

**Frankfurt University of Applied Sciences**

**Master-Thesis**

im Studiengang

**Diversität und Inklusion**

zur Erlangung des Grades eines

**Master of Arts**

vorgelegt von:

**Lady Johanna Peralta Moreno**

(Vorname Nachname, ggf. Geburtsname)

**Thema**

**Die Subalternität als koloniales Erbe von den  
LateinamerikanerInnen**

im Sommersemester 2021

am Fachbereich 4: Soziale Arbeit und Gesundheit  
Frankfurt University of Applied Sciences

---

1. Gutachter/in:

**Kathrin Schrader**

2. Gutachter/in:

**Bettina Bretländer**

Abgabedatum:

**14.07.2021**

# Inhaltsverzeichnis

Einleitung	1
1. Konstruktion des sozialen Subjekts	6
1.1 Objektivationen, Sprachen und Kulturen	6
1.1.1 Die Objektivationen als Quellen des sozialen Wissens	6
1.1.2 Sprachen als soziales Wissen und Überträger desselben	8
1.1.3 Kulturen, die Welten der Stimmigkeit von Objektivationen	9
1.2 Sozialisation, Internalisierung und Subjektivation	11
1.3 Diskurse und Machtstrukturen	13
1.3.1 Subalternität	15
1.4 Identitäten und das soziale Subjekt	16
2. Entwertung und Unterwerfung der Kolonisierten Amerikas	19
2.1 Postkoloniale und Dekoloniale Strömungen	19
2.2 Kolonialisierung, Kolonialismus und Kolonialität	22
2.3 Kolonisation Amerikas	24
2.3.1 Homogenisierung und Vernichtung der amerindigenen und der afrikanischen Kulturen	25
2.3.2 Geldaustausch und Handel: Die Verkennung der Differenziertheit	26
2.3.3 Kolonisationsformen	27
2.3.4 Nichtanerkennung von Menschlichkeit	27
2.3.5 Christliche Mission und ihr Widerstand	27
2.3.6 Landenteignung durch die Evangelisierung des Christentums	28
2.3.7 Minderwertigkeit der Indigenen gegenüber den EuropäerInnen	29
2.3.8 Zivilisierungsmission: Legitimation der Kolonialisierung	29
2.3.9 ‚Selbstverständliche‘ kulturelle und ‚rassische‘ Mischung	30
2.4 Rassismen während und nach der Kolonisation Amerikas	30
2.4.1 Religiöser Rassismus	31
2.4.2 Sozial-biologischer Rassismus	32
2.4.3 Rassistische Identitäten	34
2.4.3.1 Die MeztizInnen	35
2.4.3.2 Die KreolInnen	36
2.4.4 Aktuelle rassistische gesellschaftliche Strukturen	37
2.5 Die Moderne als Kehrseite der Kolonialität	39
2.5.1 Kolonialität als Grundlage der Moderne	41
2.5.2 Evolutionismus und Dualismus	42

2.5.3 Rassebegriff in der Moderne	44
2.5.5 Moderne und Eurozentrismus	45
2.6 Kolonialität des Wissens	46
2.6.1 Subalternität des Wissens, von der Renaissance bis zur Aufklärung	47
2.6.2 Entstehung des Wissens durch die Rationalität	48
2.6.3 Entwicklungskonzept	49
2.7 Kolonialität des Seins	50
2.7.1 Kolonialdiskurs	51
2.7.2 Das moderne Subjekt	52
2.7.3. Das unterentwickelte Subjekt	54
2.7.4 Koloniale Subjektivitäten	56
3. Die Subalternität der LateinamerikanerInnen	58
3.1 Entstehung von Lateinamerika	58
3.2 Unterentwicklung Lateinamerikas	60
3.3 Lateinamerika als Teil des globalen Südens	63
3.4 Lateinamerikanische Migration und Kolonialität	64
3.4.1 Lateinamerikanische Migration in Deutschland	65
3.5 Widerstand	68
4. Aussicht: Diversität und Inklusion	69
Literaturverzeichnis	74

## Einleitung

Als Lateinamerikanerin, insbesondere als Kolumbianerin, wurde mir während meines Studiums der Sozialen Arbeit Anfang der 2000er Jahre in Kolumbien bewusst, wie stark das westliche Entwicklungsmodell insbesondere der USA und Europas als Vorbild das politische und alltägliche Leben in meiner Heimat dominiert. Mir wurde klar, dass dabei nicht selten außer Acht gelassen wurde, dass dieses Entwicklungsmodell im Zusammenhang mit der spezifischen geschichtlichen Anpassung der nordamerikanischen und europäischen Gesellschaften an ihre örtlichen Gegebenheiten steht. Die wahrgenommene Auferlegung dieses Entwicklungsmodells führte zum Forschungsinteresse der vorliegenden Arbeit: Die gesellschaftlich konstruierte Machtstruktur der Überlegenheit einiger Gesellschaften, deren Angehörige als zivilisiert und modern und dessen materieller Output als hoch rational, effektiv und produktiv gilt, während andere im Vergleich als rückständig, zu emotional, und sogar unvernünftig gelten.

Dieses berufliche und akademische Interesse wurde durch meine eigene 12-jährige Migrationserfahrung in Deutschland immer klarer, sodass ich mich dazu entschloss, im Rahmen des Masterstudiengangs Diversität und Inklusion meine Abschlussarbeit der Darstellung des Zusammenhangs der europäischen Kolonisierung des amerikanischen Kontinents und der Subalternität der LateinamerikanerInnen in der heutigen globalisierten Welt zu widmen.

Der erste Schritt in diesem Forschungsprozess bestand darin, relevante Studien zu den Gründen für die Migration von LateinamerikanerInnen nach Deutschland zu recherchieren und zu analysieren. Mein besonderes Augenmerk galt der Frage, ob in diesen Studien die postkoloniale Perspektive eine Rolle spielt, d.h., ob der Effekt der Kolonisierung in der Motivation heutiger MigrantInnen aus Lateinamerika beachtet worden war. Dies führte zu einem Mangel an Literatur und zeigte, dass das Phänomen der Migration meist anhand der aktuellen wirtschaftlichen, politischen und sozialen Bedingungen erklärt und dabei kein Hinweis auf eine wesentliche Ursache dieser Bedingungen, der vorausgegangenen Kolonisation, gegeben wird. Hinzu kam, dass ich auch auf Seite der LateinamerikanerInnen diesen Mangel an Bewusstheit der Folgen der Kolonisation des amerikanischen Kontinents durch die EuropäerInnen in Form eines Mangels an Selbstreflektion feststellte, aus dem die Anerkennung der eigenen Existenz als minderwertiges Subjekt folgt. Kien Nghi Ha<sup>1</sup> betont diesen Aspekt direkt: „Inwieweit die Selbst-Kolonialisierung der westlichen Gesellschaften und ihrer Institutionen nachwirkt und welche Effekte dieses historische Erbe etwa in der

---

<sup>1</sup> **Kien Nghi Ha** (\* 1972 in Vietnam) ist Politologe aus Berlin mit dem Schwerpunkten Einwanderungsdiskurs, Kulturpolitik und Rassismus.

Kulturlandschaft und den vorherrschenden Denkmustern hinterlässt, ist aufgrund fehlender Problemwahrnehmung kaum erforscht" (Ha 2014: 80).

Diese Forschungslücken stärkten mein Interesse an der Analyse der bestehenden theoretischen Perspektiven, die sich mit der Dominanz der entwickelten über die rückständigen oder unterentwickelten Länder beschäftigen, eine Dominanz, die seit der europäischen Eroberung Amerikas bis heute besteht und die auf struktureller Ebene desaströse Zustände materiellen und symbolischen Elends für die Mehrheit der Mitglieder dieser Gesellschaften wieder und wieder reproduziert.

Die Analyse der Konstruktion und der Art der Durchsetzung des Diskurses, den die europäischen EroberInnen schufen, ermöglicht es uns, den Prozess der Naturalisierung der beiden komplementären Rollen in diesem Diskurs zu verstehen, der Rolle des privilegierten Unterdrückers auf der einen und der des Unterdrückten auf der anderen Seite. Daher zielt diese Arbeit auf die Erklärung des Prozesses ab, durch den der Kolonialdiskurs bei der Konstruktion lateinamerikanischer Identitäten nach wie vor präsent ist. Hierbei interessieren mich vor allem die Selbstwahrnehmungen der LateinamerikanerInnen und ihrer Herkunftsgesellschaften, die sich in einer Position der Inferiorität gegenüber den EuropäerInnen befinden.

Schlussendlich möchte ich zum Verständnis der Prädisposition der LateinamerikanerInnen, in der Weltwirtschaft eine untergeordnete Rolle zu spielen, beitragen. Das Verständnis dieser Bedingung kann Bewusstseinsprozesse ermöglichen, durch die wir LateinamerikanerInnen unsere Existenz durch die Betrachtung alternativer Lebensweisen überdenken und bietet die Möglichkeit, uns aus der Unterordnung zu befreien, in die wir durch das dominierende eurozentrische Entwicklungsmodell gedrängt werden.

Entsprechend meiner Forschungsinteressen riet mir Professorin Kathrin Schrader<sup>2</sup>, mich mit den postkolonialen Theorien auseinanderzusetzen und Dolores Theurer Villalobos<sup>3</sup> brachte mich schließlich auf verschiedene AutorInnen der dekolonialen Strömung, die sich gezielt dem Verständnis der subalternen Situation lateinamerikanischer Gesellschaften in postkolonialen Strukturen widmen. Die Auswahl dieser AutorInnen als Hauptquelle erschien mir für meine Analyse am angemessensten, da sich ihre Theorien in gleichem Maße auf das westlich geprägte Dogma eines universellen Wissens und ihre eigene Lebenserfahrung als subalterne Subjekte des Westens stützt. Da sich die Entwicklung dieser Arbeit hauptsächlich auf diese AutorInnen stützt, können wir nicht nur die Argumentation, sondern auch die Emotionen des Unbehagens veranschaulichen, die damit

---

<sup>2</sup> Professorin am Fachbereich Soziale Arbeit und Gesundheit bei der Frankfurt University of Applied Sciences

<sup>3</sup> Lehrbeauftragte am Fachbereich Soziale Arbeit und Gesundheit bei der Frankfurt University of Applied Sciences

einhergehen, dass sie nicht über dieselben vielfältigen Privilegien verfügen, wie diejenigen, die a priori als höhere Wesen in der globalen Struktur des Westens konstituiert sind.

In Übereinstimmung mit dem dekolonialen Ansatz versuche ich, diese Arbeit aus der Ich-Perspektive zu schreiben. Ramón Grosfoguel (2010) beleuchtete den Sinn dieser Schreibweise in Bezug auf die Wissenserzeugung. Eine AutorIn muss nach Grosfoguel einen bestimmten Standpunkt innerhalb von Machtstrukturen einnehmen und niemand kann der Hierarchie der modernen, kolonialen, kapitalistischen und patriarchalen Weltsystem entkommen, die alle wesentlichen Attribute eines Subjektes einbezieht, wie z.B. Rasse, soziale Klasse, Geschlecht oder Herkunft (ebd.: 312). Darüber schrieb Stuart Hall (2016b): „Wir alle haben einen bestimmten Ort, eine bestimmte Zeit, eine spezifische Geschichte und Kultur, von denen aus wir schreiben und sprechen. Was wir sagen, steht immer ›in einem Kontext‹ und ist positioniert“ (ebd.: 26). Dies steht im Widerspruch zur westlichen Philosophie der Wissenschaft, in der der Sprechende verborgen bleibt, wodurch der Anspruch auf ein universell gültiges Wissen zum Ausdruck gebracht wird, das von der Person des Wissenschaffenden unabhängig ist (vgl. Grosfoguel 2010: 312).

Ich möchte in dieser Arbeit keine neutrale wissenschaftliche Position zur Subalternität der LateinamerikanerInnen einnehmen, sondern aus der Perspektive des gesellschaftlichen Ortes, der mir als Frau mit brauner Hautfarbe, die aus der kolumbianischen Mittelklasse stammt, zugeschrieben wird, sprechen. Die Einnahme dieser Perspektive ermöglicht es mir, mir der mit diesem Ort der Unterdrückung verbundenen Verletzungen bewusst zu werden und die Veränderung der postkolonialen Machtstruktur zu unterstützen. Aus demselben Grund nenne ich zu einem großen Teil die biografischen Daten der AutorInnen, die ich in dieser Arbeit zitiere und auf deren Werke ich bei ihrer Entwicklung zurückgreife, um den Zusammenhang ihrer Gedanken mit ihrem jeweiligen gesellschaftlichen Ort kenntlich zu machen. Außerdem habe ich die Quellen dieser Arbeit nicht nur mit den Nachnamen der AutorInnen sondern auch mit ihren Vornamen im Sinne der Sichtbarmachung ihres Geschlechts zitiert. Dies alles soll dazu beitragen, dem Mythos von der Neutralität wissenschaftlicher Erkenntnisse entgegenzuwirken.

Eine weitere Besonderheit dieser Arbeit ist, dass ich die AkteurInnen der Kolonisation nicht in der männlichen Form, sondern als KolonisatorInnen benenne, wodurch ich betonen möchte, dass das gesamte Unternehmen der Kolonisation Amerikas nicht allein das Werk von Männern war, sondern dass auch Frauen mitwirkten, wie z.B. die katholische Königin Isabella von Kastilien (Spanien), die Kolumbus' Reisen nach Amerika unterstützte und mit ihrem Mann, dem König von Kastilien, finanzierte, um ihr Königreich zu erweitern (vgl. Grosfoguel 2012a: 88). Welche Rolle die Frauen spielten und welchen Umfang ihre Beteiligung bei der Kolonisation hatte, kann ich hier allerdings

nicht herausarbeiten. Jedoch möchte ich durch die explizite Mitnennung der Frauen auch darauf aufmerksam machen, dass diese nicht nur Opfer des Patriarchats, sondern auch Mittäterinnen sein können. Über die Teilhabe der Frauen an der Gestaltung und der Aufrechterhaltung rassistischer und ausbeutender gesellschaftlicher Strukturen, die das Objekt der Analyse dieser Arbeit sind, will ich hier darauf hinweisen, dass die Rolle europäischer Frauen nicht nur bei der Kolonisierung Amerikas, Afrikas und Asiens untersucht werden sollte, sondern ihre Rolle in der aktuellen Globalisierung, die von der kolonialen Zeit unbestreitbar geprägt ist.

Diese Arbeit ist in vier Kapitel unterteilt. Das erste Kapitel ist der Konstruktion des sozialen Subjekts gewidmet. Um diesen Prozess zu beleuchten, stelle ich nach dem Sozialkonstruktivismus die Begriffe Objektivationen, Kulturen, Sozialisation, Subjektivationen, Diskurse, Subalternität und Identitäten vor. Im Rahmen dieser Begriffe wird später nachvollziehbar, wie die lateinamerikanischen Identitäten und deren gesellschaftliche Verortung der Unterlegenheit in der aktuellen globalen Machtstruktur konstituiert und legitimiert wird.

Im zweiten Kapitel mit dem Titel Entwertung und Unterwerfung der Kolonisierten Amerikas präsentiere ich die postkoloniale und die dekoloniale Strömung als theoretischen und reflexiven Rahmen für die Analyse der hegemonialen kulturellen Auferlegung Europas und stelle die Unterschiede zwischen Kolonialisierung, Kolonialismus und Kolonialität vor. Um den Prozess zu veranschaulichen, der sowohl zur subjektiven als auch zur objektiven subalternen Verortung der LateinamerikanerInnen führte, habe ich einige Aspekte ausgewählt, die die Kolonialisierung Amerikas als eine gewaltsame Abwertung des bestehenden sozialen Subjekts vor und während dieser Eroberung charakterisieren. Der vierte und fünfte Teil dieses Kapitels zeigen, warum die Konzepte der Rasse und der Moderne, ihre Wurzeln in der Kolonialisierung Amerikas haben. Schließlich präsentiere ich die konstitutiven Elemente der Kolonialität des Wissens und der Kolonialität des Seins als symbolische und materielle Systeme, mit denen die vermeintliche Minderwertigkeit von Menschen, die nicht europäisch sind, legitimiert werden.

Im dritten Kapitel thematisiere ich die Situation der Subalternität der LateinamerikanerInnen im Rahmen der Entstehung Lateinamerikas als geographische Identität, das ihnen zugeschriebenen Attribut der Unterentwicklung und die Zuordnung Lateinamerikas zum globalen Süden in Bezug auf den vorausgegangenen Kolonisationsprozess. Als Beispiel für die Präsenz des kolonialen Diskurses in der Selbstwahrnehmung von LateinamerikanerInnen als unterentwickelte Subjekte gehe ich dann auf die aktuelle lateinamerikanische Migration ein. Indem ich einen Teil der Erfahrungen lateinamerikanischer MigrantInnen in Deutschland aus einer postkolonialen und dekolonialen Perspektive präsentiere, möchte ich die ökonomische und symbolische Unterwerfung verdeutlichen,

in die das soziale Leben dieser Bevölkerungsgruppe eingerahmt wird, ohne dass sich die einzelnen Subjekte der Rahmenbedingungen bewusst sind.

Im vierten und letzten Kapitel dieser Arbeit thematisiere ich die Konzepte der Diversität und Inklusion aus einer dekolonialen Perspektive, nach der jede Art einer interkulturellen Aktion sich kritisch mit den Machtstrukturen auseinandersetzen soll, die auf dem kolonialen Diskurs beruhen.

Ich möchte zum Ende der Vorstellung dieser Arbeit auch über ihre persönliche Bedeutung für mich sprechen. Die Bearbeitung und das Schreiben dieser Arbeit war für mich eine große Herausforderung, nicht nur, weil ich sie in einer Fremdsprache verfassen musste, sondern auch und vor allem, weil die Thematik für mich mit persönlichen Gefühlen der Anspannung, persönlichem Leid und der Erfahrung von Machtlosigkeit verbunden ist. Diese Gefühle tauchten auf, als ich mich bei der Lektüre der Literatur zu dieser Arbeit als kolonisierte Frau identifizierte und gleichzeitig spürte, wie viel angenehmer diese Phase meines Lebens hätte sein können, wenn ich nicht - um mit Grosfoguel zu sprechen - in einem „modernen/kolonialen kapitalistisch/patriarchalischen Weltsystem“ in der Position einer Unterdrückten leben müsste.

## **1. Konstruktion des sozialen Subjekts**

Woher kommt und wie entsteht das soziale Subjekt? Die Antwort auf diese Frage finde ich aus Perspektive des Sozialkonstruktivismus in der wechselseitigen Beziehung zwischen Objektivierung und Subjektivierung. Dieses Kapitel ist der Beschreibung des Prozesses der Konstruktion des sozialen Subjekts gewidmet. Zunächst erläutere ich die Begriffe von Objektivationen, Sprachen, Kulturen und ihre Wechselwirkungen, die das soziale Wissen als Grundlage der Bildung des sozialen Subjekts konstituieren. Dann stelle ich die Konzepte der Sozialisation und der Internalisierung als Prozesse der Aneignung des sozialen Wissens und infolgedessen als Erzeuger der Subjektivierung dar. Im dritten Teil dieses Kapitels beleuchte ich die Verbindung zwischen Diskursen und Machtstrukturen und zeige, dass aus dieser Beziehung die Hierarchisierung gesellschaftlicher Strukturen entsteht. Im vierten und letzten Teil beschäftige ich mich mit der Entstehung von Identitäten, was der Konstruktion des sozialen Subjekts entspricht.

### **1.1 Objektivationen, Sprachen und Kulturen**

Die Objektivationen sind kollektives Wissen, welches aus der Interaktion von Personen entsteht und gleichzeitig ihr Sozialverhalten reguliert. Dieser Prozess führt zur Konstruktion verschiedener Sprachen und verschiedener Kulturen. Die Betrachtung der Begriffe von Objektivationen, Sprachen und Kulturen in dieser Arbeit ist wichtig um zu zeigen, dass die Entstehung dieser Phänomene historisch an ein spezifisches Territorium gebunden ist, damit verständlich wird, dass wir über verschiedene kohärente und konsistente kulturelle Konstrukte sprechen.

#### **1.1.1 Die Objektivationen als Quellen des sozialen Wissens**

Der Begriff der Objektivation, den ich in dieser Arbeit verwende, entspricht der Erklärung über die Wirklichkeit der Alltagswelt von Berger und Luckmann, die sie im Jahr 1966 in ihrem Werk Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit in den USA veröffentlichten. Sie stellen dar, dass die Alltagswelt ihr Vorhandensein und ihren Bestand den Gedanken und Taten eines jeden Individuums verdankt. Das heißt, dass die Alltagswelt der Zusammenhang der Objektivationen subjektiv sinnvoller Vorgänge ist. Die Objektivationen entstehen aus der Intersubjektivität. Die Intersubjektivität ist der Raum, in dem die persönlichen Interpretationen der wahrgenommenen Phänomene des Umfelds in einen Zusammenhang kommen. So wird eine intersubjektive Welt herausgebildet. Die Bildung einer Kohäsion bzw. Kohärenz unter den subjektiven Wahrnehmungen und deren Interpretationen ist grundlegend für das Zusammenleben von Menschen. Das Zusammenkommen der persönlichen Wahrnehmungen und deren Interpretationen erzeugt einen bestimmten Zusammenhang, der als Grundlage des sozialen Verhaltens einer bestimmten Gruppe von interagierenden Personen angenommen wird (vgl. Berger/Luckmann 1966/2007: 21ff.).

Die Objektivation ist dann nach Berger und Luckmann (1966/2007) der Prozess und das Resultat des Zusammenkommens subjektiver Interpretationen der Umwelt. Diese Interpretationen definieren die Beschaffenheit der Existenz der wahrgenommenen Phänomene durch die Zuschreibung von bestimmten Merkmalen und Attributen. Diese Interpretationen beinhalten die Bedeutungen, Repräsentationen und die vorgesehene Verwendung der materiellen oder abstrakten Gegenstände, die wir kennen. Diese kollektiven Konstrukte sind die Gegenstände, die wir als Wirklichkeit erkennen, diese Objektivationen gewinnen also den Charakter von Wirklichkeit (vgl. ebd.: 24).

Die Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Objektivation ermöglicht uns zu verstehen, wie der Zusammenhang der subjektiven Interpretationen zur Konstruktion von Wirklichkeiten führt. Die Annahme von Wirklichkeit aus der Alltagswelt wird von Berger und Luckmann bspw. im folgenden Zitat dargestellt: „Ich erlebe die Alltagswelt im Zustande voller Wachheit. Dieser vollwache Zustand des Existierens in und des Erfassens der Wirklichkeit der Alltagswelt wird als normal und selbstverständlich von mir angesehen, das heißt, er bestimmt meine normale natürliche Einstellung“ (Berger/Luckmann 1966/2007: 24). Die Wirklichkeit der Alltagswelt erscheint bereits objektiviert, das heißt konstituiert durch eine Anordnung der Objekte, die schon zu Objekten deklariert worden sind, bevor das Individuum die Bühne dieser Wirklichkeit betritt (ebd.).

Darüber hinaus sind diese kollektiven Konstrukte Wissen. Berger und Luckmann (1966/2007) behaupten, dass die Grundlage des Wissens in der Alltagswelt gefunden werden kann (ebd.: 21). So erzeugt die menschliche Interaktion ständig Wissen, das gleichzeitig die Verhaltensmuster ihrer Interaktionen bestimmt. In einem Artikel, in dem er sich u.a. mit der Wissensgesellschaft beschäftigt, folgt Knoblauch (2013) den Ausführungen von Berger und Luckmann (1966/2007). Auch für ihn ist Wissen die Grundlage jeder Handlung. Wissen leitet die Handlung als gesellschaftlich vermittelten Sinn und wird so durch seine Wirkungen selbst wieder zur Wirklichkeit. Zusammenfassend beschreibt er dort, wie die Soziologie sich seit dem beginnenden 19. Jahrhundert mit dem Wissenskonzept beschäftigt hat und eine Wende des Wissenskonzeptes in Bezug auf das kantianische Denken stattfand. Demnach beschränkt das Wissen sich keineswegs auf das erkennende Verhältnis des Subjekts zum Objekt, wie es die individualistische Erkenntnistheorie behauptet, sondern es handelt sich vielmehr um ein entschieden soziales Verhältnis zwischen mehreren Subjekten, die miteinander im Austausch stehen. Objekte, wie konkrete Dinge oder die Natur sind demzufolge nicht vorgegeben, sondern eine Ableitung aus sozialen Interaktionen. In den nächsten Kapiteln werden wir sehen, inwieweit die Interpretation der Wissenserzeugung als Ergebnis subjektiver Interaktionen mit der Position des dekolonialen Ansatzes übereinstimmen.

Laut Knoblauch (2013) weist das Wissen einen entschieden sozialen Charakter auf und "erst im koordinierten Zusammenspiel mit anderen, dank der Vermittlung durch sie und kraft der mit ihnen gestalteten sozialen Institutionen wird der Sinn einzelner Handelnder zu Wissen für Handelnde." So sind nach Knoblauch soziale Handlungen immer die Quelle von Wissen, somit ist also Wissen immer soziales Wissen. Berger und Luckmann (1966/2007) führen aus, dass der Alltagsverstand "unzählige prä- und quasi-wissenschaftliche Interpretationen der Alltagswelt zur Hand [hat], welche er für gewiß hält." (ebd.: 23). So wird für mich verständlich, dass das kollektive Verständnis des Alltags die Grundlage für die Entstehung der verschiedenen - beispielsweise der wissenschaftlichen, normativen oder religiösen - Ebenen des sozialen Wissens ist.

Ein weiterer Aspekt, der beim Aufbau des sozialen Wissens beachtet werden muss, ist seine Akkumulation im Laufe der Zeit. Nach Berger und Luckmann (1966/2007) erschöpft sich die Wirklichkeit der Alltagswelt nicht in der unmittelbaren Gegenwart, sondern umfasst Phänomene, die nicht im Hier und Jetzt gegenwärtig sind (ebd.: 25). Die Objektivationen, die wir als Realität erkennen, sind eine historische Akkumulation von subjektiven Interpretationen, die zu bestimmten Orten in Verbindung stehen. Diese Eigenschaften von Geschichtlichkeit und Räumlichkeit des sozialen Wissens werden in den nächsten entscheidenden Aspekten der Konstruktion des Subjekts weiter beleuchtet.

### **1.1.2 Sprachen als soziales Wissen und Überträger desselben**

Die Objektivationen der intersubjektiven Welt stellen sich in Form von Zeichen, Symbolen und vor allem Sprachen dar. Der Sprachbegriff ist verknüpft mit dem Objektivationsprozess, indem Sprachen soziales Wissen und gleichzeitig Überträger dieses Wissens sind. Nach Berger und Luckmann (1966/2007) hat die Sprache ihren Ursprung in der Alltagswelt und bezieht sich primär auf diese Wirklichkeit (ebd.: 40). Also sind Sprachen Objektivationen, die die Form der Kommunikation bestimmen und die erforderlich für den verständlichen intersubjektiven Austausch sind. So sind Sprachen einerseits das Ergebnis der Erzeugung von sozialem Wissen und andererseits auch das Medium, mit dem das bereits existierende soziale Wissen transmittiert wird. Dazu finden wir bei Berger und Luckmann (1966/2007) den Hinweis, dass die alltäglich gebrauchte Sprache jede Person unaufhörlich mit den notwendigen Objektivationen versorgt und ihr die Ordnung vorgibt, in welcher diese Objektivationen Sinn ergeben und so die Alltagswelt sinnhaft erscheinen lässt (ebd.: 24).

Infolgedessen beinhaltet das Lernen einer Sprache das Verinnerlichen spezifischer Bedeutungen und Repräsentationen, die die Alltagswelt einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppe konstituieren. Weiterhin können wir ableiten, dass jede Sprache einer bestimmten Interpretation des

spezifischen Umfelds entspricht, in dem diese Gruppe beheimatet ist. So vermitteln Sprachen den Subjekten die Objektivation ihres Umfelds, die im Laufe der Zeit entstanden ist. Berger und Luckmann (1966/2007) beschreiben diesen letztgenannten Aspekt folgendermaßen: „Sprache ist der Speicher angehäufter Erfahrungen und Bedeutungen, die sie [...] aufbewahrt, um sie kommenden Generationen zu übermitteln“ (ebd.: 39).

Die Sprachen vermitteln auch den gesellschaftlichen Ort, den eine Person innerhalb ihrer Gesellschaft im Sinne der Überschneidung der zu vergebenden Rollen besitzt. Beim Erlernen der jeweiligen Sprache werden den Personen die sozial konstruierten Kategorien wie Geschlecht, Klasse, Alter, Herkunft, etc. vermittelt, die diese zu besetzenden persönlichen Orte innerhalb ihrer Gesellschaft konstituieren. Diesen Gedanken werden wir im Abschnitt über Identitäten und das soziale Subjekt wieder aufgreifen.

### **1.1.3 Kulturen, die Welten der Stimmigkeit von Objektivationen**

Der Kulturbegriff, der dieser Arbeit zu Grunde liegt, entspricht dem eben beschriebenen Objektivationsprozess, in dem eine Kultur durch den Zusammenhang der Interpretationen der ihr angehörenden Individuen definiert wird. In meiner Literaturrecherche fand ich in Übereinstimmung mit AutorInnen wie Débora Maehler und Ulrich Schmidt-Denter (2013), dass es in den Sozialwissenschaften kein einheitliches Konzept des Kulturbegriffs gibt. Allerdings werden im Fall von Maehler und Schmidt in ihren Recherchen zum Kulturbegriff immer wieder gesellschaftlich konstruierte Verhaltensmuster erwähnt, die als Orientierungssystem für die Intersubjektivität fungieren. Die Unterschiede in den von ihnen dargestellten Kulturbegriffen beziehen sich darauf, inwieweit das konstruierte soziale Wissen das individuelle Verhalten determiniert und wie offen die verschiedenen Kulturen für einen verständlichen Dialog untereinander sind bzw. überhaupt sein können (vgl. ebd.: 15ff.). Beide Fragen sind im Rahmen der Migrationsforschung relevant, aber in diesem Kapitel ist zunächst zu beleuchten, wie eine Person als Subjekt durch das geteilte soziale Wissen konstruiert wird, weswegen wir uns hier zunächst mit der Verbindung der Konzepte von Kultur und dem beschriebenen gesellschaftlichen Objektivationsprozess beschäftigen.

Max Fuchs (2013) sagt, dass Kultur ein Wort ist, das sowohl in der wissenschaftlichen Forschung als auch in der alltäglichen Sprache mit verschiedenen Konnotationen verwendet wird. Laut ihm ist Kultur für die Kulturphilosophie das Verständnis, das die Menschen von der Welt durch ihre Sozialisation erwerben und der Prozess, in dem die Menschen in die Umwelt eingreifen, um sie sich anzueignen und gleichzeitig zu gestalten. Die UNESCO - Kulturdefinition ergänzt den philosophischen Kulturbegriff um eine politische und rechtliche Dimension, indem sie Kultur „als die Gesamtheit der einzigartigen geistigen, materiellen, intellektuellen und emotionalen Aspekte einer

Gesellschaft oder einer sozialen Gruppe beschreibt.“ So sollte Kultur nicht nur als Kunst und Literatur verstanden werden, sie beinhaltet die Grundrechte der Menschen, Wertesysteme, Traditionen und Glaubensrichtungen.

