post- und dekolonialen Ansätzen siehe Castro Varela/Dhawan (2015: 318ff.), Kerner (2012: 164), Bhabra (2014b) und Boatcă (2015b).
 - 4 Für einen Überblick zu dieser Theorietradition siehe Kerner (2012) oder Castro Varela/Dhawan (2015).

Jahrhundert⁵ sei die spätere Expansion in den Osten und Süden, auf die sich postkoloniale Kritik bezieht, erst gar nicht möglich gewesen, so das Argument (Dussel 2013; Lander 2000; Mignolo 2000, 2009a; Quijano 2000, 2007; Quintero/Garbe 2013a; Santos 2005).

Im Gegensatz zur gängigen Begründung der modernen Fortschrittserzählung in italienischer Renaissance, lutheranischer Reformation (Deutschland), politischer (Frankreich), industrieller (Großbritannien) oder wissenschaftlicher Revolution (Westeuropa) legen insbesondere dekoloniale Perspektiven gerade in diesen Prozessen die koloniale Unterseite dieser dominanten Erzählung frei (Dussel 2013: 23). Indem die Moderne mit dem 500 Jahre währenden Zustand der Kolonialität zusammengedacht wird, verschieben sich nicht nur ihre zeitlichen, sondern auch ihre geopolitischen Anfänge (ebd.: 22). Dekoloniale Theorie spricht daher vom Begriffspaar Modernität/Kolonialität, also von zwei untrennbar miteinander verwobenen Prozessen oder von der kolonialen Moderne. Dieses Verständnis lege ich meinem Beitrag zu einer Theoretisierung epistemischer Gewalt zugrunde.

Ein zentrales Argument dekolonialer Perspektiven ist das eines intrinsischen Zusammenwirkens von Moderne und Kolonialität seit der Eroberung der Amerikas 1492 und nicht erst mit dem Zeitalter der Revolutionen, auf das postkoloniale Perspektiven fokussieren, wenn sie die spätere Phase des europäischen Kolonialismus in Afrika und Asien analysieren. Die Moderne wird dabei nicht als exklusiv (west-)europäisches, sondern als weltumspannendes Phänomen betrachtet, weil sich Kapitalismus und Kolonialismus in ihr miteinander verwoben entwickelt hätten (Garbe 2013a: 22). Man fokussiert daher auf soziale Ungleichheiten, Subalternisierungsprozesse und Klassifizierungen im globalen Maßstab und kritisiert Eurozentrismus als moderne/koloniale Form von Wissen, Repräsentation und Reproduktion (ebd.). Auch der Grundstein für das heute weltweit durchgesetzte (natur-)wissenschaftliche Weltverständnis, das mit Moderne und Rationalität assoziiert wird, ist der dekolonialen Argumentation zufolge in den Anfängen der kolonialen Eroberung der Amerikas gelegt worden, von der aus sich das kolonial-kapitalistische Modell gesellschaftlicher Organisation entwickeln konnte und schließlich global durchgesetzt habe (ebd.).

5 Der Begriff geht zurück auf Historiker Fernand Braudel und hat insbesondere Immanuel Wallersteins (1974) Theorie des kapitalistischen Weltsystems geprägt. Mit der Verortung der Ursprünge von Kapitalismus und Kolonialismus in der frühen kolonialen Expansion Europas wurde er auch für die dekoloniale Debatte zu einem wichtigen Referenzpunkt. In diesem Verständnis umfasst das lange 16. Jahrhundert die diesseits und jenseits des Atlantiks miteinander verwobenen historischen Prozesse im Zeitraum von 1450 bis 1650. Jüngere Studien (Anievas/Nişancıoğlu 2015) gehen noch weiter zurück, um die Anfänge des Kapitalismus im Mittelalter auszumachen.

Dieser durchaus nicht homogene oder lineare Prozess ist über mehrere Jahrhunderte verlaufen und in unzähligen Kämpfen und Konflikten und mit ungeheuerlichen Gewaltpraktiken ausgetragen worden, deren Details und Widersprüchlichkeiten in der dekolonialen Argumentation bisweilen zu kurz kommen. Dennoch überzeugt hinsichtlich einer theoretischen Fundierung epistemischer Gewalt der Ansatz, die im globalen Maßstab wirkmächtigen Ausbeutungs- und Herrschaftspraktiken dieser langen Periode als eng verwoben mit jenen Prozessen zu betrachten, die mit der Herausbildung der Wissenschaften und der von ihnen gerahmten Metaerzählung der Moderne zu tun haben. Die Dimension des Wissens erhält nämlich in der dekolonialen Gesellschaftsanalyse im Vergleich zu ihrem intellektuellen Umfeld zwischen Marxismus, Dependenztheorien, Weltsystemtheorie, Postkolonialer Theorie und Cultural Studies einen noch bedeutenderen Stellenwert.

Entstanden und genährt vom spezifischen europäischen Standpunkt einer kleinen, privilegierten Elite aus, verheißt und beansprucht die Epistemologie der kolonialen Moderne universelle Gültigkeit, so die Kritik. Damit gehe die Moderne über ökonomische und politische Dimensionen weit hinaus, sie durchdringe die Ebenen des Kulturellen, des Spirituellen, der Wissens- und Seinsweisen der Menschheit. Durch den Blick auf die sogenannte koloniale Unterseite der Moderne werde daher klar, dass die Moderne in der behaupteten Linearität, Fortschrittlichkeit, Aufgeklärtheit und zivilisatorischen Überlegenheit vor allem eines sei: ein machtvoller Mythos, der die gewaltsamen Prozesse der Moderne selbst unsichtbar mache oder legitimiere, indem er ihre tiefe Verwurzelung im kolonialen Projekt leugne, verharmlose oder beschönige. Der Dimension des Wissens, die in Analysen von Gewalt im politischen Kontext weitgehend vernachlässigt wird, kommt in der Entstehung und Tradierung dieses Mythos eine zentrale Bedeutung zu – und muss daher auch bei dessen Analyse und Dekonstruktion Berücksichtigung finden.

Mit diesem dekolonialen Verständnis von Modernität/Kolonialität geht das Argument einher, nicht nur die (ehemals) Kolonisierten würden in der immer noch kolonialen Moderne leben, sondern auch jene Gesellschaften, von denen die kolonialen und imperialen Prozesse der Eroberung, Unterwerfung und Ausbeutung einst ausgegangen seien. In den Worten des indischen postkolonialen Psychologen und Soziologen Ashis Nandy »ist der Westen [...] jetzt überall, innerhalb des Westens sowie außerhalb; in Strukturen und im Bewu[ss]tsein« (zit. n. Kastner/Waibel 2016: 15). »Als moderne Subjekte atmen wir diese Kolonialität täglich und zu jeder Zeit« (Maldonado-Torres 2007: 243), denn »der Triumph der Moderne liegt darin, dass sie sich universalisiert hat« (Escobar 2007: 183), formulieren auch dekoloniale Autoren. Eine Art moderner Kolonialität betreffe demnach alle Menschen auf der ganzen Welt, was keineswegs bedeutet, unterschiedliche Positionierungen miteinander gleichzusetzen und Asymmetrien einzuebnen.

Dass die Auswirkungen für unterschiedlich positionierte Menschen jedoch höchst unterschiedlich sind, liegt auf der Hand. Nach Quijano ist

»die eurozentrierte koloniale Moderne eine durch und durch diverse, in sich widersprüchliche und konfliktive Konfiguration. Sie beruht einerseits auf den Ideen der sozialen Gleichheit, der Solidarität, der Freiheit und Autonomie aller Menschen, andererseits auf einer gesellschaftlichen Reklassifizierung der Bevölkerung der gesamten eurozentrierten Herrschaftskolonialität nach Maßstäben ihrer ›rassischen Zugehörigkeit.« (Quijano 2010: 36)

Westeuropa habe einen hegemonialen »Gemeinsinn« (ebd.: 39) geschaffen und weltweit verbreitet, der sich in Gleichheit, Freiheit und Autonomie, in Staatsbürgerschaft und Nationalstaat artikuliere (ebd.). Zugleich jedoch seien die Opfer dieses Herrschaftsmusters an der Ausübung der damit einhergehenden Rechte und einer entsprechenden Existenzweise systematisch gehindert worden (ebd.). Das global durchgesetzte kapitalistische Weltsystem basiert dieser Lesart zufolge auf einer internationalen Arbeitsteilung und Ressourcenallokation, die entlang dieser rassifizierten und, wie feministische Autorinnen stets vertieft haben, auch heteronormativ sexualisierten Klassifizierung organisiert sei (Anzaldúa 1987; Lugones 2007, 2010), also auf der Basis einer ganz spezifischen Wissensformation (Quintero/Garbe 2013a: 10), einer »kolonialen Matrix der Macht« (Mignolo 2012: 50).

Vertraute – in Debatten über Gewalt im Kontext internationaler Politik jedoch zumeist nur oberflächlich oder gar nicht verwendete – Begriffe wie strukturelle, kulturelle oder symbolische Gewalt reichen nicht aus, um die koloniale Matrix der Modernität/Kolonialität analytisch zu durchdringen. Letztere beinhaltet auch Gewalt in Bezug auf die Hervorbringung und Verdrängung von Wissen sowie auf die Herstellung von Subjektivitäten (ebd.). Diese Prozesse werden von dekolonialen Autor_innen immer wieder als epistemische Gewalt bezeichnet, zumeist jedoch, ohne diesen Begriff weiter auszuführen. Gemeint sind damit etwa nach Quijano die selektive Aneignung kultureller Errungenschaften von Kolonisierten im Dienste des Kapitalismus, die Unterdrückung alternativer Wissenspraktiken, Sinnstiftung und Subjektivität, die diesem Ziel entgegenstehen, sowie der Zwang zum Erlernen der Dominanzkultur der Kolonisator_innen (Quijano 1993: 209f.).

Zahlreichen dekoloniale Theoretiker_innen greifen die epistemische Dimension der kolonialen Matrix auf und unterscheiden sie analytisch in drei weitere Dimensionen: die Kolonialität der Macht, die Kolonialität des Wissens und die Kolonialität des Seins. Im Folgenden erläutere ich diese eng miteinander verwobenen Konzepte. Darüber hinaus führe ich in die Begriffe Geo- und Körperpolitik des Wissens ein, die für eine vertiefte transdisziplinäre Exploration epistemischer Gewalt hilfreich sind. Nach diesen theoretischen Erörterungen illustriere ich die Konzepte der Kolonialität von Macht, Wissen und Sein an ganz konkreten und transkontinental miteinander verwobenen Gewaltpraktiken des sogenannten langen 16. Jahrhunderts, also jener Epoche, die aus dekolonialer Perspektive für die Heraus-

bildung des bis heute wirksamen kolonial-kapitalistisch-modernen Machtmodells und seiner hegemonialen Epistemologie in vielerlei Hinsicht konstitutiv war. Ergänzt werden diese Beispiele durch eine marxistisch-feministisch-postkoloniale Analyse der parallel erfolgenden Transformation des Naturverständnisses, die mit den geschilderten Gewaltpraktiken eng verzahnt ist.

Rassifizierung als Achse der Kolonialität der Macht

Insbesondere bei Quijano (1993, 2000, 2016) ist das Konzept der »Kolonialität der Macht« (ebd.) ausgearbeitet, das den »epistemischen Knotenpunkt« (Garbe 2013a: 37) dekolonialer Perspektiven bildet.⁶ Im Kern dieses globalen Machtmusters benennt er drei Komponenten: den Kapitalismus als universell durchgesetztes Ausbeutungsmodell, das alle zuvor bekannten Formen der Arbeitskontrolle in sich vereint hat, den Staat als universell durchgesetzte Form öffentlicher Autorität und den Eurozentrismus als heute einzige legitime Form von Rationalität und Wissensproduktion (zit.n. Germaná 2013: 80).

In einer späteren Phase der Debatte der *Modernidad/Colonialidad*-Gruppe wurden dieser Grundkonzeption der Kolonialität der Macht drei weitere Dimensionen hinzugefügt, in denen die europäischen Kolonisator_innen immer mehr Kontrolle zu etablieren verstanden hätten: über Sexualität und Geschlecht, über Subjektivität und Erkenntnis sowie über die Sphäre der Natur und ihrer Ressourcen (Mignolo 2012: 50). Auch wenn er alle diese Dimensionen als miteinander verwoben und relevant anerkennt, stellt Quijano den Rassismus der kapitalistischen Produktionsweise ins Zentrum seiner Analyse und Konzeption der Kolonialität der Macht (zit.n. Kastner/Waibel 2016: 10). Er wertet dabei allerdings die epistemische Dimension gegenüber der ökonomischen auf. Die Mehrheit der Indigenen in Lateinamerika seien nämlich nicht Proletarier_innen (gewesen), sondern Leibeigene – und dies nicht aufgrund ihrer Klassenzugehörigkeit, sondern auf Basis der bereits zuvor erfolgten Rassifizierung, der sie von den Kolonisator_innen unterworfen worden seien (ebd.: 11).

Die aus post- und dekolonialer Perspektive wirksamste unter den sozialen Klassifikationen der Moderne – »Rasse« – etabliert sich nach Quijano stets in Konflikten und sozialen Verteilungsprozessen, in denen historische Auseinandersetzungen fortwirken (ebd.: 13). Zugleich sei es eben jene Kategorie »Rasse«, die die Akkumulation des Wohlstands im europäischen Zentrum auf Dauer gewährleiste (ebd.) – und mit ihm die epistemischen und daraus resultierenden anderen Privilegien.

6 Auf Quijanos zentrale Konzepte beziehen sich so gut wie alle dekolonialen Autor_innen. Sie vertiefen es in vielerlei Hinsicht, weshalb ich mich an dieser Stelle stärker auf die lebendige dekoloniale Debatte beziehe als auf die Primärtexte aus seiner Feder.

In der Ablösung einer religiös-theologischen durch eine zunehmend säkular-verwissenschaftlichten Epistemologie (Maldonado-Torres 2014: 637) sei die Rassifizierung von Menschen zum »Modus [geworden], um den mit der Eroberung durchgesetzten Herrschaftsverhältnissen Legitimität zu verleihen« (Quijano 2016: 28) und Herrschaftsverhältnisse zwischen Europäer_innen und Nicht-Europäer_innen zu naturalisieren (ebd.). *Raza*, der religiös-theologische Vorläufer der später säkularisierten Kategorisierung *race*, sei zum »Hauptkriterium für die Einteilung der Weltbevölkerung in Rangstufen, Stellungen und Rollen in der Machtstruktur der neuen Gesellschaft« geworden (ebd.: 29), zum »grundlegenden Modus der universellen gesellschaftlichen Klassifizierung« (ebd.).

