

Sebastian Garbe

Deskolonisierung des Wissens: Zur Kritik der epistemischen Gewalt in der Kultur- und Sozialanthropologie¹

Einleitung

In diesem Artikel soll die epistemische Dimension von kolonialer und postkolonialer Gewalteinwirkung ausgehend von dem Begriff der „epistemischen Gewalt“ diskutiert werden. Dazu stütze ich mich vor allem auf Diskussionen des lateinamerikanischen Kollektivs Modernität/Kolonialität und andere „Epistemologien des Südens“ (Sousa Santos 2009), die das theoretische Forschungsthema meiner Diplomarbeit (Garbe 2012a) gewesen sind und denen ich mich durch meine jahrelange Mitarbeit in der Forschungsgruppe GESCO² in Buenos Aires/Argentinien nähern konnte.

Zunächst wird das Phänomen der epistemischen Gewalt von anderen Konzeptualisierungen von Gewalt abgegrenzt. Während der europäischen kolonialen Expansion fanden Beherrschung und Ausbeutung nicht nur auf materieller, (bio)politischer oder sozialer Ebene statt, sondern auch die „Kolonialität des Wissens“ bildet ein grundlegendes Element dieses sich herausbildenden Machtmusters und strukturiert die kognitive, epistemische und kulturelle Dimension kolonialer Verhältnisse. Darauf aufbauend möchte ich verschiedene Ansätze vorstellen, welche geeignet sind, die verschiedenen Dimensionen epistemischer Gewalt aufzuzeigen. Als Fundament der Kolonialität des Wissens ist der Eurozentrismus zu nennen, der hier anhand zweier seiner Varianten, von „Okzidentalismus“ einerseits und von „Orientalismus“ andererseits, in historischer Perspektive vorgestellt wird.

Abschließend möchte ich diskutieren, wie epistemische Gewalt innerhalb der Kultur- und Sozialanthropologie wirkmächtig wurde und ist, da gerade diese Disziplin im Zuge der europäischen kolonialen Expansion seit dem 16. Jahrhundert durch die Begegnung des europäischen Selbst mit seinem Anderen entstand; sie ist daher ein konstitutiver Teil der Kolonialität von Wissen und Macht – einer machtasymmetrischen und gewaltsamen Begegnung. Das Verhältnis zwischen Kultur- und Sozialanthropologie und Kolonialität wird sowohl anhand der Methodologie der Disziplin diskutiert als auch anhand der ihr zugrundeliegenden Episteme. Als Strategien zur Überwindung der epistemischen Gewalt werde ich die Überlegungen des Kollektivs Modernität/Kolonialität vorstellen, um damit einen Beitrag zur Deskolonisierung des Wissens, insbesondere auch innerhalb der Kultur- und Sozialanthropologie leisten zu können.

¹ Dieser Artikel ist die überarbeitete und ausführliche Version einer Präsentation des Autors bei den „7. Tagen der Kultur- und Sozialanthropologie“ am 24. und 25. Mai 2012 an der Universität Wien. Alle Zitate aus dem Spanischen wurden vom Autor ins Deutsche übersetzt und stehen im Original in einer entsprechenden Fußnote. Ich danke Patricia Zuckerhut und Brigitte Fuchs herzlich für ihre Überarbeitungsvorschläge und Kommentare.

² Grupo de Estudios sobre Colonialidad: „Forschungsgruppe Kolonialität“. Im Folgenden spreche ich wie in meiner Diplomarbeit (2012a) von „Deskolonisierung“ und „deskolonialer Perspektive“, um die spezifischen Konnotationen dieser Ideen hervorzuheben, die unter dem Einfluss des Kollektivs Modernität/Kolonialität und vor allem von Anibal Quijano (1992a) entwickelt wurden.

Der Begriff der epistemischen Gewalt: Eine Annäherung

Der vorliegende Beitrag entstand aus einem Workshop über das Verhältnis von Postkolonialismus und Gewalt im Rahmen der „7. Tage der Kultur- und Sozialanthropologie“ an der Universität Wien, in dem verschiedene theoretische und methodologische Herangehensweisen zum Thema Gewalt vor allem aus kultur- und sozialanthropologischer Perspektive kritisch beleuchtet wurden. Gerade in postkolonialen Kontexten steht das Thema der Gewalt im Zentrum der Auseinandersetzung, nicht zuletzt aufgrund der Machtverhältnisse in den ehemaligen Kolonialgebieten.³ Die Heterogenität der Konzeptionen von Gewalt und der Auseinandersetzungen darüber, die auch im erwähnten Arbeitskreis diskutiert wurden, reicht von metaphorischen bis hin zu konkret physischen Gewaltformen, ausgedrückt in radikalen Ideen oder bewaffneten Konflikten. Der von Ulrike Davis-Sulikowski und Stefan Khittel organisierte Workshop lud dazu ein, sowohl empirische Fallstudien als auch theoretische oder epistemologische Auseinandersetzungen zum Thema „postkoloniale Gewalt“ vorzustellen. Für diese Arbeit habe ich mich für letztere Option entschieden.

Ergänzend zu empirischen Untersuchungen und konkreten Fällen über das Thema der Gewalt möchte ich eine bestimmte Dimension in kolonialen oder postkolonialen Situationen umreißen: jene der epistemischen Gewalt. Diese Dimension war und ist nicht nur ein Epiphänomen oder ein Phänomen des „Überbaus“ (um mit Marx zu sprechen)⁴ kolonialer und postkolonialer Abhängigkeitsverhältnisse auf materiellen, (bio-)politischen oder ökonomischen Ebenen. Vielmehr möchte ich argumentieren, dass diese Dimensionen – materielle und kognitive/epistemische – einander gegenseitig konstituierten und erst in ihrem Wechselspiel Phänomene wie koloniale Beherrschung und Ausbeutung ermöglichten. Um den Gewaltbegriff zu differenzieren, grenze ich „epistemische Gewalt“ etwa von physischer, psychischer, struktureller, kollektiver oder individueller Gewalt ab. Als nahestehendes Konzept wäre beispielsweise Pierre Bourdieus Begriff „symbolischer/kultureller Gewalt“ zu nennen (vgl. Bourdieu/Passeron 1973; Bourdieu 1987).

Um deutlich zu machen, was ich unter epistemischer Gewalt in kolonialen Kontexten verstehe, muss zunächst der Begriff der Episteme erläutert werden – unter Rückgriff vor allem auf Michel Foucaults (1974) Untersuchung über die Entstehungsbedingungen der modernen (und wie wir später sehen werden grundlegend kolonialen) Humanwissenschaften. Foucault konzeptualisiert die theoretischen Vorbedingungen von Wissensproduktion als

„das epistemologische Feld, die *episteme*, in der die Erkenntnisse, außerhalb jedes auf ihren rationalen Wert oder ihre objektive Formen bezogenen Kriteriums betrachtet, ihre Positivität eingraben und so eine Geschichte manifestieren, die nicht die ihrer wachsenden Perfektion, sondern eher die der Bedingungen ist, durch die sie möglich werden.“ (ibid.: 24f., Hervorhebung i.O.)

„Episteme“ meint also nicht Wissen an sich, eine wissenschaftliche Aussage oder ihren Wahrheitsgehalt; vielmehr hinterfragt man damit die Entstehungsbedingungen und Möglichkeiten von Erkenntnis und Wissen. Foucault will aufzeigen, auf welche Art und Weise und unter welchen historischen Bedingungen mehr oder weniger formalisierte Aussagen eine Wahrheit – eine Positivität – enthalten können.

³ Besonders die Debatte um die Gewaltfrage innerhalb anticolonialer Widerstände in dem Werk „Die Verdammten dieser Erde“ von Frantz Fanon (1974) ist hier hervorzuheben.

⁴ Karl Marx geht in seiner Kritik der politischen Ökonomie davon aus, dass die ökonomischen Produktionsverhältnisse (Basis) die Ideologie und das Bewusstsein der gesellschaftlichen Gruppen (Überbau) bestimmen würden (vgl. Heinrich 2007).