Heidi Keller (2011) geht davon aus, dass eine Kultur eine Anpassungsstrategie der Menschen an ihre Umwelt mit ihren Herausforderungen, Einschränkungen und Möglichkeiten darstellt (ebd.: 14). Dieses Verständnis von Kultur als Anpassungsstrategie im Zusammenhang mit dem sozial produzierten Wissen halte ich bei der Analyse und der Kritik an der kulturellen Auferlegung der europäischen KolonisorInnen über die kolonisierten Völker in Amerika für sehr relevant.

Kultur kann auch als die Summe der symbolischen Repräsentationen der Menschen definiert werden. Dies entspricht dem Konzept der Alltagswelt von Berger und Luckmann (1966/2007). Analysieren wir diese Entsprechung der beiden Konzepte, stoßen wir auf die Definition der symbolischen Sinnwelt der genannten Autoren, als “die Matrix aller gesellschaftlich objektivierten und subjektiv wirklichen Sinnhaftigkeit” (ebd.: 103). Die Geschichte der Gesellschaft und das Leben des Einzelnen sind Ereignisse innerhalb dieser Sinnwelt (ebd.) Ausgehend davon wird Kultur in der vorliegenden Arbeit als die Sammlung der Bedeutungen einer gesellschaftlich konstruierten Wirklichkeit verstanden, sodass Kulturen der eben dargestellten Sinnwelt entsprechen.

Schon der deutsche Philosoph Johann Gottfried Herder (1774/1994) hatte Kultur als die Substanz und den Charakter eines Volkes bezeichnet. Dadurch lasse sich jedes Volk von anderen Kulturen unterscheiden und abgrenzen. Der Mensch ist nach Herder immer ein kulturelles Wesen, weshalb die wichtigsten Aspekte von Kultur die Vernunft, die Sprache, die Erziehung und die Tradition seien. Kultur werde als Ausdruck der Volksseele, des Volksgeistes verstanden. Herders Gedanken-gang ist dem Objektivationsprozess und dem sozialen Wissen ähnlich.

Wenn Kultur das Ergebnis des Deutungsprozesses einer sozialen Gruppe in Bezug auf ihre Interaktion mit ihrer materiellen und immateriellen Umgebung und der zwischenmenschlichen Interaktionen ist, können wir daraus folgern, dass Kultur kontinuierlich gestaltet wird und damit veränderbar ist, sodass sich soziale Wertvorstellungen wandeln können, wie Fuchs (2013) auch in seinem Artikel zum kulturellen Wandel erklärt. Die Veränderlichkeit der Kultur zeigt sich auch in der Geschichtlichkeit und Räumlichkeit, die den Aufbau der Alltagswelt kennzeichnen (vgl. Berger/Luckmann 1966/2007: 25). Zur Bedeutung der Geschichtlichkeit der Sinnwelten in den Kulturen sagen Berger und Luckmann (1966/2007), dass, wenn man “ihre Sinnhaftigkeit verstehen will, [...] man die Geschichte ihrer Entstehung verfolgen“ muss (ebd.: 104).

Die Konzepte der konstruierten Wirklichkeit und der Kultur gleichen sich insoweit, als dass sie die wahrgenommene Realität einer sozialen Gruppe ausmachen. Für die Angehörigen einer Kultur

bedeutet das Erlernen ihrer Sinnwelt, dass sie die objektivierten Interpretationen der Interaktion mit ihrem Umfeld als Wirklichkeit erfahren. Es handelt sich um eine definierte Realität, die von ihnen als statisch, also unveränderbar wahrgenommen werden kann, als grundlegende Gewissheiten des Lebens. Diese wahrgenommene Unveränderlichkeit der Realität können wir als paradox erkennen, da wie bereits dargestellt die Kulturen mit neuen Interpretationen in der Intersubjektivität kontinuierlich erneuert werden. Wie dieser Prozess von Aneignung einer Kultur durch ein Individuum im Einzelnen stattfindet, beleuchte ich in dem nächsten Abschnitt über die Sozialisation, die Internalisierung und die Subjektivation.

## 1.2 Sozialisation, Internalisierung und Subjektivation

*„Der Mensch wird, was seine signifikanten Anderen in ihn hineingelegt haben“  
(Berger/Luckmann 2007: 142).*

In ihrer Arbeit für Studierende der Erziehungswissenschaft und im Lehramtsbereich definieren Arne Niederbacher und Peter Zimmermann (2011) die Sozialisation als den Prozess der Bildung der Persönlichkeit eines Individuums in wechselseitiger Abhängigkeit von seiner sozialen und materiellen Umwelt. Sozialisation impliziere dabei immer die Vorstellung einer sozialen Ordnung, die auf einer Passung von Individuum und Gesellschaft beruht (ebd.: 15). Die Konstruktion des sozialen Subjekts ergebe sich aus dieser Interdependenz und die Sozialisation ist die Vermittlung des gesellschaftlich Generalisierten, um das gesellschaftliche Partikulär zu erzeugen.

Berger und Luckmann (1966/2007) stellen den Begriff der Sozialisation im Rahmen der gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit ausführlich unter dem Titel „Die Internalisierung der Wirklichkeit“ dar. Sie beschreiben die Sozialisation als einen lebenslangen Lernprozess, während dem eine Person den historisch entstandenen Wissensvorrat, den ihre Gesellschaft bereits konstruiert hat, erwirbt. So übernehme der Einzelne eine Welt, in der Andere schon leben (ebd.: 140). Um Mitglied ihrer Gesellschaft zu werden und verstehen zu können, wie ihr materielles, emotionales und abstraktes Umfeld funktioniert, müssen Personen dieses soziale Wissen verinnerlichen. Das soziale Wissen ist ebenfalls erforderlich, um in das Feld der Reziprozität hineinzukommen, da eine Person in der Interaktion mit den anderen und mit ihrer Umgebung die geltenden regulierenden Werte und Normen kennen muss, um erfolgreich die gegenseitigen Erwartungen in diesen Interaktionen erfüllen zu können (vgl. ebd.: 139ff.). Die Sozialisation bezeichnet also kurz gesagt die Gesamtheit all jener durch die Gesellschaft vermittelten Lernprozesse, durch die eine Person in einer bestimmten Gesellschaft bzw. Kultur sozial handlungsfähig wird, also am sozialen Leben teilhaben kann. „Der Mensch wird jedoch nicht als Mitglied der Gesellschaft geboren. Er bringt eine Disposition für Gesellschaft mit auf die Welt. Zu ihrem Mitglied aber muß er erst werden“

(Berger/Luckmann 1966/2007: 139). Heidi Keller (2011) stellt aus psychologischer Sicht in Bezug auf das Erlernen kultureller Muster in der Kindheit dar, dass Menschen biologisch darauf vorbereitet sind, Kultur zu erwerben, und zwar zunächst die Kultur, in die sie hineingeboren werden. Säuglinge sind ab Geburt mit Lerndispositionen und Verhaltensmöglichkeiten ausgestattet, die es ihnen erlauben, Informationen aus ihrer Umgebung aufzunehmen und zu verarbeiten (ebd.: 14).

Berger und Luckmann (1966/2007) stellen zwei Sozialisationshauptphasen dar. Die primäre Sozialisation ist die erste und wichtigste Phase in der Kindheit, in der das Kind neben kognitiven Lernprozessen vor allem eine emotionale und affektive Bindung zu seinen ersten BeschützerInnen aufbaut. Diese Personen werden von den Autoren als die signifikanten Anderen benannt. Diese Phase findet unter Bedingungen statt, die mit Gefühl beladen sind. Das Kind identifiziert sich mit seinen ersten BeschützerInnen, das Kind internalisiert ihre Art und Weise des Lebens und macht sie sich zu eigen. Dieser Vorgang wird wiederholt, indem jedes Mal neue Personen aus der Umgebung mit einbezogen werden. Die signifikanten Anderen werden zum generalisierten Anderen und die Codes, die diese Beziehungen regulieren, werden als gesellschaftliche Normen internalisiert (vgl. ebd.: 141f.).

Die sekundäre Sozialisation wird als der spätere Vorgang beschrieben, während dem eine bereits sozialisierte Person in neue Ausschnitte der objektiven Welt ihrer Gesellschaft eintritt und weiteres soziales Wissen internalisiert. Sie stellt nach den Autoren die Internalisierung eines spezifischen gesellschaftlichen Wissens dar. Nach dem Prinzip, dass eine Arbeitsteilung in jeder Gesellschaft stattfindet, sprechen Berger und Luckmann über eine gesellschaftliche Distribution des Wissens. So wird während der sekundären Sozialisation Spezialwissen in Form von Werten, Normen und Sprachen weitervermittelt. Während der sekundären Sozialisation eignen sich Personen nur bestimmte Rollen an, da keine Person das gesamte soziale Wissen der Gesellschaft, der sie angehört, besitzen kann. (ebd.: 148f.).

Laut Berger und Luckmann (1966/2007) sind Sozialisation und Internalisierung nicht nur Prozesse der Aneignung, sondern auch der Identifikation, also der Entwicklung eines Zugehörigkeitsgefühls, oder besser gesagt, die Identifikation mit dem Anderen ist erforderlich, damit ich mich in ihm sehe, um seine Verhaltensmuster als meine eigenen zu übernehmen: „Das wichtigste ist, daß nun eine ständige wechselseitige Identifikation zwischen uns vor sich geht. Wir leben nicht nur in derselben Welt, wir haben beide teil an unser beider Sein“ (ebd.: 140).

Heidi Keller (2011) schließt ihre Darstellung über die menschlichen Lerndispositionen zur Verinnerlichung von Kulturen mit der Einzigartigkeit dieses Prozesses ab, da er in keiner Person identisch abläuft. Aufmerksamkeit und Informationsverarbeitung seien sehr selektive Prozesse, die an

Entwicklungsaufgaben orientiert seien (ebd.: 14). Die Differenzierung bei der kulturellen Aneignung unter den Personen derselben sozialen Gruppe wird als die Subjektivierung des sozialen Wissens bezeichnet. Subjektivierung oder Subjektivation ist der ergänzende Prozess der Objektivierung. Die objektivierte Welt wird durch die Sozialisation internalisiert und so subjektiviert. Die Besonderheit in der Betrachtung der Subjektivierungen ist, dass sie aus jeder Person ein einzelnes soziales Subjekt erzeugt. Es gibt niemals Personen, die genau dieselbe Interpretation ihrer Wahrnehmung eines Phänomens äußern, obwohl ihre Interpretationen auf einer gemeinsamen Sinnwelt beruht.

Diese Individualität bei der Internalisierung des sozialen Wissens - Subjektivierung - ist jedoch nicht gleichzusetzen mit einer Autonomie des Individuums in diesem Prozess. Andreas Reckwitz (2017) leitet aus dem Sozialkonstruktivismus ab, dass die Subjektivierung den permanenten Prozess darstellt, in dem Gesellschaften und Kulturen die Individuen in Subjekte umformen. Damit werden sie zu gesellschaftlich zurechenbaren, auf ihre Weise kompetenten, mit bestimmten Wünschen und Wissensformen ausgestatteten Wesen ‚gemacht‘, also zu doing subjects. Er führt aus, dass Individuen sich im gesellschaftlichen Prozess der Subjektivierung bestimmten Schemata und Matrizen unterwerfen, sodass sie durch diese Unterwerfung zu sozial als autonom anerkannten – mit Interessen, Reflexivität, Selbstverwirklichungswünschen etc. ausgestatteten – Subjekten werden. Die Autonomie ist also Realität und Schein zugleich (ebd.: 125f.)

Im Zusammenhang mit der Autonomie des sozialen Subjekts wird die Frage gestellt, inwieweit es möglich ist, dass einzelne Gesellschaftsmitglieder von vorgegebenen Normen, Gewohnheiten oder von gesellschaftlich konstruierten Wünschen abweichen können. Diese Frage ist ein Schwerpunkt dieser sich noch Entwicklung befindlichen Arbeit. Zu beleuchten, welcher Grad an Autonomie LateinamerikanerInnen als sozial konstruierten Subjekten beispielsweise beim Migrationsprozess nach Deutschland in Bezug auf die von ihnen verinnerlichteten Sinnwelten anerkannt werden kann.

### **1.3 Diskurse und Machtstrukturen**

Nach Stuart Hall (2016a) ist ein Diskurs eine Gruppe von Aussagen, die eine Sprechweise zur Verfügung stellt, mit der über eine besondere Art von Wissen über einen Gegenstand kommuniziert werden kann. Der Diskurs ermögliche, ein Thema in einer bestimmten Weise zu konstruieren und begrenze gleichzeitig andere Sichtweisen auf das Thema (ebd.: 150). Reiner Keller (2011b) verortet die wissenssoziologische Diskursanalyse im Feld der kommunikativen Konstruktion der Wirklichkeit (ebd.: 185).

Bedeutsam ist der Fokus der Diskursanalyse auf die Beziehung zwischen kollektiven Interpretationen und der Erzeugung von Dominanz einiger sozial konstruierter Gruppen über eine oder mehrere andere Gruppen innerhalb einer Gesellschaft. Dominanz bedeutet in diesem Zusammenhang Machtausübung und Macht stellt nach Wolfgang Jantzen (2015) nach der dekolonialen Theorie eine soziale Beziehung der Beherrschung, Ausbeutung und des Konflikts um die Kontrolle über jeden einzelnen Bereich der menschlichen sozialen Existenz dar (ebd.: 244). Für die Analyse der Unterwerfung der LateinamerikanerInnen im Fall ihrer Migration nach Deutschland ist es wichtig sich zu vergegenwärtigen, dass es beim Wechselverhältnis zwischen gesellschaftlich konstruierter Über- oder Unterlegenheit um eine gegenseitige Abhängigkeit geht, in der die Sinnwelt, als soziale Ordnung diese Wirklichkeit begründet, etabliert und reproduziert.

Mit Blick auf die Theorie von Berger und Luckmann über die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit und mit der Absicht die Diskursanalyse darin zu verorten, erläutert Reiner Keller (2011b), dass neben die Frage nach der Wissensstruktur noch diejenige nach der Arbeitsteilung und Sozialstruktur tritt, sowie die Frage nach den Interessenkonstellationen, Macht-, Herrschafts- und Beziehungsgefügen zwischen Personen, Gruppen, Akteuren, Organisationen, Praktiken, Artefakten und manifesten institutionellen Strukturen, die solche Ordnungen stabilisieren oder transformieren (ebd.: 182).

Berger und Luckmann (1966/2007) verweisen in mehreren Punkten ihrer Arbeit darauf, dass durch die Sozialisation einer Person ihre sozialen Positionen vermittelt werden, die diese dann internalisiert. Es erfolgt somit eine Ortsbestimmung des Individuums in der Gesellschaft (ebd.: 43). Jede Person soll ihren eigenen gesellschaftlichen Ort kennen und auch akzeptieren, sie soll sich mit den symbolischen Bedeutungen des ihr zugewiesenen sozialen Ortes identifizieren und ebenso die gesellschaftlich hierarchischen Orte, die der gesellschaftlichen Existenz Anderer entsprechen. Damit findet von Beginn an durch die Sozialisation die subjektive Aneignung der Hierarchie der sozialen Struktur statt.

Andreas Reckwitz (2017) stellt die Gesellschaftlichkeit als machtvolleres Netzwerk von Praktiken und Diskursen dar, in dem sich kulturelle Wissensordnungen ausdrücken. Es sind diese impliziten Wissensordnungen als Klassifikationssysteme, die Subjektpositionen dekretieren, ermöglichen und zuweisen. Es sind sowohl die diskursiven als auch die nicht-diskursiven Praktiken, die permanent ‚passende‘ Subjekte hervorbringen. So wirken Diskurse subjektivierend, indem sie normale, ideale und abgelehnte Subjektpositionen repräsentieren (ebd.: 126). Reiner Keller (2011b) schreibt über die Macht der Diskurse, dass die Macht eines Diskurses sich in seiner Objektivierung in der Gestalt materieller Objekte wie z.B. Gebäuden oder Technologien, Praktiken wie dem Strafvollzug oder

der Müllbehandlung und Texten in Form von Gesetzesbeschlüssen, formalisierten Handlungsanleitungen u.a. ausdrückt (ebd.: 266).

Nehmen wir an, dass die Vermittlung des Wissensvorrates durch Diskurse geschieht, können wir die Macht der Diskurse sowohl bei der Bestimmung der Subjektivierung als auch bei der kontinuierlichen Erzeugung und Erhaltung gesellschaftlicher Hierarchien erkennen. Dies können wir auch als dynamisches Wechselverhältnis zwischen Diskursen und Machtstrukturen interpretieren. Dies wird im folgenden Zitat von Stuart Hall (2016a) noch deutlicher, der schreibt: „Ein Diskurs ist eine Art, über etwas zu sprechen oder etwas zu repräsentieren. Er produziert Wissen, das Wahrnehmungen und Praktiken formt. Deshalb hat er sowohl Auswirkungen auf diejenigen, die ihn bedienen wie auch auf diejenigen, die ihm unterworfen sind“ (ebd.: 179). So fungieren Diskurse nicht einfach als Wissensvermittler, sondern damit auch als Bewahrer sozialer Ordnungen. Soziale Ordnungen weisen praktisch immer Merkmale sozialer Ungleichheit auf, wenn verschiedene Momente der Menschheitsgeschichte betrachtet werden. Über die Beziehung zwischen Diskurs und Macht stelle ich noch einen Gedanken von Hall (2016a) dar: „Ein Diskurs ähnelt dem, was die Soziologen eine Ideologie nennen: Ein Ensemble von Aussagen oder Annahmen, die Wissen produzieren, welches den Interessen einer bestimmten Gruppe oder Klasse dient“ (ebd.: 151). Nun verorten wir das Konzept von Subalternität im Rahmen der Konstruktion der Hierarchien einer sozialen Ordnung.

### **1.3.1 Subalternität**

Der Italiener, Antonio Gramsci, benutzte zum Beginn des 20. Jahrhunderts den Begriff der Subalternität, um die Unterordnung marginalisierter Gruppen durch hegemoniale Gruppen zu beschreiben, die auf multiplen Ausschließungsmechanismen basiert, darunter Klasse, Rasse, Geschlecht, Sprache und Religion (vgl. Matz/Knake/Garbe 2017: 94). Es ist zu beachten, dass jedes Subjekt von einer oder mehrerer dieser Kategorien getroffen werden kann und gleichzeitig gemäß diesen Zuschreibungen anderer innerhalb dieser Kategorien eine privilegierte soziale Position besitzen kann. Subalternität bezieht sich auf die Plätze in der sozialen Struktur, die von denen eingenommen werden, die vom Genuss der durch kollektive Arbeit produzierten Güter und Dienstleistungen ausgeschlossen sind und deren Beitrag in diesem Produktionsprozess negiert bzw. verleugnet wird, um die soziale Struktur zu erhalten. Die Subalternen oder Untergebenen einer Gesellschaft zeichnen sich durch die Internalisierung sozialer Rollen aus, die im Dienst der sozialen Hierarchie stehen, so dass Hochrangige von der Akzeptanz ihrer Minderwertigkeit und Marginalität profitieren.

Später wird innerhalb der theoretischen Strömung des Postkolonialismus, Gramscis Konzept der Subalternität von der Subaltern Studies Group, einer interdisziplinären Organisation südasiatischer Intellektueller, übernommen, um eine neue marxistische Geschichtsschreibung aus der Sicht der kolonialen Subalternen zu verfassen. Da es die Absicht dieser Gruppe gewesen ist, denjenigen eine Stimme zu geben, die durch die Geschichtsschreibungen des kolonialen Imperialismus und des antiimperialistischen Nationalismus zum Schweigen gebracht werden, bekräftigte Gayatri Spivak in seinem berühmten Essay "Kann der Subalterne sprechen?" Ende des 20. Jahrhunderts, dass die Subalterne nicht zu hören sei: "Selbst, wenn sie sprächen und handelten, existiere keine epistemische und politische Infrastruktur, die es ermöglichen würde, dass ihr Sprechen gehört oder ihr Handeln als solches anerkannt werden würde" (Matz/Knake/Garbe 2017: 97). Sie stellte fest, dass Subalternität ein Ergebnis von hegemonialen Diskursen ist und durch die Praxis der sozialen Ausgrenzung (Exklusion) gesellschaftlich hergestellt wird.

Infolgedessen können wir sagen, dass die Subalternität ein Ort der gesellschaftlich konstruierten Wirklichkeit ist, in dem mit Hilfe verschiedener Legitimationen spezifische sozialen Subjekte verortet werden, um gesellschaftliche Beziehungen der Über- und Unterlegenheit zu reproduzieren. Diese subalternen gesellschaftlichen Gruppen können in der beständigen Dynamik der Wirklichkeitskonstruktion oppositionelle Handlungen entwickeln, um ihre Position der Unterlegenheit zu verändern. Heute ist Subalternität eine Kategorie, die postkoloniale und dekoloniale Theorien verwenden, um die Situation der Unterordnung unter die Kolonialmacht zu beschreiben, in der sich die NachfahrInnen der von Europa kolonisierten Gesellschaften befinden.

#### **1.4 Identitäten und das soziale Subjekt**

Der Begriff Identität verweist auf die Beziehung zwischen dem sozialen Kollektiv und einem Individuum. Identitäten sind das Resultat der Subjektivationen. Die Identität ist die Sammlung der Antworten auf die Frage: Wer bin ich? In dieser Frage ist das Ich das gesellschaftlich konstruierte Subjekt, das durch eine historische und lokale Entwicklung determiniert ist. Wie wir bereits gesehen haben, ist die Antwort auf diese Frage das partikuläre Ergebnis der durch die Identifikation angeeigneten Anderen in sich selbst. Herkunft, Berufe und andere spezifische Rollen, die eine Person für sich selbst als soziale Verortung und Erklärung ihrer Existenz annimmt, sind die möglichen Antworten darauf, wer eine Person ist. Aus der Überschneidung dieser sozialen Konstrukte entsteht das Ich. Die Antwort auf diese existentielle Frage nach dem eigenen Sein ist die Überschneidung verschiedener gesellschaftlicher Elemente, die der partikulären gesellschaftlichen Existenz eines Menschen entspricht.

Berger und Luckmann (1966/2007) sprechen über die Identität als gesellschaftlichen Ort: „Eine Identität zu bekommen heißt, einen bestimmten Platz in der Welt angewiesen erhalten [sic]. Indem sich das Kind diese Identität subjektiv aneignet [...], eignet es sich die Welt an, auf die diese Identität verweist“ (ebd.: 143). Das heißt, dass eine Person durch die Sozialisation lernt, welche Rollen sie als ihr repräsentatives Ich annehmen soll. So verortet eine Person sich nach den ihr zugewiesenen Rollen in spezifischen gesellschaftlichen Plätzen, „Ein Ritter ist ein Ritter, und ein Bauer ist ein Bauer [...] Es war wohl nie ein vollkommenes Glück, Bauer zu sein. [...] Man konnte ein unfähiger und sogar ein rebellischer Bauer sein. Aber man war Bauer“ (ebd.: 175f.).

So beinhaltet jeder gesellschaftlich vorgegebene Platz für ein Subjekt eine gesellschaftliche Positionierung im Sinne der Möglichkeit der Machtausübung gegenüber den anderen (ebd.: 143). Man ist im Rahmen der sozialen Machtverhältnisse anderen über- oder unterlegen. Beispielsweise folgert Heike Raab (2010) in einem Beitrag über Behinderung, Heteronormativität und Queerness aus einer intersektionalen Perspektive, dass Identitäten in vielschichtige und historisch bedingte Macht- und Herrschaftsverhältnisse involviert sind. Sie sind nicht herrschaftsfrei zu denken (ebd.: 77).

Die Begrenzung bei der Bestimmung des Seins, bei den möglichen Antworten auf die Frage „Wer bin ich?“, die einige Personen anderen gegenüber in eine minderwertige gesellschaftliche Position stellt, legitimiert die Machtverhältnisse zwischen Unterdrückenden und Unterdrückten. Dies werden wir im folgenden Kapitel bei der Bildung der Identitäten von Indigenen, Schwarzen und Mestizen durch die Kolonisation Amerikas sehen.

Wie es möglich ist aus dem zugewiesenen Platz in der sozialen Struktur herauszukommen, wird noch immer debattiert. Es wird nach der Veränderung bereits konstituierter Identitäten in ihrem lebenslangen Entwicklungsprozess gefragt. Die Veränderung der Zuschreibung von bestimmten Attributen zu sozialen Rollen ist das Ziel derjenigen gesellschaftlichen Akteure, die die aktuelle Struktur des Zusammenlebens verändern wollen. Eine besondere Herausforderung hierbei ist, dass die betroffenen sozialen Subjekte diese Zuschreibungen oft selbst nicht hinterfragen.

Weiter erläutern Berger und Luckmann, dass die Identitäten in Gesellschaften mit sehr einfacher Arbeitsteiligkeit und minimaler Wissensaufsplitterung gesellschaftlich prädefiniert und in hohem Maße vorprofiliert sein können (ebd.: 175). Im Vergleich zu diesen Gesellschaften spricht Stuart Hall (2018) über die nicht Einheitlichkeit der Identitäten in Gesellschaften, in denen diese zunehmend fragmentiert und zerstreut erscheinen und niemals eindeutig sind. Also, die Überschneidungen der zugewiesenen Rolle können keine stimmige Einheit ergeben, da sich die gesellschaftlich konstituierenden Bedeutungen und Werte dieser Rolle in Dissonanz zueinander befinden können.

Dies kann bei der Antwort auf die Frage nach der eigenen Identität zu Anspannung und Verwirrung führen. Wie Hall weiter erklärt, kann man sehen, dass es Gesellschaften gibt, in denen Identitäten aus unterschiedlichen, verwobenen und sogar antagonistischen Diskursen und Praktiken sehr deutlich konstruiert sind (ebd.: 170).

Hall (2018) schlägt vor, dass wir in der Identitätsdebatte die spezifischen historischen Entwicklungen und Praktiken aufgreifen müssen, welche den relativ ›festgelegten‹ Charakter vieler Populationen und Kulturen aufgebrochen haben (ebd.: 170). Diesen Vorschlag über die Analyse des Charakteraufbruchs vieler Populationen und Kulturen und infolgedessen der Aufbruch ihrer möglichen prädefinierten Identitäten können wir mit der Biografie von Stuart Hall verknüpfen, der als afrokaribischer Migrant mit 19 Jahren nach Großbritannien kam und einen großen Teil seiner wissenschaftlichen Arbeit der Unterstützung der antikolonialen Bewegungen widmet. Im Rahmen der Erzeugung von Identitäten, die durch eine koloniale Geschichte und einen kolonialen Diskurs geprägt sind, sollen wir für die weitere Entwicklung dieser Arbeit im Auge behalten, dass „gerade, weil Identitäten innerhalb und nicht außerhalb des Diskursiven konstruiert sind, wir sie als an spezifischen historischen und institutionellen Orten, innerhalb spezifischer diskursiver Formationen und Praktiken wie auch durch spezifische Strategien hergestellt verstehen“ müssen (ebd.: 171).

Wer sind die heutigen LateinamerikanerInnen? Was bedeutet historisch und räumlich eine lateinamerikanische Identität zu haben? Oder was haben die Personen, die aus Lateinamerika stammen, im Sinne der Bildung ihrer Identität gemeinsam? Und warum sind diese Identitäten durch eine subalterne soziale Rolle geprägt? Dafür werden wir uns im folgenden Kapitel mit der Entwicklung und Konstitution eines kolonialen Diskurses während und nach der Kolonisation Amerikas als eine Grundlage der Konstruktion der Subalternität unterschiedlicher lateinamerikanischen Identitäten beschäftigen.

## 2. Entwertung und Unterwerfung der Kolonisierten Amerikas

Nachdem im vorigen Kapitel die Konstruktion der Realität gemäß dem Sozialkonstruktivismus erklärt wurde, werden wir in diesem Kapitel sehen, wie aus der europäischen Kolonisation Amerikas eine neue transatlantische Realität konstruiert wurde. Dies wird am Ende dieser Arbeit als historischer Kontext und symbolische Welt für das Verständnis der lateinamerikanischen Identitäten und ihrer Inschrift in eine Rolle von Subalternität dienen. Die Entwertung des sozialen Subjekts der Kolonisierten im Rahmen der Kolonisation Amerikas ist der rote Faden in diesem Kapitel.

Hierzu präsentiere ich zunächst die Postkolonialen Studien sowie den dekolonialen Ansatz und ihre Überschneidungen als Gedankenströmungen, die das koloniale Erbe in der Subjektivität heutiger LateinamerikanerInnen beleuchten. Daran schließen sich die Konzepte der Kolonialisierung, des Kolonialismus und der Kolonialität an. Dann veranschauliche ich nach dem dekolonialen Ansatz diejenigen verflochtenen materiellen und immateriellen Aspekte, mit denen eine neue transatlantische Realität konstruiert wurde und die für das Verständnis der Konstituierung der subjektiven Subalternität im Zusammenhang mit der Kolonisation Amerikas notwendig sind.

### 2.1 Postkoloniale und Dekoloniale Strömungen

Das Untersuchungsfeld der postkolonialen Studien -auch postkoloniale Theorien genannt- und des dekolonialen Ansatzes ist die heute noch spürbare Auswirkung der europäischen Kolonisation. Mit dem Wortteil ‚post‘ ist ‚nach‘ im Sinne von ‚darüber hinaus‘ gemeint und es wird damit darauf hingewiesen, dass der Kolonialismus bei weitem nicht überwunden ist und sich heute in neuen und andersartigen Rekolonisierungsprozessen zeigt (vgl. Nausikaa 2018: 6). Darüber schreibt Ramón Grosfoguel<sup>4</sup> (2010) „Eine der mächtigsten Mythen des 20. Jahrhunderts bestand in der Annahme, dass die Abschaffung der kolonialen Verwaltungen zur Dekolonisation der Welt führe. Dies begründete den Mythos einer „postkolonialen“ Welt.“ (ebd.: 318). Die heterogenen und multiplen gesellschaftlichen Strukturen, die nach dem Kolonialdiskurs über einen Zeitraum von 450 Jahren weltweit etabliert wurden, seien nicht in den letzten 50 Jahren mit der administrativen und politischen Dekolonisation der Peripherie<sup>5</sup> verschwunden (ebd.). María do Mar Castro Varela<sup>6</sup> und

---

<sup>4</sup> **Ramón Grosfoguel** (\*1956) Puertoricaner Soziologe, der der Modernity / Coloniality Group (Grupo M / C) angehört und Professor für Chicano/Latino Studies am Department of Ethnic Studies der University of California. Er definiert sein Denken als dem dekolonialen Strom zugehörig und übertrifft damit den postkolonialen Strom, mit dem er sich verbunden sieht.

<sup>5</sup> Peripherie bezieht sich hier auf die einmaligen kolonisierten Regionen der Welt gegenüber den kolonisierenden Ländern, wo die zweiten heutzutage das Zentrum eines neuen Welt-Systems geworden sind. Peripherie ist unter dieser Betrachtung Synonym von unterentwickelten Ländern oder dritter Welt als gemeinsame Region verstanden (siehe Immanuel Wallerstein, 2019: Welt-System-Analyse, Eine Einführung).

<sup>6</sup> **María do Mar Castro Varela** (\*1964) spanische Politikwissenschaftlerin und Professorin für Allgemeine Pädagogik und Soziale Arbeit. Forschungsschwerpunkte: Postkoloniale Theorie, Soziale Gerechtigkeit und Critical Pedagogy.

Nikita Dhawan<sup>7</sup> (2015) stellen die Postkolonialen Theorien als die Wissenschaft der Untersuchungen sowohl der Kolonialisierung als auch einer fortwährenden Dekolonialisierung und Rekolonialisierung dar (ebd.: 12).