Die Kolonialität der Macht beschreibt also diejenigen modernen Machtmuster, die, so Catherine Walsh, eine nach der Kategorie ›Rasse‹ vorgenommene Einteilung von Menschen mit der Kontrolle von Arbeit, dem Staat und der Wissensproduktion verknüpft (zit.n. Kastner/Waibel 2016: 14f.). Dieses spezifische Machtmuster konnte der dekolonialen Argumentation zufolge im Laufe von 500 Jahren zu einem globalen Modell werden, weil es in der kolonialen Expansion und der mit ihr verkoppelten Entwicklung des Kapitalismus weltweit zur Anwendung gebracht wurde, erklärt César Germaná anhand der Theorie Quijanos. Dies wiederum sei gerade deshalb gelungen, weil die Idee von *raza/race* eine allerorten einsetzbare soziale Klassifikation von Menschen ermöglicht habe (Germaná 2013: 79), mit der andere Kategorien der Differenzierung überschrieben worden seien. Bereits zuvor und auch anderswo existierende asymmetrische Beziehungen von Ausbeutung, Beherrschung und Konflikt entlang von Geschlecht, Religion oder gesellschaftlichem Rang seien im politischen und epistemischen ›Erfolgsprojekt‹ des Kolonialismus rassifiziert worden, was die damit einhergehenden Machtverhältnisse und Gewaltpraktiken naturalisiert und universalisiert habe (ebd.). Dabei seien die Beherrschten bisweilen selbst zu Kompliz_innen ihrer Unterdrückung geworden, da sie die im modernen Zivilisationsparadigma immer wieder behauptete Überlegenheit der Kolonisor_innen, die zuerst religiös, dann biologisch und schließlich kulturell argumentiert worden sei, zunehmend selbst als legitim und naturgegeben zu betrachten begonnen hätten (ebd.: 81).

Die politischen und sozialen Aspekte dieses Prozesses blieben für die sich herausbildenden Wissenschaften nicht folgenlos. Das sich im Europa des 17. Jahrhunderts etablierende moderne Wissenschaftssystem konnte sich aus dekolonialer Perspektive nur deshalb so erfolgreich durchsetzen, weil Europa zu diesem Zeitpunkt bereits die Kontrolle aller Formen von Subjektivität, Kultur, Wissen und seiner Produktion innegehabt hat. Das trifft zumindest für Südamerika zu. Die Kolonialität der Macht und die mit ihr erfolgte Implementierung von *raza/race* als konstitutives Element der späteren globalen Organisation und Verteilung von Arbeit und Ressourcen hätten dafür die notwendige Voraussetzung dargestellt (ebd.: 80).

Quijano verortet die Entstehung des zuerst theologischen Konzepts *raza*, aus dem im Zuge der Ver(natur-)wissenschaftlichung von Wissen das biologistische Konzept *race* werden sollte, in den frühen europäischen Debatten darüber, ob die zu unterwerfenden Indigenen der Amerikas eine Seele hätten oder nicht (zit.n. Maldonado-Torres 2007: 244). Die fünf Jahrzehnte andauernden innerkirchlichen Auseinandersetzungen, ob es sich bei diesen Menschen überhaupt um Menschen handle, wurde deshalb zum Streitpunkt, weil man sich über die Legitimität der kolonialen Praktiken von Versklavung, Ermordung und Misshandlung uneinig war (Wallerstein 2007). Elemente der beiden Hauptstränge der Mitte des 16. Jahrhunderts geführten Debatte von Valladolid, verkörpert durch Bartolomé de las Casas einerseits und Gines Sepúlveda andererseits (ebd.), setzen sich bis heute in kulturalistisch beziehungsweise biologistisch gerahmtem Rassismus fort (Grosfoguel 2013: 83).

So gänzlich fremd wie die an den Küsten der Amerikas angetroffenen Menschen den ersten europäischen Kolonisatoren erschienen sein mögen, galten sie den Europäer_innen nicht als lediglich auf andere Weise religiös wie etwa die auf europäischem Territorium vertriebenen oder zwangskonvertierten Muslim_innen, Juden und Jüdinnen der spanischen Reconquista (ebd.: 81ff.). Diese habe man zwar als minderwertig und verdächtig erachtet, aber immerhin noch für menschlich gehalten (ebd.). Damit habe zumindest theoretisch die Option der Konversion offen gestanden, die die christliche Gleichheit aller (Christen-)Menschen vor Gott gewährleiste. Die amerikanischen Indigenen hingegen seien von den Kolonisator_innen als überhaupt ohne jeglichen Glauben an irgendeinen Gott betrachtet worden (ebd.: 82).

Da in der frühen christlichen Vorstellungswelt notwendigerweise alle Menschen eine Religion hatten und zur christlichen bekehrt werden konnten, schloss man aus der angenommenen Abwesenheit von Religion konsequenterweise auf das Nichtvorhandensein einer Seele (ebd.: 81). Wer keiner Religion zugeordnet werden konnte, konnte aus europäisch-christlicher Sicht auch keinen Gott haben; wer keinen Gott hatte, konnte demzufolge keine Seele haben; und ohne Seele war man in dieser Logik dem Tier näher als dem Menschen. Da man den in den Amerikas angetroffenen Menschen keinerlei Religiosität im engen christlichen Verständnis zusprechen konnte und wollte, sei also deren Menschsein selbst auf dem Prüfstand gestanden (ebd.: 82). Mitte des 16. Jahrhunderts hat der katholische Klerus nach langen philosophischen, theologischen und rechtlichen Debatten zwar ein indigenes Menschsein im Sinne einer Fähigkeit zur Konversion zum Christentum anerkannt, welche, so das Argument der Kirche, die Seelen der dann nicht mehr so gänzlich anderen zu retten vermocht hätte (ebd.: 83). Von der Vorstellung von

Menschsein eines Weißen⁷ männlichen europäischen Christen war diese Qualifizierung jedoch weit entfernt.

Noch bevor also Mitte des 17. Jahrhunderts der methodische Skeptizismus des französischen Gelehrten René Descartes zur Debatte stand, den ich im folgenden Punkt der Kolonialität des Wissens diskutiere, hatte sich der dekolonialen These zufolge schon eine subtilere Form des »imperialen, manichäischen, misanthropischen Skeptizismus« (Maldonado-Torres 2007: 245) gegenüber bereits rassifizierten Anderen durchgesetzt – ein auf höchst problematischen epistemischen Grundlagen basierender Generalverdacht, der sich in einer grundlegend imperialen Haltung äußerte (ebd.). Diese Haltung definierte nicht nur die zu unterwerfenden Indigenen in den Amerikas, die im Fortgang des Kolonialismus zu versklavenden Afrikaner_innen und die als biologisch und intellektuell minderwertig erachteten europäischen Frauen sowie erst recht alle Frauen außerhalb Europas. Sie konstituierte auch den modernen imperialen Menschen selbst, der wenig überraschend exklusiv als Weißer, christlicher Mann gedacht wurde, der zumindest nicht arm und krank und später auch heterosexuell zu sein hatte. Ausgestattet mit diesem Selbstverständnis sowie dem epistemischen Privileg, das expandierende Europa und wachsenden Ressourcen als sich neu herausbildenden epistemischen, ökonomischen und politischen Mittelpunkt der Welt hinter sich zu wissen, konnte sich der »imperial man« (Maldonado-Torres 2008: 113) zahlreiche weitere Privilegien aneignen und zu seinen Gunsten durchsetzen.

Unterscheiden und Herrschen in der Kolonialität des Wissens

Am direktesten mit dem Konzept der Kolonialität des Wissens verbunden, aber selten zitiert, ist der Name Edgardo Lander. In seinem eigenen Beitrag zur von ihm herausgegebenen Anthologie *La Colonialidad del Saber. Eurocentrismo y Ciencias Sociales* (Lander 1993b) problematisiert der venezolanische Soziologe die Rolle der Sozialwissenschaften im Kontext der Kolonialität der Macht und lotet aus, inwiefern von diesen auch eine theoretisch und politisch wirksame Alternative zum Status quo zu erwarten sei. Auch in *Eurocentrism and Colonialism in Latin American Social Thought* spricht Lander von einem kolonialen Wissenssystem, weil es Europa gelungen sei, ein Monopol auf »richtiges« und »wahres« Wissen zu etablieren (Lander 2000: 527). Diese vermeintliche Selbstverständlichkeit werde in der modernen Erzählung als Resultat von hierarchisch organisierten Differenzen erklärt und zugleich von ihr mit hervorgebracht, sei es durch »Rassen«, »Kulturen« oder andere Klassifizierungssysteme, in denen der Weiße Westen als höchste Stufe der menschlichen Entwick-

7 Die Großschreibung steht dafür, dass es keine phänotypisch eindeutig voneinander abgrenzbaren »Rassen« gibt und diese Konstrukte eines rassistischen Wissenssystems sind. Weiterführend dazu siehe Arndt (2012).

lung imaginiert und jegliche Abweichung davon als Ausdruck einer intrinsischen Unterlegenheit argumentiert werde (ebd.: 527f.).

Lander zufolge besteht die Kolonialität des Wissens in der Verschränkung von zwei Dimensionen. Die eine umfasse die sukzessiven Trennungen und Teilungen der realen Welt ebenso wie der Formen, in denen wir Wissen über diese Welt generieren, die andere das spezifische Zusammenwirken dieser modernen Wissensformen mit kolonialen/imperialen Machtverhältnissen (Lander 1993a: 13f.). Diese beiden Dimensionen würden als Basis für die naturalisierende Konstruktion der modernen Sozialwissenschaften dienen (ebd.: 14). Die erste und wichtigste dieser Differenzierungen sei religiösen, das heißt christlichen Ursprungs: jene zwischen Gott, dem Menschen und der Natur als drei voneinander unterschiedenen Existenzen (ebd.). Diese Vorstellung unterscheidet sich grundsätzlich von jenen indigenen Kosmologien, auf die europäische Kolonisator_innen in den Amerikas und später auch in Asien und Afrika gestoßen sind. Eine für die Kolonialität des Wissens zentrale, spätere Differenzierung, die auf dieser christlichen Unterteilung zwischen Gott, dem Menschen und der Natur basiert, ist nach Lander jene zwischen Körper und Geist und damit auch zwischen Welt und Vernunft (ebd.). Wer im Richtigen – im Christentum – gelebt habe, dem sei Vernunft zugesprochen worden, während auf ewig ans Körperliche gebunden erschienen sei, wer an diesem Privileg keinen Anteil gehabt habe (Maldonado-Torres 2014: 656).

Ich denke, also bin ich

Diese Differenzierung verdichtet sich insbesondere in Descartes' paradigmatischem »Ich denke, also bin ich« (*cogito ergo sum*), das dieser 1641 erstmals formuliert hat (zit.n. Lander 1993a: 14). Dieser zumeist nicht mehr mitgedachte christliche Subtext mag zunächst erstaunen, gilt Descartes' Satz doch als Credo von Aufklärung und Säkularität schlechthin und damit als modernes Gegenprogramm zum einst christlichen Wissensmonopol. Descartes wird von vielen dekolonialen Autor_innen herangezogen, um den Paradigmenwechsel von einer »Theopolitik« (Mignolo 2012: 162) zu einer »Egopolitik« (ebd.) des Wissens zu veranschaulichen. Erster Begriff bezeichnet das theologisch-christliche Paradigma, zweiter das aufgeklärt-säkulare, das in Descartes' *cogito ergo sum* auf den kürzesten und wichtigsten Punkt gebracht wird, um die in der Neuzeit erfolgende Abwendung vom vormals christlichen Welterklärungs- und Sinnstiftungsanspruch zu markieren. In diesem für die Debatte um die Kolonialität des Wissens zentral gesetzten Leitmotiv der Aufklärung entledigt sich das »ich denke« von der vormals exklusiv religiösen Bedingung des »ich bin«, so das dekoloniale Argument. Dabei werde jedoch unmissverständlich von der im vorigen Abschnitt erläuterten Unterstellung ausgegangen, dass »die anderen« keine Religion und infolgedessen auch keine Seele hätten und daher keine Menschen seien (Maldonado-Torres

2014: 648). Damit bleibe das vermeintlich säkulare ›ich denke‹ einem religiösen Begründungszusammenhang eng verbunden.

Dass das kartesianische *cogito ergo sum* tatsächlich keiner radikalen Abwendung von der christlichen Epistemologie gleichkommt, sondern vielmehr als deren säkularisierte Fortsetzung betrachtet werden kann (Apffel-Marglin 2004: 5), macht den Erfolg dieses neuen Wissensmodus aus. Descartes hat zwar einen alternativen Weg zu epistemischer Gewissheit jenseits von zeitgenössischen religiösen Konflikten und Dogmen geöffnet (ebd.). Doch die Vorstellung einer natürlichen Ordnung der Dinge, in der alles nach rein mechanisch-physikalischen Gesetzen ablaufe, die zumindest bis zur Etablierung des Darwinismus immer noch von einem dreifaltigen Gott ins Werk gesetzt worden seien, unterscheide sich kaum von einer vormals rein göttlichen Schöpfungsgeschichte mit theologisch erklärbaren Gesetzmäßigkeiten, so Apffel-Marglin (ebd.). Der große Unterschied zwischen dem einen und dem anderen besteht diesem Argument zufolge in der »Entzauberung der Welt« (Weber 2002: 19), die offensichtlich auf der kolonialen Unterscheidung zwischen Menschsein und Nicht-Menschsein und all den daraus folgenden Vernichtungspraktiken basiert. Ganz im Gegensatz zum modernen Loblied auf diesen Prozess der individuellen Befreiung erachten dekoloniale Theoretiker_innen diese vermeintliche Entzauberung und die mit ihr einhergehende Gewissheit über Richtig und Falsch, Gut und Böse als problematisch und für die Moderne paradigmatisch (Maldonado-Torres 2008: 241) – und das nicht nur aufgrund eines gewaltdurchdrungenen Begründungszusammenhangs, sondern auch aufgrund ihrer ebenso gewaltförmigen Wirkung.

Diese sich mit Descartes öffnende »ontologische Kluft« (Apffel-Marglin 2004: 3) zwischen dem abstrakten Sein der eurozentrischen Philosophie und dem gelebten Sein der Kolonisierten mündet in der modernen Vorstellung von Materie als etwas Unbelebtem, über das der (rationale, europäische, moderne, in seiner Subjektivität radikal entkörperte, zugleich aber auch männlich und Weiß gedachte) Mensch nach Belieben und Kräften verfügen könne (ebd.: 3f.). Und er tut es auch, selbst dann, wenn es sich bei dieser ›objektifizierten Materie‹ um andere Menschen handelt. Jene Menschen würden aus der Perspektive imperialer Subjektivität keine gewöhnlichen anderen darstellen und auch nicht als adäquates Alter Ego taugen (Maldonado-Torres 2008: 182), wie im vorherigen Abschnitt anhand der zentralen Kategorisierung von *raza/race* erläutert. Als unterhalb der Schwelle des Menschlichen gälten sie als verzicht- und vernichtbar, könnten also gleichermaßen gehasst, begehrt oder auch vollständig ignoriert werden (ebd.: 239). Dafür sorgen aus dieser Perspektive die Kolonialität des Wissens, die genau diese Trennung zwischen Geist und Natur in ein Teilen von und Herrschen über Menschen übersetzt, und die Kolonialität der Macht, die diese Trennung im wahrsten Sinne des Wortes in ihnen verkörpert.