Wo ist aber nun die Negativität der Erkenntnisse eingegraben? Welche historischen Bedingungen müssen gegeben sein, dass andere Aussagen keinen Wahrhaftigkeitsanspruch⁵ geltend machen können? Welche Art von Aussagen ist damit gemeint und wessen Diskurse sind in diese Negativität eingeschlossen? Foucault verwendet den Begriff von „subjugated knowledges“ und bestimmt diese als

„a whole set of knowledges that have been disqualified as inadequate to their task or insufficiently elaborated: naive knowledges, located low down on the hierarchy, beneath the required level of cognition or scientificity.“ (Foucault 1980: 82; vgl. auch Spivak 1995)

Der Begriff bezeichnet also alle disqualifizierten und aus dem normativen Wissenskanon ausgeschlossenen Erkenntnismöglichkeiten, wodurch aber die epistemische Gewalt noch nicht erklärt wird, die ich in Bezug auf (post)koloniale Kontexte herausarbeiten möchte; Foucault wurde unter anderem von Gayatri Spivak (1999: 277) für seine Blindheit gegenüber der epistemischen Gewalt unter kolonialen Verhältnissen und im Rahmen der internationalen Arbeitsteilung kritisiert.

Nachdem wir nun bestimmt haben, welche Negativitäten und Positivitäten eine Episteme verursachen kann und unter der Prämisse, dass wir Gewalt als eine „elementare Kraft von zwingender Wirkung“ (URL 1) definieren, kann epistemische Gewalt bezeichnet werden als zwanghafte Delegitimierung, Sanktionierung und Verdrängung (Negativierung) bestimmter Erkenntnismöglichkeiten und die tendenzielle und versuchte Durchsetzung (Positivierung) von anderen. Dass diese Erkenntnismöglichkeiten einander „fremd“ sind, ist zwar keine Bedingung für dieses Phänomen, aber häufiges Charakteristikum einer kolonialen Situation:

„an alien legal system masquerading as law as such, an ‚alien ideology‘ established as the only truth, and a set of human sciences busy establishing the ‚native‘ as self-consolidating other (‚epistemic violence‘).“ (Spivak 1999: 205)

Spivak zufolge spielt sich epistemische Gewalt also in den Bereichen der Legislative, der Ideologie und der Wissenschaft ab und dort finden wir auch ihre Wirkmacht. Zunächst möchte ich aber der Frage nachgehen, welche historischen und geopolitischen Dimensionen das Phänomen der epistemischen Gewalt aufweist und mit welchen Begriffen es greifbar gemacht werden kann.

Begriffe und Dimensionen epistemischer Gewalt

Nach dieser begrifflichen Annäherung an die epistemische Gewalt, möchte ich versuchen, die historischen Varianten und geopolitischen Dimensionen dieses kognitiven Machtmusters zu skizzieren. Auf Basis der Ergebnisse einer Auseinandersetzung mit postkolonialer Theorie, der lateinamerikanischen deskolonialen Perspektive und der Mitarbeit in verschiedenen Forschungsprojekten in Argentinien (Garbe 2012a; ders. 2012c) versuche ich, auf die konkreten historischen Erfahrungen des modernen Kolonialismus seit der Eroberung beider Amerikas einzugehen und Erklärungsansätze zur epistemischen Dimension kolonialer Gewalt vorstellen: (1) den Eurozentrismus und dessen Stellenwert für die Kultur- und Sozialanthro-

⁵ Der argentinisch-mexikanische Philosoph Enrique Dussel unterscheidet zwischen Wahrheitsanspruch („pretensión de verdad“) und Wahrhaftigkeitsanspruch („pretensión de validez“): Jede Aussage hat einen Wahrheitsanspruch, erhält aber erst durch seine intersubjektive Akzeptanz einen Wahrhaftigkeitsanspruch (vgl. Dussel 2007: 294f.).

pologie, (2) den Okzidentalismus und die Kolonialität des Wissens gemäß Überlegungen des Kollektivs Modernität/Kolonialität (Garbe 2013; GESCO 2010; dies. 2012), sowie (3) den Orientalismus und dessen Kritik nach Edward Said (2003).⁶

Eine Variante epistemischer Gewalt besteht im Eurozentrismus, dessen Kritik gerade in der Kultur- und Sozialanthropologie einen zentralen Stellenwert in Theorie und Forschungspraxis gewonnen hat und dadurch eine Art anti-eurozentrierenden Grundkonsens in der Disziplin bildet. Der Grund darin liegt in dem Selbstverständnis der Kultur- und Sozialanthropologie als „Gegenwissenschaft“ (Foucault 1974: 454), jedoch innerhalb des epistemischen Feldes der Moderne, das die Einteilung der Welt in das Eigene und das Fremde ermöglicht, wobei der Blick ausschließlich auf Letzteres gerichtet wird. Daraus ergibt sich das Problem, dass der Eurozentrismus häufig lediglich als eine europäische Version des Ethnozentrismus gesehen wird, wobei „Ethnozentrismus“ die Tendenz beschreibt, die Welt aus einem kulturell und sozial konditioniertem Blickwinkel zu sehen und die Unmöglichkeit oder Schwierigkeit andere Kulturen oder soziale Gegebenheiten zu verstehen (Barnard/Spencer 2002: 903). Ein ethnozentrischer Blickwinkel wird also mehr oder weniger als eine Grundbedingung des menschlichen kulturellen und sozialen Zusammenlebens konzipiert, um nicht zu sagen *naturalisiert*. Dies ist offensichtlich eine ahistorische Konzeptualisierung des Phänomens des Eurozentrismus und bildet keine Kritik daran, dass bzw. in welcher Weise sich eine spezifische Wissensperspektive einer bestimmten Gruppe von Menschen auf Basis der globalen Expansion von Kolonialismus und Kapitalismus verbreitet und hegemonial durchgesetzt hat. Unter Zurückweisung dieser ahistorischen Sichtweise möchte ich eine historisch begründete Konzeptualisierung von Eurozentrismus vorstellen, die man bis zur Eroberung Amerikas zurückverfolgen kann, denn dort nahm eine geschichtliche Einzigartigkeit ihren Ausgang, deren philosophisches Grundproblem wie folgt beschrieben werden kann:

„Das moderne *ego* ist in Konfrontation mit dem nicht-*ego* aufgetaucht; die entdeckten Bewohner der neuen Welt erscheinen nicht als Andere, sondern als dasselbe und als ‚Materie‘ des modernen *egos*, das erobert, kolonisiert, modernisiert, zivilisiert werden muss. [...] Europa hat die anderen Kulturen, Welten, Personen als Objekt konstituiert [...] Das Andere konstituiert nun dasselbe. Das moderne *ego* wurde in dieser Eigenkonstitution gegenüber den anderen beherrschten Regionen geboren.“ (Dussel 1994: 36-37, Hervorhebung i.O.)⁷

Dussel argumentiert also, dass die moderne Subjektivität in einem Beziehungsverhältnis entstanden und daher *relational* ist, sich aber auch in einer kolonialen Situation und deshalb *hierarchisch* herausbildet und einen zeitlichen Bruch markiert und folglich *diachronisch* ist. Die Kolonisierten sind gleich (modern, zivilisiert, gebildet etc.) *in potentia* – sie müssen aber erst modernisiert, zivilisiert etc. werden. Dazu ist es scheinbar unausweichlich, in gleicher Weise zu denken wie die Kolonisierenden. Dieses Phänomen, dasselbe/das Eigene im Anderen zu sehen und durchzusetzen ist das Grundproblem des modernen/kolonialen Eurozentrismus, der eben nicht nur bedeutet, dass die Eroberer der „neuen Welt“ die Anderen mit eigenen Augen betrachteten. Das Besondere dabei ist vielmehr, dass durchgesetzt werden

⁶ Für eine knappe Gegenüberstellung der postkolonialen Reflexionen aus Lateinamerika, Asien und Afrika, siehe Quintero/Garbe 2012.

⁷ „El *ego* moderno ha aparecido en su confrontación con el no-*ego*; los habitantes de las nuevas tierras descubiertas no aparecen como Otros, sino como lo Mismo a ser conquistado, colonizado, modernizado, civilizado, como ‘materia’ del *ego* moderno. [...] Europa ha constituido a las otras culturas, mundos, personas como objeto [...]. El Otro constituido como lo Mismo. El *ego* moderno ‚nace‘ en esta autoconstitución ante las otras regiones dominadas.“

konnte, dass die Anderen sich ebenfalls mit den europäischen, für sie fremden Augen sahen. Zusammenfassend ergibt sich unter Einfluss der deskolonialen Perspektive eine Konzeptualisierung des Eurozentrismus als

„[...] nicht nur die kognitive Perspektive der Europäer oder ausschließlich der Herrschenden im globalen Kapitalismus, sondern vielmehr der Gesamtheit all jener, die unter dessen Hegemonie herangebildet werden. [...] Es handelt sich um eine kognitive Perspektive, welche in der *longue durée* der gesamten eurozentrierten Welt des kolonialen/modernen Kapitalismus hervorgebracht wurde und welche die Erfahrung der Menschen unter diesem Machtmodell *naturalisiert*.“ (Quijano 2007a: 94, Hervorhebung i.O.)⁸

Die epistemische Gewalt des Eurozentrismus besteht also in der gewaltsamen Durchsetzung einer für die kolonisierten Bevölkerungen fremden, das heißt europäischen kognitiven, kulturellen und epistemischen Perspektive: die Gewalt, die Welt nicht mit eigenen Augen erkennen zu können.