Um Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den Perspektiven der postkolonialen Studien und des dekolonialen Denkens in der akademischen Welt zu illustrieren, schreibt Santiago Castro-Gómez<sup>8</sup> (2005), dass, obwohl sich Walter Mignolos<sup>9</sup> Interpretationen an Edward Saids<sup>10</sup> postkolonialer Theorie orientieren, sie auch eine Reihe signifikanter Unterschiede aufweisen. Castro-Gómez findet bei beiden Autoren den Verweis auf die erforderliche Konstruktion eines sozialen Diskurses, der die Machtbeziehungen zwischen Herrschenden und Beherrschten etablierte und reproduzierte, sodass sich die beiden Seiten wechselseitig in diesen sozialen Positionen identifizierten, was die weltweite europäische Kolonisation ermöglichte. Jedoch fasst Mignolo, wie viele andere DenkerInnen und VertreterInnen des dekolonialen Ansatzes, diesen Diskurs im Unterschied zu Said nicht als Orientalismus, sondern als Okzidentalismus auf und betont damit die Notwendigkeit, die postkolonialen Theorien dem spezifischen kolonialen Vermächtnis zu widmen (vgl. ebd.: 41). Wir sollten uns also darüber bewusst sein, dass das postkoloniale Denken je nach dem kolonisierten Ort, der untersucht wird, verschiedenartige Entwicklungen der Beziehungen von Über- und Unterlegenheit hervorbringen kann.

Mignolo (2000) erklärt, dass er nicht die Absicht hat, die enormen Auswirkungen und die wissenschaftliche Transformation zu negieren, die Said mit seinem Buch *Orientalismus* ermöglicht hat. Es ist Mignolo jedoch wichtig zu Saids Werk anzumerken, dass die größten, reichsten und ältesten europäischen Kolonien nicht die orientalischen waren, sondern die westindischen, die später als die amerikanischen Kolonien umbenannt wurden (ebd.: 57). Castro-Gómez (2005) interpretiert Mignolos Gedanken in diesem Punkt dahingehend, dass Said den Orientalismus zum kolonialen Diskurs *par excellence* erklärt und scheinbar nicht bemerkt, dass die in Frankreich, Deutschland und im britischen Empire entstandenen Diskurse über den „Anderen“ der zweiten Moderne<sup>11</sup>

---

<sup>7</sup> **Nikita Dhawan** (\*1972) indische Wissenschaftlerin. Forschungsschwerpunkte: Transnationaler Feminismus, Globale Gerechtigkeit, Menschenrechte, Demokratie und Dekolonialisierung.

<sup>8</sup> **Santiago Castro-Gómez** (\*1958) kolumbianischer Philosoph bekannt für seine genealogischen Arbeiten zum kolonialen Erbe in Kolumbien und für seine kritischen Studien zur politischen Philosophie.

<sup>9</sup> **Walter Mignolo** (\*1941) argentinischer Semiologe/Literaturwissenschaftler und US-amerikanischer Hochschullehrer. Er gilt als eine der zentralen Figuren des lateinamerikanischen dekolonialen Denkens und als Gründungsmitglied der Modernity / Coloniality Group.

<sup>10</sup> **Edward William Said** (\*1935 - † 2003) war ein palästinensischer US-Amerikaner, Professor für Literatur an der Columbia University, ein öffentlicher Intellektueller und Begründer des akademischen Feldes der postkolonialen Studien. Sein im Jahr 1978 erschienenes Buch *Orientalismus* zählt zu den einflussreichsten und meist rezipierten Sachbüchern der neueren Wissenschaftsgeschichte.

<sup>11</sup> Über die erste Moderne gehe ich in 2.5 Verteilung dieses Kapitels ein.

angehören, da „die Subjektivität der ersten Moderne nichts mit dem Aufstieg des Bürgertums zu tun [hat], sondern sich mit der aristokratischen Repräsentation des Weiß-Seins verbindet.“ (ebd.: 42). Said verkennt nach Mignolo nicht nur die geokulturelle und geopolitische Hegemonie Spaniens im 16. und 17. Jahrhundert, sondern er legitimiert letztlich auch die eurozentristische Vorstellung der aufgeklärten Moderne im 18. Jahrhundert (ebd.: 41). Mignolo stellt (2000) hier diesen Unterschied zwischen Orientalismus und Okzidentalismus dar:

„“Orientalism” is the hegemonic cultural imaginary of the modern world system in the second modernity when the image of the “heart of Europe” (England, France, Germany) replaces the “Christian Europe” (Italy, Spain, Portugal) of the fifteenth to mid-seventeenth century [...]. It is true, as Said states, that the Orient became one of the recurring images of Europe’s Other after the eighteenth century. The Occident, however, was never Europe’s Other but the difference within sameness: Indias Occidentales (as you can see in the very name) and later America (in Buffon, Hegel, etc.), was the extreme West, not its alterity. America, contrary to Asia and Africa, was included as part of Europe’s extension and not as its difference. That is why, once more, without Occidentalism there is no Orientalism” (Mignolo, 2000: 58).

Infolgedessen ist die Annahme der Kolonisation Amerikas als historischer Hintergrund für die späteren europäischen Kolonialbestrebungen in Afrika und Asien ein Unterschied zwischen dem dekolonialen Ansatz und den postkolonialen Theorien. Außerdem relevant für diese Arbeit ist, dass die Kolonisierten in den Diskursen des Orientalismus und des Okzidentalismus unterschiedlich repräsentiert worden sind. Im speziellen Fall der LateinamerikanerInnen wurden sie im Kolonialdiskurs als das Resultat der Rassenmischung zwischen Indigenen, afrikanischen SklavInnen und EuropäerInnen zugeordnet, wobei Indigene und afrikanische SklavInnen einer früheren Evolutionsphase zugeordnet wurden. Die auf der Kolonisation basierende europäische Vorstellung der menschlichen Evolution wird in diesem Kapitel später detaillierter vorgestellt.

Für Gisela Febel und Paulo de Medeiros (2017) bleibt unklar, ob über die dekolonialen Theorien als Variante oder als Sonderweg der Postkolonialen Studien gesprochen werden kann. Sie heben jedoch hervor, dass beide Ansätze ähnliche Problemstellungen adressieren, weil beide davon ausgehen, dass der Kolonialismus in der Gegenwart fortwirkt. Febel und de Medeiros verorten den Ursprung der dekolonialen Studien im Forschungsprojekt Modernität/Kolonialität während der 90er Jahre, das sich explizit auf den geographischen Raum Lateinamerikas bezieht. In den dekolonialen Studien soll das Wissen um die Perspektive der Subalternen erweitert werden, um die eurozentristische Konzeption der Moderne einer Kritik zu unterziehen. Diese Perspektive spricht über eine Dekolonialisierung, die nicht nur auf Länder und Waren verweist, sondern auch auf das Wissen und das Imaginäre (ebd.: 67f). Die vorliegende Arbeit wird überwiegend im Rahmen der dekolonialen Studien entwickelt.

## 2.2 Kolonialisierung, Kolonialismus und Kolonialität

Die AutorInnen der postkolonialen Studien und des dekolonialen Ansatzes betonen in ihren Untersuchungen und Schlussfolgerungen den Unterschied zwischen Kolonialisierung oder der Kolonisation und dem Kolonialismus bzw. der Kolonialität. Ein zentraler Punkt ihrer Überlegungen ist die Lebendigkeit des Kolonialdiskurses bis in die Gegenwart sowohl auf der Makroebene der globalen politischen, ökonomischen und kulturellen Machtverhältnisse als auch auf der Mikroebene in der Subjektivität der NachfahrInnen der Kolonisierten und der KolonisorInnen.

Der Begriff Kolonialisierung oder sein Synonym die Kolonisation bezieht sich auf die Besetzung von Gebieten und die externe Bestimmung der politischen, ökonomischen und sozialen Äußerungen ihrer Völker, während der Kolonialismus sich auf den Diskurs, der die von der Kolonialmacht festgelegte Dominanzordnung rechtfertigt und legitimiert, bezieht. Heute scheinen die europäische Kolonialisierung und die Entkolonialisierung angesichts der Unabhängigkeiten der aus den Kolonialgebieten hervorgegangenen Nationalstaaten Vergangenheit zu sein. Ausgehend von der Unterscheidung zwischen Kolonisation und Kolonialismus bleibt jedoch zu sagen, dass das Letztere weiterhin Gegenstand von Untersuchungen ist, da es sich um ein Phänomen handelt, das nach wie vor in einem großen Teil der kolonisierten Regionen wahrgenommen werden kann (vgl. Estermann 2014: 350). Der Kolonialismus geht über die Kontrolle der Gebiete und der Volkswirtschaften durch die Kolonialmacht hinaus. Er umfasst auch die Sinnwelten der Kolonisierten, da es ihm gelingt, hierarchische Beziehungen zwischen KolonisorInnen und Kolonisierten zu rechtfertigen und zu legitimieren.

Aus der dekolonialen Perspektive ist nicht nur der Diskurs des europäischen Kolonialismus als Bestandteil der Sinnwelten der kolonisierten Bevölkerungen immer noch spürbar. Die Kolonisation Amerikas brachte auch eine neue globale Hierarchie mit sich, also neue globale Machtverhältnisse, die durch den Begriff der Kolonialität erfasst werden. Der Soziologe Aníbal Quijano<sup>12</sup> war der erste, der dieses Konzept prägte. Laut Quijano führte die Kolonisation Amerikas zur Konfiguration eines neuen Universums intersubjektiver Machtverhältnisse zwischen Europa und den anderen Regionen und Bevölkerungsgruppen der Welt, in den neuen geokulturellen Identitäten festgeschrieben wurden. Erstens enteigneten die KolonisorInnen die kolonisierten Bevölkerungsgruppen zugunsten der Entwicklung des Kapitalismus und des europäischen Zentrums. Zweitens unterdrückten sie wo immer möglich jegliche Form der Wissensproduktion der Kolonisierten, ihr symbolisches Universum und ihre Ausdrucksmuster, also die Objektivation ihrer Alltagswelten. Drittens

---

<sup>12</sup> **Aníbal Quijano:** (\* 1928 - † 2018) peruanischer Soziologe. Seine Arbeiten über die weltweiten Auswirkungen eurozentristischer Denkmuster führten zum Konzept der „Kolonialität der Macht“.

zwangen die KolonisorInnen die Kolonisierten in unterschiedlichem Ausmaß dazu, die Kultur der KolonisorInnen in allem, was für die Reproduktion von deren Herrschaft nützlich war, zu verinnerlichen. Das betraf den Bereich der materiellen und technologischen Tätigkeiten, wie auch den subjektiven Bereich, besonders in der Religiosität mit der Auferlegung des jüdisch-christlichen Glaubens. Dieser gesamte ereignisreiche Prozess implizierte auf lange Sicht die Kolonisierung kognitiver Perspektiven, also die Kolonisation der Art und Weise, in der die Ergebnisse intersubjektiver Erfahrungen sinnvoll werden, die Kolonisation des Imaginären, des Universums intersubjektiver Beziehungen (vgl. Quijano 2000b: 540f.). Ausgehend von dieser Interpretation der Kolonisation Amerikas begann Quijano über die Kolonialität der Macht zu sprechen.

Nelson Maldonado-Torres (2007) erläutert basierend auf Quijanos Kolonialitätsbegriff, dass die Kolonialität sich auf den Mechanismus bezieht, durch den die gesellschaftliche Gestaltung von Arbeit, Wissen, Autorität und intersubjektiven Beziehungen durch den kapitalistischen Weltmarkt und die Idee der Rasse miteinander verbunden werden. Im Kontext dieses massiven Kolonialunternehmens wurde der Kapitalismus, der bereits eine wirtschaftliche und soziale Beziehung in Europa darstellte, mit den Formen der Dominanz und Unterdrückung der Kolonisierten kombiniert (vgl. ebd.: 243).

Losada Cubillos (2012) unterscheidet Kolonialismus von Kolonialität, indem er schreibt, dass der Kolonialismus als gesellschaftlicher Diskurs angesehen werden kann, der die koloniale Tatsache rechtfertigt und dessen Handlungen auf militärischer Logik basiert, während die Kolonialität durch die Naturalisierung erkenntnistheoretischer, rassistischer, territorialer, kultureller und libidinöser Hierarchien, die die Reproduktion von Machtverhältnissen ermöglichen, wirkt. Losada Cubillos stellt die Kolonialität als die ‚immateriellen Macht‘ dar, die vom kolonisierten Subjekt übernommen wurde und mit deren Hilfe das koloniale Unternehmen und die Errichtung der ‚materiellen Macht‘ durchgeführt wurde (vgl. ebd.: 70, Hervorh. i. Orig.). Angesichts dieser Erklärung von Losada zur Kolonialität, in der er die immaterielle Kraft von der materiellen trennt, können wir sagen, dass wir, obwohl dies eine Möglichkeit ist, das Konzept der Kolonialität klarer zu machen, aus dem, was im vorigen Kapitel erläutert wurde, wissen, dass die Beziehung zwischen der immateriellen und der materiellen Welt eine Beziehung der gegenseitigen Abhängigkeit ist, d.h. sie sind eine gegenseitige Grundlage für ihre Reproduktion. Wenn sich Kolonialität nun auf die Beherrschung der Reproduktion der Welt des Symbolischen bezieht, d.h. auf die Beherrschung der Inhalte und Formen, die soziale Gruppen als Realität teilen, dann ist Kolonialität gleichzeitig die Beherrschung der Reproduktion der symbolischen wie der materiellen Welt.

Ein besonderer Aspekt beim entwickelten Begriff der Kolonialität ist, dass er mit dem Begriff der Moderne in einer Abhängigkeitsbeziehung existiert. Manuela Boatcă (2013) schreibt entsprechend der dekolonialen Strömung, dass „Kolonialität [...] demnach, anders als Kolonialismus, ein fortwährendes Machtverhältnis [ist], das mit der kolonialen Expansion Europas in die Amerikas entsteht und als solches die Kehrseite sowie die notwendige Voraussetzung der westlichen Moderne darstellt: Strategien der Abgrenzung von dem „Anderen“ des modernen Okzidents und die damit zusammenhängenden Prozesse der Hierarchisierung von Glaubens- und Wissenssystemen, Prinzipien sozialer und ökonomischer Organisation, Rassen, Ethnien und nicht zuletzt Formen der Arbeitskontrolle werden fortan das Verhältnis zwischen der "alten" und der "neuen" Welt bestimmen und ihre jeweiligen Selbstbeschreibungen nachhaltig prägen“ (ebd.: 383). Die Konzeptualisierung der Kolonialität ermöglicht nach Boatcă (2013) die Betrachtung der kolonialen Kehrseite der Moderne, sodass wir die abhängigen Beziehungen zwischen Entwicklung und Unterentwicklung erkennen können (ebd.: 386). Diese Beziehung zwischen Kolonialität und Moderne werde ich im Abschnitt *2.5 Die Moderne als Kehrseite der Kolonialität* weiter analysieren. Im Folgenden gehe ich spezifischer auf die gekennzeichneten Aspekte der Kolonisation Amerikas ein, um den Aufbauprozess von Kolonialismus und Kolonialität zu zeigen.

### **2.3 Kolonisation Amerikas**

Die Kolonisation dessen, was wir heute als Amerika kennen, war ein Akt territorialer Dominanz, mit dem den Kolonisierten die Formen der wirtschaftlichen und sozialen Organisation der Ursprungsgesellschaften der KolonisorInnen auferlegt wurde. Die KolonisorInnen kamen zunächst aus dem spanischen und portugiesischen Königreich und ein Jahrhundert später aus dem Vereinigten Königreich im Norden Amerikas, um schließlich eine Herrschaft zu werden, an der Westeuropa als Ganzes beteiligt war (vgl. Quijano 2000b: 551).

Diese territoriale Dominanz wurde durch die beständige Entwertung der Formen der sozialen Organisation der Bevölkerungen, die diese Gebiete vor Ankunft der europäischen ErobererInnen bewohnten, bekräftigt. Die auf physischer und psychischer Gewalt beruhende Herrschaft wurde mit der vermeintlichen Überlegenheit der Form des Seins und des Existierens der ErobererInnen legitimiert. Die EuropäerInnen gelangten zu der Auffassung, dass sie in Relation zu den Menschen, die sie dort vorfanden, aus einer in verschiedenen Bereichen des menschlichen Lebens höher entwickelten Gesellschaft stammten. Die historischen Berichte der Zeit zeigen, dass die Personen, die zu den in diesen Gebieten gefundenen Kulturen gehörten, einem Zeitpunkt der menschlichen Evolution vor dem europäischen sozialen Sein zugeordnet wurden (vgl. Quijano 2000b: 541).

Aníbal Quijano (2000b) stellte heraus, dass sich der Dominanzprozess während der Kolonisation Amerikas nicht nur in der Entführung des materiellen Reichtums der amerikanischen Bevölkerungen zeigte, sondern auch in der Zerstörung der Kulturen dieser Bevölkerungen (ebd.: 540f.). Im Folgenden präsentiere ich die Ergebnisse der Untersuchungen verschiedener AutorInnen, die die Kolonisation Amerikas als einen aufgezwungenen und sich wiederholenden Akt der Überlegenheit der KolonisorInnen über die Kolonisierten charakterisieren, um den Kolonisationsprozess der Kulturen der Eingeborenen Amerikas deutlicher zu machen. Damit wird die Verankerung der europäischen Kolonialisierung in den Sinnwelten der LateinamerikanerInnen später in dieser Arbeit verständlicher.

### **2.3.1 Homogenisierung und Vernichtung der amerindigenen und der afrikanischen Kulturen**

Zu der Zeit, als die Iberer Amerika eroberten, benannten und kolonisierten -die Kolonisierung der nördlichen Region oder Nordamerika durch die Briten fand erst ein Jahrhundert später statt-, fanden sie eine große Anzahl verschiedener Völker, jedes mit seiner eigenen Geschichte, Sprache, seinen Entdeckungen und Erfindungen, seinem sozialen Gedächtnis und seiner kulturellen Identitäten. Die Namen einiger von ihnen sind bekannt: Azteken, Mayas, Chimús, Aymaras, Inkas, Chibchas usw. Dreihundert Jahre später wurden alle von ihnen zu einer einzigen Identität vereint: *Indianer*<sup>13</sup> oder Indigene. Diese neue Identität war rassistisch<sup>14</sup>, kolonial und negativ. Dies geschah auch mit den Menschen, die gewaltsam als SklavInnen aus dem zukünftigen Afrika gebracht wurden: Ashantis, Yorubas, Zulu, Kongos, Bacongos usw., die in dieser Zeit zu *Schwarzen* reduziert wurden (Quijano 2000b: 551f.).

Reinhard Wendt (2016) schreibt über die Homogenisierung der Identitäten und das Verschwinden der unterschiedlichen kulturellen Traditionen der Indigenen: „Kultureller Imperialismus und Zivilisierungsmission konnten zerstörende Wirkungen entfalten, was besonders in Südamerika der Fall war, wo Traditionen der Indígenas verschwanden“ (ebd.: 280). Dieses Zitat führt uns zur post- und dekolonialen Perspektive, nach der dieses ‚Verschwinden‘ eher als ‚Vernichtung‘ dieser Kulturen bezeichnet werden sollte, da es sich bei der Kolonisation Amerikas nicht um einen friedlichen kulturellen Austausch handelte, sondern um eine gewaltvolle kulturelle Auferlegung. So wurde von den KolonisorInnen die kulturelle Vielfalt der Bevölkerungen Amerikas nicht nur verkannt und homogenisiert, sondern in den meisten Fällen ausgelöscht.

---

<sup>13</sup> Als IndianerInnen wurden die Eingeborenen von Amerika von den KolonisorInnen und im Allgemein von Europa bezeichnet, da sie dachten, dass sie mit ihren Schiffen in Indien gelandet wären.

<sup>14</sup> Auf die Konstruktion des rassistischen Elementes der Kolonisation Amerikas als Begriff und Kategorie gehe ich in den nächsten Untertitel detaillierter ein.

Ähnlich wie eben Quijano erklären Anke Graneß, Martina Kopf und Magdalena Kraus die erzeugte Identität der Indigenen in ihrem Buch *Feministische Theorie aus Afrika, Asien und Lateinamerika* (2019) als Begriff und Kategorie, der bzw. die ihren Ursprung in der Kolonisierung Amerikas hatte und mit der Abwertung und Homogenisierung der kolonisierten Bevölkerungen durch die kulturelle Auferlegung der europäischen KolonisorInnen verbunden ist. In Übereinstimmung mit den TheoretikerInnen der lateinamerikanischen dekolonialen Strömung ist für diese Autorinnen der Begriff Indigene zunächst vor allem eine rassistische und koloniale Fremdbezeichnung, die sich auf die Kategorie Rasse (span. raza) bezieht (vgl. ebd.: 214 Fußnote). Hier ist hervorzuheben, dass die Entstehung der Begriffe *Indigener* und *Rasse* gemäß der geschichtlichen Rekonstruktion der Kolonisation Amerikas in der dekolonialen Perspektive ineinander verflochten ist.

Graneß, Kopf und Kraus weisen hier auch darauf hin, dass sich die Bezeichnung Indigene im Laufe der Zeit verändert hat, sodass obwohl sie nach wie vor noch in den lateinamerikanischen Gesellschaften in diskriminierender Art und Weise verwendet wird, sich Teile der so bezeichneten Bevölkerung den Begriff angeeignet hat und diesen in einem emanzipatorischen Sinne verwendet. Durch die Selbstbezeichnung als Indigene können sie auf ihre gemeinsame koloniale Geschichte der Unterdrückung und des Widerstands und die daraus folgende gesellschaftliche Situation der Marginalisierung hinweisen (ebd.). Neben dem aktuell verwendeten Begriff Indigene als gemeinsamer Nenner verschiedener Völker Amerikas, die vor der europäischen Kolonisierung dort lebten und die heute noch gewalttätiger Verfolgung und Unterdrückung ausgesetzt sind, entwickelt sich in den letzten Jahrzehnten die Selbstbezeichnung der AfromachfahrlInnen - span. Afrodescendientes. Mit diesem Begriff wollen die zu 'Schwarzen' homogenisierten Männer und Frauen, die während der Kolonisation als SklavInnen aus Afrika deportiert wurden, ihre Geschichte der Unterwerfung und Ausbeutung reflektieren und sichtbar machen.

### **2.3.2 Geldaustausch und Handel: Die Verkennung der Differenziertheit**

Stuart Hall<sup>15</sup> (2016a) beschreibt und analysiert, dass vor der Ankunft der EuropäerInnen verschiedene Kulturen in Amerika beheimatet waren. Diese Kulturen hatten bereits eine lange Entwicklungsgeschichte, während der sie verschiedene ökonomische Systeme entwickelten. Aber aus der Sicht der EuropäerInnen hatten die Eingeborenen dieser Gebiete überhaupt keine solchen Wirtschaftsstrukturen, sie verkannten und übersahen diese Differenziertheit der Systeme. Für die ersten EuropäerInnen, die in Amerika ankamen, stellten die Dinge, die sie von den Eingeborenen dort

---

<sup>15</sup> **Stuart McPhail Hall** (\*1932 Jamaika † 2014 London) britischer Soziologe. Stuart Hall wuchs in einer Mittelklassefamilie in Kingston/Jamaika auf. Am dortigen College hatte er eine englische Erziehung im klassischen Stil. Im 1951 kam er als Rhodes-Stipendiat nach Oxford und ab dann lebte in Großbritannien. Begründer und Hauptvertreter der Cultural Studies. Er gab anticolonialistischen und antiimperialistischen Bewegungen wichtige Impulse.

erhielten, ein Zeichen der Anerkennung ihrer Überlegenheit dar. Laut Hall waren die EuropäerInnen in der Begegnung mit diesen Bevölkerungen davon ausgegangen, dass diese sie als bessere menschliche Wesen ansahen, die ihnen dies durch die Geste von „Geschenken“ zeigen wollten. Für die EuropäerInnen war es ihr eigenes System des Geldaustausches und des Handels, das nach seinen komplexen Voraussetzungen und Normen das wirtschaftliche Handeln leiten musste. Diese Unterstellungen negierten von Anfang an die schon existierenden Wirtschaftssysteme dieser Bevölkerungen (ebd.: 163).

### **2.3.3 Kolonisationsformen**

María do Mar Castro Varela und Nikita Dhawan (2015) beschreiben drei verschiedene Formen von Kolonien während der Kolonialisierung Amerikas: Beherrschungskolonien, Stützpunktkolonien und Siedlungskolonien. Beherrschungskolonien wurden durch eine geringe Anzahl von Bürokraten, Geschäftsleuten und Militärangehörigen zum Zweck der wirtschaftlichen Ausbeutung und der strategischen Absicherung imperialer Politik installiert. Stützpunktkolonien hatten logistischen Zwecken bei der maritimen Machtentfaltung zu dienen und zuletzt beschreiben sie die Siedlungskolonien, in denen das Land enteignet wurde, auf dem sodann Farmen und Plantagen errichtet wurden, in denen Indigene und versklavte AfrikanerInnen unbezahlte Zwangsarbeit verrichteten (vgl. ebd.: 24f.). Daraus schließen sie: „Bei allen drei dargestellten Kolonisationsformen handelt es sich um Herrschaftsbeziehungen, die mit physischer, militärischer, epistemologischer und ideologischer Gewalt durchgesetzt und über ›Rasse-‹ und Kulturdiskurse legitimiert wurden" (ebd.: 27).

### **2.3.4 Nichtanerkennung von Menschlichkeit**

Über die systematische Zerstörung ihrer Kulturen, die Veränderung ihrer Umwelt sowie die planvolle sexuelle Ausbeutung der indigenen und afrikanischen Bevölkerungen berichten Castro Varela und Dhawan (2015), was durch die Nichtanerkennung der Menschlichkeit der Mitglieder dieser Bevölkerungen moralisch legitimiert wurde (ebd.: 25). Indem den BewohnerInnen die Zugehörigkeit zur Menschheit abgesprochen und sie als unkultiviert bezeichnet wurden, schuf der so genannte Entdecker die Rechtsgrundlage für die Aneignung und Kolonisierung von Gebieten. Adjektive wie leer, jungfräulich, verfügbar und geschichtslos wurden von den aus Europa Einreisenden benutzt, um die BewohnerInnen dieser Territorien zu beschreiben. So wurde eine Realität konstruiert, in der die Eingeborenen Amerikas als den europäischen KolonisatorInnen unterlegen wurden (vgl. ebd.: 27).

### **2.3.5 Christliche Mission und ihr Widerstand**

Kolumbus' Reise nach Westen im Jahre 1492, während der die erste Begegnung mit den heutigen amerikanischen Gebieten stattfand, war stark durch das katholische Königreich von Kastilien (Spanien) beeinflusst, da es sie finanzierte, um sein Herrschaftsgebiet zu erweitern. Dieses Reich hatte

während des 15. Jahrhunderts - direkt vor der Begegnung zwischen den Eingeborenen Amerikas und den Spaniern - durch die Auferlegung des Katholizismus über den Islam und den Judentum seine Macht auf der iberischen Halbinsel gefestigt. Der Diskurs der Blutreinheit - *limpieza de sangre* - wurde von der damaligen katholischen Monarchie darauf aufgebaut, dass die katholische Religion im Gegensatz zum Islam und dem Judentum den richtigen Gott anbetete. So konnte die bestehende muslimisch geprägte politische Macht auf der iberischen Halbinsel in der Region von Al-Andalus verdrängt werden. Die Praxis der ethnischen Säuberung des Territoriums führte zu einem Völkermord an der muslimischen und der jüdischen Bevölkerung. Der Diskurs der Blutreinheit war ein mobilisierender Diskurs des katholischen Staates, mit dessen Hilfe die Bevölkerungsgruppen überwacht werden konnten, die die Massaker überlebten und die gezwungen waren, zum Christentum zu konvertieren, um den Tod zu vermeiden (Grosfoguel 2012a: 87f.).

Diese Methoden wurden auf Amerika extrapoliert und dort gegen die indigene Bevölkerung angewendet. In Kolumbus' Tagebüchern wurde seine Annahme über die dort angetroffenen Kulturen als Völker ohne Religion gefunden. Dies wurde im Sinne des machtvollen Katholizismus dieser Zeit als fehlende Menschlichkeit interpretiert. Menschsein ohne Religion bedeutete ein Wesen ohne Seele zu sein und Wesen ohne Seele konnten keine Menschen sein (ebd.: 89). So wurden Missionare wichtige Agenten des Kolonialismus und die christliche Mission fand in den Eingeborenen dieser Gebiete ein neues Subjekt, das evangelisiert werden musste.

Diese Interpretation der fehlenden Seele ist von den dekolonialen TheoretikerInnen als Hauptelement der sozialen Konstruktion und Legitimierung der rassistischen Handlungen der KolonisatorInnen gegen die Kolonisierten analysiert worden. Keine Seele zu haben, hieß aus dem "menschlichen Reich" in das "Tierreich" vertrieben zu werden (ebd.).

Als Widerstand gegen diese christliche Mission kann interpretiert werden, dass bei der Verbreitung des Christentums als wesentlicher Teil des Kolonialisierungsprozesses eine Vielfalt von hybriden Formen religiöser Praktiken entstand: "Die kolonisierten Menschen inkorporierten christliche Praktiken zum Teil in ihre eigenen metaphysischen Vorstellungen und widerstanden damit den totalitären Ansprüchen der Missionare" (Castro Varela/Dhawan 2015: 55).

### **2.3.6 Landenteignung durch die Evangelisierung des Christentums**

Bei der brutalen Landvertreibung der Einheimischen habe das Christentum eine Schlüsselrolle gespielt. Land galt im Christentum nicht als heilig und konnte ge- und verkauft werden. Diese säkulare Sicht auf das Land habe das konzeptionelle Fundament für die Übernahme durch die KolonisatorInnen und infolgedessen für die Entfremdung der einheimischen Bevölkerung von ihrem Gebiet gelegt. Es sei nichts Verwerfliches daran gewesen, die Einheimischen von ihrem Land zu

vertreiben, da sie im Gegenzug den Einzug in das Himmelreich Gottes erhielten (vgl. Castro Varela/Dhawan 2015: 70f).

### **2.3.7 Minderwertigkeit der Indigenen gegenüber den EuropäerInnen**

Castro Varela und Dhawan (2015) stützen sich wie die anderen in dieser Arbeit zitierten AutorInnen der dekolonialen Strömung auf das Schreiben des Bartolomé de las Casas, der spanischer Theologe, Dominikaner und Schriftsteller sowie der erste Bischof von Chiapas im heutigen Mexiko war, sich ab 1502 zunächst als Kolonist in den neuen spanischen Besitzungen in Amerika aufhielt und ab 1514 einer der schärfsten und beachtetsten Kritiker der Kolonisierung sowie Streiter für die Situation der Indigenen in den eroberten Gebieten wurde. In seinen Berichten belegt Las Casas die Gewalt und Missachtung der KolonisatorInnen gegen die indigenen Bevölkerungen und zeigt seine Ablehnung dieser Handlungen. Gleichzeitig stellen die Autorinnen dar, dass, obwohl Las Casas sich gegen diese gewalttätigen Handlungen stellte, er dennoch eine rassistische Interpretation des Seins dieser Bevölkerungen hatte. Auch für Las Casas waren die Indigenen Barbaren, die sich je nach ihren möglichen individuellen rationalen Fähigkeiten zum Christentum konvertieren konnten. Auch für ihn war klar, dass die Kolonisierten im Vergleich zu den EuropäerInnen »minderwertig« waren und Führung benötigten (vgl. ebd.: 56).