Descartes und ähnlich argumentierende Zeitgenossen gelten als Vordenker der Aufklärung und damit als Wegbereiter der Emanzipation aus Unterdrückung und Gewalt.⁸ Wie können sie also gleichzeitig rassistisch und frauenfeindlich argumentieren? Bei genauer Betrachtung ist dieses Paradoxon nur ein scheinbares. So argumentiert etwa der US-amerikanische Historiker George M. Fredrickson, dass in einem von so gut wie allen Beteiligten anerkannten System der vererbten Differenz die vollständige Gleichheit zu argumentieren ja gar nicht notwendig sei (Fredrickson 2015: 11f.). Erst wenn dieses System massiv infrage gestellt würde, müsse sich ein neuer Begründungszusammenhang konstituieren, bei dem gleichwohl Kontinuitäten festzustellen seien (ebd.: 45). Am christlichen ebenso wie am säkularisierten Universalismus zeigt der Rassismustheoretiker, wie je nach Kontext unterschiedliche Ausnahmen von der unterstellten Norm etabliert worden seien, um aus Perspektive der Macht jeweils erwünschte Ausschlüsse zu rechtfertigen.

Sowohl im expandierenden Christentum des langen 16. Jahrhunderts als auch in der vermeintlichen Überwindung des religiösen Paradigmas 200 Jahre später durch die Aufklärung habe die real durchaus nicht existierende Gleichheit aller Menschen als Norm gegolten und beide Narrative hätten von sich behauptet, eine Befreiung vom jeweils vorangegangenen Zustand der Ungleichheit zu ermöglichen (ebd.). Hätten einst Volksmythen, Aberglaube und Tradition dabei geholfen, gesellschaftliche Unterschiede aufrechtzuerhalten, so habe die Kirche ein religiöses Wertesystem der Differenz etabliert, die jedoch durch Konversion zum richtigen Glauben zumindest theoretisch überwunden werden konnte. Die spätere biologisch-rassistische Ideologie habe den christlichen Expansionsanspruch durch Mission und Konversion daher nicht gefördert, sondern untergraben, so Fredrickson (ebd.: 46). Erst die Gedankenwelt der Aufklärung habe die totale Entfaltung eines naturwissenschaftlich begründeten Rassismus ermöglicht (ebd.: 47) und das politische Projekt der kolonialen Expansion Europas habe dieses Wissen globalisiert. Um zur ideologischen Basis einer globalen sozialen Ordnung zu werden, sei es dementsprechend notwendig gewesen, das frühe Konzept *raza* von traditionellen Vorstellungen sozialer und religiöser Hierarchie zu lösen und als *race* allmählich vollständig zu naturalisieren (ebd.).

Auch der aus Puerto Rico kommende und in den USA tätige Soziologe Ramón Grosfoguel (2013) argumentiert, dass der Dreh- und Angelpunkt der modernen Epistemologie, das aufgeklärt-rationale »Ich denke, also bin ich«, in die die umfassende Gewaltförmigkeit der Kolonialität von Macht, Wissen und Sein eingebettet und ohne sie gar nicht denkbar sei. Um als von Gott unterschiedenes Ich uni-

8 Wissenschafts- und Philosophiegeschichte ignorieren die wenigen, aber in nahezu jeder Epoche vorhandenen weiblichen Denkerinnen weitgehend. Die exklusiv männliche Form erscheint hier als angemessen, weil auch fast keine Schriften von Frauen überliefert sind oder rezipiert werden.

versell gültiges Wissen und Wahrheit produzieren zu können, hätten eine ontologische und eine epistemische Voraussetzung erfüllt sein müssen, so Grosfoguel, der sein Argument ebenfalls am Beispiel Descartes' veranschaulicht. Dessen erstes, das ontologische Argument laute, der menschliche Geist bestehe aus einer anderen Substanz als der Körper, Gott also in seiner Fluidität und materiellen Nicht-Determiniertheit ähnlich und damit frei von partikularen Verortungen und Verkörperungen sei (ebd.: 75f.). Das zweite, epistemische Argument beruhe auf der Annahme, menschliche Fragen und Zweifel seien allein durch inneren Monolog und rationale Überlegung zu klären, durch einen Solipsismus, in dem die Existenz jeglicher außenweltlichen Objekte vom Bewusstseinszustand dieses rasonierenden Ichs abhängen (ebd.: 76).

Dialogizität und Kommunikation waren für die Frage nach Wissen und Erkenntnis bei Descartes also irrelevant, ja sogar hinderlich. Dasselbe gilt auch für soziale Beziehungen, die an partikulare Verkörperungen und Verortungen gebunden sind und damit für Descartes erkenntnistheoretisch problematisch waren, so die dekoloniale Argumentation. Der lange währenden Theopolitik des Wissens, die das epistemische Privileg der christlichen Theologie sicherstelle, sei mit diesem Denken eine Egopolitik des Wissens, eine Ermächtigung des idealiter rationalen, modernen und universellen Subjekts gegenübergestellt worden (Mignolo 2009a: 19, 2012: 165). Obwohl als radikaler Gegensatz konzipiert, ist der Theo- ebenso wie der Egopolitik die Annahme gemeinsam, weder verkörpert noch verortet zu sein, also sozial ungebunden, entkörper und damit frei über jeglicher (geo-)politischen Realität schwebend.

Soweit die Theorie. Frauen und Versklavte, Angehörige unterer Gesellschaftsschichten, Kinder, körperlich oder geistig Kranke und in zahlreichen Schattierungen rassifizierte ›andere‹ gelten Descartes und seinen Zeitgenoss_innen jedoch keineswegs als subjekt- und erkenntnisfähig und damit auch nicht als potenzielle Produzent_innen von intelligiblem Wissen. Dennoch wird in der Egopolitik des Wissens am Ende des langen 16. Jahrhunderts nicht weniger behauptet, als die göttliche Autorität über Wissen und Wahrheit ersetzen und damit ebenso universell gültigen, also gewissermaßen gottähnlichen, Anspruch auf Relevanz und Richtigkeit erheben zu können.

Grosfoguel bringt auf den Punkt, was viele dekoloniale Autor_innen mit Rückgriff auf die kartesianische Logik argumentieren:

»By delinking ethnic/racial/gender/sexual epistemic location from the subject that speaks, Western philosophy and sciences are able to produce a myth about a Truthful universal knowledge that covers up, that is, conceals who is speaking as well as the geo-political and body-political epistemic location in the structures of colonial power/knowledge from which the subject speaks.« (Grosfoguel 2007: 213)

Die Basisoperation der Epistemologie der kolonialen Moderne ist demzufolge die Entkoppelung von Materialität und Sozialität einerseits und Erkenntnis(produktions-)fähigkeit andererseits. Mit dem argentinisch-mexikanischen Theologen, Philosophen und Historiker Enrique Dussel fragt Grosfoguel auch danach, wie man auf eine solche auch im Kontext ihrer Zeit recht verwegene Idee gekommen sein konnte (Grosfoguel 2013: 77). Worin also bestehen die politischen, ökonomischen, historischen und kulturellen Möglichkeitsbedingungen für einen europäischen Philosophen Mitte des 17. Jahrhunderts, dies zu denken, und für seine Zeitgenoss_innen und Nachfahr_innen, es ihm gleichzutun (ebd.)?

Ich erobere und vernichte, also bin ich

Dussels Antwort auf diese Frage zielt auf die koloniale Unterseite dieses paradigmatischen modernen Mottos: Dem ›Ich denke, also bin ich‹ (*cogito ergo sum*) sei notwendigerweise die europäische Erfahrung eines ›Ich erobere, also bin ich‹ (*conquiro ergo sum*) vorausgegangen.⁹ Nur wer die koloniale Eroberung als Selbstverständlichkeit erachte und sich selbst dementsprechend für das Zentrum der Welt halte, könne überhaupt auf diesen Gedanken kommen – ein »imperial being« (zit.n. ebd.), das seine eigenen Möglichkeitsbedingungen und Privilegien unsichtbar zu machen versteht und auch selbst zu vergessen scheint. Doch nach Grosfoguel fehlt in dieser dekolonialen Erklärung der Kolonialität des Wissens ein wesentliches Bindeglied. Zwischen dem ›Ich erobere, also bin ich‹ und dem ›Ich denke, also bin ich‹ liege nichts weniger als die gewaltsame koloniale Praxis des ›Ich vernichte, also bin ich‹ (*extermio ergo sum*) (ebd.):

»It is the logic of genocide/epistemicide together that mediates the ›I conquer with the epistemic racism/sexism of the ›I think‹ as the new foundation of knowledge in the modern/colonial world.« (ebd.)

Nur wer sich die Welt zuvor gewaltsam unterworfen und diesen Zustand zur Normalität erklärt hat, kann sich selbst als deren Zentrum und als privilegierten Wissensproduzenten imaginieren, so Dussel (zit.n. ebd.). Nicht die Abwendung von einem christlichen Gott ermögliche dieses Selbstverständnis, sondern die Selbsterhöhung des »imperial man« (Maldonado-Torres 2008: 113), gottähnlich, gottgleich und daher zu allem fähig und auch berechtigt zu sein. Diese Anmaßung erlaubt dem eurozentrischen Subjekt die trickreiche Verquickung der Behauptung eines universellen Menschseins mit der weiterhin ausgeübten Praxis der Unterwerfung der von ihm rassifizierten und sexualisierten ›anderen‹. Das mit der kolonialen Expansion 1492 einsetzende ›ich erobere‹ ist nach Grosfoguel und Dussel also die Grundlage und Möglichkeitsbedingung des ›ich denke‹, das alle

9 Zur Einbettung der kartesischen Philosophie in ihren zeitgenössischen, christlich geprägten, ideengeschichtlichen Kontext siehe Dussel (2013: 22ff.).

Attribute des christlichen Gotts säkularisiert und diesen Gott damit als Grundlage des Wissens ersetzt (Grosfoguel 2013: 77). Das Descartes'sche Ego ist dem erobernden Ich nicht nur nachgefolgt, sondern hat es verabsolutiert und ihm ein ontologisches Fundament errichtet, so Dussel (2013: 13).

Erst die Logik des Genozids/Epistemizids, also der Vernichtung von Leben und Wissen, verbinde das ›ich erobere‹ mit dem »epistemischen Rassismus/Sexismus« (Grosfoguel 2013: 77) des ›ich denke‹ als neue Grundlage des Wissens in der modernen/kolonialen Welt. Erst das ›ich vernichte‹ bilde die soziohistorische strukturelle Bedingung dafür, das ›ich erobere‹ mit dem ›ich denke‹ zu verschränken (ebd.). Daraus lässt sich schließen, dass die Vernichtung von Wissen und Leben im zweifachen Prozess der Moderne, die aufgrund ihres universalisierten Aufklärungspostulats bis heute als lebensfreundlich und wissensbasiert imaginiert und propagiert werden kann, Hand in Hand miteinander geht, während die Unterseite der Moderne, die Kolonialität, unbenannt bleibt. In welchen ganz konkreten und physischen Gewaltpraktiken sich dies äußerst, diskutiere ich an späterer Stelle in diesem Kapitel entlang von vier beziehungsweise fünf ineinander verschränkten Genoziden/Epistemiziden.

Das lange 16. Jahrhundert

Zuvor will ich jedoch eine Verbindungslinie herstellen zwischen ›1492‹ (dem Beginn der europäischen kolonialen Expansion als Möglichkeitsbedingung der Kolonialität des Wissens), ›1641‹ (der Artikulation des kartesischen ›Ich denke, also bin ich‹ als Grundlage der Entwicklung der modernen Wissenschaften) und der Gegenwart des 21. Jahrhunderts, von der aus dekoloniale Theoretiker_innen einen großen Bogen zurück zu Descartes und sogar zu Columbus spannen. Der Soziologe und Religionswissenschaftler Maldonado-Torres argumentiert, dass man in Bezug auf das 16. Jahrhundert nicht nur von einer Kopernikanischen Wende oder Revolution sprechen sollte, die die Sonne die Erde als Mittelpunkt des Universums abgelöst habe (Maldonado-Torres 2014: 648). Mindestens ebenso massive Auswirkungen auf unser Verständnis von Welt und Wissen hätten jene hier beschriebenen Prozesse gehabt, die der Autor in Bezug auf den bis heute als Entdecker und Seefahrer verharmlosten italienischen Söldner im Dienste der spanischen Krone, Cristoforo Colombo, als »Columbianische Revolution« (ebd.) bezeichnet.

Erst mit dessen – und anderer europäischer Kolonisatoren – folgenreicher Landung auf dem amerikanischen Kontinent habe das beginnende koloniale Projekt Europas sich räumlich ausgeweitet und zeitlich beschleunigt. Diese Expansion sei mit einem massiven epistemischen Wandel einhergegangen, dessen Auswirkungen bis heute anhalten würden. Diese in der modernen Wissenschaftsgeschichte keineswegs so bezeichnete (geistes- und kultur-)wissenschaftliche Revolution habe die theologisch-klerikale Epistemologie des Mittelalters zutiefst erschüttert

(ebd.). Zugleich habe sie zentrale Elemente dieses Wissenssystems in Richtung eines sich entwickelnden säkularen Eurozentrismus transformiert, der sich als noch viel folgenreicher und wirkmächtiger erweisen sollte, als seine religiösen Ursprünge dies vermuten ließen. Aus theologischen Exklusionsargumenten und Selbstbehauptungsansprüchen über Macht und Ressourcen seien mit dieser Columbianischen Wende allmählich anthropologische geworden (ebd.: 651) – und das noch lange, bevor sich dieses Wissen als eigenständige Disziplin zur Erforschung und Beherrschung der weltweit kolonisierten im formalen Wissenschaftssystem etabliert hatte.

