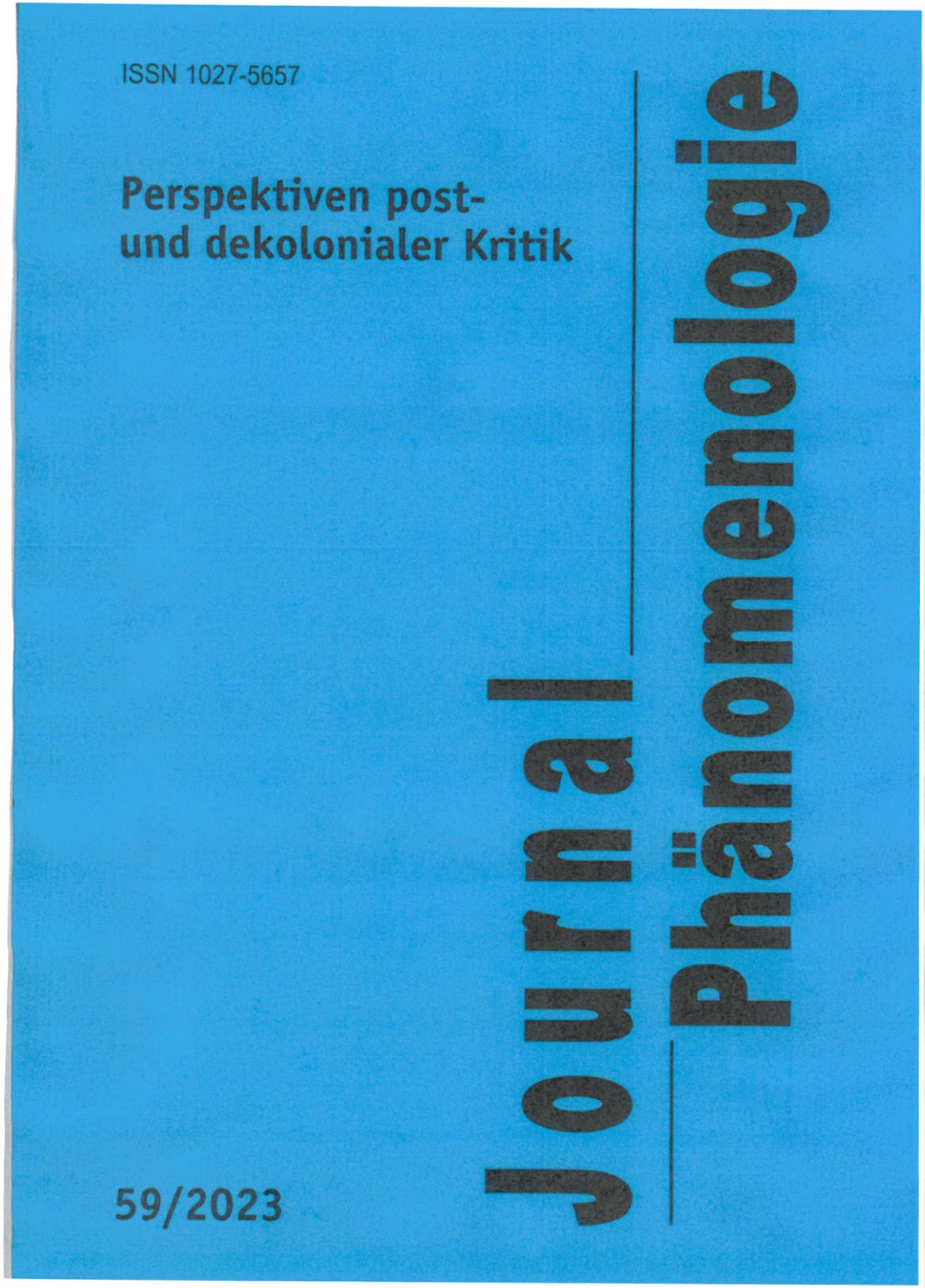

▶ Jens Kastner: *Dekolonialistische Theorie aus Lateinamerika. Einführung und Kritik*, Münster 2022: Unrast Verlag, 208 S., ISBN 978-3-89771-093-1, EUR 16,00

Wer sich für die post- und dekoloniale Theorie interessiert, aber nicht selbst Spanisch (oder auch brasilianisches Portugiesisch) zu lesen vermag, die wird erleichtert sein, wenn sie das neue Buch von Jens Kastner in die Hand nimmt. Es bietet, wie der Titel signalisiert, eine Einführung in die für viele von uns verschlossene, da bislang wenig übersetzte dekoloniale Theorie aus Lateinamerika. »Dieses Buch soll als Übersetzungsleistung verstanden werden und zu weiteren anregen« (7), so Kastner im Vorwort. Und um es gleich vorwegzunehmen: beides gelingt sehr gut. Es ist äußerst instruktiv, wie die Anfänge der »dekolonialistischen Theorie [...] durch Abgrenzungskämpfe von bestehenden Ansätzen« (13) genauer bestimmt werden. Die einzelnen Kapitel behandeln den Marxismus und die Kritik der Moderne, Eurozentrismus und Feminismus, Schlüsselkonzepte dekolonialen Denkens (wie Delinking, Border-thinking, Transkulturalität, Hybri-

disierung) und die hervorgehobene Stellung der Praxis als transformative Kraft gesellschaftspolitischer Verhältnisse. In zwei Exkursen werden zudem die Bedeutung des pueblo- oder Volksbegriffs sowie der zapatistischen Bewegung für die strategischen Einsätze der Dekolonialität verdeutlicht.