### **2.3.8 Zivilisierungsmission: Legitimation der Kolonialisierung**

Auf der Interpretation, dass die angetroffenen Eingeborenen dieser Gebiete keine oder nur eine primitive gesellschaftliche Ordnung besaßen, stützte und rechtfertigte sich der Prozess der materiellen Kolonialisierung. So wurde er als Zivilisierungsmission dargestellt. Diese Geschichte einer Zivilisierungsmission, die den kolonisierten Ländern letztlich "Reife und Freiheit" gebracht hätte (vgl. Castro Varela/Dhawan 2015: 34), wurde auch mir in der Schule gelehrt. Die Begegnung mit den Eingeborenen brachte die Einreisenden von der iberischen Halbinsel nicht nur zu der Vermutung, sondern zu der Gewissheit, dass erstere sich auf einem primitiven Zustand der menschlichen Entwicklung befanden. Die Eingeborenen waren für die Einreisenden auch so primitiv und wild, dass sie sich die Frage stellten, ob sie überhaupt Menschen wie die EuropäerInnen waren.

Osterhammel und Jansen (2017) sprechen über das Vermächtnis des Kolonialismus bis zur Gegenwart, dessen Legitimierung nicht im Pochen auf dem Herrenrecht des Eroberers bestand, sondern in dem Anspruch, als Befreier von Tyrannei und geistiger Finsternis eine weltgeschichtliche Mission zu erfüllen (ebd.: 114). Obwohl die Kolonien in erster Linie Orte ökonomischer Ausbeutung waren, wurde als Hauptziel dieser Kolonisation die Zivilisierungsmission dargestellt (vgl. Castro Varela/Dhawan 2015: 54).

### **2.3.9 ‚Selbstverständliche‘ kulturelle und ‚rassische‘ Mischung**

Reinhard Wendt (2016) schreibt in seinem Buch *Vom Kolonialismus zur Globalisierung* im Kapitel „Imperialismus, Verwestlichung, Kreolisierung, Selbstbehauptung: Kultur und Kolonialismus“ über die ‚selbstverständliche‘ kulturelle Mischung als Resultat der Kolonisation, er stellt die Begegnung zwischen KolonisorInnen und Kolonisierten als eine normale Art kultureller Vermischung dar. Er orientiert sich dabei an der „normalen“ Entwicklung einer Mischung am Beispiel der Anglo-Inder, deren Väter aus verschiedenen westlichen Nationen stammten und deren Mütter unterschiedlichen Kasten und Religionen Indiens angehörten, was zur Bildung einer eigenständigen Gesellschaft führte, die bis heute existiert und in der die Grenze zwischen KolonisorInnen und Kolonisierten in den Anglo-Inder verwischte (vgl. ebd.: 280ff.). Diese Interpretation im Sinne einer selbstverständlichen kulturellen Mischung können wir kaum als ‚objektive‘ Betrachtung und Beschreibung der erläuterten Vorgänge verstehen, sondern als eine Interpretation, die wohl nur aus der Position eines Profiteurs des Kolonisationsprozesses erfolgen kann.

Das Wohlwollen, mit dem Wendt (2016) auf die europäische Kolonialisierungstätigkeit blickt, finden wir in der Präsentation seines Buchs: „Europa trug dazu bei, das Gesicht der Welt politisch, ökonomisch und kulturell zu verändern. Gleichzeitig aber verwandelte es sich seinerseits durch die Vielfalt der Impulse, die es aus der überseeischen Welt empfing. Seine Geschichte wird hier in ihrer Abhängigkeit von materiellen und immateriellen Importen aus der Fremde geschildert. Zahlreiche Karten, Abbildungen und Fallbeispiele veranschaulichen diese spannend geschriebene europäische Weltgeschichte“. Diese Einladung zur Begeisterung über die Impulse, durch die die europäische Kolonisation zu positiven gesellschaftlichen Entwicklungen in verschiedenen Weltregionen geführt hätte, stellt die Antithese zur von den AutorInnen der postkolonialen und dekolonialen Theorien vertretenen Positionen dar. Es ist wichtig Arbeiten wie diese von Reinhard Wendt (2016) zu beachten, um zu wissen, welche Diskurse über die gemeinsame Realität in Frage gestellt werden sollten, damit die aktuellen ökonomischen und politischen Beziehungen in der aktuellen Weltordnung im Sinne von sozialer Gerechtigkeit neugestaltet werden können.

### **2.4 Rassismen während und nach der Kolonisation Amerikas**

Die Kolonisation Amerikas ist durch die Entwertung der kollektiven und subjektiven Existenz der Eingeborenen dieses Kontinents gekennzeichnet. Aus der dekolonialen Perspektive kann die Legitimierung der Beziehungen der Über- und Unterlegenheit zwischen KolonisorInnen und Kolonisierten mittels der Betrachtung der Verwandlung des Rassebegriffs und der Erzeugung verschiedener Rassismen beleuchtet werden. Im Folgenden präsentiere ich nach dem dekolonialen Ansatz, dass die Idee der Rasse, die zurzeit noch eine wichtige Rolle in der gesellschaftlichen

Hierarchisierung des Westens spielt, ursprünglich aus dem religiösen und politischen Kontext der iberischen Halbinsel mit der Kolonisation nach Amerika kam und dann im Zusammenhang mit den späteren philosophischen und wissenschaftlichen Neuerkenntnissen in Europa in ein biologisches Konzept verwandelt wurde. In diesem Zusammenhang sind die durch die Kolonisation rassistisch geschaffenen Identitäten zu verstehen. Wichtig ist im Hintergrund der Darstellung dieser Rassismen zu beachten, dass Rassismus eng mit gesellschaftlichen Machtverhältnissen verbunden ist.

#### **2.4.1 Religiöser Rassismus**

Ich habe in dieser Arbeit zum Thema der christlichen Mission bereits erwähnt, dass Kolumbus und die ersten Kolonist:innen die Eingeborenen Amerikas als Bevölkerung ohne Religion wahrnahmen und dies dem spanischen Kolonialreich auch so mitteilten. So war gemäß Ramón Grosfoguel (2012a) der Rassismus, der sich auf Hautfarben bezog, im Gegensatz zur allgemeinen Annahme nicht die erste Form des rassistischen Diskurses, sondern der religiöse Rassismus. ‚Völker mit Religion‘ versus ‚Völker ohne Religion‘ war so Grosfoguel die erste Form von Rassismus in dem kolonialen, modernen, westlich- bzw. christlich-zentrierten, kapitalistischen und patriarchalischen Weltssystem. Diese Definition der ‚Völkern ohne Religion‘ wurde im 16. Jahrhundert im spanischen Reich geprägt und breitete sich in ganz Westeuropa aus. Grund der Verbreitung dieser Interpretation war, dass, wie Grosfoguel in seinem historischen Rückblick berichtet, Latein die Schriftsprache der Zeit in Europa war und die Autorität des Wissens in den Händen der Kirche lag, sodass die Schriften von Kolumbus und der christlichen Philosophen des spanischen 16. Jahrhunderts Reichs sich schnell in ganz Westeuropa verbreiteten. Die Frage, ob die Indianer eine Seele hatten oder nicht, war bereits eine rassistische Frage, denn sie bezog sich direkt auf die Vorstellung, ob sie Menschen oder Tiere waren. Dies hatte im christlich geprägten Weltbild der Zeit bedeutende Auswirkungen, denn wenn sie keine Seele hatten, war es in Gottes Augen gerechtfertigt, sie zu versklaven und sie wie Tiere zu behandeln. Aber falls sie doch eine Seele hatten, war ihre Versklavung und folglich ihre Misshandlung und Ermordung in den Augen Gottes eine Sünde (vgl. ebd.: 90).

Bekanntlich sprach sich Ginés Sepúlveda<sup>16</sup> für die Idee aus, dass ‚Indianer‘ keine Seele hatten und daher Tiere waren, die in den Produktionsprozessen als Sklav:innen verwendet werden konnten, ohne dass dies in Gottes Augen eine Sünde wäre. Ein Teil seines Beweises war das moderne kapitalistische Argument, dass die ‚Indianer‘ keinen Sinn für Privateigentum und Handel hätten (vgl. ebd.: 91). So basiert der Rassismus der ersten Kolonialzeit Amerikas auf der Interpretation eines Seelenmangels bei der Eingeborenen Amerikas. Aus der auf dem Christentum basierenden

---

<sup>16</sup> Juan Ginés de Sepúlveda (\*1490 †1573) war ein spanischer katholischer Priester, der als Philosoph, Jurist, Historiker und wegen seiner Verteidigung des Krieges gegen die Indigenen bekannt war.

europäischen religiösen Perspektive wurde zunächst in Frage gestellt und dann befunden, dass die Eingeborenen Amerikas keine Seele hatten. Somit wurde die körperliche und psychische Gewalt, die Versklavung, die Unterwerfung und der Missbrauch ihrer Arbeitskraft bis hin zu ihrem Tod gerechtfertigt.

Seinerseits argumentierte Bartolomé de las Casas, dass die ‚Indianer‘ zwar Seelen hatten, jedoch Völker waren, die sich in einem Zustand der Barbarei befanden. Daher war es für Las Casas in Gottes Augen eine Sünde, sie zu versklaven und die Aufgabe bestand darin, sie zu christianisieren. De las Casas wandte sich mit einigen anderen gegen die kriegerische Misshandlung der Indigenen und berichtete dem spanischen Königshaus von den Massakern und Gewaltexzessen gegen die Ureinwohner dieser Gebiete. So erkannte der spanische Reichsstaat 1552 nach sechs Jahrzehnten der Kolonialisierung den Indigenen per Beschluss das Vorhandensein einer Seele zu. Sie werden aber weiterhin als Barbaren bezeichnet, die christianisiert werden sollen. Daher mussten sie evangelisiert und zivilisiert werden und konnten zugunsten des spanischen Königreichs für mühsame Arbeit ausgesetzt werden. Dieser Befehl legitimierte weiterhin die Ausübung von Gewalt angesichts jeglichen Widerstandes der Indigenen. So kam es, dass die Indigenen von der Sklavenarbeit einer neuen Form der Zwangsarbeit zugeführt wurden, die als *Encomienda*<sup>17</sup> bekannt wurde.

Während die Indigenen in der *Encomienda* Zwangsarbeit leisteten, wurde die Sklavenarbeit nun den AfrikanerInnen zugewiesen, die der Kategorie der Völker ohne Seele zugeordnet wurden. So begann der Handel versklavter AfrikanerInnen im Atlantik, der sich über mehrere Jahrhunderte erstreckte. Mit der Versklavung der AfrikanerInnen in Amerika wurde der religiös-rassistische Diskurs in einen rassistischen Diskurs der Hautfarbe umgewandelt (vgl. ebd.).

#### **2.4.2 Sozial-biologischer Rassismus**

Der biologisch-rassistische Diskurs stellt eine Säkularisierung des theologisch-rassistischen Diskurses von Sepúlveda dar und löste diesen ab dem Ende des 18. Jahrhunderts ab. Als die Autorität des Wissens im Westen mit der beginnenden Aufklärung und der Französischen Revolution im 18. Jahrhundert von der christlichen Theologie zur Wissenschaft überging, wurde der sepulvedanische theologisch-rassistische Diskurs von den Völkern ohne Seele in einen biologischen Diskurs von den Völkern ohne menschliche Gene umgewandelt. Dasselbe geschah mit dem bartolomenischen Diskurs des 16. Jahrhunderts über die barbarischen Völker, die es zu christianisieren galt, der sich zu

---

<sup>17</sup> *Encomienda* bedeutet auf Deutsch Auftrag. Der spanische Reichsstaat beauftragte die EroberInnen und Priester mit der Evangelisation der Eingeborenen, sodass sie große Gruppe von Indigenen unter ihrer militärischen Kontrolle hatten.

einem kulturell-rassistischen Diskurs über primitive Völker wandelte, die zivilisiert werden mussten (Grosfoguel 2012a: 91).

Nach anderthalb Jahrhunderten der aktiven Kolonisation in Amerika erschien im 17. Jahrhundert die cartesianische Denkweise bzw. der Rationalismus im kolonisierenden Europa, als dessen Begründer der Franzose René Descartes (\*1596 †1650) gilt. Hiermit einhergehend beschreiben Aníbal Quijano und Ramón Grosfoguel den Übergang eines Rassismus in Amerika in Bezug auf den Seelenmangel hin zu einem auf biologischen Merkmalen basierenden Rassismus. Gemäß Quijano (2000b) wandelte sich der Rassebegriff durch die radikale Trennung zwischen Vernunft (Subjekt) und Körper, die von Descartes formuliert wurde (ebd.: 555). Diese Trennung von Körper und Vernunft wurde die Grundlage für die eurozentrische rassistische Ordnung, die wir bis heute kennen.

In Bezug auf den neuen Dualismus beschrieb Quijano auch, dass die Aberkennung des Status des Subjekts des anderen auf der Unterscheidung zwischen Körper und Nicht-Körper beruhte. Diese Trennung existierte bereits vor der Kolonisation Amerikas in der Geschichte der christlichen Welt, die zu einem Vorrang der Seele über den Körper führte. Bereits im 17. Jahrhundert wurde diese christliche Dualität zwischen Körper und Seele in der Theorie einer neuen Dualität zwischen Vernunft und Körper säkularisiert. Nach der cartesianischen Denkweise wird die Vernunft als die Einheit dargestellt, die zu rationalem Wissen fähig macht, wohingegen der Körper nichts anderes als das Objekt des Wissens sein kann (vgl. ebd.: 554f.). Diese Objektivierung des Körpers als Natur wird im Folgenden die wissenschaftliche Untermauerung der Rassenideologie darstellen. Es wird festgestellt, dass bestimmte ‚Rassen‘ minderwertig sind, weil sie keine rational denkenden Subjekte sind.

Nach der cartesianischen Denkweise des 17. Jahrhunderts erschien im 18. Jahrhundert die kantianische Theorie von den Menschenrassen. Immanuel Kant (\*1724 † 1804) war ein deutscher Philosoph der Aufklärung und zählt zu den bedeutendsten Vertretern der westlichen Philosophie. Laut Santiago Castro-Gómez (2005) unterschied Kant abhängig von geographischer Herkunft und Hautfarbe vier Rassen. In dieser Ordnung werden die amerikanischen Indios aufgrund ihrer roten Hautfarbe als eine niedrige Rasse bezeichnet. Die anderen drei Rassen waren die weiße Rasse in Europa, die gelbe in Asien und die schwarze Rasse in Afrika. Mit den unterschiedlichen Hautfarben assoziiert wurden unterschiedliche geistige Fähigkeiten, die dadurch gekennzeichnet sind, inwieweit der Naturdeterminismus überwunden werden konnte. Auch die Fähigkeit oder Unfähigkeit eines Volkes, das moralische Wesen auszubilden wurde mit der Zugehörigkeit zu einer Rasse assoziiert (vgl. Kant 1996: 98 zitiert in Castro-Gómez 2005: 27).

Castro-Gómez schreibt über Kants Rassebegriff weiter, dass nach ihm „einige Rassen aufgrund ihrer spezifischen psychologischen und moralischen Verfassung nicht in der Lage [waren], sich zu einem Selbstbewusstsein zu erheben und den Willen zu vernünftigerem Handeln zu entwickeln [...]. Die Afrikaner, die Asiaten und die Amerikaner sind *moralisch unmündige Rassen*, denn ihre Kultur offenbart eine Unfähigkeit, das wahrhaft menschliche Ideal zu verwirklichen, das darin besteht, den Naturdeterminismus zu überwinden, um sich unter die Herrschaft des Moralgesetzes zu stellen. Allein die weiße europäische Rasse ist aufgrund ihrer inneren wie äußeren Charakteristika in der Lage, dieses moralische Ideal der Menschheit zu realisieren.“ (ebd.). So stellte sich Kant eine nicht nur rationale, sondern auch moralische Überlegenheit der ‚weißen‘ Rasse vor: „Die Menschheit ist in ihrer grössten Vollkommenheit in der Rasse der Weissen. Die gelben Indianer haben schon ein geringeres Talent. Die Neger sind weit tiefer, und am tiefsten steht ein Theil der amerikanischen Völkerschaften“ (Kant, 1968: 316, Zitat in Castro-Gómez 2005: 28).

### 2.4.3 Rassistische Identitäten

Wie im ersten Kapitel vorgestellt wurde, wird das kollektive Wissen in der Konstruktion der sozialen Subjekte reproduziert und die gesellschaftlichen Strukturen entstehen aus der Interaktion zwischen dem kollektiven und subjektiven Wissen. Daher beziehen wir uns auf die Verinnerlichung dieses Rassismus in die Subjekte, die an dieser gesellschaftlichen Struktur teilnehmen, wenn wir über strukturellen Rassismus sprechen. Wolfgang Jantzen<sup>18</sup> (2015) berichtet entsprechend der dekolonialen Perspektive, dass die KoloninsatorInnen, die sich gegenüber den Eingeborenen Amerikas und den afrikanischen SklavInnen als rechtschaffen, intelligent, tugendhaft und menschlich definierten, davon ausgingen, dass sie über alle herrschen dürften. Den Personen, die aus ihrer Sicht diese menschlichen Qualitäten nicht besaßen, wurden im Verlauf der Conquista die neuen sozialen Identitäten von Indios, Schwarzen (auf Spanisch: negros) und Mestizen zugeschrieben. Seit der Kolonialzeit bis heute werden alle dieser drei Gruppen wegen ihrer ‚Unzivilisiertheit‘ mit Gewalt in subalterne soziale Rollen gedrängt (vgl. ebd.: 244). Diese Entwicklung des Rassebegriffs wird Quijano als Fundament für die Einteilung der Weltbevölkerung in Ränge und Orte in der Machtstruktur der neuen globalen Gesellschaft fungiert (vgl. Quijano 2000b: 535).

Indigene, EuropäerInnen, ‚Schwarze‘ (afrikanische SklavInnen), MestizInnen (Nachkommen von Indigenen und EuropäerInnen), MulattInnen (Nachkommen von ‚Weißen‘ und ‚Schwarzen‘), Zambos/as (Nachkommen von ‚Schwarzen‘ und Indigenen) und KreolInnen (Nachkommen von EuropäerInnen in Amerika geboren) waren alle Kategorisierungen, die durch die Entwicklung des

---

<sup>18</sup> **Wolfgang Jantzen** (\*1941† 2020) war ein deutscher Sonderschullehrer und Diplom-Psychologe und begründete die Behindertenpädagogik als synthetische Humanwissenschaft – »materialistische Behindertenpädagogik« <https://g.co/kgs/dsHwzP> (Angerufen 10.05.2021).

Rassebegriffs während und nach der europäischen Kolonisation Amerikas erfunden wurden, damit die gesellschaftliche Unterdrückung legitimiert und dauerhaft etabliert werden konnte. Aus diesen rassistischen Kategorien sind die verschiedenen lateinamerikanischen Identitäten entstanden. Im Folgenden gehe ich weiter auf die Kategorien der MestizInnen und KreolInnen ein, da vor allem diese sind, die direkt mit dem Begriff der LateinamerikanerInnen assoziiert werden, wobei heutzutage die Kategorie der MestizInnen die Kategorien der MulattInnen miteinschließt.

#### **2.4.3.1 Die MeztizInnen**

Augehend von einer feministischen dekolonialen Perspektive definieren Anke Graneß, Martina Kopf und Magdalena Kraus (2019) die Mestizaje [mesti'θaxe] als die durch die Kolonisation entstandene Kulturmischung: „*Mestizaje* bedeutet wortwörtlich übersetzt ‚Ver-/Mischung‘, [...] als Folge der Kolonialgeschichte Lateinamerikas“ (ebd.: 221 Fußnote, Hervorh. i. Orig.). Aber bei der Entstehung des Wortes Mestizaje ging und geht es nicht nur um eine Definition des kulturellen Wandels durch die Kolonisation, sondern auch um eine ‚interrassische‘ Vermischung. So soll der Begriff der Mestizaje diesen interkulturellen und ‚interrassischen‘ Vermischungsprozess zwischen KolonisorInnen und Kolonisierten beschreiben. Graneß, Kopf und Kraus schreiben auch, dass gesellschaftliche Heterogenität und Mestizaje in der Kolonialzeit (1492-1800) seitens der KolonisorInnen mit ‚Unreinheit‘ assoziiert und damit abgelehnt wurde. Diese Abwertung der genetischen Mischung zwischen KolonisorInnen und Kolonisierten wurde im Rahmen der Befreiungsbewegungen und der Unabhängigkeit verschiedener Regionen Lateinamerikas von den damaligen europäischen Kolonialmächten ab dem Ende des 18. Jahrhunderts und im Rahmen des Bildungsprozesses neuer Nationalstaaten während des 19. und 20. Jahrhunderts in dieser ganzen Region auf- und neu bewertet (vgl. ebd.).

Aber diese Neubewertung „[...] geschah oftmals durch die romantisierende Erzählung des ‚Verschmelzens‘ der unterschiedlichen Kulturen und Bevölkerungen, die in einer gemeinsamen nationalen Identität aufgehen sollten.“ (ebd.). Diese Neubewertung zeigt jedoch bis heute zwei Seiten. Einerseits sei durch sie somit für kulturelle Diversität und die unterschiedliche Herkunft der Bevölkerung Platz geschaffen worden, also für die Verfasstheit lateinamerikanischer postkolonialer Gesellschaften. Andererseits sei der mestizaje-Diskurs die ideologische Grundlage für die Nationalstaaten gewesen, deren Gründungen mit gewaltvoller Assimilierungspolitik einhergegangen sei, die diejenigen zu spüren bekommen hätten, die sich nicht in den nationalen Diskurs und die Gesellschaft einfügen wollten oder konnten (ebd.). Mit dieser doppelten Bedeutung des Begriffes Mestizaje als nationalem Diskurs heben die Autorinnen nach ihrer Lektüre verschiedener lateinamerikanischer Autorinnen hervor, dass seine Verwendung die sexuelle, ökonomische und psychische Gewalt der Kolonialisierung in die Konstruktion und Konstitution der lateinamerikanischen

Identitäten verdecken. Sie fanden, dass mehrere lateinamerikanische Autorinnen die Mestizaje, selbst ihre eigene Mestizaje, als Resultat der Vergewaltigung der Indigenen und afrikanischen Sklavinnen erkennen und den bitteren Beigeschmack gewalttätiger Assimilierung durch die aktuelle Verwendung dieses Wortes beklagen (vgl. ebd.: 221f.)

#### 2.4.3.2 Die KreolInnen

Ebenfalls im Rahmen der kulturellen und ‚rassischen‘ Mischung wurde durch die KolonisorInnen die Kategorie des Kreolen und der Kreolin geschaffen, die sich selbst als AnführerInnen der Befreiungsbewegungen von den Kolonialmächten betätigten und die sich zu den GouverneurInnen von der indigenen und der Bevölkerung der SklavInnen ernannten. Die KreolInnen waren die in den amerikanischen Gebieten geborenen Angehörigen der spanischen Oberschicht. Santiago Castro-Gómez (2005) beschreibt in seiner Arbeit *Aufklärung als kolonialer Diskurs* ausführlich, dass die KreolInnen sich selbst in Übereinstimmung mit dem Kolonialdiskurs als ethnisch überlegen ansahen und sich zu der europäischen Rasse zugehörig fühlten: „Ich vertrete die These, dass die „limpieza de sangre“, d.h. der Glaube an die ethnische Überlegenheit der Kreolen gegenüber den übrigen Bevölkerungsgruppen Neu-Granadas<sup>19</sup>, als Habitus fungierte, der die Grundlage für die Übersetzung und Verinnerlichung der europäischen Aufklärung bildete.“ (ebd.: 5).

Als ‚reine‘ NachfahrInnen der EuropäerInnen waren die KreolInnen vor allem durch die europäischen Sprachen sozialisiert und soziale Subjekte geworden. Das heißt, dass sie auf Basis des kulturellen Wissens und der Weltanschauung europäischer Gesellschaften als Subjekte konstruierten waren. Daher hatten sie Zugang zu dem sich entwickelnden sozialen - religiösen, politischen, philosophischen, wissenschaftlichen usw. - Wissen in Europa während und nach der Kolonisation. Für sie war es selbstverständlich sich ihr soziales Leben in Amerika nach der in Europa konstruierten Alltagswelt vorzustellen und zu gestalten. Den sozial-biologischen konstruierten Rassismus nahmen die KreolInnen als universelle Wahrheit an, wie er aus Europa geprägt wurde: „Die aufgeklärten Kreolen begriffen die Hellhäutigkeit als ihr wertvollstes kulturelles Kapital, denn es garantierte ihnen den Zugang zur damaligen Wissenschaft und Literatur ebenso wie die gesellschaftliche Distanz zum „kolonialen Anderen“, den sie zum Gegenstand ihrer Forschung machten.“ (ebd.). Gleichzeitig proklamierten sie sich als direkte FührerInnen der Befreiung Amerikas von den kolonialen europäischen Reichen, ohne eine unbestreitbare Haltung zu haben, die die rassistisch

---

<sup>19</sup> Die Republik Neugranada (kurz Neugranada) war eine zentralistische Republik zwischen 1831-1858 auf dem Gebiet des heutigen Kolumbiens und Panamas und Teilen Ecuadors, Perus, Brasiliens, Costa Ricas, Venezuelas und Nicaraguas. Sie war nach der Unabhängigkeit dieses Territoriums vom spanischen Königreich einer der ersten Nationalstaaten in den kolonisierten Gebieten. [Republik Neugranada – Wikipedia](#) (Angerufen 04.03.2021). Diese neue gesellschaftliche Organisation entsprach den Prinzipien der europäischen Aufklärung und des Liberalismus und der Demokratisierung gemäß der französischen Revolution.

etablierte Ordnung hinterfragt hätte. Die KreolInnen benutzten diese Ordnung sogar, um eine privilegierte gesellschaftliche Position zu behalten.

Ab der Unabhängigkeitserklärung waren in Amerika die KreolInnen die VertreterInnen der Umsetzung des in Westeuropa 'neutral' und universell produzierten Wissen in allen Bereichen des sozialen Lebens, also allen natur- und sozialwissenschaftlichen Wissens. Dies korrespondiert mit ihrer Selbstpositionierung als VertreterInnen der Entwicklung für Amerika<sup>20</sup>.

#### 2.4.4 Aktuelle rassistische gesellschaftliche Strukturen

Bis hierher konnten wir sehen, wie sich mittels der Entwicklung des Rassebegriffs während und nach der Kolonisation rassistische gesellschaftliche Strukturen in Amerika etabliert wurden. Die kollektive Interpretation der KolonisorInnen und der ihnen nachfolgenden KreolInnen zur eigenen und der Kultur der anderen war eine rassistische Interpretation, d.h. dass die Rassenideologie verwendet wurde, um die ökonomische, sexuelle, religiöse und allgemeine kulturelle Unterwerfung der nicht-europäischen Bevölkerungen durch physische und psychische Gewalt zu legitimieren. Nun sind die **aktuellen globalen Beziehungen demnach als Reproduktion der rassistischen Ordnung des Kolonialismus zu sehen** und es handelt sich weiterhin um die Beziehungen zwischen UnterdrückerInnen und Unterdrückten, wenngleich der Begriff der Rasse in diesem Diskurs aktuell vermieden wird. Diese Ordnung ist zu tief in dem durch die Kolonisation kollektiv erzeugte Wissen präsent, sodass eine Veränderung der Hierarchie dieser Identitäten noch nicht möglich geschehen ist.

Hier ist die Vormachtstellung der **Kategorie Rasse über die Kategorie Klasse**, die laut Anke Graneß, Martina Kraus und Magdalena Andrea (2019) einige lateinamerikanische Autorinnen betonen, von Bedeutung. Sie zitieren u.a. die argentinische Anthropologin Rita Segato, die die Anerkennung der Kategorie ‚raza‘ als zentralen Aspekt für die Erklärung historischer und gegenwärtiger Herrschaftsverhältnisse befürwortet (ebd.: 229f). Darüber schreibt Rita Segato:

„Una pregunta que surge y se repite [...] es ‚por qué raza y no clase‘, la respuesta es decolonial: porque solo raza remite al horizonte que habitamos, marcado por el evento fundacional de la Conquista, y permite reconstruir el hilo de las memorias intervenidas por las múltiples censuras de la colonialidad, mientras la clase oblitera ese horizonte, lo enmascara [...], induciendo así el olvido de quienes somos y a la ignorancia de los ríos de sangre que manchan el suelo que pisamos hasta hoy.“<sup>21</sup> (ebd.: 18).

---

<sup>20</sup> Über das aus Westeuropa importierte Konzept des universellen Wissens und der Entwicklung gehe ich in den nächsten Abschnitten 2.5 *Moderne als Kehrseite der Kolonialität* und 2.6 *Kolonialität des Wissens* detaillierter ein.

<sup>21</sup> „Eine Frage, die immer wieder aufkommt, ist, „Warum ‚raza‘ und nicht Klasse?“, die Antwort ist dekolonial: weil nur ‚raza‘ auf den Horizont verweist, den wir bewohnen, der durch das Gründungsereignis der *conquista* gekennzeichnet ist, und uns erlaubt, die Fäden der Erinnerungen zur rekonstruieren, in die durch die vielfachen Zensuren der Kolonialität eingegriffen wurde, währenddessen [die Kategorie] Klasse diesen Horizont auslöscht, verschleiert [...] um uns dazu

Aus der hier beschriebenen Entwicklung der Rassenideologie durch die Kolonisation Amerikas und in Übereinstimmung mit Segato ist zu folgern, dass die Entstehung einer sozialen Hierarchie in Lateinamerika eine Folge der Durchsetzung der Zuordnung der amerikanischen Völker zu den von den KolonisorInnen etablierten Rassen war und dass auf dieser Basis die sozialen Klassen konstituiert wurden. Je nachdem zu welcher Rasse ein Volk oder Individuum zugehörig ist, wird es einer Klasse zugeordnet und damit Teil eines Gesellschaftssystems, in dem die ‚Weißen‘ oder die ErbInnen der europäischen Kolonialmacht die oberen Plätze besetzen und die Indigenen und ‚Schwarzen‘ die Unteren. Dies belegen Medienberichte von den sozialen Bewegungen der letzten Jahrzehnte von Indigenen und AfromachkomInnen in Lateinamerika<sup>22</sup>, die als zahlenmäßige Minderheiten oder wegen ihrer fehlenden Anwesenheit in den nationalen Diskursen nach der Aufmerksamkeit der Regierungen und der gesellschaftlichen Mehrheit für ihre sozial und ökonomisch marginalisierte bis lebensbedrohlich Situation streben. Auch in ihren Äußerungen klagen sie den in den allgemein lateinamerikanischen Gesellschaften innewohnenden Rassismus und den Autoritarismus gegen sie als Erbe des Kolonialismus.

Über rassistische gesellschaftliche Strukturen zu sprechen bedeutet, dass auch die Sprachen betrachtet werden müssen, da sie das Verbreitungsmedium dieser Interpretationen sind. Wie María do Mar Castro Varela und Nikita Dhawan (2015) betonen, ist „eine der Folgen des Kolonialismus [...] die Etablierung einer rassistischen Sprache, die eine äußerst differenzierte soziale Hierarchie etabliert hat, die die soziale Position anhand der Herkunft bestimmt“ (ebd.: 24 Fußnote). Mit der Erfindung der Identitäten von Indios, Schwarzen, MestizInnen, MulattInnen, Zambos/as und KreolInnen wurden eine ganze Sammlung rassistischer Bedeutungen geschaffen, mit der jede dieser Identitäten bezeichnet und noch wichtiger in eine postkoloniale Hierarchie eingeordnet werden kann. Zum Beispiel wird das Wort ‚Indio/a‘ heute noch in meinem Herkunftsland Kolumbien in der Alltagssprache verwendet, um das Verhalten einer Person als wild, irrational, dumm und dreckig zu bezeichnen und diese Person zu beleidigen.