Auch bei Quijano beziehungsweise Germaná finden sich Erklärungen für diesen räumlich und zeitlich weit gespannten Bogen. Quijano nennt vier Merkmale des eurozentrischen Wissenschaftsmodells (zit.n. Germaná 2013: 82). Erstens beruhe auf der kartesischen Erkenntnistheorie ein radikaler Dualismus der Trennung von Subjekt und Objekt. Dabei werde das Subjekt nicht in Raum und Zeit verortet und daher als körperlos betrachtet, was ihm die imperiale Behauptung von Objektivität und Universalität überhaupt erst ermögliche (ebd.). Santiago Castro-Gómez spricht in diesem Zusammenhang von der »Hybris des Nullpunkts« (Castro-Gómez 2005: 13), Donna Haraway in der früheren feministischen Debatte um die Verwobenheit zwischen Standort und Standpunkt noch pointierter vom »god-trick« (Haraway 1988: 581). Beides meint die Anmaßung, einen frei schwebenden, übergeordneten Standort der Beobachtung und damit auch einen universell gültigen Standpunkt einnehmen und von dort aus ›die Wahrheit‹ über alles und vor allem für alle sprechen zu können. Mit der Annahme, dass das materialisierte Objekt des Wissens und auch die darauf basierende Erkenntnis vom entkörpernten Subjekt radikal unterschieden werden könnten, geht zweitens die Unsichtbarmachung des/der Forschenden selbst einher, und damit auch seiner/ihrer Interessen, so Quijano (zit.n. Germaná 2013: 82). Drittens wird das damit gewissermaßen von oben und von außen beobachtbare soziale Leben als atomistisch und unverbunden verstanden und in unendlich kleine Entitäten ausdifferenziert, mit denen es sich gut teilen und herrschen lässt (ebd.). Das vierte Merkmal ist nach Quijano die übergeordnete Vorstellung eines gesellschaftlichen Evolutionismus im globalen Maßstab, des unaufhaltsamen Fortschritts nach europäischem Modell, das seinerseits die Spitze dieser linearen Fortschrittserzählung darstellt (ebd.). Wissenschaft in der kolonialen Moderne ist in dieser Lesart also allein schon aufgrund ihrer strukturellen und epistemischen Möglichkeitsbedingungen in erster Linie »Herrschaftsdienst« (Pappe 2011), gerade auch dann, wenn sie als Suche nach Erkenntnis und Wahrheit inszeniert und als Verkörperung der Befreiung von religiöser und damit vormoderner Bevormundung verstanden wird.

Die Kolonialität des Wissens ist also zugleich historisches Erbe und gegenwärtige Herausforderung für kritische Sozialtheorie, die gegen diese Kolonialität argumentiert, ohne sich jemals gänzlich von ihr befreien zu können. Wissenschaft-

ler_innen sind in dieselben ausbeuterischen Produktionsmechanismen verwickelt, die sie aufgrund ihres epistemischen und (geo-)politischen Privilegs akademisch kritisieren können (Bahri 1995: 77). Auch wenn die transdisziplinäre Theoretisierung epistemischer Gewalt einen Versuch darstellt, in der sozialwissenschaftlichen Gewaltdebatte einen Schritt weiter und anderswohin zu kommen, steckt sie also zugleich selbst in einem Dilemma. Dieses gilt es jedoch auszuloten anstatt auszublenzen. Ähnlich wie feministische Standpunkttheorie (Ernst 1999; Haraway 1988; Harding 1991; Mendel 2015; Singer 2005), Schwarzer (Collins 1990; Lorde 1984) und Chicana-Feminismus (Anzaldúa 1987; Moraga/Anzaldúa 2015) argumentiert auch post- und dekoloniale Theorie gegen den machtvollen Mythos des »god-trick« (Haraway 1988: 581) und der »Hybris des Nullpunkts« (Castro-Gómez 2005: 13). Ganz im Gegenteil geht es zusätzlich zu dieser in der gewaltvollen Praxis des Kolonialismus verwurzelten intellektuellen Abstraktion um die konkrete räumliche und zeitliche Verortung von Wissen ebenso wie um dessen Verkörperung, insbesondere entlang der Kategorien »Rasse« und »Geschlecht«.

Geo- und auch Körperpolitik des Wissens (Mignolo 2012: 162), zwei weitere für die Debatte um Kolonialität wichtige Begriffe, benennen genau das Gegenteil der kartesischen Behauptung, dass (ganz bestimmtes) menschliches Denken aus sich selbst heraus, abgetrennt von jeglicher sozialen Verortung und Einbettung, möglich und damit universell gültig sei. Mit den deutlich an feministische Theorie angelehnten, diese aber kaum zitierenden Konzepten argumentieren Autor_innen für eine notwendigerweise in Zeit, Raum und Körpern verortete normative (Denk-) Bewegung der Dekolonisierung. Das meint ein Ausgehen von jenen Standpunkten und Standorten, die über Jahrhunderte hinweg an der Unterseite der Moderne, in der Kolonialität, angesiedelt und damit als Orte von Wissensproduktion unintelligibel gemacht worden sind.

Einer solchen, auf vielfache Weise auf gewaltsamer »VerÄnderung« (Reuter 2002: 143) basierenden Epistemologie wird das Potenzial zugesprochen, »einen Bruch in der Hegemonie von Theopolitik und Egopolitik« (Mignolo 2012: 162) herbeizuführen, »den beiden Stützen in der Kolonialisierung der Seelen und des Denkens« (ebd.). Diese nicht zuletzt auch personale Dimension wird mit dem Konzept der Kolonialität des Seins reflektiert.

Krieg als Grundlage der Kolonialität des Seins

Der Kolonialität des Seins widmet sich vor allem Maldonado-Torres (2004, 2007, 2008, 2014). Diesem Konzept liegt die Annahme zugrunde, dass koloniale Machtbeziehungen nicht nur in Bezug auf öffentliche Autorität, Sexualität, Wissen, Ökonomie und Natur tiefe Spuren hinterlassen haben, sondern auch in Bezug auf das, was das Sein selbst bedeutet – als Theorie ebenso wie als gelebte Erfahrung (Maldonado-Torres 2007: 242). Damit ergänzt Maldonado-Torres die epistemologi-

schen Überlegungen zur Kolonialität von Macht und Wissen um eine ontologische Dimension.

Nicht epistemische, sondern ganz direkte physische Gewalt stellt den Ausgangspunkt für seine Überlegungen dar (Maldonado-Torres 2008). Er setzt ein umfassendes Paradigma des Krieges und der Gewalt zentral, in dem gewaltförmerige Konfliktaustragung als privilegiertes Mittel zur Herstellung einer Ordnung gelte, die genau in jener Logik der physischen Vernichtung beständig naturalisiert und als alternativlos dargestellt werde. Nicht nur politische Ereignisse unterliegen ihm zufolge dieser Logik, sondern auch soziale Beziehungen, das Wissen und die hegemoniale Vorstellung davon, was das Menschsein bedeutet.

Ich darf vernichtet werden, also bin ich nicht

Maldonado-Torres distanziert sich von der weit verbreiteten Annahme, dass die Ontologie als Teildisziplin der Philosophie ein allgemeines, universelles menschliches Sein beschreiben könne. Wenn er ähnlich wie Grosfoguel (2013) davon spricht, wie das kartesianische ›ich denke‹ (also die epistemologische Dimension) mit dem zweiten Teil des berühmten Satzes ›also bin ich‹ (also mit der ontologischen) in der Kolonialität des Wissens zusammenfällt, geht er, komplementär zu Grosfoguel, nicht in erster Linie vom ›ich vernichte‹ der Kolonisator_innen aus. Vielmehr betont er das, was dieser für das Paradigma von Aufklärung und Moderne verdichtete Satz von Descartes ausschließt, nämlich die Perspektive derer, die vernichtet werden können, dürfen oder sogar sollen. Er spricht daher von einem »Paradigma des Krieges« (Maldonado-Torres 2008: 1), das nicht nur der Kolonialität von Macht und Wissen zugrunde liege, sondern auch eine Kolonialität des Seins hervorbringe. Nicht ausgehend von den Täter_innen denkt er dabei, sondern von den Opfern. Diese Perspektive bringt er in einer prägnanten Ergänzung des oben bereits ausführlich diskutierten Zitats von Descartes zum Ausdruck, auf das auch er zur Veranschaulichung seines Arguments zurückgreift:

»I think (others do not think, or do not think properly), therefore I am (others are-not, lack being, should not exist or are dispensable)«. (Maldonado-Torres 2007: 252)

Maldonado-Torres plädiert mit Bezug auf antikoloniale Denker wie Aimé Césaire, Frantz Fanon und W. E. B. Du Bois dafür, eben jene Erfahrung der in der modernen Epistemologie nach Descartes Ausgeschlossenen und hier in Klammern Eingeschlossenen zum Ausgangspunkt einer dekolonialen Ontologie zu machen (Maldonado-Torres 2006, 2007). Insbesondere die in antikolonialer Theoriebildung geprägte Figur der *damnés* (Fanon 1961), der »Verdammten dieser Erde« (Fanon 1966), dient ihm als Referenzpunkt zur Vertiefung des Begriffs der Kolonisierten in der post- und dekolonialen Theorie. Diese durch die Kolonialität von Macht und Wissen zu minderwertigen Anderen gemachten Menschen, denen auf Basis ihrer

Rassifizierung nichts weniger als das Menschsein selbst abgesprochen worden sei, seien im Zuge der epistemischen und politischen Mechanismen der Kolonisation auch in einer »ontologischen Differenz« (Maldonado-Torres 2007: 253) verortet worden. Dabei seien sie entweder als Menschen und als politische Subjekte unsichtbar, oder aber als Objekte von Sexualisierung und als Sinnbilder für Bedrohung und das Böse schlechthin extrem sichtbar gemacht worden (ebd.: 257).

Wer jenseits der ontologischen Differenz verortet werde, würde nicht nur zum oder zur Subalternen gemacht, sondern zum sub-ontologischen, unter der Schwelle des für menschliches Sein gehaltenen Subjekt (Maldonado-Torres 2008: 18, 239).¹⁰ Dieses verfüge über keinerlei Subjektstatus im politischen Sinne, sondern sei im wahrsten Sinne des Wortes Unterworfen_e und werde vom »alter-ego« (Maldonado-Torres 2007: 257) zum »sub-alter« (ebd.). Für Menschen unterhalb dieser Schwelle sei der Tod keine außergewöhnliche Existenzbedrohung, sondern eine alltägliche Erfahrung, und die Hölle kein Horrorszenario, sondern der Ort, an dem sie zu leben und zu sterben gewohnt seien, wo man jederzeit verletzt, vergewaltigt oder getötet werden könne (ebd.: 255) – und das nicht nur im übertragenen Sinn.

Die von Du Bois erstmals sogenannte Etablierung der »colour line« (Du Bois 1903) als zentrale Demarkationslinie der »Zone der Nicht-Existenz« (Fanon 1967: 8, 2011: 64), des »Abgrundes« (Santos 2007), der »ontologischen Differenz« (Maldonado-Torres 2007) und auch der »Kolonialität der Macht« (Quijano 2000) ist nach Maldonado-Torres eng verwoben mit der ganz konkreten, schmutzigen und grausamen Praxis des Krieges und seinen unzähligen Formen von Gewalt, auch im ganz konkreten, direkten und physischen Sinn. Die einst theologische Erfindung der Teilungs- und Beherrschungskategorie *raza*, die sich als modernes Konzept *race* mit dem Beginn der Neuzeit naturalisiert und global ausgebreitet hat, sei das Vehikel, mit dem Versklavung, Mord und Vergewaltigung dieser Menschen gerechtfertigt würden – ein Prozess, den Maldonado-Torres die »Naturalisierung der Nicht-Ethik des Krieges« (Maldonado-Torres 2007: 256) nennt. Wenn Fanon mitten im antikolonialen Widerstand der 1950er Jahre also zu einem Krieg gegen den Kolonialismus aufgerufen und das nicht nur metaphorisch gemeint habe, so Maldonado-Torres, habe er damit bestehende soziale Beziehungen politisiert, die bereits auf der Prämisse von Krieg entstanden wären (ebd.). Epistemische und ontologische Differenz sollten nach Maldonado-Torres also zwar begrifflich unterschieden werden, doch beide seien mit der kolonialen Ausbeutung, Beherrschung und Kontrolle aufs Engste verbunden (ebd.: 254) – ebenso wie mit dem Krieg als deren Basismodus, also auch mit direkter physischer und personaler Gewalt.

10 Die Bindestriche sind beabsichtigt und orientieren sich an Maldonado-Torres' Schreibweise *sub-ject*.

Die von europäischen Klerikern in der Debatte von Valladolid Mitte des 16. Jahrhunderts intensiv und extensiv diskutierte Frage, ob die Indigenen der Amerikas eine Seele hätten, also Menschen seien oder nicht, sei nach Maldonado-Torres somit keine lediglich philosophische Frage der frühneuzeitlichen Theologie gewesen. Vielmehr müsse man sie als eng an die parallel verlaufende politische Diskussion über den »gerechten Krieg« gekoppelt verstehen, an die Rechtfertigung von Unterwerfung, Ausbeutung und Vernichtung (ebd.: 246) im Kontext ganz konkreter physischer Gewaltpraktiken kriegsrischer Art. Als die Frage nach der Seele und somit nach dem Menschsein der Indigenen nach fünfzig Jahren endlich geklärt gewesen sei, hätten die frühen Kolonisator_innen bereits eine ganz spezifische Art der Begegnung mit der indigenen Bevölkerung in den Amerikas etabliert, die sich von jener unterschieden habe, wie man sich auf dem europäischen Kontinent seinen Gegner_innen und Feind_innen gegenüber verhalten habe (ebd.). Was auf dem europäischen Kontinent als Ausnahme zumindest einer Rechtfertigung bedurft hätte, sei in Übersee zur Regel einer zunehmend naturalisierten »Nicht-Ethik des Krieges« (ebd.: 247) geworden: die Vernichtung. Ermöglicht worden sei dieser Übergang von der Ausnahme zur Regel durch die in der kolonialen Begegnung erfundene ontologische Differenz. Diese sei zur Grundlage eines neuen Denkens und Selbstverständnisses des »imperial man« (ebd.: 246) geronnen, das bis heute Gültigkeit habe.

Das ist der Kern des Arguments zur Beschreibung der Kolonialität des Seins vom Ausgangspunkt der gewaltsamen Konfliktaustragung, des Krieges, aus. Maldonado-Torres benutzt Krieg als Sammelbegriff für die sehr direkten und physischen Erfahrungen auch von direkter physischer Gewalt als Teil des enormen Ausbeutungs- und Unterwerfungsprozesses im Zuge des Kolonialismus – und nicht nur für eine formalisierte und erklärte bewaffnete Konfliktaustragung. Für die Praktiken des von ihm so genannten Paradigma des Krieges bedarf es ihm zufolge nämlich gar keines formell erklärten Krieges. Vielmehr erfüllten im Kontext der kolonialen Eroberung rassifizierte Menschen die Funktion des permanenten Feindes, der bekämpft werden solle, dürfe und sogar müsse (Maldonado-Torres 2008: 238).