Im Rahmen dieser generellen, global wirksamen Form der epistemischen Gewalt lassen sich zwei historische und geopolitische Varianten unterscheiden: der Okzidentalismus und der Orientalismus. Der Begriff des Okzidentalismus wurde aus einer lateinamerikanischen Perspektive konzeptualisiert und ermöglicht es, die koloniale Erfahrung der Amerikas in die postkoloniale Geographie und Historiographie einzuschreiben, da diese in der englisch- und französischsprachigen postkolonialen Theorie kaum vertreten gewesen war.

„Okzidentalismus“ umschreibt eine eurozentrische Repräsentationspraxis im Hinblick auf die in Amerika „entdeckte“ Andersheit als dasselbe im Anderen sowie die Vorstellungen, welche über die bereits kolonisierte oder erst zu kolonisierenden Geographien produziert wurden. Amerika wurde auf diese Weise zur Erweiterung des europäischen Selbst gekürt und dieses neue Selbstbild wird als Okzidentalismus beschrieben. Auch an dieser Stelle möchte ich die machtasymmetrische oder gewalttätige Dimension dieser Repräsentationspraxis betonen, ist doch der Okzidentalismus „der Ausdruck eines konstitutiven Verhältnisses zwischen westlichen Repräsentationen kultureller Unterschiede und der globalen Macht des Westens“ (Coronil 1999: 27).⁹ Eine Definition für Okzidentalismus und seiner verschiedenen Aspekte, die sich in der Folge auch im Orientalismus wiederfinden, wäre nach Fernando Coronil

„eine Ansammlung an Repräsentationspraktiken, die an der Produktion von Konzeptionen über die Welt teilnehmen, die 1. die Komponenten der Welt in isolierte Einheiten aufteilen; 2. ihre geschichtlichen Beziehungen auflösen; 3. die Differenz in Hierarchien konvertieren; 4. diese Repräsentationen naturalisieren und schließlich 5. obwohl auf unbewusste Art auf die Reproduktion der aktuellen asymmetrischen Machtverhältnisse einwirken.“ (ibid.)¹⁰

⁸ „El eurocentrismo, por lo tanto, no es la perspectiva cognitiva de los europeos exclusivamente, o sólo de los dominantes del capitalismo mundial, sino del conjunto de los educados bajo su hegemonía. [...] Se trata de la perspectiva cognitiva producida en el largo tiempo del conjunto del mundo eurocentrado del capitalismo colonial/moderno, y que *naturaliza* la experiencia de las gentes en este patrón de poder.“

⁹ „El occidentalismo es pues la expresión de una relación constitutiva entre las representaciones occidentales de las diferencias culturales y la dominación mundial del Occidente.“

¹⁰ „[...] conjunto de practicas representaciones que participan en la producción de concepciones del mundo las cuales: 1. Separan los componentes del mundo en unidades aisladas; 2. desligan historias relacionadas entre sí; 3. transforman la diferencia en jerarquía; 4. naturalizan dichas representaciones; y por lo tanto 5. intervienen, aunque inadvertidamente, en la reproducción de las relaciones asimétricas de poder existente.“

Anders als Immanuel Wallerstein (2004) oder Edward Said (2003), die beide eurozentrische Repräsentationsformen kultureller Fremdheit erst ab dem 18. Jahrhundert anerkennen, beschreibt der Okzidentalismus ein „overarching geopolitical imaginary of the modern/colonial world system“ (Mignolo 2000: 59), daher eine Ideologie, die die Kolonisierung Amerikas als natürliche europäische Expansion legitimiert und dieses Projekt als die Erfüllung des eigenen zivilisatorischen Prozesses betrachtet (ibid.: 328).

Erst dadurch und darauf aufbauend wurde möglich, was Edward Said (2003) als „Orientalismus“ beschrieben hat. In Anlehnung an die Foucault'sche Theoriebildung und Methodologie untersucht Said die diskursiven Formationen in der Konstruktion des westlichen Studien- und Forschungsobjektes „Orient“; diese verbinden sich mit westlichen, vor allem französischen und englischen Machtbestrebungen in Gebieten des Nahen Ostens und setzen sich vom Ende des 18. bis ins 20. Jahrhundert fort. Eben diese diskursive Formation und Repräsentation des Orients im Wechselspiel mit politischer und ökonomischer – kurz imperialer – Dominanz wird als Orientalismus bezeichnet. Said kritisiert anhand des Orientalismus die historisch spezifischen Beziehungen zwischen zwei geokulturellen Schauplätzen, Okzident und Orient, als zwei unterschiedliche Zivilisationen – anders als beim Okzidentalismus, wo nur eine, die westliche Zivilisation, existiert. Dabei wird die Art und Weise sichtbar, wie der Westen den Orient als sein Gegenbild konstruiert und sich dadurch selbst konstituiert. Said beschreibt Orientalismus also als eine spezifische Repräsentationspraxis in einer kolonialen Situation und stößt dabei auf allgemeine Problematiken epistemischer Gewalt:

„How does one *represent* other cultures? What is *another* culture? Is the notion of a distinct culture [...] a useful one, or does it always get involved either in self-congratulation [...] or hostility and aggression [...]? Do cultural, religious, and racial differences matter more than socio-economic categories, or politicohistorical ones? How do ideas acquire authority, ‚normality‘ and even the status of ‚natural‘ truth?“ (ibid.: 326, Hervorhebung i.O.)

Okzidentalismus und Orientalismus sind zwei historisch und geographisch unterschiedliche Repräsentationspolitiken von Alterität, wirken aber komplementär, und deren zugrunde liegende epistemische Gewalt sucht das eigene Erkenntnisfeld hegemonial durchzusetzen. Der Okzidentalismus bildet also die erste geopolitische Vorstellung des modernen/kolonialen Weltsystems. Dieser wurde, als sich das Zentrum des kapitalistischen Weltsystems von der iberischen Halbinsel in Richtung zentrales Westeuropa verlagerte, in einer ersten radikalen Transformationsphase um den Orientalismus erweitert (Mignolo 2000: 59).

Dabei steht die Frage nach der Durchsetzung dieser epistemischen Gewalt im Raum, ebenso die Frage der Wirkung derartiger Repräsentationsmuster (Eurozentrismus, Okzidentalismus und Orientalismus). Im Gegensatz zu anderen Formen von Gewalt reicht im Hinblick auf epistemische Gewalt nicht bloßer physischer Zwang aus, sondern diese muss hegemonial durchgesetzt werden. Als Grundlage dafür dient, was Aníbal Quijano als die „Kolonialität der Macht“ entworfen hat (vgl. Quintero/Garbe 2013). Damit benennt er eine Machtmatrix, die eine historisch seit 1492 und geographisch global existierende soziale Totalität¹¹ im Sinne einer historisch-strukturellen Heterogenität¹² beschreibt, deren erste Achse eine global

¹¹ „Eine historisch-soziale Totalität *ist* ein Beziehungsgeflecht, strukturiert durch die heterogene und diskontinuierliche Artikulation von verschiedenen Bereichen der sozialen Existenz, von welchen jeder gleichzeitig durch historisch heterogene, zeitlich diskontinuierliche und widersprüchliche Elemente strukturiert ist“ (Quijano 2007a: 104).