Birgit Rommelspacher<sup>23</sup> (2009) definierte Rassismus im Hinblick auf die Betrachtung der ursprünglichen Entwicklung des Rassebegriffs im Rahmen der europäischen Kolonisation als ein „System

---

zu verleiten, zu vergessen, wer wir sind, und die Flüsse aus Blut zu ignorieren, die den Boden bis heute beflecken, den wir betreten“ (Überstezung von Graneß/Kopf/Kraus 2019: 229f).

<sup>22</sup> [316 Indigene und schwarze Bewegungen | ila \(ila-web.de\)](#), (Angerufen 20.03.2021)

[Indigene und soziale Bewegungen Lateinamerikas trafen sich in Bolivien | amerika21](#), (Angerufen 20.03.2021)

<https://amerika21.de/blog/2020/11/244983/kolumbien-minga-indigena-duque-kneift>, (Angerufen 20.03.2021)

<https://amerika21.de/tag/indigene> (Angerufen 20.03.2021)

<sup>23</sup> **Birgit Rommelspacher** (\* 1945 † 2015) war eine deutsche Psychologin und Pädagogin mit den Schwerpunkten Frauenerforschung und Rechtsextremismus. Wikipedia (Angerufen 10.05.2021).

von Diskursen und Praxen, die historisch entwickelte und aktuelle Machtverhältnisse legitimieren und reproduzieren“ (ebd.: 29). Diese Definition spricht die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, der menschlichen Realität, die im ersten Kapitel dieser Arbeit vorgestellt wurde, an. Weiter nach der Definition von Rommelspacher: „Rassismus im modernen westlichen Sinn basiert auf der „Theorie“ der Unterschiedlichkeit menschlicher „Rassen“ aufgrund biologischer Merkmale. [...] Beim Rassismus handelt es sich also nicht einfach um individuelle Vorurteile, sondern um die Legitimation von gesellschaftlichen Hierarchien, die auf der Diskriminierung der so konstruierten Gruppen basieren“ (ebd.). So wird seit der und durch die Kolonisation Amerikas eine westliche Wirklichkeit nicht nur für die Beziehungen zwischen Europa und Amerika, sondern auch für Afrika und Asien konstruiert, die einen global strukturellen Rassismus zeigt. Dieser Rassismus wurde und wird seitdem als Grundlage für die weltweite Etablierung einer politischen und ökonomischen Ordnung genutzt, wie wir nach dem dekolonialen Ansatz und den postkolonialen Theorien in den nächsten Abschnitten dieses Kapitels weiter sehen werden.

## 2.5 Die Moderne als Kehrseite der Kolonialität

Aus der dekolonialen Perspektive ist die Entstehung der Moderne direkt mit der Kolonisation Amerikas verknüpft. Dies ist eine relative neue Sicht in den Sozialwissenschaften. Ein Artikel aus dem Bereich der Kultur- und Sozialwissenschaften des Deutschlandfunks vom November 2010 widmet sich dieser Unstimmigkeit. Friedrich Jaeger, Historiker am Kulturwissenschaftlichen Institut in Essen, erklärt: „Die Mehrheit datiert die Geburt der Moderne [...], je nach favorisiertem Gesichtswinkel: die politische Moderne um 1800 mit der Französischen Revolution, die ökonomische Moderne mit der Industrialisierung im Verlaufe des 19. Jahrhunderts, [...]“. Weiter heißt es, dass eine Gruppe von Wissenschaftlern sich einig ist, „[...]“, dass die Moderne – also Aufklärung und Industrialisierung, Kapitalismus und Demokratie – ihren Ursprung in Europa hatte, sich ebenfalls in Nordamerika formierte“. Andererseits gebe es andere WissenschaftlerInnen, wie den Soziologen Sergio Costa, Leiter des Lateinamerika-Instituts der FU Berlin, der im Gegensatz zum europäischen Patent auf die Moderne davon spricht, dass von Anfang an die Länder Lateinamerikas an der Moderne beteiligt gewesen waren, wenn auch als Leidtragende.<sup>24</sup>

Entgegen der Idee einer Moderne, die sich lediglich im geographischen Raum Europas entwickelte, sehen die TheoretikerInnen des dekolonialen Ansatzes als wesentliche Ursache für die Entstehung der Moderne u.a. die Begegnung der EuropäerInnen mit Amerika und der Kolonisation dieses

---

<sup>24</sup> [https://www.deutschlandfunk.de/konzeptionen-der-moderne.1148.de.html?dram:article\\_id=180668](https://www.deutschlandfunk.de/konzeptionen-der-moderne.1148.de.html?dram:article_id=180668) (Angerufen 09.03.2021)

Kontinents. Die Moderne war nicht einfach die Überwindung des europäischen Mittelalters, sondern das Resultat sowohl der Akkumulation von Kapital durch die Aneignung von Territorien, die Ausbeutung von Arbeitskraft und Rohstoffen während der Kolonisation Amerikas als auch des Aufbaus eines Diskurses der kulturellen Überlegenheit der KolonisorInnen gegenüber den Kolonisierten. Für Manuela Boatcă (2013) stellt Amerika aus einer dekolonialen Perspektive die Grundlage für die Kolonialität dar, auf der die Moderne in Europa aufbauen wird und damit die Basis für das Funktionieren des modernen/kolonialen Weltsystems als kapitalistische Weltwirtschaft (ebd.: 384).

Laut Quijano (2000b) bezieht sich das Konzept der Moderne auf Veränderungen in der materiellen Dimension der sozialen Beziehungen. Das heißt, Veränderungen treten in die Existenz der Völker sowohl auf der materiellen als auch der subjektiven Ebene. Diese Prozesse sind ein neues Muster der Weltmacht und der Integration der Völker der ganzen Welt, das mit der Erfindung Amerikas verflochten ist (ebd.: 547).

Geben wir allerdings heute das Wort *Moderne* in Google ein, ist der erste Treffer der Artikel auf Wikipedia, in dem es zu seiner Bedeutung heißt: „Moderne bezeichnet historisch einen Umbruch in zahlreichen Lebensbereichen gegenüber der Tradition, bedingt durch industrielle Revolution, Aufklärung und Säkularisierung. In der Philosophiegeschichte fällt der Beginn der Moderne mit dem Skeptizismus der Vordenker der Aufklärung (Montaigne, Descartes, Spinoza) zusammen.“ (1.1.2021). Als Beginn der Moderne wird in diesem Artikel der Zeitraum zwischen dem späten 18. und dem mittleren 19. Jahrhundert angegeben. Ein direkter Zusammenhang zur europäischen Kolonisation Amerikas ist nicht zu finden.

Santiago Castro-Gómez (2005) beschreibt diese Spannung über die Interpretation der Entstehung der Moderne. Die Moderne wird von den EuropäerInnen als Resultat innereuropäischer Phänomene zwischen dem 16. und dem 19. Jahrhundert angesehen. Hierzu zählen Ereignisse wie die Reformation, die italienische Renaissance, die Aufklärung, das Aufkommen der neuen Wissenschaften und die französische Revolution. So besaß Europa einzigartige Qualitäten, die die Entwicklung der wissenschaftlich-technischen Vernunft ermöglichten. Diese Art der Vernunft schien aus Sicht der EuropäerInnen über vier Jahrhunderte lang überall dort zu fehlen, wo es sich in seiner kolonialen Expansion ausbreitete. Mit der fehlenden Modernität anderer erklärt Europa bis heute die Überlegenheit seiner Kulturen. Castro-Gómez hingegen stellt in Übereinstimmung mit den aus den neunziger Jahren stammenden Thesen von Enrique Dussel<sup>25</sup> die Moderne als Phänomen einer

---

<sup>25</sup> **Enrique Dussel** (\*1934, Argentinien) Philosoph, Historiker und Theologe. Er gilt als einer der großen lateinamerikanischen Denker und Mitbegründer der politischen Befreiungsphilosophie Lateinamerikas.

Weltordnung dar, in dem Europa sich als Zentrum durchsetzte und seine Kolonien zur Peripherie wurden. Aus der Dynamik dieses Weltsystems erscheint die Moderne als Ergebnis der Verwaltung, die verschiedene europäische Weltreiche (zuerst Spanien<sup>26</sup>, dann Frankreich, Holland und England) von der zentralen Position aus steuerten, die sie in diesem System einnahmen (ebd.: 33f.).

### **2.5.1 Kolonialität als Grundlage der Moderne**

Ausgehend vom dekolonialen Denken weist Wolfgang Jantzen (2015) auf die positiven ökonomischen Folgen der Kolonisation Amerikas für Europa hin, das im Mittelalter ein regionales und keineswegs globales Handelszentrum gewesen war und ab dem Fall von Konstantinopel 1453 sogar im Austausch mit den Zentren des Ostens und Südens massiv eingeschränkt gewesen war. Erst ‚die Entdeckung‘ Amerikas 1492, die Unterwerfung und weitgehende Ausrottung der indigenen Völker, der Import afrikanischer SklavInnen und deren unbezahlte Arbeit, der Raub zuvor nie gekannter Reichtümer an Gold und Silber, die Öffnung der Seewege durch die neue Geographie der Welt und der sich entwickelnde Kapitalismus schufen die Grundlage der von Europa ausgehenden und bestimmten Moderne (ebd.: 243f.)

Walter D. Mignolo (2012) schreibt, dass die Sklaverei, Ausbeutung und Landenteignung aus der Sicht von England keine konstitutiven Elemente der Entwicklung der europäischen Moderne waren, sondern durch den ‚Fortschritt‘ der Moderne und der Demokratie überwunden worden seien. Die o.g. negativen Aspekte gelten für England „als Ausnahmen und Irrtümer, nicht aber als konsistente, für den Fortschritt der Moderne unvermeidliche Logik der Kolonialität“ (ebd.: 103).

Als verborgene Seite der Moderne beschreibt Manuela Boatcă, eine rumänisch-deutsche Doktorin der Soziologie mit dem Schwerpunkt globale Ungleichheit, in Übereinstimmung mit Mignolo die Kolonialität. Sowohl Lateinamerika, die Karibik und Afrika als auch Südasien und der Nahe Osten sind im gegenwärtigen Entwicklungsdiskurs als Teil der Moderne nicht zu sehen. All diese Regionen können wir als die dunkle Seite der Moderne bezeichnen, insofern sie mittels der Kolonisation, also durch die Eroberung, die Versklavung, den Genozid, den Raubbau, die militärische Intervention, die wirtschaftliche Ausbeutung und die Aberkennung sozialer, politischer und kultureller Rechte ihrer Bevölkerung untergeordnet und kontrolliert wurden, um die Entwicklung der

---

<sup>26</sup> Zu beachten ist, dass das spanische Kolonialreich ab 1516, nach etwas mehr als zwei Jahrzehnten nach der sog. Entdeckung Amerikas von Karl V regiert wurde, der ab 1530 auch Kaiser des Heiligen Römischen Reiches war, was ungefähr den heutigen Gebieten von Deutschland, den Niederlande, Teilen von Frankreich, der Schweiz, Österreich und Teilen Italiens entsprach. Somit war Westeuropa fast als Ganzes von Anfang an in die Kolonisation Amerikas direkt involviert. Karl V. war einer der mächtigsten europäischen Herrscher zur Kolonialzeit Amerikas, der über Gebiete in Europa und Amerika regierte. (siehe: [Karl V. | Die Welt der Habsburger](#) aufgerufen 11.03.2021). Während der Regierungszeit von Kaiser Karl V. wurde beispielweise 1517 das Verbot des Importes von SklavInnen aus Westafrika in die spanischen Kolonien der ‚Neuen Welt‘ aufgehoben (siehe: <https://www.spektrum.de/lexikon/geographie/dreiecks-handel/1788> angerufen 09.03.2021).

Moderne zu begünstigen. Boatcă wiederholt die Forderung des argentinischen Literaturwissenschaftlers Walter Mignolo nach der Umbenennung der Epoche der Moderne in die Epoche der kolonialen Weltordnung und unterstützt seinen Vorwurf des Eurozentrismus an alle Ansätze, die den Auswirkungen des Kolonialismus auf die Entstehung der Moderne nicht gerecht werden (vgl. Boatcă 2013: 384).

Die Verwobenheit von Moderne und Kolonialität bedeutet im Falle des lateinamerikanischen Ansatzes, dass das Weltsystem umso moderner wurde, je kolonialer es auch wurde, d.h., die Selbstdefinition moderner zu sein, stützte sich auf eine Hierarchisierung von Rassen, Ethnien und Klassen in den kolonisierten Regionen. Dieser Antagonismus wurde benötigt, um sich selbst gegenüber den minderwertigen konstruierten Anderen als entwickelt und überlegen zu definieren und durchzusetzen (ebd.).

Die Epoche der Moderne hätte ohne die Kolonisation Amerikas dem dekolonialen Denken nach so nie stattgefunden und die Gedanken der Moderne wiederum dienten den EuropäerInnen fortan als Legitimation ihrer Verbrechen gegenüber den Völkern, die als nicht-modern, barbarisch, rückständig, o.ä. angesehen wurden. Diese historische Analyse zeigt, dass die Existenz der Moderne weitgehend auf der Interpretation der europäischen Überlegenheit beruht, die durch die Kolonialisierung erschaffen wurde. Dieser untrennbare Zusammenhang von Kolonialität und Moderne als gesellschaftlich konstruierter Diskurs spielt in der vorliegenden Arbeit eine wesentliche Rolle, da er bei der Konstruktion der Identitäten der LateinamerikanerInnen bis heute grundlegend ist und somit eine Erklärung ihrer Selbstwahrnehmung von Inferiorität oder Minderwertigkeit gegenüber den EuropäerInnen ist.

### **2.5.2 Evolutionismus und Dualismus**

Auf dem Gebiet der kollektiven und individuellen Selbstrepräsentation ist das Konzept der Moderne für Quijano (2000) mit der Tatsache verbunden, dass sich die WesteuropäerInnen im Vergleich zu den BewohnerInnen der neuen Welt als den Höhepunkt einer zivilisatorischen Entwicklung sahen. Diese Selbstwahrnehmung veranlasste sie, sich selbst als die Moderne der Menschheit zu betrachten, d.h. als die an der weitesten fortgeschrittenen menschlichen Spezies. Auf diese Weise schrieben die EuropäerInnen den Eingeborenen Amerikas und den Einheimischen Afrikas die Zugehörigkeit zu einer Kategorie zu, die von Natur aus unterentwickelt war und daher aus ihrer Sicht geringerwertig, als ob sie die Vergangenheit im Prozess der menschlichen Spezies gewesen wären (vgl. ebd.: 542).

Santiago Castro-Gómez (2005) nennt diesen Vergleich, in dem die menschliche und gesellschaftliche Entwicklung der BewohnerInnen Amerikas gegenüber der Entwicklung Europas als

rückständig bezeichnet wurde, die Verneinung der Gleichzeitigkeit. Durch seine Untersuchung der Interpretation verschiedener Ökonomen der Aufklärung über den Vergleich zwischen den sozialen Strukturen in Amerika und in Europa stellt Castro-Gómez fest, dass eine rationale Rekonstruktion der Weltgeschichte aus ihrer ökonomischen Dimension des menschlichen Lebens als zentrale Ansatzpunkt folgte, die die Beziehungen von Über- und Unterlegenheit zwischen diesen zwei Orten rechtfertigten und legitimierten. Er zitiert unter anderem als Vertreter der Aufklärung den französischen Ökonom Anne Robert Jacques Turgot<sup>27</sup>, um dies zu belegen (vgl. S: 23).

Turgots rationale Rekonstruktion geht von der Prämisse aus, dass die menschliche Natur eine einzige ist (*homo faber*) und daher am Anfang der Geschichte alle Menschen gleich primitiv waren. Turgots war wie Lockes der Ansicht, dass die „amerikanischen Wilden“ der untersten Stufe dieser Geschichte waren und so ins „Kindheitsstadium“ der Menschheit zuzuordnen waren (vgl. ebd.: 23f.). Nach über zwei Jahrhunderten des Beginns der europäischen Kolonisation Amerikas und vor kurz dem Beginn der Unabhängigkeitsbewegungen in dieser Region finden wir in der folgenden Worten Turgots diese Stellung der kollektiven-subjektiven Überlegenheit innerhalb der europäischen Aufklärung:

“Auch heute noch vermittelt uns ein Blick auf die Erde die gesamte Geschichte der menschlichen Gattung, indem er uns die Spuren all ihrer Schritte und die Zeugnisse all ihrer durchlaufenen Stufen zeigt, von der Barbarei, die bei den amerikanischen Völkern noch immer fortlebt, bis hin zur Zivilisiertheit der aufgeklärten Nationen Europas. Leider ähnelten unsere Väter und die Pelasger, die Vorfahren der Griechen, den Wilden Amerikas!” (Turgot 1990: 198 zitiert in Castro-Gómez 2005: 24).

Jorge Polo Blanco (2018) bekräftigt die Interpretation der dekolonialen Strömung, indem er sagt, dass diese Philosophie, die in aufgeklärten Denkern wie Turgot klar zum Ausdruck kam, der Auffassung war, dass beide Gesellschaften im Sinne der menschlichen Evolution zeitlich nicht koexistierten. Der Zeitvektor, die unaufhaltsame Achse, durch die der objektive Fortschritt des menschlichen Geistes verlief, bestimmte, dass diese menschlichen Gemeinschaften in Bezug auf ihre materielle Organisation und spirituelle Entfaltung in einer ‚früheren Zeit‘ existierten, während die europäischen Gesellschaften eine ‚gegenwärtige Zeit‘ bewohnten und daher an sich überlegen waren (vgl. ebd.: 117).

Beispielsweise belegen Santiago Castro-Gómez und Jorge Polo Blanco durch die ebene dargestellte Turgots Ansicht die Interpretation einer linearen Entwicklung der Menschheit während der Kolonisation Amerikas, in der die einzig gültige gesellschaftliche Entwicklungsform die

---

<sup>27</sup> Anne Robert Jacques Turgot, *baron de l'Aulne* (\*1727 in Paris † 1781) war ein französischer Staatsmann und Ökonom der Aufklärung, der zur vorklassischen Ökonomie gezählt werden kann. Er beschrieb die Grundzüge des Ertragsgesetzes, aber auch Beiträge zur Encyclopédie.

europäische am Ende war. So wurde die Möglichkeit einer anderen gesellschaftlichen Entwicklung negiert. Aus der Begegnung, Eroberung und Erfindung Amerikas entstand nach Quijano (2000) der europäische Ethnozentrismus, der durch zwei Mythen begründet worden ist: Dem Evolutionismus, der eine stufenweise Entwicklung der Menschheit von einem ursprünglichen Naturzustand bis zur hin zur westlichen Zivilisation als linear annimmt und dem Dualismus, der die Unterschiede zwischen Nicht-EuropäerInnen und EuropäerInnen durch unüberwindbare natürliche Antagonien wie primitiv-zivilisiert, irrational-rational, traditionell-modern, vorkapitalistisch-kapitalistisch erklärt (vgl. Quijano 2000b: 552f.).

Dann verschmolz während dem 18. Jahrhundert dieses rassistische Gedankengut mit den mythologischen Ideen des Fortschritts oder der Entwicklung. Alle Nicht-EuropäerInnen wurden allmählich als Vor-EuropäerInnen im Sinne einer linearen Entwicklung der Menschheit betrachtet, die in der Lage sein könnten, sich weiterzuentwickeln. Dies erforderte, dass sie aus ihrem primitiven Zustand in den zivilisierten, vom irrationalen zum rationalen, vom traditionellen zum modernen, vom magisch-mythischen zum wissenschaftlichen Zustand übergingen. Diese evolutionistische Sprache drückt die Existenz einer außereuropäischen Welt aus, die als voreuropäisch angesehen wurde und im Laufe der Zeit europäisiert oder „modernisiert“ werden sollte (vgl. Quijano 2000b: 556).

### **2.5.3 Rassebegriff in der Moderne**

Das Rassekonzept, das während der Kolonisation Amerikas geschaffen wurde, findet sich auch im Diskurs der Moderne, wenn er die Entstehung und Entwicklung der Moderne in Europa verortet, wo Menschen normalerweise eine helle Hautfarbe benötigen. Daraus entwickelt sich das Prinzip, dass die Moderne typisch für Menschen mit heller Haut oder wie sie sich selbst nannten, für die ‚Weißen‘ ist und diesen auch gehört. Nur sie, die EuropäerInnen, die im Gegensatz zu den BewohnerInnen großer Teile der durch sie kolonisierten Regionen einen hellen Hautton hatten, hatten das maximale Evolutionsstadium der menschlichen Spezies erreicht.

Im Gegensatz zu dieser Interpretation ist zu wissen, dass die Hautfarbe von Menschen in den verschiedenen Weltregionen dem evolutionären Anpassungsprozess des Menschen in Bezug auf die Sonneneinstrahlung in verschiedenen Regionen entspricht. Wenn die Sonneneinstrahlung im Durchschnitt viel geringer ist, haben die Menschen, die an diesen Orten leben, eine viel hellere Hautfarbe als diejenigen, die an der Äquatorlinie und in den tropischen Weltregionen - wie Mittelamerika, großer Teil von Südamerika, Subsahara-Afrika und Südasien - leben. Die ersteren müssen die Sonnenstrahlen leichter absorbieren, während die letzteren dazu neigen, dunklere Hautfarben zu haben, um sich vor der dauerhaften Sonneneinstrahlung zu schützen. Jedoch wurde mit

der europäischen Kolonisation eine Rassenordnung geschaffen und etabliert, die in der Hierarchisierung der Populationen nach ihrer Hautfarbe gipfelte, in der die mit hellerer Haut, jene die sich ‚die Weißen‘ nannten, sich als evolutionär überlegen proklamierten gegenüber denen mit dunklerer Hautfarbe, die ‚die Schwarzen‘ genannt wurden<sup>28</sup>.

Die Zugehörigkeit zur weißen Rasse gehört zu den Voraussetzungen der Zivilisiertheit, alle Individuen und Gemeinschaften, die ‚farbig‘ oder ‚nicht weiß‘ sind, werden menschlich abgewertet, und in den rückschrittlichen Bereich der vormodernen Zeit verdrängt. In Übereinstimmung mit Bolívar Echeverría (2010) erklärt Jorge Polo Blanco (2018) dieses Prinzip zur symbolischen Beziehung zwischen der Moderne und dem Weißsein. Dieses Prinzip und die daraus folgende symbolische Beziehung fördern hierarchische und subalterne Beziehungen (ebd.: 117).

In der Moderne geht es nicht um die Aggression oder die Opposition unter Feinden, sondern um ein Konzept der Rassen, mit dem die fortwährende Unterdrückung, Verletzung und Vergewaltigung der als unterlegen eingestuften Rassen gerechtfertigt werden (Maldonado-Torres 2007a: 248).

### **2.5.5 Moderne und Eurozentrismus**

Die Ergebnisse der Diskurse der Moderne in den Beziehungen zwischen KolonisorInnen und Kolonisierten können wir in Definitionen des Eurozentrismus wie dieser erkennen: „Eurozentrismus beschreibt die Beurteilung nicht-europäischer Kulturen aus der Perspektive europäischer Werte und Normen. Europa bildet hier das unreflektierte Zentrum des Denkens und Handelns; Europas Entwicklungsgeschichte wird als Maßstab für jegliche Vergleiche mit anderen Ländern und Kulturen gesehen“<sup>29</sup>. Bei dieser Definition wird die ökonomische und soziale Übermacht, die der europäische Diskurs durch die Moderne über die Bevölkerungen der kolonisierten Regionen erreichte, nicht ausgesprochen bzw. bleibt verborgen.

Die dekoloniale Betrachtung der Entwicklung der Moderne mittels der Etablierung der europäischen Kolonialmacht lässt uns zwei Perspektiven des Konzeptes des Eurozentrismus erkennen. Eine ist die Verbindung der Moderne mit dem europäischen Ethnozentrismus, der sich auf die Annahme einer besseren ‚weißen Rasse‘ stützte. Die zweite ist die Verbindung der Moderne mit dem wirtschaftlichen Zentrum der Akkumulation von Reichtum im Kapitalismus. Wenn wir also über den Eurozentrismus sprechen, beziehen wir uns auf die konstruierte Überlegenheit Westeuropas, die mit Gewalt in verschiedenen Regionen der Welt durchgesetzt wurde, aber auch auf das

---

<sup>28</sup> Siehe [Loci associated with skin pigmentation identified in African populations | Science \(sciencemag.org\)](https://www.sciencemag.org) (Angerufen 20.03.2021)

<sup>29</sup> <https://www.ikud.de/glossar/eurozentrismus-definition.html> (Abgerufen: 12.02.2021)

Resultat dieser Auferlegung, welches die Aneignung des Reichtums dieser Orte zugunsten der Entwicklung des Kapitalismus gewesen ist.

## 2.6 Kolonialität des Wissens

Die Kolonialität des Wissens bezieht sich in erster Linie auf die Auferlegung und Etablierung des in europäischen Gesellschaften sozial erzeugten Wissens in allen Lebensräumen der kolonisierten Völker, d.h. auf die Auferlegung ihrer Überzeugungen, Bräuche und Gewohnheiten sowie ihres Wissens über das Funktionieren der Naturphänomene und der gesellschaftlichen Existenz. Die KolonisorInnen zwangen den Kolonisierten, die europäischen Kulturen in den Bereichen materieller, technologischer oder subjektiver Aktivitäten auf, insbesondere religiöser, damit die Reproduktion ihrer Herrschaft erfolgreich sein konnte. Auf lange Sicht war dies eine Kolonisierung kognitiver Perspektiven, der Art der Erzeugung und Verleihung von Bedeutung intersubjektiver Erfahrungen, des Imaginären, des Universums intersubjektiver Beziehungen in der Welt oder kurz gesagt, eine Kolonialisierung ihrer Kulturen (vgl. Quijano 2000b: 541).

Darüber hinaus bezieht sich die Kolonialität des Wissens darauf, wie die europäische Kolonialmacht sich der Gründe für die Wissensproduktion bemächtigt. Die Antworten auf das Warum und das Wie Wissen produziert wird, werden ausschließlich von den kolonisierenden und postkolonisierenden Gesellschaften bestimmt, so dass sich die etablierten Beziehungen der Über- bzw. Unterlegenheit zwischen KolonisorInnen und Kolonisierten vertiefen und unaufhörlich weiter reproduzieren. Nelson Maldonado-Torres (2007a) fasst diese beiden Aspekte der Kolonialität des Wissens zusammen, indem er sagt, dass die Kolonialität des Wissens sich auf die Rolle der Epistemologie und die allgemeinen Aufgaben der Wissensproduktion bei der Reproduktion kolonialer Denkreime bezieht (vgl. ebd.: 242). Die gewalttätige, tiefgreifende und anhaltende bekannte Unterdrückung der Indigenen Amerikas war nach Quijano (2000b) ein Mechanismus, um die Indigenen in eine bäuerliche Subkultur zu unterwerfen, so dass ihnen ihr objektiviertes intellektuelles Erbe entzogen wurde (vgl. ebd.: 540).

Als Beispiel dieser Wissensauferlegung belegt Santiago Castro-Gómez (2005) durch Texte der Aufklärer die Aberkennung, Missachtung und Enteignung des Wissens sowohl der Indigenen als auch der afrikanischen SklavInnen im Vizekönigreich Neugranada<sup>30</sup>. Er sammelt Erzählungen der KreoInnen oder EuropäerInnen, bei denen sie die Art der medizinischen Versorgung der Indigenen oder ‚Schwarzen‘ beobachteten und deren heilige Mittel und Methoden übernahmen, ohne die

---

<sup>30</sup> Vizekönigreich Neugranada (1717-1810) war ein spanisches Vizekönigreich in Südamerika, das die heutigen Staaten Venezuela, Kolumbien, Panama und Ecuador umfasste.

Erzeugung dieser Erkenntnisse den Indigenen oder den ‚Schwarzen‘ zuzuschreiben. Wenn die Aufklärer sahen, dass die Heilmittel der Eingeborenen Amerikas und Afrikas wirkten, attribuierten sie diese Ergebnisse auf die Güte der Natur oder im Fall der dort anwesenden Jesuiten auf die Güte Gottes (vgl. ebd.: 151f.). Dazu negierten sie die Gültigkeit dieses Wissens, da es nicht dem Kanon des universellen Wissens entsprach und die Kriterien der europäischen Wissenschaft nicht erfüllte. Das Weltbild und das historische Wissen, die intersubjektiven Erfahrungen der Eingeborenen und der afrikanischen SklavInnen des Vizekönigreiches Neugranada mussten dem Urteil der europäischen Vernunft standhalten. Seine wissenschaftliche Gültigkeit musste nach ihrer empirischen Methode nachgewiesen werden (vgl. ebd.: 150). So schließt Castro-Gómez daraus, dass die „neugranadinische Wissenschaft am Ende des 18. Jahrhunderts dergestalt als ein Dispositiv der ethnischen Repräsentation [fungiert], mit dessen Hilfe der „Andere“ benannt, klassifiziert und seiner kognitiven Rationalität beraubt wird“ (ebd.: 154).

### 2.6.1 Subalternität des Wissens, von der Renaissance bis zur Aufklärung

Walter Mignolo (2000) spricht über **Okzidentalismus** als artikulierendes Imaginär des aus der Kolonisation Amerikas entstandenen Weltsystems, das von den ersten Missionaren der Renaissance bis hin zu den Philosophen der Aufklärung als mächtige Maschine zur Subalternalisierung des Wissens fungierte und gleichzeitig ein planetarisches erkenntnistheoretisches Modell etablierte (vgl. ebd.: 122). Enrique Dussel (1955) hebt hervor, wie Immanuel Kant 1784 in *Was ist Aufklärung?* erklärte, dass sich ein großer Teil der Menschheit in einem schändlichen Zustand der Unreife und Verdummung befände. Kant sah es als selbstverständlich an, dass nur bestimmte Europäer Zugang zum Licht des wahren Wissens haben (vgl. ebd.: 68).

Im Rahmen der Unternehmen der Kolonisierung Amerikas, die zur Lebenszeit Kants bereits fast dreihundert Jahre im Gange war, implizierte all dies eine weitere Hierarchisierung des Wissens, um das vielfältige Wissen der kolonisierten Kulturen im Bereich des Naiven, des Aberglaubens und des Rückständigen zu begraben. Dazu schreibt Jorge Polo Blanco (2018):

"La dimensión epistémica está atravesada de asimetrías geopolíticas y geoculturales, hasta el punto que muchos saberes no europeos o no occidentales fueron históricamente excluidos, silenciados, estigmatizados y "folclorizados", condenados a posiciones subalternas o marginales, relegados al violento ostracismo de lo impensable, lo subhumano y lo pre-racional" (Polo Blanco 2018: 115)<sup>31</sup>.