Die im kolonialen Kontext verankerte Etablierung von *raza/race* und hierarchisch-heteronormativ vergeschlechtlichter beziehungsweise sexualisierter Differenzierung sowie die Naturalisierung und allmähliche Säkularisierung dieser Kategorisierungen habe also kriegsrisches Handeln und entsprechende Formen von Gewalt von der Dimension der Ausnahme, die kontextspezifisch gerechtfertigt und auch als Opfer gegenüber höheren Zielen gerahmt werde, in die Dimension des ganz gewöhnlichen Massakers verschoben (ebd.: 4). Dieses sei zum Normalfall und Charakteristikum einer Moderne geworden (ebd.), die sich zugleich als gewaltminderndes und sogar gewaltfreies Programm der Zivilisierung versteht. Nicht mehr die Ausnahme der Gewaltanwendung musste fortan gerechtfertigt, sondern für

deren Nützlichkeit musste argumentiert werden. Damit sei der Krieg selbst naturalisiert worden, was Maldonado-Torres als die dunkelste Seite der westlichen Moderne bezeichnet (ebd.: xii). Eine Gesellschaft, die das Menschsein von einem solchen Paradigma des Krieges aus denke, verübe Maldonado-Torres zufolge Gewalt sogar guten Gewissens, sei unfähig, sich unterschiedlichen Formen von Gewalt entgegenzustellen und rechtfertige Friedensideale, die ihrerseits in Gewalt verstrickt seien (ebd.: 238).

Auch wenn die Vereindeutigung jeglicher auf Rassismus basierenden Gewaltpraxis im Sammelbegriff des Krieges bei Maldonado-Torres diskussionswürdig ist, ist das auf diese Weise gerahmte Konzept der Kolonialität des Seins für meine Begründung der Auseinandersetzung mit epistemischer Gewalt sehr nützlich. Die Rückbindung vermeintlich abstrakter ontologischer Fragen an konkrete physische und personale Gewalt stellt eine Grundlage bereit, um auch über Fragen des Epistemischen mit dem Begriff der Gewalt nachzudenken, der hier ganz bewusst auch direkte, physische und personale Gewalt inkludiert. Ausgehend von diesem Verständnis lässt sich fundiert von epistemischer Gewalt sprechen und eine Konzeptionierung dieses Begriffs auch für die sozialwissenschaftliche Gewaltdebatte entlang von zwei Argumentationssträngen weiterentwickeln: Wissen ist erstens unverzichtbar für die Legitimation und Rationalisierung von Gewaltanwendung, denn die Herausbildung einer modernen eurozentrischen Epistemologie hat Kriege und andere Formen direkter, physischer und personaler Gewalt stets begleitet und gerechtfertigt. Zweitens ist Gewalt, wie die hier diskutierten Positionen deutlich machen, auch konstitutiv für das Wissen selbst.

Um diese dialektische Verwobenheit durchdenken zu können, erachte ich die Konzepte der Kolonialität von Macht, Wissen und Sein für hilfreich, auch wenn sie auf den ersten Blick keine unmittelbar ableitbaren Optionen für eine konventionelle Operationalisierung von Gewalt in all ihrer Vielschichtigkeit zur Verfügung stellen. Das ist auch nicht ihr Anspruch. Sie können jedoch dazu beitragen, enge Gewaltbegriffe infrage zu stellen, zu ergänzen und daran entlang weiterzudenken, vor allem in Hinblick auf die bislang zu wenig berücksichtigte Dimension des Wissens. Darüber hinaus steht Maldonado-Torres' Position, die Kolonialität des Seins vom Standpunkt derer aus zu denken, die Gewalt erfahren und erleiden, im Einklang mit der von mir gewählten Forschungsperspektive kritischer Theorietraditionen, von der aus ich zur weiteren Theoretisierung epistemischer Gewalt beitragen will.

Nicht einzigartig, aber global systemrelevant

Gegen dekoloniale Perspektiven kann eingewandt werden, dass Krieg und Gewalt nicht erst seit der kolonialen Expansion Europas im langen 16. Jahrhundert grausam und problematisch sind. Ich stimme jedoch mit dekolonialen Autor_innen

überein, diese historische Phase als Verdichtungs- und Wendepunkt einer umkämpften Entwicklung zu verstehen, deren Effekte im globalen Maßstab wirksam geworden sind und die daher – im Gegensatz zu früheren Epochen und anderen Weltregionen – auch heute relevant ist. In jenen historischen Prozessen, auf die die Konzepte der Kolonialität von Macht, Wissen und Sein Bezug nehmen, haben sich politische, ökonomische, soziale und auch epistemische Möglichkeitsbedingungen für das kapitalistische Weltsystem entwickelt, das gegenwärtig die gesamte Welt dominiert. Dies ist nicht nur in ökonomischer, politischer und sozialer Hinsicht der Fall, sondern auch in Bezug auf das, was als intelligibles Wissen gilt, um diese Welt zu verstehen und zu gestalten.¹¹

Es ist daher schlüssig, über epistemische Gewalt vom Knotenpunkt der europäischen ›Erfolgsgeschichte‹ von Kolonialismus und Kapitalismus aus nachzudenken – auch wenn historisch frühere oder geopolitisch anderswo zu findende Prozesse von Diskriminierung, Ausbeutung und Vernichtung in ihrer Verwicklung mit jeweils gültigem Wissen des Teilens und Herrschens sehr allgemein als epistemische Gewalt bezeichnet werden können. Dass diesem allgemeinen ein spezifisches Verständnis des Begriffs vorzuziehen ist, werde ich im weiteren Verlauf des Texts Schritt für Schritt argumentieren.

Ich habe mit Dussel und Grosfoguel den Ausgangspunkt der modernen Epistemologie, die kartesianische Philosophie, als Vorläuferin der Aufklärung und ihre Verankerung in der kolonialen Unterseite der Moderne erläutert. In vielfacher Weise schließt auch das Konzept der Kolonialität des Seins von Maldonado-Torres an die Erfahrung der Vernichtung als Möglichkeitsbedingung des bis heute anhaltenden modernen Verständnisses von Wissen und Welt an, wobei er diese vom Standpunkt derer aus durchdenkt, die vernichtet werden (können/dürfen/sollen). Doch worin genau bestand in historischer Hinsicht die von diesen drei Autoren betonte Dimension des ›ich vernichte‹, die das koloniale ›ich erobere‹ mit dem modernen ›ich denke‹ verbindet? Welche konkreten Gewaltpraktiken in der Kolonialität der Macht sind damit gemeint und was haben diese miteinander zu tun? Und was ist daraus schließlich für eine Theoretisierung epistemischer Gewalt zu lernen?

Zur noch deutlicheren Verortung meiner Argumentation in der hier gewählten Forschungsperspektive illustriere ich im Folgenden ganz konkrete Gewaltpraktiken, auf die die Konzepte der Kolonialität von Macht, Wissen und Sein Bezug nehmen. An ihnen lässt sich nachzeichnen, inwiefern das Sprechen von epistemischer Gewalt kein abstraktes Unterfangen ist, sondern in einem konkreten Zusammen-

11 Diese Feststellung gilt nicht nur für unseren Planeten, sondern auch für das Weltall, also den Raum außerhalb der Erde, zumal dieser seit dem 20. Jahrhundert von militärischer und ziviler Hochtechnologie durchdrungen und inzwischen auch zum Standort privat betriebener Großprojekte geworden ist.

hang mit der Analyse und Kritik historischer und gegenwärtiger Gewaltpraktiken unterschiedlichster Art steht.

Grosfoguel (2013) spricht von vier miteinander in einem theoretischen ebenso wie praktischen Zusammenhang stehenden Genoziden des langen 16. Jahrhunderts, die zugleich auch Epistemizide gewesen seien. Er beschreibt die Zurichtung und Vernichtung von Menschen und die Auslöschung von Wissen als über drei Kontinente hinweg verwobene gewaltförmigen Prozesse dieser für dekoloniale Perspektiven zentralen Epoche: Erstens die Vertreibung und Vernichtung von Muslim_innen, Juden und Jüdinnen von der iberischen Halbinsel während der sogenannten Reconquista, zweitens die Unterwerfung der Indigenen in der vermeintlich ›neuen‹ Welt, drittens die Versklavung und Verschiffung von Afrikaner_innen als jederzeit erneuerbare Arbeitskräfte zur Ausbeutung der Ressourcen in den kolonisierten Territorien sowie viertens – übernommen von der italienischen Philosophin Silvia Federici (2004), die er selbst jedoch nur kurz zitiert – die sogenannte Hexenverfolgung auf dem europäischen Kontinent.

Feministisch-materialistische Theoretiker_innen haben bereits lange vor der dekolonialen Debatte darauf hingewiesen, dass im Zuge dieser miteinander verwobenen Prozesse auch die Natur selbst zum Objekt und Opfer der für die Moderne konstitutiven Epistemologie und Produktionsweise geworden sei (ebd.; Merchant 1983; Mies 1986). Sie beschreiben den Paradigmenwechsel hin zu einem fragmentiert-rationalistischen Naturverständnis als eng verzahnt mit der europäischen kolonialen Expansion und deren epistemischen und politischen Umbrüchen innerhalb Europas (Boatcă 2003; Pelizzon 2002; Zuckerhut 2011). Diese Argumentation fügt den vier von Grosfoguel genannten einen fünften Vernichtungsprozess hinzu.

Vier Genozide/Epistemizide und die Transformation der Natur

In seinem Aufsatz *The Structure of Knowledge in Westernized Universities. Epistemic Racism/Sexism and the Four Genocides/Epistemicides of the Long 16th Century* argumentiert Grosfoguel (2013), dass es in den ersten 150 bis 200 Jahren des kolonialen Projekts zu vier rasch aufeinander folgenden und miteinander in Verbindung stehenden Genoziden gekommen sei, die zugleich auch Epistemizide gewesen seien. Dies- und jenseits des Pazifiks seien nicht nur Millionen von Menschen vernichtet, sondern auch umfangreiche Wissensbestände und alternative Existenzweisen ausgelöscht worden. Diese vier Genozide/Epistemizide, so Grosfoguel, der diese Begriffe stets mit Schrägstrich zu einer Einheit verschränkt, seien konstitutiv für die bis heute nachwirkenden epistemischen und zahlreichen darauf basierenden weiteren Privilegien Europas – und insbesondere seiner Weißen, christlichen, und wie feministisch-marxistische Theoretiker_innen ergänzen, über Eigentum verfügenden, Männer (ebd.).

Muslim_innen, Juden und Jüdinnen auf der iberischen Halbinsel

Den Beginn des ersten Genozids/Epistemizids macht Grosfoguel dort aus, von wo die koloniale Expansion ausgegangen war. Er datiert den Ausgangspunkt dieses doppelten Vernichtungsprozesses unmittelbar bevor Christoph Columbus und andere sich auf den Weg ins vermeintliche Indien gemacht haben: auf der iberischen Halbinsel. Das dortige katholische Königshaus hatte über mehrere Jahrhunderte hinweg und mit großem Aufwand die Rückeroberung (*reconquista*) andalusischen Territoriums betrieben, was nichts anderes bedeutet als dessen gewaltsame (Re-) Christianisierung. Im Namen einer sogenannten Blutreinheit (*limpieza de sangre*) wurden Muslim_innen ebenso wie Juden und Jüdinnen ermordet, vertrieben oder zwangskonvertiert. Die dahinter liegende Idee der Herstellung einer Einheit zwischen staatlicher Identität, Territorium und religiöser Identität der Bevölkerung kann nach Grosfoguel als Vorläuferin des Modells des modernen Nationalstaats bezeichnet werden (2013: 79).

Die Reconquista habe aber nicht nur den physischen Tod für viele Menschen bedeutet, sondern sei auch mit der Vernichtung ihrer Erinnerung, Spiritualität und Kultur einhergegangen, was Grosfoguel als »kulturellen Genozid« (2013: 78) beziehungsweise als »Epistemizid« (ebd.: 73) bezeichnet. Dass es sich bei der zur Rechtfertigung dieses Genozids/Epistemizids bemühten *raza* zwar um eine religiös-theologische Rahmung, nichtsdestotrotz aber um ein proto-rassistisches Konzept gehandelt habe, zeige sich in den Begriffen, mit denen die Konvertierten bezeichnet worden seien. Moriscos beziehungsweise Mauren wurden die ehemals muslimischen, Marranos die ehemals jüdischen Neo-Christ_innen genannt (ebd.: 78). Der Begriff Morisco/Maure scheint nicht zufällig etymologisch mit dem spanischen Begriff für schwarz, *moro*, verwandt, der wiederum aus dem lateinischen *morus/maurus* und dem griechischen *mauros* kommt (Forbes, zit.n. Maldonado-Torres 2014: 650). Er kann also zugleich als ethnisierte wie auch als geopolitische Kategorie verstanden werden, die auf religiösen Kriterien ebenso basiert wie auf phänotypischen Merkmalen (ebd.).

Die Gründe dafür liegen Grosfoguel, Maldonado-Torres, Fredrickson und andere zufolge in der Verquickung der historisch parallel verlaufenden Genozide/Epistemizide, in denen sich Vorläufer der modernen/kolonialen Kategorisierungsweise »Rasse« herausbildeten. Während die als Moriscos verfolgten Muslim_innen und die als Marranos ebenfalls abwertend bezeichneten Juden und Jüdinnen von der iberischen Halbinsel vertrieben oder zur Konversion gezwungen worden seien, hätten die in dieser Eindeutigkeit und Identität noch gar nicht existierenden »Europäer_innen« Ende des 15. Jahrhunderts Schwarze Afrikaner_innen bereits als seelenlose, tierähnliche Lebewesen am untersten Ende einer zunehmend rassistisch gerahmten Skala des (Nicht-)Menschseins qualifiziert (Grosfoguel 2013: 83f.). Bereits

Mitte des 15. Jahrhunderts waren nämlich portugiesische Kolonisatoren¹² auf den Kanarischen Inseln und in Nordafrika gelandet und hatten dort Menschen versklavt und auf die iberische Halbinsel gebracht. Dazu habe es aber noch gar keines expliziten ideologischen Rassismus bedurft, denn es hätte rechtlich und religiös begründet werden können, diese Menschen zu unterwerfen, und es habe sich noch nicht um ein Massenphänomen gehandelt, so Fredrickson (2015: 31).