¹² Dies bezeichnete ursprünglich in einer Gesellschaft die Gegenwart von einer „Kombination und Gegenüberstellung von strukturellen Mustern, deren Ursprünge und Natur sehr unterschiedlich in sich waren“

wirksame, eurozentrische soziale Klassifikation von Bevölkerungen entsprechend rassistischen¹³ Kriterien ist. Darauf aufbauend bildet sich als zweite Achse eine globale Arbeitsteilung anhand dieser rassistischen Klassifikation heraus (vgl. GESCO 2010; Quijano 2000a; Quijano 2007a). Diese global wirksame und eurozentrierte soziale Klassifikation von Bevölkerungen gemäß rassistischen Kriterien begründete seit der Eroberung Amerikas einen Mythos, der naturalisiert und institutionalisiert wurde: die Existenz von sogenannten menschlichen „Rassen“ mit unterschiedlichen kulturellen, sozialen, politischen, ökonomischen, biologischen, psychischen und – hier wichtig – epistemischen oder kognitiven Fähigkeiten. Epistemische Gewalt impliziert also einen spezifischen kognitiven oder epistemologischen Rassismus, werden doch de facto historische und soziale Unterschiede zwischen Individuen und Gruppen als natürlich konstruiert; sie funktioniert daher parallel zu rassistischen Argumentationen (vgl. Wade 2002): so werden differierende Bildungsgrade in einer Gesellschaft als natürliche Unterschiede menschlicher Intelligenz verstanden, anstatt die historischen und sozialen Ursachen dieses Bildungsgefälles zu untersuchen. Parallel verhält es sich mit rassistischen Argumentationen, wo die sozialen Positionen in einem bestimmten historischen Moment ein natürlicher Effekt biologischer Logik seien. Die europäischen Sozial- oder Geisteswissenschaften werden zum Beispiel nicht als Effekt einer historisch spezifischen, lokal westlichen Erfahrung gesehen, sondern als Ausdruck einer „natürlichen“ kognitiven und epistemologischen Überlegenheit, die als allgemein gültig und global, also universalisiert, durchgesetzt wird. Dies wurde von einer Reihe lateinamerikanischer Intellektueller als „Kolonialität des Wissens“ (Lander 2000a) in den modernen Humanwissenschaften bezeichnet, bei denen

„es möglich ist, zwei konstitutive Dimensionen [...] zu identifizieren, um ihre *naturalisierende Effizienz* zu erklären. [...] Die erste Dimension bezieht sich auf die sukzessiven *Trennungen* oder *Teilungen* der ‚realen‘ Welt, die sich historisch gesehen in der westlichen Gesellschaft ergeben und in den Formen wie man auf diesem Prozess der sukzessiven Teilungen aufbauend Wissen konstruiert. Die zweite Dimension ist die Art wie sich die modernen Wissensformen mit der *Organisation der Macht* artikulieren, speziell den *kolonialen/imperialen Machtverhältnissen* die für die moderne Welt konstitutiv sind. Diese zwei Dimensionen dienen als Grundlage der diskursiven naturalisierenden Konstruktion moderner Sozialwissenschaften und sozialer Wissensformen.“ (Lander 2000b: 13f., Hervorhebung i.O.)¹⁴

Um diese Skizzierung von epistemischer Gewalt abzuschließen, möchte ich einen Versuch unternehmen die verschiedenen angerissenen Dimensionen dieses Phänomens zu ordnen:

1. die epistemische Dimension: Was ist Wissen und welchem Wissen wird ermöglicht, im Rahmen von kolonialen Machtverhältnissen als legitimes Wissen zu erscheinen (epistemische Gewalt)?

(Quijano 1989: 29) und kann als konzeptuelle Vorbedingung der Dependenztheorie gesehen werden (Quijano 1989: 34). Früher bezeichnete Quijano dieses Phänomen als „Gesellschaft als Übergang“ (Quijano 1980: 52).

¹³ Nach Quijano ist „Rasse“ ein Konstrukt und eine Erfindung und wird hier ebenso verwendet (Quijano 2000b: 195). Zur weiteren Diskussion dieses für die Kolonialität zentralen Themas siehe Quijano 1992b; 2000b.

¹⁴ „[...] es posible identificar dos dimensiones constitutivas [...] que contribuyen a explicar su *eficacia naturalizadora*. [...] La primera dimensión se refiere a las sucesivas *separaciones* o *particiones* del mundo de lo ‚real‘ que se dan históricamente en la sociedad occidental y las formas como se va construyendo el conocimiento sobre las bases de este proceso de sucesivas separaciones. La segunda dimensión es la forma como se articulan los saberes modernos con la *organización del poder*, especialmente las *relaciones coloniales/imperiales de poder* constitutivas del mundo moderno. Estas dos dimensiones sirven de sustento sólido a una construcción discursiva naturalizadora de las ciencias sociales o saberes sociales modernos.“

2. die historische Dimension: Welche Form von Wissen hat sich historisch durchsetzen können und wirkt heute noch hegemonial (Eurozentrismus)?
3. die geopolitische Dimension: Wer oder was kann Objekt oder Subjekt von Wissen sein und auf welche Weise wird Wissen klassifiziert und repräsentiert (Okzidentalismus und Orientalismus innerhalb der Geopolitik des Wissens)?
4. die Dimension akademischer Disziplinen: Wie wurde und wird die Welt in verschiedene und scheinbar separate Bereiche getrennt, um sie zu Wissen zu verarbeiten und welche Wissensform ist hegemonial (Kolonialität des Wissen)?
5. die operationale Dimension: Wie werden die historischen, geopolitischen und disziplinären Dimensionen von Wissen durchgesetzt (Kolonialität der Macht)?
6. die methodologische Dimension: Wie spiegelt sich die epistemische Gewalt in der Forschungspraxis und in der Produktion von Wissen wider?

Kolonialität und epistemische Gewalt in der Kultur- und Sozialanthropologie

Nun möchte ich auf das Verhältnis von Kolonialität bzw. epistemischer Gewalt und Kultur- und Sozialanthropologie als Disziplin eingehen, dabei allerdings nur drei spezifische Aspekte diskutieren: die Entstehung der Kultur- und Sozialanthropologie im Verhältnis zur Kolonialität, die Frage der Kultur als paradigmatisches Forschungsobjekt sowie die dadurch aufgeworfenen methodologischen Probleme.

Der erste Aspekt betrifft die geschichtliche Entwicklung der Kultur- und Sozialanthropologie als eine moderne Sozial- und Geisteswissenschaft seit dem 19. Jahrhundert, beispielsweise gemäß dem für die Disziplin aufgestellten Kanon (Barnard 2004; Barth et. al. 2005). An anderer Stelle (Garbe 2012a; ders. 2012b) habe ich mit den Überlegungen aus der deskolonialen Perspektive argumentiert, dass man die Entstehung sowie die fundamentale Grundbedingung und Forschungsfrage der Kultur- und Sozialanthropologie bis ins 16. Jahrhundert zurückverfolgen kann (vgl. auch Foucault 1974). Dabei beziehe ich mich auf die Arbeit des deutsch-mexikanischen Anthropologen Esteban Krotz (2002), der bereits seit der Eroberung Amerikas eine so genannte „anthropologische Frage“ formuliert sieht, welche die Frage nach menschlicher Differenz oder Ähnlichkeit hinsichtlich kultureller oder sozialer Aspekte aufwirft. Die darauf folgende Entwicklung der anthropologischen Frage hat jedoch erst im 19. Jahrhundert ihre Form als akademische Disziplin angenommen, wenn auch ihr zentraler Stellenwert in den aktuellsten Einführungsbüchern nach wie vor zu erkennen ist. Warum aber wird die anthropologische Frage bis zur Eroberung Amerikas zurückverfolgt? Meine Antwort darauf lautet, weil sich erst anhand der subjektiven Erfahrung der Eroberer die Frage nach kultureller und sozialer Differenz/Ähnlichkeit stellte, die somit eine subjektive Konsequenz der materiellen kolonialen Erfahrung darstellt. Die Machtasymmetrie in der kolonialen Erfahrung wird offensichtlich vorwiegend aufgrund der damit produzierten kulturellen und sozialen Differenzierungen hinterfragt. Das Moment der Eroberung verhält sich aufgrund seiner Materialität dialektisch, ist also nur in einer sich gegenseitig bedingenden Konstituierung möglich, daher nur mit dem eroberten und kolonisierten Gegenüber. So ist die anthropologische Frage nicht lediglich eine anthropologisch-philosophische Reflexion über die koloniale Erfahrung, sondern deren grundlegende Bedingung. Die anthropologische Frage und die Kolonialität selbst sind durch ihre spätere Transformation in eine akademische Disziplin ein essenzielles Element der Episteme der modernen Sozial- und Geisteswissenschaften, da die koloniale Erfahrung das Leitmotiv dieser Frage darstellt (ibid.: 300). Den Umgang mit dieser Frage zeichnet seit jeher ein gewisser (Euro-)Zentrismus als Monolog aus – Utilitarismus gegenüber den „Entdeckten“ als In-

formantInnen und Zuschreibung einer „generalisierten Inferiorität“ (ibid.: 205-216) – wodurch zentrale methodologische und theoretische Elemente der späteren akademischen Disziplin der Kultur- und Sozialanthropologie antizipiert werden.¹⁵