---

<sup>31</sup> Die epistemische Dimension wird von geopolitischen und geokulturellen Asymmetrien durchzogen, bis zu dem Punkt, an dem viele nicht-europäische oder nicht-westliche Erkenntnisse historisch ausgeschlossen, stigmatisiert, „folklorisiert“ oder zum Schweigen gebracht wurden. Diese Erkenntnisse wurden zu subalternen oder marginalen Positionen verurteilt und in die gewaltsame Ausgrenzung des Udenkbaren, des Untermenschlichen und des Vorrationalen verbannt [Übersetzung d. Verf. LJPM]

Die Entwertung des gesellschaftlichen Wissens der Kolonisierten, entspricht einer diskursiven und symbolischen Konstruktion, die natürlich immer starke materielle Wirkungen auslöst. Wir sprechen von Prozessen, die in eine Matrix authentischen semiotischen Terrorismus eingebettet sind. Diese Abwertung des nicht aus Europa stammenden Wissens ist für Nicht-Europäer eine direkte Andeutung in Form einer Herausforderung gewesen, so dass sie verlernen, was sie wissen und wagen, EuropäerIn zu werden (vgl. Polo Blanco 2018: 116f.).

Die Ablehnung der EuropäerInnen gegenüber dem vielfältigen Wissen der Bevölkerungen Amerikas zeigt Jorge Polo Blanco (2018) durch Hegels Gedanken, der zwischen 1770-1831 lebte und ein bedeutender Philosoph und Vertreter des deutschen Idealismus war. Für Hegel sei Amerika ein Kontinent gewesen, in dem die rationale Entfaltung der Universalgeschichte nicht eingetreten war und der sich daher in einem vorübergehenden Zustand statischer Dunkelheit am Rande der wahren Geschichte der Menschheit befunden habe. Zum Beispiel erschienen präkolumbianische Kulturen, bevor die EuropäerInnen den rationalen Geist der wahren Geschichte mitbrachten, als Phänomene, die sich kaum von der Natur unterschieden und daher keinen Geist hatten. Laut Polo Blanco waren Hegels Gedanken Stoff für einen Diskurs, der die Evangelisierungsmission des 16. Jahrhunderts bis zum Zivilisationsauftrag des 19. Jahrhunderts vertritt (vgl. ebd.: 118). Diesen Diskurs kann man noch heute in der internationalen Politik erkennen, wenn von der Unterstützung der Entwicklung „armer“ Länder, die von der Europäischen Union gefördert werden, gesprochen wird.

### **2.6.2 Entstehung des Wissens durch die Rationalität**

Aus dekolonialer Perspektive begann die kapitalistische Weltwirtschaft im 15. Jahrhundert mit der Begegnung zwischen den EuropäerInnen und den Eingeborenen von Amerika und der daraus folgenden Kolonialisierung. Die schier unendliche Akkumulation von Kapital führte zu einem unaufhörlichen technologischen Wandel sowie zur ständigen Expansion der geografischen, psychologischen, intellektuellen und (natur-) wissenschaftlichen Wissensgrenzen (vgl. Wallerstein 2019: 5). Zum Ende des Mittelalters entstand ein modernes Weltsystem, in dem die Wahrheit der Dinge nicht mehr durch eine religiöse Autorität vorgegeben werden musste, sondern durch die Rationalität erzeugt werden sollte (ebd.: 6). Dazu entwickelte sich bis zum 19. Jahrhundert eine klare Einteilung des Wissens in die Natur- und die Humanwissenschaften. Aus einer Wissenserzeugung, die im Mittelalter an dem Wahren, dem Guten und Schönen als Einheit orientiert war, wurde die Wahrheit für die Naturwissenschaft die einzig bestimmende Koordinate, sodass sie als wertneutral proklamiert wurde (vgl. ebd.: 7f).

Die Sozialwissenschaft hat ihren Ursprung in der französischen Revolution (1789-1799) und untersucht, wie die Kontinuität des politischen Wandels erklärt werden kann und wie das Volk als Souverän an politischen Entscheidungen partizipieren kann. Daraus entstanden die Wirtschaftswissenschaften, die Soziologie und die Politikwissenschaft für die Untersuchung der Gegenwart, sowie die Geschichte für die Untersuchung der Vergangenheit. Diese Disziplinen hatten die innere Wirklichkeit der kolonisierenden Staaten (Frankreich, Großbritannien, Vereinigte Staaten von Amerika, Deutschland und Italien) zum Inhalt. Aber da die gesellschaftliche Wirklichkeit in den Kolonien dieser Staaten für die KolonisorInnen einem früheren Moment der menschlichen Entwicklung entsprach, wurde eine andere Disziplin für die Untersuchung dieser sozialen Realitäten gebraucht. Dies war die Anthropologie. Mit ihr wurden diejenigen untersucht, die als primitive Völker galten und die noch nicht in den Genuss moderner Technologien gekommen waren (vgl. ebd.: 12).

### **2.6.3 Entwicklungskonzept**

Die eben beschriebenen Fachbereichsstrukturen verbreiteten sich im 19. Jahrhundert mit dem Aufbau vieler Universitäten nicht nur in Europa, sondern auch in seinen damaligen Kolonien. So kam es laut Wallerstein (2019) im Zusammenhang mit größerem Wohlstand und der Zunahme von Demokratisierungstendenzen weltweit, insgesamt zu einer spürbaren Expansion dieses universitären Bildungssystems. In diesem Zeitraum entwickelten sich die Fachbereiche in weiter in ihre jeweilige Richtung. Dies veränderte sich ab 1945 mit dem Auftritt der USA als Hegemonialmacht in der etablierten Weltordnung, die ihre ökonomischen und politischen Interessen im Rest der Welt vertraten. Die wissenschaftlichen Untersuchungen und Annahmen über die anderen Gebiete der Welt außerhalb von Europa und den USA sollten ab diesem Moment nicht nur aus anthropologischer Perspektive erfolgen, sondern auch aus einer interdisziplinären, in der sich die Soziologie, die Wirtschaftswissenschaften und die Politikwissenschaft vereinen sollten. In dieser Interdisziplinarität entstand das bis heute gültige Entwicklungskonzept. Durch dieses konnte nach dem Muster des hegemonialen Wissens des Westens jeder Lebensbereich aller Gesellschaften auf der ganzen Welt gemessen, analysiert und letztendlich auf einer standardisierten Skala eines Entwicklungszustandes gemessen werden (vgl. ebd.: 14f.).

Hinter dieser sich entwickelnden Position der USA ist der Diskurs der Aufklärung zu erkennen, der, so Stuart Hall (2016a), schon im Westen als Prototyp und Maßstab allen sozialen Fortschritts gelten darf. Die westliche Rationalität und die Entwicklung der sog. westlichen Welt sollten weltweit als Vorbild gelten (vgl. ebd.: 174). Castro Varela und Dhawan (2015) sprechen über die europäische Technologie und ihr Wissen, als wünschenswerten Fortschritt, der nun anstelle von „Rationalität, Humanismus und Moral [...] den Kolonien gewissermaßen als ›Geschenk‹ überreicht“

(ebd.: 38) werden soll. Außerdem wurden ab dem 19. Jahrhundert während kolonialer Interventionen Bildungsinstitutionen als Zivilisierungsinstitutionen etabliert (vgl. ebd.: 39).

Es geht bei der Kolonialität des Wissens um die Etablierung eines universellen Wissens, das in Westeuropa entstanden ist und das über das vielfältige soziale Wissen und die vielfältigen Erkenntnisse der verschiedenen Gesellschaften der Welt erhoben wird. Durch diese Wissensauferlegung kann es nur ein 'richtiges' Entwicklungsmodell geben, nach dem die nun globale Gesellschaft streben soll.

## 2.7 Kolonialität des Seins

Bisher habe ich mich in diesem Kapitel überwiegend mit den Prozessen beschäftigt, die durch die europäische Eroberung Amerikas ausgelöst wurden, die die gesellschaftlich konstruierten Realitäten der Eingeborenen dieser Territorien zerstörten und ihre objektivierten Welten zugunsten der langfristigen Dominanz der Kolonialmächte transformierten. Daraus wurde eine neue Realität konstruiert, in der die Bevölkerungen der Kolonien den KolonisatorInnen nicht nur unterlegen waren, sondern sogar dem Tierreich näher als menschlicher Existenz. Nun habe ich im ersten Kapitel beschrieben, dass die Konstruktion gesellschaftlicher Wirklichkeiten in der Interdependenz zwischen Objektivation und Subjektivation des Wissens besteht. Grundlegender Bestandteil bei der Etablierung einer nachhaltigen Dominanz europäischer Kolonialmächte über die Bevölkerungen Amerikas war die Prägung des Kolonialdiskurses bei der Konstitution der Subjektivitäten und der Identitäten der Kolonisierten. Die Wirkung der gelebten Erfahrungen der Kolonialisierung bei der Konstruktion der Subjektivität der Kolonisierten entspricht der Konzeptualisierung der Kolonialität des Seins.

Aus einer philosophischen Perspektive ist die Kolonialität des Seins in der ontologischen Dimension zu verorten, da die Frage nach der Existenz des Seins eine der Kernfragen der Ontologie ist. Die Ontologie fragt nach dem *Was* oder *Wer* das Sein ist und danach, *Wie* es sich ausbildet. Die ontologische Dimension bezieht sich nach Nelson Maldonado-Torres (2007a) auf verinnerlichte und naturalisierende Handlungen, was für die Kolonisierten die Internalisierung des kolonialen Diskurses und der kolonialen Strukturen in ihrem Leben bedeutet (vgl. ebd.: 242). Auch der Sozialkonstruktivismus in der Soziologie und bestimmte Disziplinen der Psychologie untersuchen ähnliche Fragen.

Die Kolonialität des Seins bezieht sich auf die Internalisierung des Kolonialdiskurses und den Folgen dieser Internalisierung. Durch die bereits beschriebenen dynamischen Prozesse bei der Konstruktion von Identitäten werden sich Akteure nach dem Kolonialdiskurs entweder in der

Selbstwahrnehmung ihr eigenes Ich an einem gesellschaftlichen Ort der Minderwertigkeit oder der Superiorität verorten. Bei Betrachtung der Konstitution der Kolonialität des Seins identifiziere ich im Wesentlichen drei Elemente: den Kolonialdiskurs, ein sog. modernes Subjekt und ein sog. unterentwickeltes Subjekt.

### **2.7.1 Kolonialdiskurs**

Wie bereits beschrieben, nahmen die EuropäerInnen ihre eigene gegenüber den Kulturen der Eingeborenen Amerikas und Afrikas als zivilisierter und entwickelter an. Aufgrund dieser Annahme und ihrer Gier nach dem Besitz der Reichtümer dieser für sie neuen Gebieten schufen die damaligen europäischen ErobererInnen Amerikas einen Diskurs religiöser Überlegenheit, der zu der Zeit ihrer Ankunft in Amerika menschliche Überlegenheit für sie bedeutete. Nach dem in dieser Arbeit bereits erläuterten Diskursbegriff konstruierten die europäischen Kolonialmächte eine Wirklichkeit, in der aus ihrer Sicht die Gewaltanwendung, mit der sie diese Realität durchsetzten, durch ihre angenommene Überlegenheit gerechtfertigt und legitim war. Ebenfalls dargestellt habe ich die Erneuerung bzw. die Weiterentwicklung oder Anpassung dieses Kolonialdiskurses im Rahmen der europäischen Aufklärung mit ihrer Erhebung der Vernunft zu einer naturgegebenen Eigenschaft, die stärker als in allen anderen Völkern der Welt in den EuropäerInnen entwickelt gewesen sei. So entstand der biologische Rassebegriff, mit dem die angenommene Überlegenheit weiter begründet werden konnte. Von den seelen- und religionslosen Völkern zu den Menschen ohne Vernunft prägte der Kolonialdiskurs mit seinen Bildern alle gesellschaftlichen Beziehungen zwischen den besetzten Gebieten und den Kolonialreichen und ermöglichte so die Ausbeutung zu Gunsten der europäischen Imperialmächte.

Die Hautfarbe wurde zum Erkennungszeichen ihrer Rassenordnung. Eine helle Hautfarbe, wie sie typischerweise EuropäerInnen aufweisen - "weiß" genannt -, wurde zum Symbol von Vernunft, Zivilisation und Entwicklung etabliert und verbreitet. Bemerkenswert ist ebenfalls, dass diese Rassenordnung die kolonisierenden und die wachsenden kolonisierten Gebiete trennte. Die ‚weiße Rasse‘ entsprach den typischen Eingeborenen Europas, die ‚anderen Rassen‘ repräsentierten die Eingeborenen der Kolonien.

Mit dem Aufbau dieses Kolonialdiskurses geht die Konstitution neuer sozialer Subjektivitäten und Identitäten einher. Die Frage *Wer bin Ich* wird immer noch von diesem Kolonialdiskurs in Bezug auf das gegenwärtige koloniale/moderne westlich-zentrierte/ christlich-zentrierte kapitalistische/patriarchalische Weltsystem geantwortet, indem eine/jede Person entweder zur Postkolonialmacht gehört, oder zu einer der unterlegenen Gesellschaften der Gebiete ihrer damaligen Kolonien. Erstere dürfen als BesitzerInnen des einzig 'richtigen' objektivierten Wissens die

Kolonialmacht weiter ausüben, während I das gesamte kulturelle Wissen der anderen so nachhaltig entwertet und wo nötig vernichtet wird, bis sich die NachfahrInnen der kolonisierten Völker selbst als unterentwickelte Menschen identifizieren werden. Die Entwicklung des Kolonialdiskurses erzeugte das Modell von zwei sich ergänzenden menschlichen Existenzen. Einerseits bezeichnet dieser Diskurs den Zivilisierten als modern und entwickelt, andererseits den unzivilisierten Menschen als das Gegenstück des Ersten.

### **2.7.2 Das moderne Subjekt**

Andreas Reckwitz (2017) erläutert zur gesellschaftlichen Konstruktion des Subjektes in Übereinstimmung mit der Konzeptualisierung der gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit von Berger und Luckmann den Unterschied zwischen der Entstehung des sozialen Subjekts gemäß dem Sozialkonstruktivismus, und der Konzeption des Subjektes aus Sicht der Denker der europäischen Moderne. Während im Sozialkonstruktivismus das Subjekt durch die Internalisierung der Sinnwelt ihrer Gesellschaft gestaltet wird und der Grad seiner Autonomie in der Gesellschaftsstruktur begrenzt ist, wird das Subjekt laut Reckwitz in der klassischen Subjektphilosophie des 17. und 18. Jahrhunderts, vertreten durch die Bewusstseinsphilosophie (Descartes), die ökonomische Handlungsphilosophie (Locke, Smith), die subjektivistische Vernunftphilosophie (Kant) und die romantische Philosophie individueller Expressivität (Rousseau), anders gesehen. Diese vier theoretischen Strömungen, die die Grundlage des modernen Denkens darstellen, definierten laut Reckwitz, das Subjekt folgendermaßen: „Das Subjekt markierte hier ein vorsoziales, vorkulturelles und vorhistorisches Fundament, eine universale strukturelle Matrix des menschlichen Geistes. Beim Subjekt sollte es sich um eine reflexive, ihrer selbst transparente und bewusste Instanz handeln, die menschliche Autonomie sichert“ (ebd.: 126).

Dieses Subjekt, das vor allem rational sein soll, ist das Vorbild, das seit der Entfaltung der europäischen Aufklärung dem die Eingeborenen in den Kolonien folgen sollen. Dies geschah, ohne dabei zu berücksichtigen, dass die Rationalität dieses modernen Subjektes mit bestimmten historischen und materiellen Umständen des europäischen Gebietes übereinstimmt und damit dessen partikuläre Modelle von Politik, Wirtschaft und Kultur erklärt. Bei dieser Auffassung des Subjekts gibt es nur eine Form von Autonomie, Freiheit und Entfaltung des Seins. So ist zu verstehen, dass der Diskurs, der das moderne Subjekt begründet, die vielfältigen Arten der menschlichen Existenz, die die Rationalität nicht zum Zentrum ihrer Existenz machen, entwertet oder sogar negiert. Dieser Diskurs lässt keinen Platz für die die Anerkennung der verschiedenen historischen gesellschaftlichen Entwicklungen in Bezug auf die menschliche Anpassung mit seiner jeweiligen Umgebung.

Inmitten der Konstruktion des modernen Subjekts hebt Walter Mignolo (2012) den Kontrast zwischen dem Ruf nach Freiheit der Subjektivität und gleichzeitig der Aufrechterhaltung der Unterwerfung der ursprünglichen Völker der Kolonien hervor. Während Hegel und andere Philosophen und Ökonomen der Aufklärung zu Beginn des 19. Jahrhunderts als Vertreter der Bourgeoisie die Freiheit der Subjektivität gegen die Dominanz der Monarchie und der katholischen Kirche proklamierten, wurde die Sklaverei und die Knechtschaft der Völker ihrer Kolonien aufrechterhalten. Obwohl die „Freiheit der Subjektivität“ und die „selbstreflexive Kritik“ auf universeller Ebene als Stadien menschlicher Existenz proklamiert wurden, wurden gleichzeitig dieselben restriktiven Unterwerfungsmechanismen für mehr als die Hälfte der Weltbevölkerung aufrechterhalten (vgl. ebd.: 111). Hier ist zu sehen, dass die Bedeutung des modernen Subjekts die kolonialen Beziehungen menschlicher Über- und Unterlegenheit nicht überwindet. Ganz im Gegenteil scheint bei der Bildung eines rationalen modernen Subjekts die fehlende Vernunft der Anderen, die man Barbaren oder Unterentwickelte nannte, eine große Rolle zu spielen.

Die dekoloniale Perspektive beleuchtet den Übergang vom kolonisierenden zum modernen Subjekt. Im dekolonialen Ansatz ist Dussels Erklärung bekannt, die als Voraussetzung des Ego Cogitos das Ego Conquiro nennt. Nach Maldonado-Torres (2007) stellt Enrique Dussel die Hypothese auf, dass hinter Descartes' Satz „Ich denke, also bin ich“ – ego cogito - ein kolonialer Gedanke steht. Wenn die eigene Existenz mit der Denkfähigkeit begründet wird, kann davon ausgegangen werden, dass es andere gibt, die diese Fähigkeit nicht entwickelt haben und dementsprechend nicht existieren. Diese Behauptung ist für Dussel eine Aussage, die die koloniale Beziehung zwischen den amerikanischen Indigenen und den KolonisorInnen beschreibt. So findet Dussel, dass der in diesen Kolonien vorgefundene Barbar zwangsläufig der Hintergrund zu Descartes' Überlegung über die Vernunft war. Daraus folgert Dussel, dass vor dem ego cogito, der ego conquiro stand. Das ego conquiro war das symbolische Bild, das die KolonisorInnen von sich selbst gegenüber den Indigenen Amerikas als VertreterInnen der Zivilisation konstruierten und damit ihr Handeln als KolonisorInnen legitimierten. Das Subjekt, das sich selbst hauptsächlich als solches erkennt, weil es die Macht des Eroberns besitzt, ging dem Subjekt voraus, das sich nach Descartes über seine Fähigkeit des Denkens definiert. Nach Dussel ist das erste moderne Subjekt demnach nicht das rationale Subjekt, sondern das kolonisierende Subjekt, das durch die Aufgabe der Zivilisierung des Barbaren Amerikas erst modern wird. Nach Dussel ermöglichte dieses Aufeinandertreffen den KolonisorInnen sich als Besitzer der Vernunft zu identifizieren (vgl. ebd.: 245ff.).

Hier wird die aus der dekolonialen Perspektive postulierte Verknüpfung zwischen der Kolonialität und der Moderne deutlich, als interdependente und begründende Charakteristiken der bis heute gültige Weltordnung.

### **2.7.3. Das unterentwickelte Subjekt**

Die Kolonialität des Seins entsteht während der Konstruktion des unterentwickelten Subjekts, wenn der beschriebene (Post)Kolonialdiskurs verinnerlicht wird. Die Konstruktion dieses Diskurses und seine Auswirkungen bei der Implementierung der Unterlegenheit der Eingeborenen der Kolonien werden in Maldonado-Torres' Erläuterung der gelebten Erfahrung rassierter Menschen beschrieben. Er beschreibt als Folge solcher Erfahrungen rassierter Menschen die Prägung einer ständigen misanthropischen Skepsis (Maldonado-Torres 2007a: 249). Der misanthropische Skeptizismus drückt aus, dass die KolonisorInnen einerseits den vorgefundenen EinwohnerInnen der neuen Gebiete Verachtung gegenüber brachten und andererseits an deren Zugehörigkeit zur menschlichen Rasse zweifelten. Ebenfalls ist im Kolonialdiskurs ein beharrlicher Skeptizismus über die Fähigkeit zum Denken der Kolonisierten vorhanden (vgl. ebd.: 244ff.). Die kolonialen Erfahrungen der rassierten Menschen sind gekennzeichnet durch ihre Entmenschlichung, verschiedenen Arten körperlicher und psychischer Gewalt gegen sie bis hin zu Ermordungen, die durch den Kolonialdiskurs legitimiert und gerechtfertigt wurden.

Maldonado-Torres verwandelt eine Folge von Aussagen in skeptische Fragestellungen, um das misanthrope Kolonialverhalten herauszustellen: aus *Du bist ein Mensch* wurde *Bist du wirklich ein Mensch?*, aus *Sie haben Rechte* wurde *Warum glauben sie, dass sie Rechte haben?*, ebenso die Aussage: *Du bist ein rationales Wesen*, nahm die Form der Frage: *Bist du wirklich rational?* (vgl. ebd.: 246). Der Kolonialdiskurs baut auf diesen Zweifel auf, die nicht selten mehr als einfache Annahmen eines Unterschieds zwischen KolonisorInnen und Kolonisierten waren. Die Sprache als Überträger der Konstruktion gesellschaftlicher Realitäten wurde im Fall der Kolonisation Amerikas mit den Bedeutungen dieses konstruierten Unterschiedes der Über- und Unterlegenheit zwischen KolonisorInnen und Kolonisierten beladen. Polo Blanco (2018) bezieht sich auf die Rolle der Sprache beim Aufbau der materiellen und subjektiven Kolonialität und stellt fest, dass die EuropäerInnen die kolonisierten Bevölkerungen nicht nur in ein materielles Netz der Dominanz und Ausbeutung zwangen, sondern ihnen auch ein kulturelles Universum auferlegten. Es war von Bewertungen, Vorurteilen und Bildern geprägt, die selbst einen wesentlichen Teil ihrer Dominanz bildeten. In der Struktur dieses Kulturuniversums nahm die Sprache einen konstitutiven Platz ein. Der deutsche Philosoph Martin Heidegger argumentierte, dass die Sprache "das Haus des Seins" ist und folglich müssen wir nun einsehen, dass die Sprache des Kolonialdiskurses das Haus des Rassismus, des Patriarchats und der gewalttätigen Akkulturation gewesen ist (vgl. ebd.: 120).

Darüber hinaus waren die Kolonisationsprozesse Amerikas durch die Auferlegung der Sprachen der KolonisorInnen über die Sprachen der kolonisierten Völker gekennzeichnet, sodass ihre Weltanschauung vom Leben durch die Weltanschauung der KolonisorInnen völlig verdrängt wurde. Ein konstitutives Element bei der Errichtung dieser Kolonialordnung war die Durchsetzung der Sprache der KolonisorInnen, wodurch die Überlebenschancen der Kulturen, die diese Gebiete bewohnten, weitgehend ausgelöscht wurden. Auf diese Weise sind die subjektive und soziale Existenz der Kolonisierten und ihrer NachfahrInnen den rassistischen Definitionen unterworfen gewesen, die die Kolonialsprache bereitstellte.

Ein Beispiel dieser Auferlegung der Sprache finden wir im Kontext der europäischen Aufklärung und der Erzeugung eines Diskurses über ein wissenschaftliches Wissen, das nach Castro-Gómez (2005) die Schaffung einer allgemeingültigen Sprache benötigte, um komplexe Vorstellungen zu formulieren und zu vermitteln, aber vor allem, um die Universalität ihres Wissens zu formulieren. Für die europäischen Aufgeklärten war die Alphabetisierung die einzige Möglichkeit eine Kommunikation mit den Indigenen herzustellen. Im bereits fortgeschrittenen Kolonisationsprozess des spanischen Reiches in großen Teilen Amerikas bedeutete dies, dass die Kolonisierten die Sprache der Wissenschaft (Latein) und der Macht (Spanisch) als ihre eigenen Sprachen akzeptieren mussten und ihr eigenes Wissen der Sprache und der Schrift der autorisierten ‚Wahrheit‘ unterworfen wurde (vgl. ebd.: 148).

Um die Entstehung des unterentwickelten Subjekts weiter zu verdeutlichen, müssen wir auf das dichotome System der Fortgeschrittenen und der Rückständigen hinweisen, das aus den Kolonialisierungsprozessen Amerikas hervorgegangen ist. Dieses dichotome System wirkte sich nicht nur auf die kollektive soziale Ebene aus, sondern auch auf die subjektive. Dieses dichotome Denksystem hat eine soziale Struktur hervorgebracht, in der sowohl die Objektivierungen als auch die Subjektivierungen ihrer Mitglieder mit ihren entgegengesetzten Kategorien geprägt worden sind. Dies bedeutet, dass die Angehörigen der dominierten Völker diese Dichotomie verinnerlicht und naturalisiert haben und damit ihre eigene untergeordnete Position.

Die Internalisierung der Zustimmung der Unterentwicklung in ihre eigene Existenz entspricht der Lage der Kolonisierten und ihrer NachfahrInnen in ihrer subalternen sozialen Position. Laut Jorge Polo Blanco (2018) ist die Internalisierung dieser Minderwertigkeit Teil des sogenannten Okzidentalismus. Wo man zur westlichen Welt gehört, erfolgt der Zugang zu ihr auf verschiedenen Wegen bis zur Aneignung eines Ortes darin. Die Internalisierung der Werte des Westens quasi von Geburt an versetzt eine Person entweder in eine privilegierte Position, weil sie sich mit einem entwickelten Subjekt identifizieren kann, das eine hohe Fähigkeit zur Rationalisierung besitzt und daher

modern ist, oder im Gegenteil in eine Position der Unterwerfung und Subalternität, in der das benötigte Niveau der Vernunft noch zu erreichen ist, die Person nicht modern sein kann und sich dem Wissen der modernen Menschen unterwerfen muss, um dieses Entwicklungsstadium zu erreichen (ebd.: 118). Diese gesellschaftlich konstruierte Struktur der Über- und Unterlegenheit für die neue überseeische Welt, die um den Atlantik herum entstand, gestaltete Subjektivitäten und Identitäten für die LateinamerikanerInnen und AfrikanerInnen in Bezug auf die EuropäerInnen und NordamerikanerInnen, die ihnen das Attribut ‚unterentwickelt‘ zuschreibt. Den Eintritt in die Welt der Moderne müssen sich verdienen.

Aníbal Quijano (2000b) beschrieb den Vorgang der Verwandlung der Identität derer, die zu Objekten der europäischen Kolonialisierung in Amerika wurden, als einen Raub ihrer einzigartigen historischen Identitäten. Im Gegenzug erhielten sie neue rassistische, koloniale und negative Identitäten, die die Enteignung ihres Platzes in der Geschichte der kulturellen Produktion der Menschheit implizierte. Von nun an waren sie nichts weiter als minderwertige Rassen, die nichts anderes als minderwertige Kulturen hervorbringen konnten. Es implizierte auch ihre Verlegung in die neue historische Zeitrechnung, in der die Realität in Europa als Maßstab für eine fortschrittliche Entwicklung implementiert wurde und in der die Realität Amerikas als dieser vorangegangen angenommen wurde. Die Indigenen waren von nun an die Vergangenheit eines modernen Europas. Dieses auf der Kolonialität beruhende Machtmuster implizierte auch ein kognitives Muster, eine neue Perspektive des Wissens, in der das Nicht-Europäische zur Vergangenheit wurde und somit als minderwertig und primitiv galt (vgl. ebd.: 552).

#### **2.7.4 Koloniale Subjektivitäten**

Nach dem historischen Ausblick und der Thematisierung der verschiedenen Konzepte, die in diesem Kapitel bereits vorgestellt wurden, erkennen wir den Okzidentalismus als eine Weltordnung, die in einer engen Beziehung mit der Kolonisation Amerikas steht und auf der konstruierten Überlegenheit Europas beruht. Dieses globale Machtverhältnis, das der Okzidentalismus mit sich brachte, basiert also auf der Abwertung der sozialen Existenz der Subjekte der ehemaligen kolonisierten Völker und ihrer NachkomInnen. Diese Abwertung und ihre Auswirkungen bei der Bildung kolonialer Subjektivitäten wird in Frantz Fanons<sup>32</sup> Gedanken sichtbar, wenn er beispielsweise schreibt:

„Es ist vielleicht noch nicht genügend darauf hingewiesen worden, daß der Kolonialismus sich nicht damit begnügt, der Gegenwart und der Zukunft des beherrschten Landes sein Gesetz

---

<sup>32</sup> **Frantz Fanon** (\*1925 - † 1961) war aus Martinique, eine französische Kolonie, ein dunkelhäutiger afrokaribischer Psychiater, Politiker, Schriftsteller und Vordenker der Entkolonialisierung. Fanons Gedanken fungiert als Grundlage sowohl für die postkolonialen Theorien, als auch für die Dekolonialen.

aufzuzwingen. Er gibt sich nicht damit zufrieden, das Volk in Ketten zu legen, jede Form und jeden Inhalt aus dem Gehirn des Kolonisierten zu vertreiben. Er kehrt die Logik gleichsam um und richtet sein Interesse auch auf die Vergangenheit des unterdrückten Volkes, um sie zu verzerren, zu entstellen und auszulöschen.“ (Fanon/Sartre 2017: 178).

Polo Blanco (2018) beschreibt als das mächtigste Merkmal des Eurozentrismus, den verzerrenden Spiegel, der den Dominierten aufgezwungen wird und sie dazu bringt, sich selbst durch die Augen des Dominators zu sehen, was die Entstehung autonomer kultureller Perspektiven weitgehend blockiert (vgl. ebd.: 120). Diese kulturellen Konstruktionen kolonialer Subjektivitäten gedeihen in einem spezifischen geopolitischen Kontext und finden im Rahmen der imperialistischen Projekte der großen Industriemächte statt. Die komplexe politische Verwaltung, eine Ausbeutungskultur mit der dazugehörigen kommerziellen Infrastruktur sowie die militärische Macht bilden die geopolitische Matrix, in der diese Prozesse der kolonialen Subjektivierung weiter reproduziert werden (vgl. ebd.: 119).

Castro Varela und Dhawan (2015) zählen zu den Folgen der europäischen Kolonisation die Entwertung der Subjektivität der Kolonisierten. In Anlehnung an Fanon schreiben sie, dass es während der Kolonialisierung nicht nur zu einer Vereinnahmung und Ausbeutung der Arbeitskraft der Kolonisierten kam, sondern auch zu einer Entwertung ihrer Subjektivität (ebd.: 44f). In diesem Kontext der kulturellen Auferlegung ist die Kolonialität des Seins geschieht die subjektive Identifikation mit dem minderwertigen Wesen, das durch den kolonialen Diskurs geschaffen wurde, wobei die Kolonialität nicht nur ein Diskurs, sondern auch eine Praxis ist, die die "natürliche Minderwertigkeit" der Subjekte aufrechterhält. Es gelang der europäischen Kolonialmacht, die kolonisierten Menschen glauben zu lassen, dass sie rassistisch minderwertig seien, weil sie amerikanische Indigene, dunkel hautfarbene AfrikanerInnen oder MestizInnen waren.