Zugleich habe auch in der breiten Bevölkerung, die niemals zuvor einen Schwarzen Menschen zu Gesicht bekommen hätte, ein tief verwurzelter Aberglauben an eine alttestamentarische Legende für ein rassistisch aufgeladenes Ressentiment gesorgt (ebd.: 27). Dieser Legende zufolge sei Ham, der Sohn Noahs, mit einem Fluch für eine – als sexuell und inzestuös überlieferte – Sünde bestraft und dabei im wahrsten Sinne des Wortes schwarz geworden, was all seine Nachkommen fortan zum Dienen verdammt habe (ebd.: 39). Auch wenn sexualisierte und andere Vorurteile gegen und Diskriminierung von Schwarzen Menschen also bereits aus früheren Jahrhunderten bekannt waren, als sich die Weiß/Schwarz-Dichotomie noch aus christlicher Vorstellungswelt speiste (ebd.; Husmann 2010), war es aus dekolonialer Perspektive die Etablierung der kolonialen Moderne im langen 16. Jahrhundert, die aus der mittelalterlichen Farbsymbolik Europas eine moderne/koloniale Machtachse zur Organisation und Verteilung von Arbeit und Ressourcen im globalen Maßstab gemacht hat. Schwarze Menschen seien damals ähnlich wie Muslim_innen als minderwertig betrachtet worden, und beider zunehmend biologistische Rassifizierung habe sich wiederum in Europa selbst rasant beschleunigt (Grosfoguel 2013: 81).

Indigene in den Amerikas

In Bezug auf den zweiten Genozid/Epistemizid verweist Grosfoguel auf den engen zeitlichen und politischen Zusammenhang zwischen binneniberischer Expansion und den Anfängen des transatlantischen Kolonialismus.¹³ Kaum eine Woche nach dem offiziellen Abschluss der Reconquista entsandte das kastilische Königshaus den Italiener Columbus ins vermeintliche Indien, womit nur ein knappes Jahr später die koloniale Expansion in die Amerikas ihren Anfang nehmen konnte (ebd.: 79). Denn während in der arabischen Welt und China die Entwicklung weitreichender

12 Über die direkte Beteiligung von Frauen an diesen frühen Raubzügen und Eroberungsreisen wird von den hier zitierten dekolonialen Autoren leider nicht gesprochen, es ist aber davon auszugehen, dass in allen Phasen der Kolonisierung auch Frauen zumindest in untergeordneten Funktionen beteiligt waren.

13 Ausführlicher diskutiert Fredrickson mit Bezug auf Robert Bartlett (1996) die Erfahrung europäischer Binnenkolonisation bis an die Ränder des Kontinents. Diese sei ebenfalls von der prorassistischen Behauptung der Überlegenheit etwa gegenüber der irischen, skandinavischen oder auch osteuropäischen Bevölkerung begleitet gewesen (Fredrickson 2015: 23f.).

Handelswege florierte, befand sich Europa im ökonomischen Niedergang, was die Suche nach neuen Ressourcen aller Art massiv vorantrieb.

Diese Verbindung zwischen dem ersten und dem zweiten Genozid/Epistemi-zid herzustellen, ist aus dekolonialer Perspektive wichtig, denn nur so könne man verstehen, dass und wie die in der spanischen Reconquista erprobten Methoden des Unterscheidens und Herrschens auch in der sogenannten Neuen Welt angewandt worden seien. Dem Verbrennen jüdischer und muslimischer Bibliotheken auf europäischem Boden habe auf dem amerikanischen Kontinent das Verbrennen indigener Wissensarchive in Form von Kodizes entsprochen, und die an den Indigenen brutal exerzierte Zwangskonversion und Evangelisierung sei unmittelbar zuvor an muslimischer und jüdischer Bevölkerung in Europa tausendfach erprobt worden, sehr oft von denselben Protagonisten (ebd.: 80). Auch auf umgekehrtem Wege habe die Verwobenheit dieser beiden Prozesse massive Auswirkungen gehabt. Die von der spanischen Halbinsel in die Amerikas exportierte religiöse Kategorie *raza* habe sich in der kolonialen Praxis gegenüber den Indigenen zunehmend in Richtung einer biologistischen Differenzierung, zu *race*, entwickelt (ebd.: 84).

Reimportiert nach Europa habe die Diskriminierung der europäischen Juden und Jüdinnen sowie der Muslim_innen daher zunehmend anthropologisch begründete rassistische Züge angenommen (Maldonado-Torres 2014: 648). Bald habe auch bei der Diskriminierung und Vernichtung dieser Menschen und ihres Wissens nicht mehr die richtige/falsche Religion im Fokus der Unterscheidung gestanden, sondern wie in den Kolonien die infrage gestellte Menschlichkeit selbst (ebd.: 651). Das mittelalterliche Konzept der religiös argumentierten ›Blutreinheit‹ habe auf den transatlantischen Wegen der Kolonisierung eine neue Bedeutung erhalten und sei in Form eines zunehmend naturwissenschaftlich begründeten Rassismus zum »Boomerang-Effekt des Kolonialismus« (Grosfoguel 2013: 84) für und in Europa selbst geworden. Diese Argumentation verbindet den politischen Übergang von der Kategorie ›Religion‹ zur Kategorie ›Rasse‹ mit einem auch epistemologischen Wandel und umgekehrt.

Dennoch hält Grosfoguel fest, dass es sich bei dieser frühen Diskriminierung nach Kriterien einer ›Blutreinheit‹ ebenso wie bei mittelalterlicher Judenfeindlichkeit nicht um ›rassische‹ Konzepte im heutigen Sinne gehandelt habe, zumal das Menschsein der Betroffenen im Gegensatz zur späteren Logik des biologistischen Rassismus noch außer Streit gestanden sei (ebd.: 78). Aus heutiger Sicht bemerkenswert und vielfach übersehen ist Grosfoguel zufolge das geteilte Erbe antimuslimischer und antijüdischer Ressentiments und Diskriminierung auf Basis eines christlichen Proto-Rassismus der Reconquista. Dementsprechend sei auch Antisemitismus kein Effekt der Verwissenschaftlichung von *race* im 19. Jahrhundert, sondern bereits seit dem 16. Jahrhundert etabliert, als ein von europäischen Eliten propagierter und im sogenannten Volksglauben verankerter vorstaatlicher biopolitischer Rassismus (ebd.: 85).

Afrikaner_innen

Die Praxis, Menschen in Afrika in großem Maßstab zu entführen, zu versklaven und als kostenlose Arbeitskräfte in die Amerikas zu verschiffen, stellt aus dekolonialer Perspektive eine unmittelbare Folge der Debatte von Valladolid und den dritten Genozid/Epistemizid dar. Mit der dort verhandelten Entscheidung, die Indigenen der Amerikas nicht mehr töten und versklaven zu dürfen, sondern zu christianisieren, habe es dort an Arbeitskraft zur Erreichung des vorrangigen Ziels des kolonialen Projekts, der ökonomischen Ausbeutung von Menschen und Ressourcen in der für die Europäer_innen ›Neuen Welt‹, gefehlt, so Grosfoguel (2013).

Spätestens ab dann sei *raza* kein religiöses Konzept des Unterscheidens und Herrschens mehr gewesen, sondern ein biologistischer Grundpfeiler der kolonialen Moderne beziehungsweise des sich herausbildenden kapitalistischen Weltsystems, das immer konkretere Gestalt anzunehmen begonnen habe (Maldonado-Torres 2014). Millionen von Afrikaner_innen verloren ihr Leben in diesem über mehrere Jahrhunderte andauernden Genozid/Epistemizid, in dem Menschen nicht nur ihrer physischen Existenz, sondern auch ihrer Sprache, ihrer Kultur, Spiritualität, Erinnerung und vor allem ihrer Würde beraubt wurden. Das sei möglich gewesen, weil aus dem einstigen Subjekt mit einer anderen Religion, dem sogenannten Morisco oder Mauren, ein phänotypisch rassifizierter Schwarzer gemacht worden sei, der kein Subjekt im politischen Sinne einer Zuerkennung von Menschlichkeit dargestellt habe, sondern lediglich ein Sub-jekt,¹⁴ einen Unterworfenen beziehungsweise zu Unterwerfenden (ebd.: 655).

Die Wahrnehmung von Afrikaner_innen, die im europäischen Denkhorizont ebenso wie in der Realität bald nur mehr als Versklavte existiert hätten, habe eine Kombination der Gewaltpraktiken mittelalterlicher Politik und Epistemologie der richtigen/falschen Religion einerseits und der modernen Variante der Rassifizierung andererseits gebildet (ebd.: 654). In Erinnerung an die eigenen Niederlagen während der mittelalterlichen Kreuzzüge seien die Mitte des 15. Jahrhunderts mit Muslim_innen gleichgesetzten Afrikaner_innen als gewalttätig und wild imaginiert worden, was deren brutale Versklavung, Vergewaltigung und Ermordung erst recht legitimiert habe (ebd.). Aus den ›Moros‹, der Bezeichnung für nordafrikanische Muslim_innen, seien die zu versklavenden ›Neger‹ Afrikas geworden. In der Kategorie ›schwarz‹ verdichte sich bis heute die massive Abwertung und Entmenslichung beider Klassifizierungssysteme, des vormals religiös-ethnischen wie des beginnenden anthropologisch-rassistischen (ebd.). Der in gängigen Diskurspositionen gern verharmloste deutsche Begriff des ›Mohren‹ kündigt heute noch von dieser Verquickung (Johnston-Arthur 2004; Polaschegg 2005: 75ff.).¹⁵ Das heute aus anti-

14 Siehe Fußnote 10 in diesem Kapitel.

15 Ein illustratives Beispiel ist die Figur des Angelo Soliman, eines aus Afrika geraubten Kindes, das als Geschenk im europäischen Adel landete, höhere Bildung erhielt, als Erwachsener bei

rassistischer Perspektive zu Recht als problematisch erachtete ›N-Wort‹ ist somit gleichbedeutend mit einem Verständnis der damit Bezeichneten als ›natürliche/r Sklave/Sklavin‹ (Maldonado-Torres 2014: 654).

Fredrickson weist darauf hin, dass die frühe, christlich inspirierte prorassistische Abgrenzung gegenüber konvertierten Juden und Jüdinnen und Muslim_innen, die die Grundlage für späteren Schwarz-Weiß-Rassismus bildet, bereits mit einer Klassendimension eng verwoben war (Fredrickson 2015: 34f.). Während jüdische *conversos* durchaus auch den mittleren Schichten angehört und trotz zahlreicher Diskriminierungen besser angesehene und bezahlte Tätigkeiten ausgeübt hätten, seien die muslimischen *moriscos* durchwegs Bauern und Bäuerinnen sowie Handwerker_innen und daher von sozialem Aufstieg in weit stärkerem Ausmaß ausgeschlossen gewesen (ebd.). Demzufolge ist die im dritten Genozid/Epistemizid verschärfte Kategorie *raza* und später *race* also nicht nur eng mit Religion verstrickt, sondern auch mit ›Klasse‹ – die, ebenso wie ›Rasse‹, als soziales Phänomen ebenfalls bereits lange existierte, bevor sie als analytisches Konzept intelligibel gemacht wurde.

›Hexen‹ in Europa

Als vierten Genozid/Epistemizid dieser Periode nennt Grosfoguel jenen an widerständigen und marginalisierten europäischen Frauen (Grosfoguel 2013: 85f.). Damit stellt er die gewaltsamen Ereignisse auf dem amerikanischen und dem afrikanischen Kontinent mit jenen in Europa in einen weiteren Zusammenhang. Deutlich weniger ausführlich als über die drei anderen Prozesse spricht er damit eine in der post- und dekolonialen Debatte wie auch in anderen Traditionen kritischer Theoriebildung immer wieder vernachlässigte Dimension an.¹⁶ Auf europäischem Boden sind die in der Reconquista, der Eroberung der Amerikas und der Versklavung von Afrikaner_innen erprobten und bewährten Gewaltpraktiken Grosfoguel zufolge vor allem an Menschen verübt worden, die für eine zum expansionistischen Christentum alternative Epistemologie gestanden seien (ebd.). Überwiegend jene Frauen, aber auch Männer, die über intergenerational tradiertes Wissen über Heilung, Sexualität und Reproduktion verfügt hätten oder dessen auch nur verdächtig

Hofe tätig war und schließlich auch in eine Freimaurerloge aufgenommen wurde. Bilder von ihm zeigen ihn in orientalisch anmutenden Kleidern und Accessoires wie Turban und Pluderhosen. Nach seinem Tod wurde sein Körper präpariert und im Kaiserlichen Naturalienkabinett der Habsburger Monarchie in Wien als ›afrikanischer Wilder‹ mit afrikanisch anmutenden Attributen eines inszenierten Lebens im ›Busch‹ ausgestellt. Siehe dazu Blom/Kos (2011).

16 Eine Ausnahme ist der kolumbianisch-US-amerikanische Anthropologe Arturo Escobar, der in seinem Text *Worlds and Knowledges Otherwise* (2007) mögliche Anschlussstellen zwischen der Modernität/Kolonialität-Debatte und feministischer Theorie identifiziert. Mignolo greift insbesondere in seinem Konzept der Körperpolitik feministische Autor_innen wie Gloria Anzaldúa (1987) auf, tut dies jedoch ohne ausführliche Rezeption ihrer Schriften.

worden seien, habe man im Rahmen der sogenannten Hexenverfolgung gefoltert und ermordet (ebd.: 85f.). Mit ihnen sei auch jenes zumeist mündlich und praxisnah überlieferte Wissen vernichtet worden, das eine Herausforderung und Bedrohung für die politische, soziale und religiöse Ordnung der Neuzeit dargestellt habe (ebd.).

Mit Verweis auf das zu diesem Thema grundlegende Werk von Federici (2004, 2012) argumentiert Grosfoguel, dass sich bereits im Mittelalter bekannte Diskriminierungspraktiken gegenüber bestimmten marginalisierten Frauen insbesondere zwischen 1550 und 1650 intensiviert und zu regelrechten ›Hexenjagden‹ ausgeweitet hätten (Grosfoguel 2013: 86). Dass die im Kolonialismus fußenden Möglichkeitsbedingungen für die spätere Entwicklung des Kapitalismus mit dem von Federici sogenannten Krieg gegen Frauen sowohl auf europäischem Territorium als auch in Übersee zeitlich eng zusammenfielen, ist aus dieser Perspektive jedenfalls kein Zufall (Federici 2012: 16).

Federici selbst stellt in ihrem Buch *Caliban and the Witch. Women, the Body and Primitive Accumulation* (2004) die sogenannte Hexenverfolgung in einen deutlichen und vor allem größeren Zusammenhang mit biopolitischen Entwicklungen im Zuge der Etablierung des kapitalistischen Weltsystems. Wie sie überzeugend argumentiert, hat Foucaults Machtkritik und Körpertheorie ausgerechnet diesen Aspekt ausgeblendet (Federici 2012: 9), und auch bei Grosfoguel bleibt er unberücksichtigt. Federici nennt den Kapitalismus eine Konterrevolution der herrschenden Klassen angesichts breiter sozialer Konflikte und antifeudaler Kämpfe, in denen sich erste von Frauen getragene und gewissermaßen ›mittelalterlich-proletarische‹ Widerstandsformen gegen die Praxis der Leibeigenschaft verbunden hätten (ebd.: 27). Vor diesem Hintergrund stellt sie Arbeitsverweigerung gegen den Frondienst und Widerstand gegen den Waffendienst (ebd.: 32f.) in einen Zusammenhang mit der weiblichen Verweigerung der sexuellen Reproduktion (ebd.: 50). Gerade letztere sei nach den europäischen Pestepidemien und dem seit den verlustreichen Kreuzzügen virulenten Männermangel zu einem massiven demografischen Problem für die Eliten geworden, die zur Wohlstandssicherung auf möglichst viele billige Arbeitskräfte angewiesen gewesen seien (ebd.).