Ein Beispiel dieses Zusammenhangs zwischen anthropologischer Frage und Modernität/Kolonialität ist das durch die Kolonisierung Amerikas entstandene supraethnische Exonym für die BewohnerInnen der Amerikas als „Indios“¹⁶ und damit einer kolonialen Kategorie nach Bonfil-Batalla (1972). Diese anthropologische Frage kann aber noch nicht als sozialwissenschaftliche Fragestellung angesehen werden, durch die versucht wurde die koloniale Erfahrung zu verstehen, sondern sie musste innerhalb spezifischer „Dispositive des Wissens/der Macht, von welchen ausgehend diese Repräsentationen *konstruiert* sind“ (Castro-Gómez 2000: 146) gestellt werden. Dieses Wissens- und Machtdispositiv kann hier als Kolonialität der Macht und des Wissens verstanden werden und bezieht sich zum einen auf die durch die Kolonisierung Amerikas etablierte Machtmatrix anhand einer hierarchischen, ungleichen ethnischen/rassistischen Klassifikation der lokalen Bevölkerungen (Quijano 1997) und zum anderen auf die Entstehung des Eurozentrismus und der modernen Rationalität als kulturelles, kognitives und epistemisches Ordnungssystem (Quijano 1992a). Die Dimension des Wissens und dessen Kolonialität in Bezug auf das Verhältnis zwischen Europa und „seinen Anderen“ ist also nicht nur eine Frage der menschlichen Differenzen und Unterschiedlichkeiten, sondern eine Frage der Machtverhältnisse und einer spezifischen hierarchischen Ordnung:

„Als Konsequenz erscheinen die anderen Kulturen als unterschiedlich im Sinne von ungleich und faktisch ‚von Natur aus‘ inferior. Sie können nur das ‚Objekt‘ von Wissen oder Beherrschungspraktiken bilden. Aus dieser Perspektive etablierte sich die Beziehung zwischen europäischer und anderen Kulturen, die seither als eine Beziehung zwischen ‚Subjekt‘ und ‚Objekt‘ aufrechterhalten wird.“ (Quijano 1992a: 443)¹⁷

Und es ist genau dieses Verhältnis, entstanden mit der Modernität und Kolonialität, das die kultur- und sozialanthropologischen Episteme der Erkenntnis über fremde Kulturen und Gesellschaften erfordert und legitimiert und auch in der konkreten Forschungspraxis reproduziert – und dies trotz aller politischen und intellektuellen Bemühungen, die Trennung zwischen wissendem Subjekt und beobachtetem Objekt aufzulösen (Ramos 2011: 114).

Die anthropologische Frage bei Krotz (2002) ist also vor allem Teil eines spezifischen Macht- und Wissensdispositivs, der Kolonialität der Macht und des Wissens, das seit und durch die Eroberung Amerikas entstanden ist. Durch die Herausbildung der Kultur- und Sozialanthropologie als wissenschaftliche Disziplin seit dem 19. Jahrhundert ist es in Theorien und Methodologien als modernes Phänomen immer noch mit der Kolonialität untrennbar verzahnt:

„Es ist nicht schwer zu sehen, wie sich der konzeptuelle Apparat, durch den sich die Sozialwissenschaften [...] herausbilden, zu einer kolonialen Gedankenwelt mit ideolo-

¹⁵ Hier muss man selbstverständlich anmerken, dass in den letzten Jahrzehnten in der kultur- und sozialanthropologischen Forschung große Schritte unternommen wurden, um diese monologische Situation zu einer dialogischen zu transformieren. Im Hinblick auf mehr als 500 Jahre Kolonialität der Kultur- und Sozialanthropologie ist dies jedoch ein kurzer, wenn auch revolutionärer Abschnitt.

¹⁶ Dies aufgrund des allseits bekannten Irrtums Kolumbus‘, in Indien angekommen zu sein.

¹⁷ „En consecuencia, las otras culturas son diferentes en el sentido de ser desiguales, de hecho inferiores, por naturaleza. Sólo pueden ser ‚objetos‘ de conocimiento o de prácticas de dominación. En esa perspectiva, la relación entre la cultura europea y las otras culturas se estableció y desde entonces se mantiene como una relación entre ‚sujeto‘ y ‚objeto‘.“

gischem Charakter verfestigt. Binäre Konzepte wie Barbarei und Zivilisation, Tradition und Moderne, Gemeinschaft und Gesellschaft, Mythos und Wissenschaft, Kindheit und Reife, organische Solidarität und mechanische Solidarität, Armut und Entwicklung und viele andere haben die analytischen Modelle der Sozialwissenschaft vollkommen durchdrungen. [...] Die Produktion von Alterität nach innen und die Produktion von Alterität nach außen bildeten Teil ein und desselben Machtdispositivs. Die *Kolonialität der Macht* und die *Kolonialität des Wissens* finden sich in ein- und derselben generischen Matrix.“ (Castro-Gómez 2000: 148, Hervorhebung i.O.)¹⁸

Die allgemeine Trennung der realen Welt auf Basis der Kolonialität des Wissens begründet in der Kultur- und Sozialanthropologie dementsprechende Konzepte. Zu einer ähnlichen Einschätzung kommt Trouillot, der seit der Eroberung Amerikas bzw. der kolonialen Expansion Europas einen *savage slot* als ideologisches Konstrukt, als symbolisches Organisationsmuster der Alterität und als ein „larger discursive field within which anthropology operates and upon whose existence it is premised“ (Trouillot 1991: 17) als *raison-d' être* der Kultur- und Sozialanthropologie identifiziert.

Der andere Aspekt, in dem sich die epistemische Gewalt unserer Disziplin sehr deutlich manifestiert, ist die Frage der Kultur. Auch wenn sich viele AnthropologInnen früher und heute noch von dem Thema der Kultur abwenden, so ist die kulturelle Differenz immer noch das paradigmatische Thema der Kultur- und Sozialanthropologie.¹⁹ Hier möchte ich mich an den Aufruf von Abu-Lughod anlehnen, und gegen das Konzept der Kultur schreiben denn dieses Konzept „operates in anthropological discourse to enforce separations that inevitably carry a sense of hierarchy“ (Abu-Lughod 1991: 137f.). Die Kritik am Konzept der Kultur als Generator von Differenz in der Kultur- und Sozialanthropologie betrifft dessen Instrumentalisierung für die Produktion von Alterität, die Naturalisierung von Differenz, das Einschmuggeln von Hierarchie und die Probleme der Essenzialisierung und Homogenisierung von scheinbar kohärenten und zeitlosen Identitäten (ibid.: 143-154). Eine mögliche Reaktion auf diese Kritik wäre eine Dezentralisierung des Konzeptes der Kultur in der sozialwissenschaftlichen Forschung, da menschliche (kulturelle) Differenzen nicht aufgrund von *a priori* vorhandenen Unterschieden existieren, sondern aufgrund einer sozialen Klassifikation innerhalb einer historischen Machtkonfiguration, die Resultate von langfristigen Prozessen sind (Quijano 2007b: 114). Um es mit Homi Bhabha zu sagen:

„To see the cultural not as the source of conflict – different cultures – but as the effect of discriminatory practices – the production of cultural differentiation as signs of authority – changes its value and its rules of recognition.“ (Bhabha 1994: 163)

Für eine konsequente Weiterführung dieser Dezentralisierung von „Kultur“ halte ich die Fokussierung auf Machtverhältnisse und -asymmetrien in der kultur- und sozialanthropo-

¹⁸ „No resulta difícil ver cómo el aparato conceptual con el que nacen las ciencias sociales [...] se halla sostenido por un imaginario colonial de carácter ideológico. Conceptos binarios tales como barbarie y civilización, tradición y modernidad, comunidad y sociedad, mito y ciencia, infancia y madurez, solidaridad orgánica y solidaridad mecánica, pobreza y desarrollo, entre otros muchos, han permeado por completo los modelos analíticos de las ciencias sociales. [...] La producción de la alteridad hacia adentro y la producción de la alteridad hacia afuera formaban parte de un mismo dispositivo de poder. La *colonialidad del poder* y la *colonialidad del saber* se encontraban emplazadas en una misma matriz genética.“

¹⁹ „Kultur“ ist wahrscheinlich „the single most central concept in twentieth-century anthropology“ (Barnard/Spencer 2002: 206), deren verschiedene Bedeutungen und unterschiedliche Definitionen sich wie ein roter Faden durch die Geschichte der Disziplin zieht (Monaghan/Just 2000: 34-53).

logischen Forschungsarbeit.²⁰ Bereits in der postmodernen und postkolonialen Theorie war das Konzept der Kultur der Gegenstand tiefgreifender Kritik und grundlegender Rekonzeptualisierungen in Richtung von Hybridität, Dislokation und De-Essenzialisierung von modernen, eurozentrischen (quasi traditionellen) Ideen von Kultur.