Der Begriff der Kolonialität des Seins beschreibt, wie in den NachkommInnen der einst Kolonisierten die Kategorien der Herrschaft einer Rasse als kollektive Wahrheiten verinnerlicht sind und damit die Unterwerfung unter die Vorherrschaft des eurozentrischen Denkens akzeptabel wird. Bei der Bildung ihrer Identität ist die Anerkennung eines anderen von größerem gesellschaftlichem Wert erkennbar. Die Dichotomien zwischen zivilisiert und barbarisch, entwickelt und rückständig, rational und irrational sind Teil der Logik, auf der ihre Existenz beruht und die das Spannungsfeld vorgeben, in dem die ehemals Kolonisierten und heute ihre NachkommInnen ihren Minderwertigkeitszustand zu überwinden versuchen.

### 3. Die Subalternität der LateinamerikanerInnen

Welche Rolle spielen die LateinamerikanerInnen in der aktuellen Weltordnung? Welche Rolle spielen sie als MigrantInnen in Deutschland? Wer sind wir, die LateinamerikanerInnen? Welcher symbolische historische Inhalt bestimmt unsere soziale Existenz? Sind LateinamerikanerInnen rationale, intelligente, entwickelte Subjekte? In diesem Kapitel werde ich die vorherrschende Situation der Subalternität der LateinamerikanerInnen im Postkolonialismus schildern. Daher habe ich einige Charakteristika ausgewählt, die lateinamerikanische Identitäten im gesamten Gebiet, das heute als Lateinamerika bekannt ist, begründen. Diese Identitäten beruhen auf postkolonialen, rassistischen Zuschreibungen, von denen *unterentwickelt* ein Beispiel ist. Angesichts meiner 13-jährigen Migrationserfahrung als Lateinamerikanerin in Deutschland, widme ich den letzten Teil dieses Kapitels der Migration von LateinamerikanerInnen in dieses Land als Beispiel ihrer verinnerlichteten Subalternität.

#### 3.1 Entstehung von Lateinamerika

Im 19. Jahrhundert begann sich die Idee von Amerika als einem Ganzen zu verändern. Dies geschah allerdings nicht mit dem Beginn der Gründung der Nationalstaaten, die aus den Unabhängigkeitsbewegungen gegen die europäischen Königshäuser, angeführt von den Kreolen, entstanden, sondern basierte auf verschiedenen geschichtlichen Entwicklungen des imperialen Westens, sodass sich im Norden das angelsächsische Amerika und im Süden Lateinamerika bildeten (vgl. Mignolo 2007: 81).

In den ehemaligen iberischen Kolonien entstand die Idee von Lateinamerika durch die Konflikte zwischen den verschiedenen imperialen Nationen. Zum Niedergang der spanischen und portugiesischen Königshäuser kamen die neuen und bald vorherrschenden philosophischen, wirtschaftlichen, sozialen und politischen Gedankengänge der Engländer, Deutschen und Franzosen Ende des 18. Jahrhunderts. Die Franzosen bewahrten ihre Besonderheit gegenüber der angelsächsischen Kultur, die die Engländer und Deutschen charakterisierte und damit ihre lateinischen kulturellen Wurzeln. In ihrem Konkurrenzkampf sowohl um die Macht über die neuen Kolonien in Afrika und Asien als auch um den Erhalt des wirtschaftlichen Vorteils der Ausbeutung der amerikanischen Territorien gelang es Frankreich, den Begriff der Latinität durchzusetzen, und wirkte der Expansion der angelsächsischen Welt in Südamerika<sup>33</sup> entgegen (vgl. ebd.: 82).

---

<sup>33</sup> Ein Südamerika, das nicht gerade von der Südhalbkugel ausgegangen ist, sondern aus dem heute bekannten Mexiko, das wie die gesamte Karibik auf der Nordhalbkugel liegt. Das heißt, es war eine Konfiguration Südamerikas, die nicht dem geographischen Verständnis des Südens entsprach, sondern der kolonialen Expansion der lateinischen Sprachen.

Der Name *Lateinamerika* wurde gewählt, um sich auf die Errichtung der *Zivilisation* eines südlichen, katholischen und lateinischen Europas in Südamerika zu beziehen und gleichzeitig die Abwesenheit der Inder und Afrikaner der ersten Kolonialzeit zu reproduzieren. Die Geschichte nach der Unabhängigkeit Lateinamerikas ist die Geschichte der mehr oder weniger freiwilligen Verbindung lokaler Eliten mit der *Moderne*, die der Verarmung und Marginalisierung indigener, afrikanischer und mestizenischer Völker Kontinuität verlieh (vgl. ebd.: 81).

Die Unabhängigkeitsprozesse der lateinamerikanischen Kolonien Ende des 18. Jahrhunderts erhielten bei ihrem Bestreben, sich von Spanien und Portugal zu emanzipieren nach Mignolo (2012) durch den hegelschen Diskurs einige Zustimmung aus Europa, was jedoch nur den KreolInnen und den Eliten der Mestizen zugute kam und zu einer neuen sozialen Organisation führte, die auf dem Import der englischen, französischen und deutschen Gedanken dieser Zeit beruhte. Darüber schreibt er:

„Möglicherweise begrüßt die versklavte indigene und afrikanische Bevölkerung die Feierlichkeit Hegels angesichts der Wissenschaft und der Entzauberung der Natur gar nicht mit begeistertem Beifall. Denn die Natur war eine jener Sphären des sozialen Lebens, in der Afrikaner\_innen und deren Nachkommen sowie die indigenen Bevölkerungen ihre »freie Subjektivität« und ihre »kritische Selbstreflexivität« als unterdrückte Sklav\_innen oder Diener\_innen der europäischen Mächte behaupten konnten, die von der Kreolen/Mestizen-Elite europäischer Herkunft verwaltet wurden. Hegel machte nur für diese Elite Sinn, denn sie bildeten jenen Sektor der Bevölkerung, der den Weg in die Unabhängigkeit von Spanien anführte und sie dem aus Frankreich, Deutschland und England importierten neuen imperialen, ökonomischen, politischen und epistemischen Gefüge unterwarf. [...] Für die kreolisch/mestizische Elite verlegte der Begriff »Emanzipation«, der mit Einschränkungen und nur im Hinblick auf die Emanzipation von Spanien angewandt wurde, die Ökonomie in die Hände Englands, die Politik ins Gewebe Frankreichs und die Philosophie in das Netzwerk Deutschlands“ (ebd.: 111f.).

Die amerikanischen Kolonien sollten sich von den europäischen Königreichen unabhängig machen oder gemäß dem Diskurs der entstehenden europäischen Bourgeoisie *emanzipieren* und sich in das Projekt der europäischen Moderne einfügen. So führte die Etablierung der Idee Lateinamerikas in der Absicht, dem neuen Modell der europäischen Entwicklung zu folgen, dazu, dass das bestehende Verhältnis der Kolonialität auf der Grundlage der bereits etablierten rassistischen Gesellschaftsordnung bekräftigt wurde und die proklamierte Überlegenheit der europäischen Gesellschaften verfestigte. Daher weist Mignolo (2007) darauf hin, dass die kreolischen und mestizenischen Eliten in Südamerika nach der Unabhängigkeit die *Latinität* angenommen haben, um ihre postkoloniale Identität zu schaffen. Eine rassistische postkoloniale Identität. (ebd.: 82).

Vor diesem historischen Hintergrund der Entstehung dessen, was wir heute als Lateinamerika kennen, können wir den Begriff Imperialismus also stellvertretend für den Begriff Kolonialismus verwenden, da die europäische Idee der Entwicklung in diesen Gebieten trotz der erreichten

politischen Unabhängigkeit und unter Missachtung der spezifischen Umweltbedingungen sowie der besonderen Dynamik der Marginalisierung und Ausgrenzung, die die Mehrheit der EinwohnerInnen unterwarf, aufgezwungen wurde.

### **3.2 Unterentwicklung Lateinamerikas**

In dieser neuen geopolitischen Zuordnung, die den eroberten Gebieten namens Lateinamerikas aufgedrängt wurde, wurde ein Ort der wirtschaftlichen, sozialen und politischen Unterwerfung durch die postkolonialen europäischen Imperien geschaffen. Ein Prozess, der Neokolonialismus genannt wird. Polo Blanco (2018) rekonstruiert anhand der Gedanken anderer Autoren wie Lateinamerika, nachdem es seit dem 16. Jahrhundert bei der Entstehung des globalen Kapitalismus eine bedeutende Rolle gespielt hatte, ab 1840 mit seiner Einbindung in die internationale Arbeitsteilung die Funktion zugeteilt bekam, die es dominierenden Ländern, die eine beschleunigte Industrialisierung einleiteten, mit billigen Rohstoffen zu versorgen. Ohne eine eigene technologische Entwicklung blieben diese Länder in einer absolut subalternen Position innerhalb der kapitalistischen Weltwirtschaft. Erklärt wird diese asymmetrische Machtverteilung durch ein Zentrum-Peripherie-System (vgl. ebd.: 111f.), in dem das Zentrum aus Ländern besteht, die in ihrer Vormachtstellung beanspruchen, über das einzig gültige Wissen zu verfügen und die Peripherie aus den Ländern, die durch die Kolonisation dem europäischen Wissen unterworfen, des Wissens ihrer lokalen und regionalen Geschichte beraubt wurden und daher nur noch als Lieferanten von Primärrohstoffen für das kapitalistische System einen Nutzen haben können.

Laut Polo Blanco (2018) waren die lateinamerikanischen Länder in diesem Zentrum-Peripherie System verankert, da ein Entkommen aus der komplexen und unvorteilhaften Situation der wirtschaftlichen und sozialen Unterentwicklung, die ihnen in der kapitalistischen Weltwirtschaft zugewiesen wurde, so gut wie unmöglich schien. Diese Kategorie der Unterentwicklung ist eine Interpretation, die diesen Ländern die volle Verantwortung für ihre Situation zuweist, indem sie eine Art historische und kulturelle Trägheit postuliert, die durch ihre idiosynkratische Unfähigkeit und ihre angeborene Ungeschicklichkeit aus beim Einsteigen in den "Zug des Fortschritts" gekennzeichnet ist (vgl. ebd.: 112).

Diese Interpretation der evolutionären Rückständigkeit, die durch den kolonialen Prozess geschaffen und etabliert wurde, mit ihrer komplementären Idee einer Moderne, die es zu erreichen gilt, kann als grundlegender Vorläufer der Kategorisierung angesehen werden, mit der heute die große Mehrheit der lateinamerikanischen Länder als rückständig bezeichnet werden, während die Profite der kapitalistischen Weltwirtschaft des Westens für sich beansprucht. Der „evolutionäre

Vorteil“, der vorgeschoben wird als Grundlage für den Wohlstand, durch den *moderne* und *entwickelte* Nationen sich auszeichnen, verbirgt die Tatsache, dass dieser Wohlstand nur durch die Ausbeutung aller Ressourcen der kolonisierten Gebiete aufrechterhalten werden kann. Diese Interpretation des Wohlstands ist sowohl von der Mehrheit der Gesellschaften, die direkt von dieser wirtschaftlichen Asymmetrie profitieren, als auch von den lateinamerikanischen Gesellschaften als Maßstab für das universelle Wohlergehen verinnerlicht worden.

Ein Beweis für die hegemoniale Kraft dieser Entwicklungsinterpretation sind die kontinuierlichen Botschaften, die über die Massenmedien über das materielle und gesellschaftliche Leben in Lateinamerika verbreitet werden. Sie bezeichnen die verschiedenen Länder Lateinamerikas als Gesellschaften mit hohen Armutsindizes, auf allen sozialen Ebenen prekär und im Volksmund als unterentwickelt. Eine der üblichen Quellen zur Überprüfung und Legitimation dieser Armutsinterpretation ist der Index der menschlichen Entwicklung der Vereinten Nationen (Englisch HDI - Human Development Index).

Der HDI wird seit 1990 im jährlich erscheinenden Bericht veröffentlicht. Er berücksichtigt das Bruttonationaleinkommen pro Kopf, die Lebenserwartung und die Dauer der Ausbildung anhand der Anzahl an Schuljahren, die eine 25-jährige Person absolviert hat, sowie der voraussichtlichen Dauer der Ausbildung eines Kindes im Einschulungsalter<sup>34</sup>. Der HDI 2019 zeigt, dass die Regionen mit dem höchsten menschlichen Entwicklung Westeuropa, die USA, Kanada, Japan und Australien waren. Diese Regionen weisen auch einen hohen industriellen und technologischen Entwicklungsstand auf, was, wie bereits in dieser Arbeit dargestellt, Ergebnis des historischen Prozesses der Wissensvalidierung ist. Betrachten wir nun, in welchen Kategorien menschliche Entwicklung in diesem Instrument gemessen wird, stellen wir fest, dass diese offensichtlich der eurozentrischen Position entsprechen, insofern einer ihrer Hauptentwicklungsfaktoren die Teilnahme am aus dem Eurozentrismus strukturierten Schul- und Ausbildungssystem ist.

Neben der öffentlichen Verbreitung der Rassismen, die in dieser Arbeit bereits beleuchtet wurden, ignoriert dieses Bildungssystem die Existenz des Wissens und damit die vielfältigen Formen sozialer Organisation der Überreste indigener und afroamerikanischer Völker und ihrer Vermischungen mit europäischen Kulturen. Alternative Weltanschauungen, nach denen das Anderssein als gesellschaftlich wertvoll gelten kann, wurden zum Schweigen gebracht<sup>35</sup>. Die Anwendung des HDI als

---

<sup>34</sup> [https://de.wikipedia.org/wiki/Index\\_der\\_menschlichen\\_Entwicklung#cite\\_ref-1](https://de.wikipedia.org/wiki/Index_der_menschlichen_Entwicklung#cite_ref-1) (Angerufen am 17. 03. 2021)

<sup>35</sup> Alternative Vorschläge zu diesen Bildungsmodellen ist das Popular Education-Modell, das in den 80er Jahren von Paulo Freire in Südamerika als Pädagogik der Befreiung thematisiert wurde. Dieses Modell zielt darauf ab, alles Wissen, das aus der historischen Beziehung einer sozialen Gruppe mit ihrer Umwelt stammt, als Wissen anzuerkennen. Dieses

einziges Messinstrument der menschlichen Entwicklung für die verschiedensten Völker des Planeten ist eine Bestätigung der Kolonialität des Wissens. Dieses Verhältnis von Klassifikation und kultureller Dominanz beschreibt Manuela Boatcă (2013) wie folgt: "Die aus der Kolonisierung resultierende internationale Arbeitsteilung zwischen Zentren und Peripherien war also nicht nur ökonomischer und politischer, sondern auch kultureller und epistemischer Natur: Während das Zentrum zum Ort der Moderne wurde, aus dem die Welt klassifiziert, beschrieben und studiert wurde, kennzeichnete vielmehr Kolonialität die Peripherien, an der diese moderne Welt ihre Definitionsmacht zur Geltung bringen konnte." (ebd.: 384).

Eine einfache Internetrecherche zu den Entwicklungsindizes in verschiedenen lateinamerikanischen Ländern wie Kolumbien, Bolivien oder in Mittelamerika auf den ersten Blick zeigt, dass einzig HDI-Berichte verwendet werden, um die Frage nach Entwicklung und Wohlstand zu beantworten. Kolumbien erreicht beispielsweise bei einer Skalierung zwischen 0 bis 1 einen sogenannten Wohlstandsindikator von 0,689<sup>36</sup>. Dies liegt unter dem lateinamerikanischen Durchschnitt, aber über dem Weltdurchschnitt. Im Bericht 2019 hat der HDI Bolivien zum ersten Mal seit seiner Berechnung in die Gruppe der Länder mit hoher menschlicher Entwicklung eingeordnet, als es mit einem Wert von 0 von 0,703 auf Platz 114 von insgesamt 189 Ländern erreichte<sup>37</sup>. Honduras, Nicaragua, Guatemala und El Salvador blieben Ende 2020 auf globaler Ebene auf den letzten Plätzen des HDI-Rankings, während Costa Rica und Panama besser bewertet wurden<sup>38</sup>. Diese Beispiele zur Messung der menschlichen Entwicklung durch den HDI zeigen die Beharrlichkeit des sowohl auf nationaler wie internationaler Ebene kolonial geprägten Denkens, in dem Lateinamerika Rückständigkeit oder Unterentwicklung unterstellt wird. Diese Etikettierung durch internationale Organisationen wird von Aldo Mascareno (2011) durch die Erklärungen der ECLAC -Economic Commission for Latin America and the Caribbean- bestätigt, denn die ECLAC stuft Lateinamerika und die Karibik allein aufgrund technologischer Parameter und dem Zustand seiner Ökonomie nach kapitalistischen Gesichtspunkten als Teil der unterentwickelten Peripherie ein (ebd.: 387).

---

Bildungsmodell fördert eine kritische Haltung gegenüber der im hegemonialen Westen entstandenen Bildung und trägt somit zur Befreiung aus der Unterdrückung bei. (vgl. Gerhardt, Heinz-Peter 2004: 18-22).

<sup>36</sup> <https://www.elpais.com.co/opinion/editorial/el-desarrollo-de-colombia.html> (Angerufen am 17. 03. 2021)

<sup>37</sup> <https://www.bo.undp.org/content/bolivia/es/home/presscenter/articles/2019/bolivia-es-clasificado-por-primera-vez-como-pais-de-desarrollo-h.html> (Angerufen am 17. 03. 2021)

<sup>38</sup> [https://centralamericadata.com/es/search?q1=content\\_es\\_le:%22Desarrollo+Humano%22](https://centralamericadata.com/es/search?q1=content_es_le:%22Desarrollo+Humano%22) (Angerufen am 17.03.2021)

### 3.3 Lateinamerika als Teil des globalen Südens

Nach den postkolonialen TheoretikerInnen können Globalisierungsprozesse nicht ohne ein Verständnis über die Zusammenhänge zwischen europäischem Kolonialismus und den herrschenden globalen Machtverhältnissen nachvollzogen werden. Historische Kenntnisse von transozeanischem und -kontinentalem Handel, Reisebewegungen und Eroberungen ermöglicht das Verständnis über die Zusammenhänge zwischen heutigem Neoimperialismus und den Kolonialsystemen der Vergangenheit (vgl. Castro Varela/Dhawan 2015: 85). Aus der schrittweisen Dekolonisation sei schlussendlich eine neoliberale Hegemonie hervorgegangen, die Castro, Varela und Dhawan (2015) als Neokolonialismus“ bezeichnen (ebd.: 80).

Lateinamerika als Teil des globalen Südens spielt eine subalterne Rolle in der globalisierten Welt, da die Machtasymmetrie zwischen dem globalen Norden und dem globalen Süden durch eine neoliberale Globalisierung intensiviert wird. Im Grunde genommen hat sich seit der Zeit der Kolonialisierung nicht viel verändert. Während die Kolonien zur Zeit des europäischen Kolonialismus ausschließlich Rohstoffe in die kolonisierenden Länder exportierten und diese als weiterverarbeitete Erzeugnisse Fertigerzeugnisse wieder reimportierten, produzieren heute viele der ehemaligen Kolonien mit einer hohen Arbeitsintensität halbfertige Produkte mit geringem Technologieniveau im Niedriglohnsektor, während die ehemaligen Kolonialmächte hoch technologisierte und wissensintensive Produkte an diese exportieren und ihr Wissen und die Technologien dabei durch Patente schützen und monopolisieren. Die Länder des globalen Südens sind dem Druck von Entwicklungsdiskursen ausgesetzt, die ihre Anbindung an multilaterale Hilfsorganisationen und global agierende staatliche und nichtstaatliche Geldgeber fordern - Internationaler Währungsfonds (IWF), Weltbank, multinationale Unternehmen sowie regionale Investmentbanken, die dann in die Innenpolitik dieser ehemals kolonisierter Länder eingreifen und ihnen vorschreiben, ihre Wirtschaft nach den Prinzipien des freien Handels, dem Monetarismus und ökonomischem Rationalismus auszurichten. Zu beobachten ist eine fortschreitende Verelendung großer Bevölkerungsteile in den vormals kolonisierten Ländern, in denen nur einige wenige von den Segnungen des freien Marktes profitieren (vgl. Castro Varela/Dhawan 2015: 82f). “Die neoliberale Globalisierung verfestigt damit strukturelle Unterschiede und soziale Ungleichheiten, die bereits während des Kolonialismus etabliert worden sind“ (ebd.: 83).

Der Zusammenhang zwischen dem Wohlstand der Länder der ersten Welt und dem Kolonialismus werden verwischt und der Wohlstand heute mit Diskursen des Fortschritts und der Rationalität als Produkte europäischer Aufklärung erklärt und neokoloniale Machtverhältnisse werden reproduziert. Dem Süden wird ein Mangel an Bildung, Demokratie, und anderen Errungenschaften des

Westens angehängt und damit die übergriffige Übernahme von Verantwortung des Nordens für den Süden legitimiert.

Die eben dargestellte Machtasymmetrie zwischen dem globalen Süden und dem Norden bildet den Kontext der Migrationsbewegung von LateinamerikanerInnen nach Europa. Die Narbe des kolonialen Unterschiedes ist in den wirtschaftlichen und sozialen Beziehungen zwischen Angehörigen der sog. unterentwickelten Welt und des sog. modernen Europas in der Benachteiligung und Übervorteilung noch immer präsent. In Begegnung zwischen lateinamerikanischen MigrantInnen und deutschen BürgerInnen und Institutionen erkennen beide Parteien gegenseitig ihren Status an und reproduzieren so das klassische koloniale Verhältnis von Privilegien versus Unterordnung.

### **3.4 Lateinamerikanische Migration und Kolonialität**

Zunächst war seit der Ankunft der EuropäerInnen in Amerika als KolonisatorInnen im 15. Jahrhundert war dieser Kontinent der Zielort der Migration. Erst ab der zweiten Hälfte des XX Jahrhunderts wird über eine lateinamerikanische Migrationsbewegung hin zu den sog. entwickelten Länder gesprochen, erst in Richtung der USA und dann ab den 1970ern auch in Richtung Europa (vgl. Pino Paredes 2018: 98).

Für das Jahr 2013 beziffern die Vereinten Nationen und die OECD die Zahl internationaler MigrantInnen weltweit mit 232 Millionen, von denen die Hälfte in zehn Ländern lebte. In Millionen gab es in USA 45,8, Russische Föderation 11, Deutschland 9,8, Saudi-Arabien 9,1, Vereinigte Arabische Emirate 7,8, Großbritannien 7,8, Frankreich 7,4, Kanada 7,3, Australien 6,5 und Spanien 6,5 MigrantInnen. Knapp 70 Prozent davon kamen aus dem globalen Süden. Die Migrationsrichtungen waren gemäß Daten der International Organisation for Migration (IOM) von 2013: Nord-Nord 22 Prozent, Nord-Süd 5 Prozent, Süd-Süd 33 Prozent und Süd-Nord 40 Prozent (vgl. Schwenken 2015: 1–2). Diese Zahlen zeigen erstens, dass bei der heutigen globalen Migration die Empfangsländer in der Hälfte aller Fälle diejenigen sind, die man wohl als Profiteure des Kolonialismus bezeichnen kann, zweitens, dass die Migrationsrichtung aus dem globalen Süden zum globalen Norden acht Mal größer ist, als die aus dem Norden zum Süden und drittens, dass 73 Prozent der MigrantInnen aus dem globalen Süden kommen, wobei der globale Süden sich mit den ehemals kolonisierten Gebieten in weiten Teilen überschneidet.

In der Motivation, von einem unterentwickelten in ein entwickeltes Land zu migrieren, zeigt sich für Josef Estermann (2014) bei LateinamerikanerInnen die Verleugnung ihres eigenen vollständigen Menschseins, die in ihrer symbolischen Welt durch die europäische Kolonialisierung geschaffen wurde. Diese Verleugnung wird heute als eine Art Mangel an Vernunftfähigkeit ausgedrückt

und zeigt sich im Einklang mit dem hegemonialen Entwicklungsdiskurs des Westens in der Rückständigkeit des Niveaus der wirtschaftlichen und ökonomischen Entwicklung der meisten lateinamerikanischen Staaten. Es wird suggeriert, dass nur diejenigen, die zur globalisierten Wirtschaft beitragen und sich ihr anpassen, als echte Wirtschaftsakteure gelten können und in den Genuss der "Vorteile" des modernen Marktes kommen können, der angeblich für den hohen Wohlstand im Norden ursächlich ist (vgl. ebd.: 6ff., Hervorh. i. Orig). So sehen sich LateinamerikanerInnen, insbesondere diejenigen, die in den globalen Norden migrieren, auch heute noch mit einem kulturellen Assimilationsprozess konfrontiert, da sie nur durch ihre Bemühungen zur Anpassung in den Kreis der der entwickelten Menschheit eintreten können.

Der Diskurs der Überlegenheit einiger Völker legitimiert noch heute die Ausbeutung der vermeintlich unterlegenen - bzw. *unterentwickelten* - Völker. Gemäß diesem Diskurs glauben sowohl MigrantInnen als auch Staatsangehörige der Aufnahmeländer, dass MigrantInnen sich, nachdem sie vom Süden in den Norden, von der *Unterentwicklung* in die *Entwicklung* oder in die *Zivilisation* eingewandert sind, in einer unbestreitbar privilegierten Situation befinden. Der eurozentrische Diskurs geht davon aus, dass die MigrantInnen mit ihrer Ausreise die Chance haben, der sozialen, materiellen und physischen Unsicherheit, die in südlichen Gesellschaften auf Grund des Mangels an Vernunft und Zivilisiertheit noch herrscht, zu entfliehen und sich nun quasi resozialisieren zu können. Die Auswanderung vom Süden in den Norden stellt einen Triumph dar. Das erfolgreiche Verlassen ihrer Herkunftsgesellschaften ist Anlass zur Freude, denn nun ist die MigrantIn - unter dem Vorbehalt der erfolgreichen Integration - nicht mehr barbarisch und rückständig.

### **3.4.1 Lateinamerikanische Migration in Deutschland**

Im Rahmen der Forschung zu den Motiven der Migration von LateinamerikanerInnen kann diese sowohl symbolische als auch materielle und ökonomische Subalternität analysiert werden. Susanne Gratius (2005) bestätigt dies in einer Studie über die Ursachen und Folgen der weltweiten Migration aus Lateinamerika. Sie stellt als zentralen Faktor dieser Migration die wegen einer prekären Wirtschaft hohe Arbeitslosenquote dar, was sie als Scheitern des Entwicklungsmodell bezeichnet. Damit wird die lateinamerikanische Migration hauptsächlich mit einem Mangel an Entwicklung begründet.

Im Alltagsdiskurs vieler LateinamerikanerInnen sind die Hauptgründe ihrer Migration nach Deutschland die Hoffnung auf bessere Verdienstmöglichkeiten, einem besseren Zugang zum Bildungssystem und insgesamt das Erreichen besserer sozialer und materieller Lebensbedingungen als in den Herkunftsländern. Diese Suche nach einer allgemeinen Verbesserung der Lebensumstände als Hauptgrund der Migration wurde in mehreren Studien gefunden. Patricia Cerda-Hergel

(2007) folgert nach einem Forschungsprojekt mit lateinamerikanischen Arbeitsmigrantinnen in München, dass diese durch ihre Migration nach Deutschland eine Chance auf ein Einkommen hätten, mit dem sie eigene Lebensprojekte verwirklichen können (2007: 156).

Über die Annahmen der LateinamerikanerInnen hinsichtlich einer Superiorität der Deutschen schreibt Sandra Gruner-Domić (2005), dass Ausländer aus Nordamerika oder Europa generell ein hohes Ansehen genießen und der westliche Lebensstil als etwas nachahmenswertes gilt. Hier reiht sich die Idee ein, dass das eigene Ansehen durch das Leben im europäischen oder nordamerikanischen Ausland steigt. All diese Vorstellungen fördern die Migration (vgl. ebd.: 126f.). Aus ihrer Untersuchung über die Migration von Lateinamerikanerinnen nach Deutschland stellt sie fest, dass bei diesen Frauen oft von den fortschrittlichen und reichen Ländern, in denen sie und ihre Kinder bessere Chancen haben werden, gesprochen wird (ebd.: 127). Gruner-Domić erkennt hier eine Reproduktion des hegemonialen Diskurses über die Dichotomie zwischen Entwicklung und Unterentwicklung und bestätigt die bereits dargestellten dekolonialen Theorien. Ein weiteres Beispiel dieses Diskurses findet sie in der Tatsache, dass die Vermählung mit einem Ausländer potentiell ein Statussymbol für eine Frau sein kann, wenn es sich um einen Mann aus einem reichen Land handelt (ebd.: 131). Andererseits berichtet sie auch über die Stereotype über Lateinamerikanerinnen, europäischen Männern als heißblütig, lebhaft, energisch, sexy und leidenschaftlich angepriesen werden. Lateinamerikanerinnen werden nicht als Personen, sondern als exotisches Ding in ethnisierten Kategorien beschreiben (ebd.: 128). Diese Stereotype lassen keinen Spielraum zur Wahrnehmung und Anerkennung der Fähigkeit zum Denken von Lateinamerikanerinnen, was die Superiorität der EuropäerInnen als vernünftige Wesen reproduziert.

Der hegemoniale Charakter dieser Stereotype führt zur Naturalisierung der subjektiven Unterlegenheit der LateinamerikanerInnen gegenüber denen, die aus Ländern stammen, die als reich, modern und entwickelt gelten. So ist die Subjektivität der Mehrheit der Lateinamerikaner durchdrungen von der Anerkennung der Überlegenheit der Mitglieder der Gesellschaften des globalen Nordens und der Akzeptanz ihrer Macht über sie.

Ein weiteres Beispiel des ergänzenden Charakters dieser subjektiven Minderwertigkeit nennt Juan Carlos Tellechea (1987), ein uruguayischer Journalist, der sechs Jahre lang als Korrespondent des spanischsprachigen Dienstes der Deutschen Presseagentur in Bonn gelebt hat. Er erlebte in breiten Kreisen der westdeutschen Bevölkerung die allgemeine Vorstellung über lateinamerikanische Menschen als exotische Wesen ohne starre Gewohnheiten, die sich gerne bunt kleiden und künstlerisch kreativ sind (ebd.: 116). Tellechea spricht über die zahlreichen Entwicklungshelfer, die die Bundesrepublik im Rahmen ihrer Politik für wirtschaftliche Zusammenarbeit in die Dritte Welt

entsendet und kritisiert, dass die Machtausübung, die die potentielle Einmischung in die inneren Angelegenheiten der Zielländer durch die sog. Entwicklungshilfe nicht hinterfragt wird. (vgl. ebd.: 117).

Dieser Diskurs, den sowohl LateinamerikanerInnen als auch Deutsche aus ihrer jeweiligen Position der Unterwerfung bzw. der Privilegierung verinnerlicht und naturalisiert haben, macht verständlich, warum lateinamerikanische MigrantInnen, die sich in einem so vorbildlichen Land wie Deutschland befinden, sich an seine zivilisierte und entwickelte Art des Denkens und Fühlens anpassen sollen und wollen. Dieser Druck, sich das für den globalen Norden charakteristische Sozialverhalten anzueignen, der nicht selten als Selbstanpassungswunsch der in Deutschland lebenden LateinamerikanerInnen auftritt, ist etwas, das durch meine eigene 13-jährigen Erfahrung als lateinamerikanische Migrantin in Deutschland bestätigen kann. Diesem Anpassungsdruck steht im Alltag kaum manifeste Kritik an dieser Unterwerfung entgegen.