Die ursprüngliche Akkumulation sei nicht nur über die Ausbeutung von Arbeitskraft und die Konzentration von Kapital erfolgt, sondern auch über eine »Akkumulation von Unterschieden und Spaltungen innerhalb der Arbeiterklasse, sodass Hierarchien, die auf dem Geschlecht, aber auch auf der ›Rasse‹ und auf dem Alter beruhen, für die Klassenherrschaft und die Herausbildung des modernen Proletariats konstitutiv wurden« (ebd.: 82). Der Kapitalismus und sein Zwilling, der Kolonialismus, hätten also tiefe Spaltungen im »Körper des Proletariats« (ebd.) geschaffen, die der »Verschärfung und dem Verschleiern der Ausbeutung dienlich gewesen sind« (ebd.).

Vor diesem Hintergrund verortet Federici die sogenannte Hexenverfolgung. Als Hexen denunzierte, zumeist alleinstehende, verarmte, manchmal auf Prostitution angewiesene, oft kinderlose oder aus anderen Gründen marginalisierte Frauen sowie insbesondere Hebammen und Heiler_innen seien nicht nur dann verfolgt und ermordet worden, wenn ihre Lebensweise als Widerspruch gegen Autorität und als Anstiftung zu sozialem Unfrieden verstanden worden sei (ebd.: 223). Ihre alternativen Wissens- und Seinsweisen insbesondere zu Sexualität und Reproduktion seien auch in einem übergeordneten Sinne als (bio-)politische Bedrohung und als Widerstand interpretiert worden, als systemgefährdende Autonomie und als Verweigerung der Integration in die Anfänge einer neuen gesellschaftlichen Produktionsweise (ebd.). Die Praxis der sogenannten Hexenverfolgung habe dementsprechend eine ganze Welt von Wissen, Praktiken und kollektiven Seinsweisen zerstört, die im vorkapitalistischen Europa die Basis eines gewissen Maßes an weiblicher Macht bedeutet hätten (ebd.: 127).

Aus diesem spezifischen Verfolgungs- und Vernichtungsprozess vor allem von marginalisierten und/oder dissidenten Frauen sei schließlich das bürgerliche Ideal der passiven, keuschen, wortkargen (Ehe-)Frau hervorgegangen, das die Geschlechterpolitiken der kommenden Jahrhunderte in Europa ebenso wie in seinen Kolonien prägen sollte (ebd.). Erfunden in den Folterkellern und im Angesicht der Scheiterhaufen (ebd.: 226) wurde mit diesem Ideal ein komplementäres Bild zur naturalisierten (indigenen, schwarzen oder sozial unterprivilegierten europäischen) Frau auf den Plan gerufen. Dies- und jenseits des Atlantiks wurden sexualisierte ebenso wie rassifizierte Körper nicht nur mit religiösem, sondern zunehmend auch mit wissenschaftlichem Eifer zur Quelle allen Unheils und mit brutaler Gewalt zum Austragungsort der miteinander verwobenen Genozide/Epistemizide gemacht. Federici zufolge haben diese Vernichtungsprozesse enormen Einfluss aufeinander genommen (ebd.: 241), und ihre Protagonist_innen seien nicht nur aus der Kirche, sondern immer öfter auch aus politischen Institutionen hervorgegangen (2012: 205).

Versklavung in Übersee und sogenannte Hexenverfolgung in Europa können also als räumlich dislozierte, aber epistemisch und politisch eng miteinander verwobene Experimentierfelder der herrschenden Klassen für neue Formen von Arbeitskontrolle und Repression verstanden werden. Der »Kampf gegen den rebellischen Körper« (ebd.: 167) habe sich dabei als Terrain der Etablierung eines neuen, all diese Praktiken rechtfertigenden Wissens angeboten. Dieser Zusammenhang erklärt nach Federici, wie es möglich sein konnte, dass Diskurse von Vernunft, Rationalität und Fortschritt mit einem so massiven Angriff auf den als deviant markierten Körper korrespondierten (ebd.: 175) – in den Kolonien (auf Indigene), auf den Plantagen (auf Versklavte) und in Europa selbst (vor allem auf Frauen).

Dieser vierte Genozid/Epistemizid erweitert und vertieft die in den drei zuvor genannten zentrale religiöse beziehungsweise anthropologische Kategorie *ra-*

za/race um die Kategorien Geschlecht und Sexualität, die zugleich auch in globaler Hinsicht und intradependent mit Klasse gedacht werden. Grosfoguel spricht von »epistemischem Rassismus/Sexismus« (2013) als miteinander verkoppelte Ausdrucksform der Kolonialität von Macht, Wissen und Sein, führt den zweiten Teil des Begriffspaares und auch die Klassenfrage jedoch kaum weiter aus. Der 200 Jahre andauernde Prozess der sogenannten Hexenverfolgung genießt in der gegenwärtigen wissenschaftlichen Debatte ungleich weniger Aufmerksamkeit als die Rassifizierung und Versklavung der Kolonisierten, die in post- und dekolonialer Theorie als zentrale Achse der kolonialen Ordnung der Welt und als Grundstein des Mythos der Moderne gilt. Wenn die Dimension des epistemischen Sexismus zur Sprache kommt, wird sie wiederum kaum mit der Kategorie Klasse verschränkt. Damit verzichten viele post- und dekoloniale Autoren auf profunde kapitalismuskritische und zugleich feministische Analysen des Kolonialismus, die Theoretikerinnen wie Federici (2004), Maria Mies (1986) oder Carolyn Merchant (1983) bereits viele Jahre vor ihnen vorgelegt haben. Auch Autorinnen wie María Lugones (2007, 2010), Gloria Anzaldúa (1987) oder Cherríe Moraga (Moraga/Anzaldúa 2015), die von ihren dekolonialen Zeitgenossen ebenfalls nur am Rande zitiert werden, haben diese intersektionale Dimension herausgearbeitet. Sie sind es, die *race/gender/sex*-Fragen auch in den für das dekoloniale Argument zentralen Zusammenhang mit Klasse beziehungsweise mit der Analyse und Kritik des globalen Kapitalismus stellen.

Global etablierter Rassismus/Sexismus

Dem Einwand, dass es Ideen von »Rasse« ja bereits in früheren und auch außer-europäischen Gesellschaften gegeben habe, und dass auch das Patriarchat keine Erfindung des europäischen Kolonialismus sei, hält Sheila Pelizzon (2002) wie viele andere dekoloniale und Weltsystemtheoretiker_innen entgegen, dass es gar nicht darum gehe, diese beiden Elemente als Ursprung allen Übels festzumachen. Es ist gerade die im Kolonialismus weiter und vor allem global ausdifferenzierte Unterscheidung zwischen »domestizierter« und »wilder« Weiblichkeit, zwischen partieller Emanzipation und massiver Entrechtung, zwischen Kooptation und Ausschluss, die die Kategorien »Geschlecht« und »Sexualität« im komplementären Wechselspiel zwischen Europa und seinen Kolonien und in ihrer Inter- und Intradependenz mit der Kategorie »Rasse« und Klasse zu besonders hartnäckigen, im Lauf der Zeit vollständig naturalisierten Platzanweisern und Kontrollmechanismen gemacht haben.

Erst auf Basis dieser Wechselwirkungen kann man erkennen, dass es sich weder bei Rassismus noch bei Sexismus um ahistorische oder voneinander isolierte Unterdrückungssysteme handelt, wie dies – im Gegensatz zu Klassismus – oft vermittelt wird. Vielmehr geht es darum, auf welche Weise all diese auf epistemischen und ontologischen Kategorisierungen basierenden Herrschaftsmechanismen miteinander und mit ökonomischen und politischen Brüchen und Verschiebungen im

lokalen, regionalen und schließlich auch globalen Kontext verwoben sind. Nach Pelizzon ist es daher unabdingbar zu analysieren, wie es dazu kommen konnte, bereits bestehende, regional weit verstreute Hierarchisierungen und Unterdrückungsformen auf der Basis von Geschlecht und Sexualität einerseits und auf der zuerst religiös gerahmten und später rassifizierten Kategorisierung von Menschen andererseits auf eine Weise zu bündeln, dass sich daraus ein ökonomisches und epistemisches System mit globaler Durchsetzungskraft entwickeln konnte (ebd.).

Dies ist auch der gemeinsame Nenner der vier von Grosfoguel benannten Genozide/Epistemizide. Im Widerschein der Scheiterhaufen und in den Folterkellern der sogenannten Hexenprozesse wurden Grundlagen für die spätere Häuslichkeit der prototypischen europäischen Frau nach bürgerlichem Modell gelegt, um die relative sexuelle und ökonomische Autonomie ganz realer, insbesondere ärmerer und widerständiger Frauen auf dem ökonomisch darbenenden europäischen Kontinent einzudämmen. Auch die Versklavungsschiffe aus Afrika trugen dazu bei, die zuvor über religiöse Parameter behauptete Überlegenheit der Weißen ›Rasse‹ und der europäischen ›Zivilisation‹ in immer stärker naturwissenschaftlich begründetem Denken durchzusetzen. In den christlichen Missionen der sogenannten neuen Welt wurden die bewährten Foltermethoden aus den europäischen ›Hexenprozessen‹ ebenso angewandt, wie in Europa die von Übersee reimportierten Kontrollsysteme und Gewaltpraktiken in der Durchsetzung einer neuen Arbeitsdisziplin und Sozialordnung auf Basis eines nicht nur epistemischen Rassismus/Sexismus ausdifferenziert wurden. Auf den Plantagen und in den Bergwerken der Amerikas wurde schließlich auf diesem Wege so viel Kapital angehäuft, dass europäische Eliten 300 Jahre später auch nach Süden und Osten expandieren und schließlich die ganze Welt mit ihrem Wirtschaftssystem, ihrer imperialen Lebensweise, ihren kulturellen und sozialen Praktiken und nicht zuletzt ihrem privilegierten, weil inzwischen universalisierten Wissen dominieren konnten.

Dies sind die ganz direkten und physischen Gewaltpraktiken, aus denen wissenschaftlicher Rassismus, Sexismus und Klassismus entstanden sind. Dass das Epistemische von Gewalt in einem engen Sinne deutlich zu unterscheiden sei, und dass das eine mit dem anderen nichts zu tun habe, kann vor dem Hintergrund dieser Perspektive nicht behauptet werden. Selbstverständlich verliefen die beschriebenen Prozesse nicht linear, und sie sollen auch nicht als total(itär-)e missverstanden und damit vereinfacht werden. Bisweilen durchaus widersprüchliche Entwicklungen haben in harten Kämpfen und über einen langen Zeitraum hinweg das hervorgebracht, was auch von dekolonial argumentierenden Autor_innen im Rückblick mitunter allzu selbstverständlich als homogene Entität des ›kapitalistischen Weltsystems‹ oder als ›Europa‹ bezeichnet wird. Im Bewusstsein der aus meiner Sicht berechtigten Kritik an einer allzu großzügigen Verdichtung der Argumentation erachte ich den hier dargelegten Zusammenhang dennoch als produktiv für eine konzeptionelle Vertiefung des Begriffs epistemische Gewalt. Die hier

geschilderten und miteinander verbundenen Genozide/Epistemizide stellen einen nützlichen roten Faden dar, entlang dessen ich mein Argument zum Zusammenhang von Wissen und Gewalt weiterverfolge.

Ergänzt werden muss diese Argumentation jedoch um einen wichtigen Aspekt, der in der tendenziell androzentrischen, zwar postmarxistischen, aber nicht mehr sehr materialistischen, dekolonialen Debatte bisweilen in Vergessenheit gerät: das Verhältnis des sich etablierenden *imperial man* zur Natur und sein sich im Laufe des langen 16. Jahrhunderts radikal veränderndes Verständnis von ebendieser.

Unterwerfung und Transformation der Natur

Einen fünften Vernichtungsprozess dieser Epoche benennen bereits in den 1980er Jahren feministische Autorinnen. Mit der ebenfalls im langen 16. Jahrhundert einsetzenden substanziellen Transformation des Naturverständnisses beschreiben sie eine facettenreiche epistemische, politische und nicht zuletzt ökonomische Entwicklung, der mit den von Grosfoguel benannten vier Genoziden/Epistemiziden aufs Engste verbunden ist. »Gewalt war [...] ein Schlüsselwort und eine Schlüssel-methode, mit der der Neue Mann seine Herrschaft über Frauen und Natur errichtete« (Mies 1989: 109), schreibt die deutsche Soziologin Maria Mies schon Jahre vor der internationalen Rezeption lateinamerikanischer Debatten über die koloniale Moderne. Ihr Fokus auf ein sich im Zuge der Kolonisierung der sogenannten Neuen Welt radikal veränderndes Verständnis der Beziehungen zwischen den Menschen und ihren natürlichen Lebensgrundlagen stellt eine produktive Verbindungsstelle für eine theoretische Verankerung der Begriffsarbeit zu epistemischer Gewalt in der Kolonialität von Macht, Wissen und Sein dar und geht über diese drei Konzepte hinaus. Ihr Argument vereint die oben genannten vier Genozide/Epistemizide, indem sie deren Ineinanderwirken in Bezug auf einen grundlegenden Paradigmenwechsel analysiert und diesen noch deutlicher als viele dekoloniale Autor_innen in einer materialistischen Kapitalismuskritik verankert.

Mies zeichnet nach, wie die Natur ausgebeutet und unter Weiße, europäische und immer auch privilegierte männliche Herrschaft gebracht wurde, während zugleich marginalisierte Frauen in Europa unterworfen und privilegierte domestiziert sowie Kolonien in Übersee etabliert und ausgebeutet wurden. Mit dieser Analyse verbindet Mies wesentliche Umwälzungsprozesse der frühen Neuzeit, die zuvor kaum so zusammengedacht worden waren. Sie tut dies auf ähnliche Weise wie vor ihr Merchant (1983) und nach ihr Federici (2004) sowie die bereits genannten Autoren aus der dekolonialen Debatte, die sich jedoch nur am Rande auf feministische Theorien beziehen.