In der deskolonialen Perspektive werden im Gegensatz dazu die Konzepte der kolonialen Differenz (Mignolo 2000) und der Interkulturalität (Walsh 2007) in das Zentrum der sozialwissenschaftlichen Analyse gestellt und als kulturelle Ausformungen unterschiedlicher Machtdispositionen analysiert. Mit kolonialer Differenz ist nicht die kulturelle Differenz gemeint, da man die Unterschiede zwischen Menschen als Effekt ungleicher Beziehungen betrachtet, das heißt moderner/kolonialer Beziehungen in den Bereichen der Macht, des Wissens und des Daseins. Auf diese Weise ergibt sich die menschliche Unterschiedlichkeit nicht aufgrund von *a priori* existierenden Unterschieden, sondern aufgrund einer sozialen Klassifikation innerhalb einer historisch-strukturellen Heterogenität; diese bezieht sich „auf die langfristigen Prozesse, in welchen sich die Menschen mit der Kontrolle der grundlegenden Bereiche der sozialen Existenz auseinandersetzen und von deren Resultaten sich ein Muster der Machtaufteilung ableitet [...]“ (Quijano 2007a: 114).²¹ Quijanos Sozialtheorie räumt der Macht einen zentralen Stellenwert als Gesellschaft und Kulturen strukturierendes Element ein, wenn auch an dieser Stelle vielleicht vor der Gefahr zu warnen ist, das Konzept der Macht zu essenzialisieren. Wenn Quijano Macht als soziales und kulturelles Organisationsmuster analysiert, scheint sich die Möglichkeit zu eröffnen, seine Theorie in die kultur- und sozialanthropologische Theorie und Forschung aufzunehmen und damit den modernen/kolonialen Kategorisierungen der Disziplin entgegenzutreten:

„die historisch-strukturelle Heterogenität, das Nebeneinander von historischen Zeiten und strukturellen Fragmenten von sozialen Existenzformen unterschiedlicher historischer und geokultureller Herkunft ist die Hauptform der Existenz und der Veränderung jeder Gesellschaft und jeder Geschichte. [...] Denn es ist die Macht, ergo die Kämpfe um die Macht und deren wechselnde Resultate, das, was heterogene Formen der sozialen Existenz artikuliert, die in unterschiedlichen historischen Zeiten und unterschiedlichen Orten entstanden, und es ist die Macht, die diese in einer konkreten Gesellschaft, letztendlich in historisch spezifischen und bestimmten Machtmustern zusammenhält und in einer gemeinsamen Welt strukturiert.“ (Quijano 2007b: 127)²²

Anstatt koloniale/moderne Klassifizierungen in den Sozialwissenschaften zu verstärken, geht es also darum, die heterogenen und historisch diversen Differenzierungsprozesse der Menschheit und die darin implizierten Hierarchien in den Bereichen der Macht- und Wissensasymmetrien in verschiedenen Bereichen der sozialen Existenz wahrzunehmen und diese Prozesse

²⁰ Dies ist nicht neu und bereits in den Forschungsarbeiten der Kultur- und Sozialanthropologie unter anderem über Lateinamerika geschehen, wie zum Beispiel bei Eric Wolf (2010), Sidney Mintz (1986), June Nash (1979) oder Michael Taussig (1993), um nur einige zu nennen. Hier soll es jedoch darum gehen, welche Konsequenzen die deskoloniale Perspektive für die Kultur- und Sozialanthropologie bedeuten würde und kann die eben erwähnten AntropologInnen ergänzen. Allerdings werden diese von Fernando Coronil (1999) kritisiert, da auch sie okzidentalistischen Repräsentationsformen von Alterität verhaftet bleiben.

²¹ „[...] se refiere a los procesos de largo plazo, en los cuales las gentes disputan por el control de los ámbitos básicos de existencia social, y de cuyos resultados se configura un patrón de distribución del poder [...]“

²² „la heterogeneidad histórico-estructural, la co-presencia de tiempos históricos y de fragmentos estructurales de formas de existencia social, de varia procedencia histórica y geocultural, son el principal modo de existencia y de movimiento de toda sociedad, de toda historia. [...] Porque es el poder, ergo las luchas de poder y sus cambiantes resultados, aquello que articula formas heterogéneas de existencia social, producidas en tiempos históricos distintos y en espacios distantes, aquello que las junta y las estructura en un mismo mundo, en una sociedad concreta, finalmente, en patrones de poder históricamente específicos y determinados.“

als historisch spezifisch darzustellen – diese gewissermaßen zu exotisieren (vgl. Chakrabarty 2000; Escobar 1999). Dies wäre das Projekt einer interkulturellen und transdisziplinären Anthropologie der Modernität/Kolonialität, welche die paradigmatische anthropologische Frage selbst anthropologisiert und fragt warum, wie und mit welchen Auswirkungen, schließlich mit welchen unterschiedlichen Macht(in)dispositionen menschliche Alterität hergestellt wird.

Der letzte Aspekt, der im Hinblick auf das Verhältnis von Kolonialität und Kultur- und Sozialanthropologie zu diskutieren ist, betrifft den Bereich der Methodologie – jenen Bereich also, in dem die epistemische Gewalt der Disziplin manifest wird. Die Kritik an der Kultur- und Sozialanthropologie als Teil der modernen/kolonialen Sozial- oder Humanwissenschaften muss zweifellos auch ihre Methodologie betreffen, vor allem Ethnographie und Feldforschung, um dabei zu erkennen, wie koloniale Strukturen im Bereich der intersubjektiven Austauschprozesse zwischen Forschenden und Beforschten eingeschrieben sind. Die Kritik an den modernen/kolonialen Wissenschaften betrifft daher nicht nur deren theoretische und epistemologische Grundlagen, sondern gerade auch die Methodologie: Was kann von wem erkannt werden und mit welchen Mitteln und Techniken kann Wissen produziert werden? Diese Frage ist zwar auch innerhalb einer epistemologischen Diskussion zu stellen, aber (re-)produziert sich vor allem in einem praxeologischen Sinne (Bourdieu 1990) und schafft so soziale Verhältnisse. Diese Überlegung wurde angeregt, als ich das Forschungskonzept für meine Diplomarbeit verfasste und Stefan Khittel mich darauf hinwies, dass auch wenn ich kritisch die Fragen von Kolonialität und Anthropologie betrachte, in meiner eigenen Forschungspraxis den kolonialen Spielregeln der epistemischen Gewalt in ihrer methodologischen Dimension folge: andere zu erforschen. Denn auch in der alltäglichen Forschungserfahrung von AnthropologInnen kommt die epistemische Gewalt zu tragen, welche zwischen Forschenden und Beforschten unterscheidet, Ersteren legitimes Wissen zuspricht und Letzteren die legitime Interpretation oder Repräsentation ihrer Lebenswelt aberkennt. Bräuchte es AnthropologInnen, wenn die Subalternen sprechen könnten? Symbolisieren unsere Notizzettel und Aufnahmegeräte nicht genau dies, dass unser Gegenüber zu keiner eigenen Erkenntnis fähig ist?