Aus dieser Perspektive kann die Existenz der LateinamerikanerInnen in Deutschland durch das Konzept der Subalternität von Encarnación Gutiérrez Rodríguez (2003) beschrieben werden. Für sie bezeichnet Subalternität „[...] das Moment der Unterwerfung unter ein herrschendes diskursives Diktat, in dem das Ausgeschlossene als Ausgeschlossenes trotz eines möglichen Anscheins liberaler Partizipation (re)produziert wird“ (ebd.: 30). Sie geht davon aus, dass die Subalternität für die aus dem globalen Süden stammenden MigrantInnen in Deutschland zwar keine komplette Verstumung ihrer Stimme bedeutet, aber eine subalterne Partizipation unter dem hegemonialen Diskurs für sie strukturiert wird. Ein Beispiel ist das fehlende Wahlrecht für diese Gruppe von MigrantInnen, die sogar nach mehr als einem Jahrzehnt als EinwohnerInnen dieses Landes noch immer nicht an allen politischen Entscheidungen partizipieren können (vgl. Roth 2017).

Abschließend möchte ich darauf hinweisen, dass es nur wenige Studien über die Gründe der Auswanderung von LateinamerikanerInnen nach Deutschland und ihren Migrationsprozess gibt. Diese Studien sprechen zwar zwischen den Zeilen die Existenz der subjektiven Unterlegenheit bei LateinamerikanerInnen angesichts der Überlegenheitsdeutung des gesellschaftlichen Lebens in Deutschland an, ihre analytischen Perspektiven zielen aber nicht explizit darauf ab, die Ordnung zu hinterfragen, in der LateinamerikanerInnen als MigrantInnen eine untergeordnete gesellschaftliche Rolle spielen, die sie vor ihrer Migration durch die Internalisierung des (neo)kolonialen Diskurses übernommen haben.

### **3.5 Widerstand**

Da diese Arbeit mit ihrem Ziel, die konstitutiven Elemente der Kolonialität des Seins der LateinamerikanerInnen aufzuzeigen, den Eindruck vermitteln kann, dass die Eingeborenen Amerikas und die versklavten AfrikanerInnen eine passive Haltung gegenüber dem Kolonisierungsprozess hatten, möchte ich klarstellen, dass es ausreichend Daten auch zu ihre Organisations- und Oppositionsprozessen gegen die kolonisierende Aktion gibt. Bis heute gibt es diverse indigene, afroamerikanische und mestizenische Bewegungen, die für die Anerkennung des Rechtes auf ihre diverse kulturelle Existenz kämpfen. Sie nutzen hierzu unter anderem den durch den kolonialen Diskurs entstandenen Rechtsstaat, in dem sie als Minderheiten, zu denen sie gemacht wurden, Rechte haben, die sie einklagen können.

#### 4. Aussicht: Diversität und Inklusion

Die Auferlegung der Idee der Rückständigkeit durch die europäischen Kolonialmächte basiert auf dem Vergleich der akkumulierten materiellen Entwicklung europäischer Länder mit der Entwicklung ihrer Kolonien. Hierbei wird auch nicht berücksichtigt, dass ein Großteil der kolonisierten Gebiete in der tropischen Zone der Welt liegt, die bei dauerhafter Sonneneinstrahlung keinen jahreszeitlichen Veränderungen unterliegt. Die Entwicklung eines Volkes ist eng verknüpft mit den historischen Anpassungsprozessen an ihre jeweilige Umgebung und so überrascht es nicht, dass es deutliche Unterschiede in der materiellen und sozialen Entwicklung zu den im europäischen Raum ansässigen Kulturen gibt. Werden diese aufgrund der Anpassungsprozesse notwendigen Unterschiede berücksichtigt, wird klar, dass ein standardisiertes und homogenes Entwicklungsmodell für alle Gesellschaften auf dem Planeten nicht nur inadäquat, sondern unrealistisch ist.

Nachdem ich in einem Land der Tropenregion sozialisiert wurde und dann mit 27 Jahren nach Deutschland auswanderte, ist mir nach 13 Jahren dieser Erfahrung als Migrantin klar geworden, welche tiefgreifenden Auswirkungen der jahreszeitliche Klimawechsel auf die gesellschaftliche Organisation hat. Mein zuvor erworbenes Wissen über die soziale Konstruktion der Wirklichkeit führte mich zu der Erkenntnis, dass ein großer Teil der materiellen Produktion in Deutschland der historischen Antwort der BewohnerInnen dieses Territoriums auf dessen spezifische Anforderungen entspricht.

Ungeachtet dieser Faktoren in der Strukturierung des gesellschaftlichen Lebens und damit der Besonderheit, mit der sich eine soziale Gruppe ihre sie umgebende Welt aneignet, wurde mit dem europäischen kolonisierenden Blick auf Amerika die einzigartige Existenzweise der UreinwohnerInnen zerstört. Die Auferlegung der Kultur der KolonisorInnen stellt einen Versuch dar, die kulturelle Diversität auszulöschen. Die eurozentrische Position besteht immer noch darauf, dass es nur eine einzige Möglichkeit der menschlichen Beziehung zur Natur geben kann.

Laut Josef Estermann (2014) beharren sowohl die kolonialen als auch die neokolonialen Strategien in hegemonialer Absicht auf der Unterordnung jeglicher Andersartigkeit zu Gunsten des sozialen Funktionierens. Dies hat zur Vernichtung der Alterität geführt, also zur Vernichtung der kulturellen Vielfalt. Innerhalb dieses Prozesses der monokulturellen Unterwerfung lassen sich drei Arten des Managements von Andersheit unterscheiden: Verleugnung, Assimilation und Inklusion (Estermann 2014: 6). Die Prozesse der Verleugnung der Existenz des Anderen sowie die Verpflichtung zur Assimilation durch die kolonisierenden Kulturen wurden im zweiten und dritten Kapitel dieser Arbeit behandelt. Zum Diskurs der Inklusion stellt Estermann fest, dass dieser zwar auf den ersten Blick emanzipatorisch und interkulturell erscheint, jedoch von einer Prämisse der

Machtasymmetrie und Dominanz sowie von einer patriarchalischen und fürsorglichen Haltung ausgeht, da diese Inklusion durch die Beziehung eines aktiven Subjekts, das das Andere einschließt und einem mehr oder weniger passiven Objekt, das eingeschlossen wird, gekennzeichnet ist. Inklusion ist also ein Aufruf, Teil des bereits bestehenden Systems zu werden, ohne dass die Möglichkeit zur Änderung der etablierten Machtstruktur besteht.

Schließlich bekräftigt Estermann (2014), dass das Ziel dieser Art der Inklusion zu einer Gesellschaft führt, die auf Entwicklung, Zivilisation und Wohlbefinden basiert, was derzeit mit Modernität, Technologie, Partizipation und Konsum übersetzt wird (vgl. ebd.: 8). Diesen Argumenten zufolge ist der Prozess der Einbeziehung lateinamerikanischer Gesellschaften in die westliche Ordnung nichts Neues, da sie seit ihrer Entstehung Teil dieses Systems sind, um die Rolle des Gegenteils der Moderne zu spielen. In diesem Fall von Inklusion zu sprechen, ohne dass die Gründe für ihre „Unterentwicklung“ hinterfragt werden, würde bedeuten, dass ihr subalternen Zustand aufrechterhalten wird.

Diese Überlegungen, wie Inklusion von und der Dialog mit marginalisierten Minderheitengruppen paradoxerweise zur Stärkung der Asymmetrie und der Hegemonie kolonialer Strukturen führen kann, statt zu Prozessen der Befreiung und Selbstbestimmung beizutragen, finden sich auch im dekolonialen Ansatz von Enrique Dussel (2013): „Die Ausgeschlossenen sollen nicht ins alte System eingeschlossen werden [...], sondern als Gleiche in einem neuen institutionellen Moment [...] partizipieren. Man kämpft nicht für die Inklusion, sondern für die Transformation.“ (ebd.: These 14.13.). So reicht die philosophische Analyse der 'Kolonialität' des Denkens, der 'Akademie' des Wissens, des 'Androzentrismus' und der Behauptungen einer falschen 'Universalität' nicht aus, wenn gleichzeitig die globalen Machtverhältnisse nicht in Frage gestellt werden. Es ist von größter Bedeutung, dass die Sozialwissenschaften und die kritische Philosophie nicht zu „nützlichen Narren“ einer als „interkulturell“, „plural“ und „postmodern“ bezeichneten Globalisierung werden. Vielmehr sollten sie diese Perspektive als bewusste oder unbewusste Strategie eines neuen kapitalistischen „Globalzentrismus“ unter dem Deckmantel von Vielfalt, Inklusion und Respekt vor Ethnizität hinterfragen (Estermann 2014: 6).

Aus dekolonialer Perspektive kann ein echter interkultureller Dialog nur dann stattfinden, wenn die Frage nach den ökonomischen und neokolonialen Asymmetrien jenseits sonstiger kultureller Unterschiede gestellt wird (Estermann 2014: 10). Ein interkultureller Dialog ist mehr als die Betrachtung unterschiedlicher Perspektiven, denn unterschiedliche Perspektiven sind „nicht nur eine Frage des Blicks, sondern auch des Bewusstseins, der physischen Verortung sowie von Machtdifferenz“ (Mignolo 2012: 104). Basierend auf der Arbeit verschiedener DenkerInnen der Gruppe

Kolonialität / Moderne schlägt Walter Mignolo vor, das kartesianische Prinzip *Ich denke also existiere ich* durch *Ich bin, wo ich denke* zu ersetzen. So bezeichnet er die Körperpolitik als Erkenntnistheorie „[...]“, die sich vom »Ich denke, also ich bin« entkoppelt und behauptet, dass »man ist, von wo aus man denkt« (Mignolo 2012: 58). Diese Perspektive der Analyse der Konfiguration und Definition des Selbst versucht, die historische Besonderheit der Existenzmöglichkeiten der Subjekte zu erkennen. Neben der Feststellung, dass sich der soziale Ort, der für ein individuelles Subjekt bestimmte Existenzbedingungen bietet, nicht nur auf die Herkunft eines geopolitischen Ortes bezieht, sondern auch auf ihre wirtschaftliche Klasse, ihr Geschlecht, ethnische Herkunft usw. Diese Orte beherbergen die den Menschen verliehenen Identitäten, durch sie identifizieren sich Subjekte mit der Rolle des Unterworfenen oder/und Ausgebeuteten oder des Unterdrückers und Ausbeuters, was wiederum die Reproduktion etablierter sozialer Hierarchien stärkt.

Erinnern wir uns daran, wie ich im ersten Kapitel erläuterte, dass nach dem Sozialkonstruktivismus ein soziales Subjekt das einzigartige Resultat der Verinnerlichung einer von seinen Vorfahren interpretierten Welt ist. Ein soziales Subjekt ist das Ergebnis bestimmter kollektiver Formen des Erkennens und des Empfindens, die die soziale Gruppe, in der es aufwächst und sich entwickelt, erschaffen haben. Sind also die Sinnwelten der LateinamerikanerInnen noch durch den europäischen Kolonialdiskurs geprägt, verorten sie sich selbst als unterentwickelte und noch nicht ausreichend zivilisierte Subjekte und werden auch von den heutigen EuropäerInnen als solche verortet. Somit ist das Selbst, mit dem sich LateinamerikanerInnen im Allgemeinen identifizieren, durch ihre eigene Selbstverachtung gegenüber dem idealisierten und modernen Anderen geprägt.

Dies führt uns LateinamerikanerInnen dazu, alle unsere Charaktereigenschaften abzulehnen, die mit unseren indigenen oder afrikanischen Wurzeln verbunden sind, da wir diese tendenziell und unbewusst als barbarisch, unterentwickelt oder überflüssig assoziieren, z.B. unsere Emotionalität, Rationalität und körperliche Erscheinung. Jede Art von indigenem oder afrikanischem Kulturerbe in uns muss überwunden werden. Dieses Erbe wollen wir in uns verdrängen, damit im Sinne der europäischen Moderne nur noch die Merkmale der Zivilisiertheit und der Vernunft übrig bleiben. Angesichts der Größe des modernen und entwickelten Subjektes, das im Allgemeinen aus den Ländern stammt, die sich früher als unsere KolonisatorInnen durchsetzten, finden wir uns in der Existenz eines minderwertigen Subjektes gefangen. Diese Minderwertigkeitszuweisung, die dem lateinamerikanischen Subjekt gegeben wird, macht es anfällig dafür, sich selbst eine untergeordnete Rolle gegenüber dem globalen Norden anzueignen.

Bei der Dekonstruktion dieser Unterwerfungshandlung führt der Begriff der Kolonialität zum Verständnis darüber, warum sich diejenigen, die aus dem globalen Süden migrieren, von ihrer

Bedeutungswelt ausgehend der Funktionsweise der Gesellschaften des globalen Nordens unterwerfen - oder mit anderen Worten integrieren - sollen und wollen. Nach Estermann stellt *Kolonialität keinen* neutralen Vorgang dar. Die Kolonialität enthält analytische und kritische Aspekte, die mit Unfreiwilligkeit, Herrschaft, Entfremdung und Asymmetrie politischer Strukturen, sozialer Ungerechtigkeit, kultureller Ausgrenzung und geopolitischer Marginalisierung assoziiert sind. Wir sind nach Estermann eben nicht das Produkt eines inter- bzw. transkulturellen Prozesses, der auf Augenhöhe stattfindet (Estermann 2014: 4).

Die Schwierigkeit, sich die Alternative zu diesem Kolonialmodell vorzustellen, wie De Sousa Santos (2010) erklärt, liegt darin, dass der interne Kolonialismus nicht nur eine staatliche Politik ist, wie es während des Kolonialismus der fremden Besatzung der Fall war. Der interne Kolonialismus -der die Kolonialität der Macht- bezieht sich auf die Konstruktion einer symbolischen Welt, auf eine sehr umfangreiche soziale Grammatik, die die Gesellschaft, öffentliche und privaten Räume, Kultur, Mentalitäten und Subjektivitäten durchquert. Zusammenfassend ist der interne Kolonialismus ein hierarchisches Verständnis des gesellschaftlichen Lebens, das sowohl von den Nutznießern als auch denen, die darunter leiden, als natürlich angenommen wird (vgl. ebd.: 14). Maldonado-Torres (2007a) erkennt die große Herausforderung an, die es bedeutet, diese koloniale Struktur des Seins und des Lebens auf der Erde zu verändern bzw. zu transformieren. Er warnt davor, dass die Kolonialität in Lehrbüchern, in künstlerischen Ausdrucksformen, im sog. gesunden Menschenverstand, in den Selbstbildern der Völker, in den Bestrebungen der Subjekte und in so vielen anderen Aspekten unserer modernen Erfahrung Präsenz ist. In gewisser Weise atmen wir täglich die Kolonialität in der Moderne (ebd.: 243).

Zu der Einsicht zu gelangen, dass der durch den europäischen Kolonialismus geschaffene Diskurs die Machtstrukturen legitimiert, die seither das Verhältnis von Privilegierten und Unterworfenen bis heute aufrechterhält, ermöglicht das selbstreflexive Hinterfragen der eigenen Gedanken und Gefühle. Wir können uns fragen, warum wir mit bestimmten Herkunftsländern oder körperlichen Merkmalen wie der Hautfarbe Attribute wie Intelligenz oder 'Zivilisiertheit' assoziieren.

Die lateinamerikanische Migration muss im Rahmen der Konfiguration der aktuellen globalen Machtstruktur analysiert werden, die aus dem Kolonialisierungsprozess Amerikas hervorgegangen ist und die durch die symbolische Dichotomie von Rückständigkeit und Moderne innerhalb der Akkumulationslogiken der kapitalistischen Wirtschaft gestärkt wird. Gemäß Grosfoguel (2012b) muss die Literatur zur transnationalen Migration über den Nationalstaat als Analyseeinheit hinausgehen und stattdessen innerhalb eines modernen, kolonialen, kapitalistischen und

patriarchalen Weltsystems denken, um die Falle einer Vereinheitlichung bzw. Homogenisierung der unterschiedlichen Erfahrungen von MigrantInnen zu vermeiden (ebd.: 45).

Wir müssen über die Dichotomie des Kolonialen Diskurses sprechen und Prozesse fördern, die zur Entkopplung, Emanzipation und Befreiung aus dieser Dichotomie führen, wenn die Asymmetrie der Macht auf globaler, lokaler und individueller Ebene überwunden werden soll. Ohne diesen Hintergrund führen Projekte zur Partizipation und Inklusion zur einseitigen Anpassung oder Assimilation und damit zur Homogenisierung von Subjekten mit der Gastkultur. Wenn es darum geht, die Subalternität zu überwinden, geht es nicht vorrangig darum, dass lateinamerikanische MigrantInnen in die neokolonialen Strukturen durch den Zugang zum Bildungssystem und dem Arbeitsmarkt integriert werden, sondern darum, dass sie durch die Dekonstruktion des kolonialen Diskurses neue gesellschaftlichen Strukturen konzipieren und gestalten können. Die Unterbrechung der globalen Beziehungen zwischen Unterworfenen und Privilegierten sollen Fokus ihrer Emanzipation und Befreiung sein.

Wir als LateinamerikanerInnen müssen die Gesellschaftssysteme, denen wir angehören, so rekonstruieren, dass wir sie nicht mehr in einer einzig gültigen globalen Hierarchie verorten, sondern in einer parallel stattfindenden, einzigartigen Entwicklung, die diese Vorbilder nicht benötigt. Wir müssen uns hinwenden zu alternativen Entwicklungsmodellen und unsere Wünsche und Bestrebungen, die auf das Erreichen eines Wohlstandes, wie er im globalen Norden definiert und uns diktiert wurde, in Frage stellen. Neue positive Bedeutungen für die uns definierenden Formen unserer Körper, unserer Hautfarben, unserer emotionalen Ausdrücke, unserer Rationalitäten, das Erbe unserer materiellen Welten und vieles mehr, was das Ergebnis der Beziehung unserer Intersubjektivität mit den von uns unterschiedlichen bewohnten Territorien ist, müssen implementiert werden, damit wir zu einer neuen Autonomie gelangen können und um die Verankerung unserer Unterwerfung zu überwinden.

Schließlich hoffe ich, mit meiner Arbeit den Wunsch nach einer weiteren Auseinandersetzung mit den Perspektiven der Entkopplung und des epistemischen Ungehorsams von Walter D. Mignolo, der Epistemologie des Südens von Boaventura de Sousa Santos und der Pädagogik der Unterdrückten von Paulo Freire als Beispiele für die umfassende Literatur, in der alternative Wege gesellschaftlicher Strukturen und Entwicklungen vorgeschlagen und diskutiert werden, geweckt zu haben und so einen kleinen Teil zur Überwindung der Subalternität der LateinamerikanerInnen beigetragen zu haben.

## Literaturverzeichnis

- Berger, Peter L.; Luckmann, Thomas (1966/2007): Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. 21. Auflage. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch (Fischer, 6623).
- Boatcă, Manuela (2013): Two-Way Street. Moderne(n), Verwobenheit und Kolonialität. In: *Österreich Z Soziol* 38 (4), S. 375–394. DOI: 10.1007/s11614-013-0108-0.
- Castro Varela, María do Mar; Dhawan, Nikita (2015): Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung. 2., komplett überarbeitete Auflage. Bielefeld: transcript (Cultural Studies, 36).
- Castro-Gómez, Santiago (2005): Aufklärung als kolonialer Diskurs. Humanwissenschaften und kreolische Kultur in Neu Granada am Ende des 18. Jahrhunderts. Unpublished Dissertation. Johann Wolfgang Goethe-Universität, Frankfurt am Main.
- Cerda-Hergel, Patricia (2007): Feminisierung der Migration von Lateinamerika nach Deutschland. In: Lena Berger, Irene Kögl und Julia Reiter (Hg.): *¿Sin fronteras? Chancen und Probleme lateinamerikanischer Migration*; [6. Passauer Lateinamerikagespräche, PLA, 19.- 21. Mai 2006. München: Meidenbauer (Schriftenreihe zu den Passauer Lateinamerikagesprächen, 3), S. 137–160.
- De Sousa Santos, Boaventura (2010): *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Trilce.
- Dussel, Enrique (1995): "Eurocentrism and Modernity". In: *The Postmodernism Debate in Latin America*, editado por John Beverley, Michael Aronna, y Jose Oviedo, 65–76. Durham, NC: Duke University Press.
- Dussel, Enrique (1995): *Introducción a la filosofía de la liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América (5. edición)
- Dussel, Enrique (2013): *20 Thesen zu Politik*. Vol. 19. Münster: LIT Verlag.
- Echeverría, Bolívar (2010): *Modernidad y blanquitud*. México: Ediciones Era.
- Estermann, Josef (2014): Colonialidad, descolonización e interculturalidad. Apuntes desde la Filosofía Intercultural. In: *POLIS, Revista Latinoamericana* (13(38)). Online verfügbar unter <https://journals.openedition.org/polis/10164>, zuletzt geprüft am 21.11.19.
- Fanon, Frantz; Sartre, Jean-Paul (2017): *Die Verdammten dieser Erde*. 16. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Suhrkamp-Taschenbuch, 668).
- Febel Gisela; de Medeiros Paulo (2017): Romanistik. In: Dirk Göttsche, Axel Dunker und Gabriele Dürbeck (Hg.): *Handbuch Postkolonialismus und Literatur*. Stuttgart: J.B. Metzler, S. 64–74.
- Fuchs, Max (2013): Kulturbegriffe, Kultur der Moderne, kultureller Wandel. Online verfügbar unter <https://www.kubi-online.de/artikel/kulturbegriffe-kultur-moderne-kultureller-wandel>, zuletzt geprüft am 14.12.2020.
- Gerhardt, Heinz-Peter (2004): Befreiende Pädagogik. Ein multiparadigmatischer Ansatz. ZEP: Zeitschrift für internationale Bildungsforschung und Entwicklungspädagogik 27.4., 18-22.
- Graneß, Anke; Kopf, Martina; Kraus, Magdalena Andrea (2019): *Feministische Theorie aus Afrika, Asien und Lateinamerika*. Wien: facultas (utb-studi-e-book). Online verfügbar unter <https://www.utb-studi-e-book.de/9783838551371>.
- Gratius, Susanne (2005): *Ursachen und Folgen der Migration aus Lateinamerika*. Institut für Iberoamerika-Kunde. Hamburg (Brennpunkt Lateinamerika).

- Grosfoguel, Ramón (2010): Die Dekolonisation der politischen Ökonomie und der postkolonialen Studien: Transmoderne, Grenzdenken und globale Kolonialität. In: Manuela Boatcă und Willfried Spohn (Hg.): Globale, multiple und postkoloniale Modernen. 1. Auflage. Mering: Rainer Hampp Verlag (Zentrum und Peripherie), S. 311–338.
- Grosfoguel, Ramón (2012a): El concepto de «racismo» en Michel Foucault y Frantz Fanon: teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser? In: *Tabula Rasa* (16), S. 79–102. Online verfügbar unter <https://www.redalyc.org/pdf/396/39624572006.pdf>, zuletzt geprüft am 21.10.2019.
- Grosfoguel, Ramón (2012b): Sujetos coloniales. Una perspectiva global de las migraciones caribenas. Quito: Abya-Yala.
- Gruner-Domić, Sandra (2005): Latinas in Deutschland. Eine ethnologische Studie zu Migration, Fremdheit und Identität. Zugl.: Berlin, Humboldt-Univ., Diss., 2002. Münster: Waxmann (Internationale Hochschulschriften, 439).
- Gutiérrez Rodríguez, Encarnación (2003): Repräsentation, Subalternität und postkoloniale Kritik. In: Hito Steyerl (Hg.): Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik. 1. Aufl. Münster: Unrast-Verl., S. 17–37.
- Ha, Kien Nghi (2014): Postkoloniale Kritik und Migration. In: Nausikaa Schirilla und Bianca Boteva-Richter (Hg.): Migration. Wien (Polylog, 30.2013), S. 75–82, zuletzt geprüft am 02.11.19.
- Habermann, Friederike (2013): Der unsichtbare Tropenhelm. Wie koloniales Denken noch immer unsere Köpfe beherrscht; [Akt 83. Klein Jasedow: ThinkOya.
- Hall, Stuart (2016a): Der Westen und der Rest: Diskurs und Macht. In: Stuart Hall: Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2. 6st Auflage. Hamburg: Argument Verlag (Stuart Hall - Ausgewählte Schriften, v.2), S. 137–179.
- Hall, Stuart (2016b): Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2. 6st Auflage. Hamburg: Argument Verlag (Stuart Hall - Ausgewählte Schriften, v.2).
- Herder, Johann Gottfried (1774/1994): Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit, in: J.-G. Herder, Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum, 1774 – 1787 (Bd.4). Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag.
- Jantzen, Wolfgang (2015): Inklusion und Kolonialität – Gegenrede zu einer unpolitischen Inklusionsdebatte. In: *Jahrbuch für Pädagogik* 2015 (1), S. 241–253.
- Kant, Immanuel (1968): „Physische Geographie“. In: Kants Werke. Band IX. Berlin: Walter de Gruyter.
- Kant, Immanuel (1996): „Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse“, in: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik. Werkausgabe, Bd. XI. Frankfurt, Suhrkamp
- Keller, Heidi (2011a): Kultur definiert die menschliche Natur, in: Kinderalltag. Berlin: Springer. Online verfügbar unter <http://site.ebrary.com/lib/alltitles/docDetail.action?docID=10454876>.
- Keller, Reiner (2011b): Wissenssoziologische Diskursanalyse. Wiesbaden: Springer Fachmedien (Interdisziplinäre Diskursforschung). Online verfügbar unter <http://gbv.ebib.com/patron/FullRecord.aspx?p=749563>.
- Knoblauch, Hubert (2013): Wissenssoziologie, Wissensgesellschaft und die Transformation der Wissenskommunikation. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* (63.18-20), S. 9–16. Online

- verfügbar unter <https://www.bpb.de/apuz/158653/wissenssoziologie-wissensgesellschaft-und-wissenskommunikation?p=0>, zuletzt geprüft am 07.02.2020.
- Losada Cubillos, Jhon Jairo (2012): La crítica poscolonial y la cuestión del ser: acotaciones preliminares. In: *Revista Filosofía UIS* (11), S. 63–78.
- Maehler, Débora B.; Schmidt-Denter, Ulrich (2013): Migrationsforschung in Deutschland. Leitfaden und Messinstrumente zur Erfassung psychologischer Konstrukte. Wiesbaden: Springer VS. Online verfügbar unter <http://dx.doi.org/10.1007/978-3-531-19245-1>.
- Maldonado-Torres, Nelson (2007a): ON THE COLONIALITY OF BEING. In: *Cultural Studies* 21 (2-3), S. 240–270. DOI: 10.1080/09502380601162548.
- Maldonado-Torres, Nelson (2007b): Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: Castro-Gómez, Santiago/ Rosfoguel, Ramón (Hg.): El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, S. 127–167.
- Mascareno, Aldo (2011): Soziologische Erkenntnisblockaden und der lateinamerikanische Weg der Moderne. In: Axel T. Paul (Hg.): Globalisierung Süd. 1. Auflage. Wiesbaden: VS, Verl. für Sozialwiss, S. 382–402.
- Matz, Eugenia; Knake, Sebastian; Garbe, Sebastian (2017): „Gibt’s das auch in postkolonial?“. In: Oliver Emde, Uwe Jakubczyk, Bernd Kappes und Bernd Overwien (Hg.): Mit Bildung die Welt verändern? Verlag Barbara Budrich, S. 91–109.
- Mignolo, Walter (2000): Local Histories / Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking. Princeton: Princeton University Press
- Mignolo, Walter (2005): The idea of Latin America. Oxford: Blackwell Pub.
- Mignolo, Walter (2007): La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial. Barcelona: Gedisa Editorial (Biblioteca Iberoamericana de pensamiento).
- Mignolo, Walter (2012): Epistemischer Ungehorsam. Rhetorik der Moderne, Logik der Kolonialität und Grammatik der Dekolonialität. Wien: Turia + Kant (Es kommt darauf an, Bd. 12).
- Nausikaa, Schirilla (2018): Diversität in einer postkolonialen Perspektive. In: Monika Pfaller-Rott, Esperanza Gómez Hernández und M. Hilaria Soundari (Hg.): Soziale Vielfalt. Internationale Soziale Arbeit aus interkultureller und dekolonialer Perspektive. Wiesbaden: Springer VS (Springer VS research), S. 3–12.
- Niederbacher Arne/ Zimmermann Peter (2011): Sozialisation – was ist das eigentlich?, in: Grundwissen Sozialisation. VS Verlag für Sozialwissenschaften. [https://doi.org/10.1007/978-3-531-92901-9\\_1](https://doi.org/10.1007/978-3-531-92901-9_1)
- Pino Paredes, Carlos Andrés (2018): Participación política transnacional e integración cívica de los migrantes latinoamericanos en Alemania.
- Polo Blanco, Jorge (2018): Colonialidad múltiple en América Latina: Estructuras de dependencia, relatos de subalternidad. In: *Latin American Research Review* 53 (1), S. 111–125. DOI: 10.25222/larr.243.
- Quijano, Aníbal (2000a): Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: Edgardo Lander (Hg.): La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 201-246.
- Quijano, Aníbal (2000b): Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America. In: *Nepantla: Views from South* (1,3), 533-580.

- Quijano, Aníbal (2000): Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America. In: *Nepantla: Views from South* (1,3), 533-580.
- Raab, Heike (2010): Shifting the Paradigm:» Behinderung, Heteronormativität und Queerness «, in: *Gendering Disability. Intersektionale Aspekte von Behinderung und Geschlecht* 73-94.
- Reckwitz, Andreas (2017): Subjektivierung. In: Robert Gugutzer, Gabriele Klein und Michael Meuser (Hg.): *Handbuch Körpersoziologie. Band 1: Grundbegriffe und theoretische Perspektiven*. Wiesbaden: Springer VS, S. 125–130.
- Rommelspacher, Birgit (2009): Was ist eigentlich Rassismus? in: *Rassismuskritik* 1 25-38.
- Roth, Roland (2017): "Politische Partizipation von Migrantinnen und Migranten." *Stadtentwicklung. Politische Partizipation von Migrantinnen und Migrantinnen* 5, 243-247.
- Schwenken, Helen (2015): Migration und Entwicklung. In: Manuela Boatca, Karin Fischer und Gerhard Hauck (Hg.): *Handbuch Entwicklungsforschung, Bd. 25*. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden, S. 1–9.
- Segato, Rita. 2015. *La crítica a la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo.
- Tellechea, Juan Carlos (1987): Das Bild Lateinamerikas in der Bundesrepublik Deutschland. In: Jürgen Wilke und Siegfried Quandt (Hg.): *Deutschland und Lateinamerika. Imagebildung und Informationslage*. Frankfurt/Main: Vervuert (Americana Eystettensia Kongressakten, 3), S. 116–120.
- Turgot, Anne-Robert-Jacques (1990): *Über die Fortschritte des menschlichen Geistes* (hrsg. von Johannes Rohbeck und Lieselotte Steinbrügge). Frankfurt: Suhrkamp
- Wallerstein, Immanuel (2019): *Welt-System-Analyse. Eine Einführung*. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden (Neue Bibliothek der Sozialwissenschaften). Online verfügbar unter <http://dx.doi.org/10.1007/978-3-658-21962-8>.
- Wendt, Reinhard (2016): *Vom Kolonialismus zur Globalisierung. Europa und die Welt seit 1500*. 2., überarb. Aufl. Paderborn: UTB; Schöningh Paderborn.