Bereits in ihrem zuerst auf Englisch erschienenen Schlüsselwerk *Patriarchy and Accumulation on a World Scale. Women in the International Division of Labour* (1986) spricht sie nicht nur von direkter körperlicher Gewalt, sondern auch ausdrücklich

von einem grundlegenden epistemischen Wandel, der mit ökonomischen und politischen Prozessen der europäischen Expansion Hand in Hand gegangen sei. Dieser Wandel habe gleichermaßen die Kolonisierung nach außen wie auch die von ihr als »Hausfrauisierung« (Mies 1989: 138) bezeichnete Kolonisierung nach innen, die zuerst bürgerliche Domestizierung von Frauen bis tief hinein in proletarische Milieus, ermöglicht und gerechtfertigt – und weitreichende Folgen nach sich gezogen. Auch wenn Mies keine konzeptionellen Fragen zu unterschiedlichen Gewaltbegriffen erörtert und den erst später kursierenden Begriff epistemische Gewalt nicht verwendet, spricht aus jedem Kapitel ihres Werks die Analyse und Kritik einer engen Verschränkung von Gewalt und Wissen(schaft).

Insbesondere mit Bezug auf das Buch *The Death of Nature. Women, Ecology, and the Scientific Revolution* der US-amerikanischen Philosophin Merchant (1983) argumentiert sie, dass der Aufstieg der Naturwissenschaften im 17. und 18. Jahrhundert mit einem grundlegenden und bereits früher einsetzenden Wandel des Naturverständnisses einhergegangen und von der kolonialen Eroberung nicht zu trennen sei. Dieses Verständnis habe sich weg entwickelt von der Natur als einem lebendigen Organismus, der sich in kosmologischen Metaphern wie »Mutter Erde« widerspiegle, hin zur Vorstellung eines enormen Vorratslagers an Ressourcen, die es mit immer effizienteren mechanischen Apparaturen und neuen Techniken auszubeuten gelte (Mies 1989: 93). Der positiven Konnotation einer nährenden Mütterlichkeit der Natur hätte nach Merchant zwar bereits vor diesem Paradigmenwechsel die Vorstellung einer wilden, unkontrollierbaren und zerstörerischen Kraft gegenübergestanden (Merchant 1983: 3). Auch ist Merchant und Mies klar, dass epistemische und politische Trennungen zwischen Männern und Frauen bereits in früheren patriarchalen Gesellschaften Normalität waren. Mit der Moderne und ihrem Paradigmenwandel habe sich jedoch das Bild der zu unterwerfenden, zu kontrollierenden Natur – versinnbildlicht im weiblichen Körper und übertragen auf die zu unterwerfende Neue Welt – auf alle Lebensbereiche ausgeweitet und universalisiert (ebd.; Mies 1989: 92). Der »Untergrund des kapitalistischen Patriarchats oder der zivilisierten Gesellschaft«, so Mies, verdankt sich also der »Unterordnung von Frauen, Natur und Kolonien« gleichermaßen (Mies 1989: 95).

Im Kontext der Kolonialität des Wissens habe ich bereits auf Maldonado-Torres' Rede von der Columbianischen wissenschaftlichen Revolution beziehungsweise Wende verwiesen, die er der Kopernikanischen voranstellt (Maldonado-Torres 2014: 648). Ebenfalls mit Bezug auf Kopernikus als Namensgeber für einen Paradigmenwechsel spricht auch Merchant von einer weiteren epistemischen Revolution des langen 16. Jahrhunderts. Während die kopernikanische Wende das Bild des Himmels über den Köpfen der Menschen einem radikalen Wandel unterworfen hätte, hätten sich nämlich auch die Vorstellungen über die Erde unter ihren Füßen massiv verändert (Merchant 1983: xviii). Beides habe für das allmähliche Verschwinden der antiken beziehungsweise vormodernen Vorstellung

eines organischen, ganzheitlichen Kosmos zugunsten eines Bildes von einem fragmentierten, ausbeutbaren Reservoir an toter Materie gesorgt (ebd.).

Diese Vorstellung geht Hand in Hand mit den Vernichtungsprozessen der hier genannten Genozide/Epistemizide. Das neue Leitbild, sich die Natur im wahrsten Sinne des Wortes untertan zu machen, wurde dieser Lesart zufolge gleichermaßen auf allzu wider- und selbstständige sowie wissende Frauen in Europa, auf indigene Männer und Frauen in den Amerikas, auf versklavte Menschen in/aus Afrika wie auch auf die Natur selbst angewandt. Zugleich wurden diese Unterwerfungen als zivilisatorischer Fortschritt, als Kulturleistung, als Herrschaftstechnik und Machtanspruch einer ganz spezifischen Minderheit gerahmt, die sich nicht nur in Taten manifestiert hat. Auch in ihrer Vorstellungswelt begann sich diese Minderheit mit zunehmender Selbstverständlichkeit über die Natur zu erheben und sich als von ihr getrennt zu imaginieren, so Merchants und Mies' Argumentation.

Die enge Verwobenheit heute globaler Klassenfragen mit ›Sexualität‹ und ›Rasse‹ sowie die Verwobenheit dieser dichotomisierenden Kategorisierungsweisen mit der Kolonialität von Macht, Wissen und Sein wird auch bei Lugones (2007, 2010) und Freya Schiwy (2007) deutlich. Sie ergänzen ihre Analyse um den bei Mies und Merchant noch wenig infrage gestellten Aspekt einer hierarchisch konzipierten Zweigeschlechtlichkeit. Beide argumentieren, die heteronormative Vorstellung von ›Geschlecht‹ sei selbst ein kolonialer Import und bei der Zerstörung anderer Völker, Kosmologien und Gemeinschaften äußerst hilfreich gewesen. Seien diese einmal zerstört, ließe sich auch die Natur selbst besser nach dem neuen mechanistischen und linearen Modell der Akkumulation ausbeuten, so das Argument. Damit eigneten sich diese Klassifikationen bestens zur Entwicklung und vor allem Rechtfertigung sozialer Kontrollmechanismen innerhalb Europas und in den Kolonien gegenüber all jenen, denen im Gegensatz zum kulturell-zivilisatorisch als überlegen behaupteten Europa ihre angebliche Nähe zur Natur zum Verhängnis gemacht wurde, sowie zur Begründung des immer stärker werdenden Raubbaus an der Natur selbst. Mit dieser Ergänzung schließen Lugones und Schiwy an Mies' und Merchants frühere Kritik am Wandel des Naturverständnisses produktiv an und vertiefen das Argument des gewaltförmigen epistemischen Wandels der kolonialen Moderne entlang ihrer mit ›Rasse‹, ›Klasse‹ und ›Sexualität‹ intersektional verwobenen heteronormativen Dimension.

Beispielhaft lässt sich die Verbindung zwischen epistemischem Rassismus/Sexismus und der Transformation des Naturverständnisses an dem in Europa jahrhundertlang benutzten Folterhandbuch mit dem Titel *Der Hexenhammer* (Kramer [Institoris] 2015) zeigen. Erstmals erschien es 1486, also nur wenige Jahre vor Columbus' Aufbruch ins vermeintliche Indien, in der deutschen Stadt Speyer. Nach Merchant würden sich die darin empfohlenen Methoden der sogenannten Hexenverfolgung in Europa kaum von jenen der Drangsalierung und Vernichtung von

Indigenen in den Amerikas unterscheiden (Merchant 1983: 134) und einen darüber hinausgehenden epistemischen Wandel anzeigen.

Interessant ist dahingehend der spätere Diskurs zu europäischer ›Hexenverfolgung‹ und Kolonisation, in dem berühmte Intellektuelle wie etwa Descartes, Francis Bacon oder Jean Bodin sowohl das eine als auch das andere vehement vertreten hätten und zugleich als Vordenker von Aufklärung und Fortschritt in das europäische kollektive Gedächtnis moderner Philosophie eingehen hätten können (ebd.). Auch Mies thematisiert Bacon als einen der ›Väter‹ der modernen Naturwissenschaften, der »die gleichen gewalttätigen Mittel empfahl, um der Mutter Natur ihre Geheimnisse zu entlocken, wie sie von Kirche und Staat benutzt wurden, um an die Geheimnisse der Hexen zu kommen« (Mies 1989: 93). Wie insbesondere diese beiden Autorinnen argumentieren, sei die zu unterwerfende und auszubeutende Natur nunmehr mit ähnlichen mechanistischen Verfahren fragmentiert, gefoltert und penetriert worden, wie auch an den sogenannten Hexen immer neuere mechanische und physikalische Foltermethoden ausprobiert worden seien (Merchant 1983: 168; Mies 1989: 109). Die Verfahren zu dieser Art von ›Wahrheitsfindung‹ hätten nicht nur begrifflich jenen der Inquisition der spanischen Reconquista geähnelt, sondern auch methodisch. Diese neuen wissenschaftlichen Methoden hätten Wissen und Gewalt auf zuvor unbekannte Weise vereint (Mies 1989: 109) und diese Verbindung mit einem zuvor unbekannten Anspruch auf Rationalität, Wahrheit, Vernunft und Fortschrittlichkeit gerahmt.

Wie bereits in der Diskussion des vierten Genozids/Epistemizids an Frauen und Häretiker_innen in Europa erläutert, betonen feministische Autor_innen die materialistische Dimension dieser ineinandergreifenden Prozesse deutlich stärker als dies in der dekolonialen Debatte zumeist der Fall ist. Sie stellen fest, dass Sklaverei und Hexenverfolgung ideale Experimentierfelder für neue Formen von Repression und Arbeitskontrolle dargestellt hätten – ausgedacht und ausgeführt nicht durch Europäer_innen im Allgemeinen, sondern vor allem von Angehörigen der dort herrschenden Klassen (Federici 2012: 130), und zur Anwendung gebracht sowohl in der ›neuen‹ als auch in der ›alten Welt‹. Die ›Ergebnisse‹ dieser Herrschaftstechniken und Gewaltpraktiken sind dieser Argumentation zufolge weit über die gemarterten Körper hinaus in einer bis heute anhaltenden rassifizierten und vergeschlechtlichten internationalen Arbeitsteilung und Ressourcenverteilung sowie in einem fragmentierten, mechanistischen Naturverständnis wirksam geworden. Die neue, naturwissenschaftliche und mechanistische Philosophie des Fragmentierens und Klassifizierens, die ganzheitlichere alternative Wissensformen auch durch deren Vernichtung zu überwinden trachtete, habe dafür die notwendigen epistemischen Grundlagen bereitgestellt (ebd.: 175).

Zwischenfazit zur Kolonialität von Macht, Wissen und Sein

»We live on the other side of the line that someone traced while thinking of us but aiming at not thinking of us anymore. We are invisible, inaudible, and illegible because the success of previous revolutions decided not to include us.«

(Manifesto for Good Living/Buen Vivir, zit.n. Santos 2014: 8)

Zwei Denktraditionen – die post- und dekoloniale sowie die materialistisch-feministische – habe ich in diesem Kapitel zusammengeführt, um deutlich zu machen, entlang welcher theoretischen und epistemologischen Voraussetzungen ich zu einer Theoretisierung epistemischer Gewalt beitragen will. Die Erfindung der Kategorie ›Rasse‹ ist dafür zentral, und sie muss intersektional mit ›Geschlecht‹ und ›Sexualität‹ zusammengedacht und in den Kontext der Möglichkeitsbedingungen und Konsequenzen des heute globalen Kapitalismus und ebenfalls global zu denkender Klassenfragen gestellt werden. Auf Basis der hier geschilderten Argumente erscheint es mir überzeugend, die frühe europäische Expansion in die Amerikas in diese Betrachtung substanziell miteinzubeziehen, weil in ihr nicht nur politische und ökonomische, sondern auch epistemische und ontologische Grundlagen für gegenwärtige Wissens- und Seinsweisen gelegt wurden.

Für die hier ins Zentrum gerückte Periode des langen 16. Jahrhunderts kann man nicht von Wissenschaft im heutigen engeren, modernen Sinne sprechen. Dennoch wird mit der Berücksichtigung der gewaltdurchdrungenen Kolonialität von Macht, Wissen und Sein und deren Konkretisierung in vier beziehungsweise fünf Genoziden/Epistemiziden deutlich, wie sich die politischen und ökonomischen Prozesse der kolonialen Expansion auch in unser heutiges Wissenschaftssystem eingeschrieben und es mit hervorgebracht haben. Epistemische Gewalt soll hier also nicht als verallgemeinerter Begriff abstrahiert, sondern in jenem frühen Zusammenhang von Gewalt und Wissen begründet werden, dessen Auswirkungen bis in die Gegenwart der kolonialen Moderne reichen.

Ohne Anspruch auf historische Vollständigkeit und fern der Behauptung eines chronologischen Kausalzusammenhangs erachte ich es ausgehend von den hier diskutierten Positionen für plausibel und sinnvoll, diesen weiten Bogen in Raum und Zeit zu spannen. Für eine Theoretisierung epistemischer Gewalt erscheint es mir weniger nützlich, auf einzelne historische Ereignisse Bezug zu nehmen, als vielmehr die Verwobenheit der hier beschriebenen Phänomene und Prozesse in den Fokus zu rücken. Ich verorte mein Anliegen einer Theoretisierung epistemischer Gewalt also ganz bewusst in den gewählten Denktraditionen und nicht in

einem abstrakten Universalismus eurozentrischer Epistemologie, auch wenn meine eigene Wissenspraxis der anhaltenden Kolonialität ebenfalls nicht vollständig entkommen kann. Damit plädiere ich ausdrücklich dafür, ein Konzept epistemischer Gewalt von der Prämisse der kolonialen Moderne aus zu denken, in der dieses Wissen selbst verortet bleibt – und die es im Bewusstsein der scheinbaren Widersprüchlichkeit dieses Unterfangens zugleich mit zu verändern, zu dekolonisieren, trachtet.

Direkte physische Gewalt ist also eng mit der Dimension des Wissens und dem sich herausbildenden System Wissenschaft im modernen Sinne verzahnt. Es geht mir aber um mehr als um ein funktionales Verständnis einer diskursiven Legitimation einerseits und von direkter physischer Gewalt andererseits. Von epistemischer Gewalt zu sprechen bedeutet nicht, lediglich die Muster der Rechtfertigung anderer Gewaltformen zu entziffern. Es bedeutet auch, die gewaltförmige Qualität des Wissens selbst mit in Betracht zu ziehen. Die Trennlinie zwischen vermeintlich eindeutiger Gewalt und ihrer diskursiven Einbettung in Wissen lässt sich nicht aufrechterhalten. Wir können und müssen Wissen und Gewalt zusammendenken.

Der Begriff der epistemischen Gewalt ermöglicht dies. Doch was wird darunter von jenen verstanden, die ihn bereits benutzen und zum Teil auch definieren?