Deskolonisierung des Wissens

Die Unmöglichkeit der Repräsentation von anderen sozialen und kulturellen Lebenswelten innerhalb eines machtasymmetrischen Kontextes ist ein bedeutendes Thema der postkolonialen Theoriebildung. Deren bekanntester Ausdruck ist wahrscheinlich Spivaks (1995) Aporie, dass Subalterne nicht repräsentiert werden bzw. werden können, eben weil sie Subalterne sind, der Sprechakt eines/einer Subalternen aber das Ende der Subalternität bedeuten würde. Die möglichen Konsequenzen wären a) für die antikoloniale Kritik, alles Forschen zu beenden; b) für die postkoloniale Kritik, die Reflexivität und Positioniertheit zu betonen und c) für die deskoloniale Kritik, sich von den kolonialen Implikationen des modernen Wissens zu lösen (Quijano 1992a), was sich mit dem Aufruf von Mignolo zusammenfassen lässt: „To change the terms of the conversation!“ (Mignolo 2000: 18).

Damit wird dazu aufgefordert, die akademisch-disziplinäre und methodologische Trennung zwischen wissendem Subjekt und unwissendem Objekt aufzuheben (ibid.), die strukturelle und historische Hierarchie verschiedener Wissensformen abzubauen, Denken und Wissen als universelle, heterogene menschliche Fähigkeiten anzuerkennen (ibid.: 9ff.) und vor allem die subalterne Rationalität – die sich zwischen lokalen Realitäten und globalen hegemonialen Repräsentationspolitiken situiert – zu akzeptieren. Mignolo nennt dies *border thinking*, das

sich aus dem „brüchigen Ort“ kolonialer Differenz heraus artikuliert und ebenso an die hegemonialen/dominanten eurozentrischen und modernen/kolonialen Perspektiven angrenzt wie an die subalternisierten und delegitimierte Sichtweisen eigener Realitäten. *Border thinking* ändert also die Bedingungen, unter denen Wissen, Rationalität oder Denken Legitimität erlangt, es ändert, um mit Foucault zu sprechen „das epistemologische Feld [...] in der die Erkenntnisse [...] ihre Positivität eingraben“ (Foucault 1974: 24). Wie Mignolo sich ausdrückt, *border thinking* „become[s] the needed categorie[s] to undo the subalternization of knowledge and to look for ways of thinking beyond the categories of Western thought from metaphysics to philosophy to science“ (Mignolo 2000: 326). Dadurch weist dieses Konzept das Potential auf, die Kolonialität des Wissens und die epistemische Gewalt zu untergraben. Jedoch kann es ohne die Inkorporation von subalternem Wissen keine Deskolonialität des Wissens geben. Das Projekt Modernität/Kolonialität sucht zur Veränderung der Bedingungen des Dialoges zwischen akademisch-disziplinärem Wissen und subalternen Rationalität die essenzielle Kategorie des *border thinking* zur Verfügung zu stellen, um die theoretischen Vorbedingungen der Wissens(re)produktion zu verändern und die Kolonialität des Wissens zu überwinden. Gleichzeitig kann das *border thinking* die Basis einer Methodologie (im Sinn von Arbeitsweise) werden, welche eine dekoloniale Kultur- und Sozialanthropologie leiten und in Forschungssituationen folgendermaßen funktionieren würde:

„Transcultural Anthropology‘, in other words, introduces transculturation to the locus of enunciation, border thinking in disciplinary practices, a double consciousness [...], in the very heart of the discipline. That is to say, ‚transcultural human sciences‘, means to introduce border thinking to disciplinary formations instead of only having ‚transculturation‘ as a descriptive concept for the object of study.“ (ibid.: 168)

Beim Versuch dies umzusetzen und das Potenzial einer deskolonialen Kultur- und Sozialanthropologie auszuschöpfen, müssen die/den Forschenden jedoch zwei Gefahren vermeiden: die Arroganz akademischer Überlegenheit sowie die Pseudo-Bescheidenheit, die dazu führt, anthropologische Theorien zu trivialisieren (Ramos 2011: 117f.) Dies wäre also der erste Schritt in Richtung einer deskolonialen Methodologie, daher einer praktischen Umsetzung der skizzierten Theoriebildung (vgl. Harding 1987: 3).

Resümee

Es war mein Ziel, einen konzisen Überblick über die Frage der epistemischen Gewalt, über ihre Dimensionen und Varianten zu geben, und ihre Verknüpfung mit der Kolonialität auf der einen und der Kultur- und Sozialanthropologie auf der anderen Seite herauszuarbeiten.

Um zu verstehen, was das Phänomen der epistemischen Gewalt ausmacht und wie es wirkt, habe ich es zunächst von anderen Konzeptualisierungen von Gewalt abgegrenzt und ihr spezifisches Untersuchungsfeld in der „longue durée“ des modernen/kolonialen Weltsystems seit der Eroberung Amerikas verortet. Seit und während der europäischen kolonialen Expansion fanden Beherrschung und Ausbeutung nicht nur auf materieller, (bio)politischer oder sozialer Ebene statt. Vielmehr bildet auch die Kolonialität des Wissens und die ihr zugrunde liegende epistemische Gewalt ein grundlegendes Element dieses sich herausbildenden Machtmusters; diese strukturiert die kognitive, epistemische und kulturelle Dimension kolonialer Verhältnisse und führte so zu einem „Epistemizid“ (Sousa-Santos 2009: 81) subalternen Wissens- und Erkenntnisformen. Epistemische Gewalt habe ich somit als eine zwanghafte Delegitimierung, Sanktionierung und Verdrängung (Negativierung) bestimmter Erkenntnismöglichkeiten und die tendenzielle und versuchte Durchsetzung (Positivierung) anderer Er-

kenntnismöglichkeiten definiert. Anhand einer Kritik am Eurozentrismus sowie von kritischen Ansätzen gegenüber kolonialen Repräsentationsmechanismen, dem Okzidentalismus und Orientalismus, sollten hier die verschiedenen Dimensionen epistemischer Gewalt aufgezeigt werden: 1) die epistemische Dimension; 2) die historische Dimension (Eurozentrismus); 3) die geopolitische Dimension (Okzidentalismus und Orientalismus); 4) die Dimension akademischer Disziplinen (Kolonialität des Wissens); 5) die operationale Dimension (Kolonialität der Macht); 6) die methodologische Dimension.

Das Verhältnis zwischen Kolonialität bzw. epistemischer Gewalt und Kultur- und Sozialanthropologie als Disziplin wurde anhand dreier spezifischer Aspekte diskutiert, welche die Entstehung der Kultur- und Sozialanthropologie im Verhältnis zur Kolonialität, die Frage der Kultur als paradigmatisches Forschungsobjekt sowie die dadurch aufgeworfenen methodologischen Probleme hinterfragen. Die möglichen Konsequenzen einer reflektierten und kritischen Wissenschaftspraxis wären im Sinne der deskolonialen Perspektive, sich von den kolonialen Implikationen des modernen Wissens zu lösen sowie die Bedingungen und Verhältnisse des Dialogs zu ändern.

Ich denke nicht, dass man sich der zwingenden Wirkung epistemischer Gewalt einfach ergeben muss, sondern behaupte, dass eine Deskolonisierung des Wissens (auch in seiner modernen/kolonialen Form) und eine epistemisch „pazifische“ Produktion von Wissen möglich ist. Dazu ist es nicht allein für AnthropologInnen nötig, die epistemologische Deskolonisierung von Wissen voranzutreiben, um, wie Quijano bemerkt,

„einen Schritt in Richtung einer neuen interkulturellen Kommunikation zu tun, eines Austauschs von Erfahrungen und Bedeutungen als Basis einer anderen Rationalität, die zu Recht eine gewisse Universalität beanspruchen könnte. Schließlich ist nichts weniger rational als der Anspruch, die spezifische Kosmovision einer bestimmten Ethnie als universelle Rationalität durchzusetzen, selbst wenn diese Ethnie (West-)Europa heißt.“ (Quijano 1992a: 447)²³

Bibliografie

- Abu-Lughod, Lila. 1991. Writing against Culture. In: Fox, Richard G. (ed.). *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fé: School of American Research Press, pp. 137-162.
- Barnard, Alan. 2004. *History and Theory in Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barnard, Alan and Jonathan Spencer. 2002. Culture. In: Barnard, Alan and Jonathan Spencer (eds.). *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London and New York: Routledge, pp. 206-216.
- Barth, Frederik, André Gingrich, Robert Parkin and Sydel Silverman (eds.). 2005. *One Discipline, Four Ways: British, German, French, and American Anthropology (The Halle Lectures)*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bhabha, Homi. 1994. *The Location of Culture*. London and New York: Routledge.

²³ „[L]a descolonización epistemológica para dar paso a una nueva comunicación intercultural, a un intercambio de experiencias y de significaciones, como la base de otra racionalidad que pueda pretender, con legitimidad, alguna universalidad. Pues nada menos racional, finalmente, que la pretensión de que la específica cosmovisión de una etnia particular sea impuesta como la racionalidad universal, aunque tal etnia se llame Europa occidental.“

- Bonfil Batalla, Guillermo. 1972. El concepto de Indio en América: Una categoría de la situación colonial. In: *Anales de Antropología IX*: 105-124.
- Bourdieu, Pierre. 1987. *Die feinen Unterschiede: Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Ders. 1990. *The Logic of Practice*. Stanford: Stanford University Press.
- Bourdieu, Pierre und Jean Claude Passeron. 1973. *Grundlagen einer Theorie der symbolischen Gewalt: Kulturelle Reproduktion und soziale Reproduktion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Castro-Gómez, Santiago. 2000. Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la „invencción del otro“. In: Lander, Edgardo (coord.). *La Colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires/Caracas: CLACSO-UNESCO, pp. 139-155.
- Chakrabarty, Dipesh. 2000. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Coronil, Fernando. 1999. Mas allá del Occidentalismo: Hacia categorías geohistóricas no imperiales. In: *Casa de las Américas 206*: 21-49.
- Dussel, Enrique. 1994. 1492 – El encubrimiento del Otro. La Paz: Centro de Información para el Desarrollo, CID y Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Mayor de San Andrés, UMSA.
- Ders. 2007. *Materiales para una filosofía de la liberación*. Madrid: Plaza y Valdéz.
- Escobar, Arturo. 1999. *El final del salvaje: naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- Fanon, Frantz. 1974 [1961]. *Los Condenados de la Tierra*. Buenos Aires: FCE.
- Foucault, Michel. 1974. *Die Ordnung der Dinge*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Ders. 1980. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*. New York: Pantheon Books.
- Garbe, Sebastian. 2012a. *Das Projekt Modernität/Kolonialität in Gegenüberstellung mit postkolonialer Theorie und als Herausforderung für die Kultur- und Sozialanthropologie – Eine theoretische Übersetzungsarbeit anhand interkultureller Teamarbeit in Argentinien*. Diplomarbeit. Universität Wien.
- Ders. 2012b. *Descolonizar la antropología – antropologizar la Colonialidad*. In: *Otros Logos – Revista de Estudios Críticos 3*: 114-129.
- Ders. 2012c. *Forschung ohne Erforschte? Interkulturelle Kooperation, Kapitalismus und Kolonialität im argentinischen Chaco*. In: *ILA – Zeitschrift der Informationsstelle Lateinamerika*: 27-29.
- Ders. 2013. *Das Projekt Modernität/Kolonialität – Zum theoretischen/ akademischen Umfeld des Konzepts der Kolonialität der Macht*. In: Quintero, Pablo und Sebastian Garbe (eds.). *Kolonialität der Macht. De/Koloniale Konflikte zwischen Theorie und Praxis*. Münster: UNRAST, pp. 21-52.
- GESCO. 2010. *Modernidad/Colonialidad/Descolonialidad. Aclaraciones y réplicas desde un proyecto epistémico en el horizonte del bicentenario*. In: *Pacarina del Sur – Revista de Pensamiento Crítico Latinoamericano 4*.
- Dies. 2012. *Estudios Decoloniales – Un panorama general*. In: *Kula – Antropólogos de Atlántico Sur 6*: 8-21.
- Harding, Sandra. 1987. *Introduction: Is there a Feminist Method?* In: Harding, Sandra (ed.). *Feminism and Methodology: Social Science Issues*. Bloomington, Ind.: Indiana University Press, pp. 1-14.
- Heinrich, Michael. 2007. *Kritik der politischen Ökonomie: Eine Einführung*. Stuttgart: Schmetterling.

- Krotz, Esteban. 2002. *La Otredad Cultural entre Utopía y Ciencia: un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa & Fondo de Cultura Económica.
- Lander, Edgardo (ed.). 2000a. *La Colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires/Caracas: CLACSO-UNESCO.
- Ders. 2000b. *Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos*. In: Lander, Edgardo (ed.). *La Colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires/Caracas: CLACSO-UNESCO, pp. 9-38.
- Mignolo, Walter. 2000. *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton: Princeton UP (Princeton Studies in Culture/Power/History).
- Mintz, Sidney. 1986. *The sweetness of power*. New York et al.: Penguin.
- Monaghan, John and Peter Just. 2000. *Social and Cultural Anthropology: A very short Introduction*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Nash, June. 1979. *We eat the mines and the mines eat us. Dependency and Exploitation in Bolivian tin mines*. New York: Columbia University Press.
- Quijano, Aníbal. 1980. *Dominación y Cultura – Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. Lima: Mosca Azul Editores.
- Ders. 1989. *La nueva heterogeneidad estructural de América Latina*. In: Sonntag, Heinz (ed.). *¿Nuevos Temas, nuevos Contenidos? Las Ciencias Sociales de América Latina y el Caribe ante el Nuevo Siglo*. Caracas: UNESCO-Nueva Sociedad, pp. 29-51.
- Ders. 1992a. *Colonialidad y Modernidad/Racionalidad*. In: Blackburn, Robin y Heraclio Bonilla (eds.). *Los Conquistados: 1492 y la población indígena de las Américas*. Bogotá: Tercer Mundo Editores, pp. 437-447.
- Ders. 1992b. *Raza, etnia y nación en Mariátegui*. In: Forgues, Roland (ed.). *José Carlos Mariátegui y Europa. La otra cara del descubrimiento*. Lima: Ed. Amauta, pp. 1-14.
- Ders. 1997. *La Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina*. In: *Anuario Mariateguiano* 9: 113-121.
- Ders. 2000a. *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. In: Lander, Edgardo (ed.). *eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires/Caracas: CLACSO-UNESCO, pp. 193-238.
- Ders. 2000b. *¡Qué tal raza!* In: *América Latina en Movimiento*. Quelle: <http://alainet.org/active/929>. Zugriff: 18.07.2013
- Ders. 2007a. *Colonialidad del poder y clasificación social*. In: Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel (eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Universidad Javeriana, Universidad Central y Siglo del Hombre, pp. 93-126.
- Ders. 2007b. *Don Quijote y los molinos de viento en América Latina*. In: Kozlarek, Oliver (ed). *De la Teoría Crítica a una crítica plural de la modernidad*. Buenos Aires: Biblos, pp. 123-146.
- Quintero, Pablo und Sebastian Garbe. 2012. *Das Projekt Modernität/Kolonialität – Eine Annäherung aus der Differenz zur postkolonialen Theorie*. In: *ILA – Zeitschrift der Informationsstelle Lateinamerika*: 10-12.
- Dies. (eds.). 2013. *Kolonialität der Macht. De/Koloniale Konflikte zwischen Theorie und Praxis*. Münster: UNRAST.
- Ramos, Alcida Rita. 2011. *Por una antropología ecuménica*. In: Grimson, Alejandro, Silvina Merenson y Gabriel Noel. *Antropología ahora: debates sobre la alteridad*. Buenos Aires: Siglo XXI, pp. 97-124.
- Said, Edward. 2003 [1978]. *Orientalism*. London: Penguin Books.
- Sousa Santos, Boaventura de. 2009. *Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1995. Can the Subaltern Speak? In: Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths and Helen Tiffin (eds.). *The Post-Colonial Studies Reader*. London/New York: Routledge, pp. 24-28.
- Dies. 1999. *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge, Mass./London: Harvard University Press.
- Taussig, Michael. 1993. *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica*. México: Siglo XXI.
- Trouillot, Michel-Rolph. 1991. Anthropology and the Savage Slot. In: Fox, Richard G. (ed.). *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fé: School of American Research, pp. 17-44.
- Wade, Peter. 2002. *Race, Nature and Culture: An Anthropological Perspective*. London/Boulder, Col.: Pluto Press.
- Wallerstein, Immanuel. 2004. *World-Systems Analysis: An Introduction*. Durham and London: Duke University Press.
- Walsh, Catherine. 2007. Interculturalidad y colonialidad del poder. In: Castro-Gómez, Santiago und Ramón Grosfoguel (eds). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, pp. 47-62.
- Wolf, Eric. 2010. *Europe and the people without history*. 2nd revised edition. Berkeley: University of California Press.

Internet

URL 1

<http://www.duden.de/rechtschreibung/Gewalt>. Zugriff: 11.06.13