Neben einer »Einführung« bietet das Buch aber auch »Kritik«. Nicht die kritisch aufgestellte dekoloniale Theorie selbst ist hier gemeint, sondern (wenigstens in erster Linie) ihre kritische Betrachtung (im Sinne Kastners). Mit ihr werden einige der Entscheidungen in Aufbau und Gliederung des Buches nachvollziehbar – und mit ihnen zugleich die Selbstverortung seines Verfassers. Ihm kommt es darauf an, zwischen einer für ihn nachvollziehbar *modernekritischen* und einer weiter radikalisierten *antimodernen* Haltung der »dekolonialistischen Theorie« unterscheiden zu können. Als nachvollziehbar gelten kritische Denkfiguren, die sich in der Tradition des europäischen kritischen Denkens – hier spielen Marx, Gramsci, Horkheimer und Bourdieu eine wichtige Rolle – verständlich machen lassen. Es fällt auf, dass phänomenologische und sog. poststrukturalistische Ansätze zur Rekonstruktion dekolonialer Positionen (fast) nicht herangezogen werden. Damit verbindet sich zugleich aus meiner Sicht ein Problem, das mit der Lesbarkeit der begrifflichen Konsistenz dekolonialer Entwürfe zusammenhängt: Transmoderne, Pluriversalität, Alterität und Delinking sind offenbar Konzepte, die nicht einfach im Rahmen der kritischen Theorie unterzubringen sind. Das ergibt sich zumindest aus der Lektüre der in Übersetzungen vorliegenden Texte von Walter Mignolo, dem wohl bekanntesten Vertreter der dekolonialen Theorie Lateinamerikas. Ob die genannten Konzepte theoretisch überzeugend sind, wenn sie aus einem bestimmten kritischen Rahmen treten (und damit zugleich womöglich in einen anderen), ist freilich eine offene Frage. Ich komme darauf zurück.

In der Einleitung werden von Jens Kastner Entstehungsgeschichten der von ihm als »dekolonialistisch« bezeichneten Theorie nachgezeichnet. In einer Fußnote gibt er an, mit dieser Wortwahl »den normativen Anspruch« der dekolonialen Theorie hervorheben zu wollen. (11) Sie wird historisch aus der Abgrenzung und Weiterführung marxistischer und insbesondere antiimperialistischen Theorien und Politikverständnisse entwickelt, aber auch aus den dependenztheoretischen Ansätzen der 1960-70er Jahre (die Abhängigkeiten peripherer Regionen sog. »Entwicklungsländer« von den westlich geprägten Industrie- und Metropolregionen z.B. nach Samir Amin unterstreicht) und kapitalismuskritischer Theoriebildung wie der Weltsystemanalyse Immanuel Wallersteins. Außerdem spielt die Auseinandersetzung mit der lateinamerikanischen Kulturtheorie, den *Latin American Subaltern Studies* und der (ethnologisch ausgerichteten) akademischen Anthropologie eine Rolle. Zuletzt resultiert sie auch aus der Beschäftigung mit der Philosophie der Befreiung Enrique Dussels, der Übernahme feministischer Positionen und aus der kritischen Adaption der *Postcolonial Studies*.

Wie Kastner festhält, ist das »akademische Label ›Decolonial Theory‹« ziemlich jung – und es markiert eine Unterscheidung zur postkolonialen Theorie, der etwa von Mignolo vorgeworfen wird, allzu akademisch (und nicht wirklich praxisfokussiert) zu sein. (12) Und selbst wenn dieser Vorwurf nicht überzeugen sollte, so lässt sich doch sagen, dass trotz der Gemeinsamkeiten – in der Analyse (auch *nach* der makropolitisch-staatlichen Dekolonisierung) fortbestehender kolonialer Machtverhältnisse wie auch in der Ausrichtung auf eine weiterreichende dekoloniale Praxis (vgl. 22-23) – Unterschiede relevant sind. Während die *postkoloniale* Theorie vor allem »den britischen und den französischen Kolonialismus ab dem 19 Jahrhundert« zum Gegenstand hat, behandelt die *dekoloniale* Theorie Lateinamerika – und dies in einem veränderten Zeithorizont, seit dem Anlanden von Kolumbus im ausgehenden 15. Jahrhundert: »Diese geografische und historische Schwerpunktverlagerung ist meines Erachtens auch der wesentliche Unterschied zwischen den beiden Strömungen.« (16)

Im ersten Kapitel werden die engen Beziehungen der dekolonialen Theorie zum Marxismus bzw. seine spezifischen Aneignungen in der Ausbildung kolonialismuskritischer Denkweisen herausgearbeitet. In den antiimperialistischen Debatten seit den 1920er Jahren, die sich gegen die US-amerikanische Außenpolitik der sog. Monroe-Doktrin wenden, entwickelt sich innerhalb marxistischer Ansätze, z.B. bei dem peruanischen Journalisten, Philosophen und Mitbegründer der sozialistischen Partei Perus José Mariátegui (1894-1930), dekoloniales Gedankengut, mit dem die orthodoxen sozial- und geschichtsphilosophischen Grundlagen problematisiert werden konnten. Die »Feudalismusdoktrin« (38) wurde ebenso fallengelassen wie die strikte Orientierung am (proletarisch-bürgerlichen) Klassengegensatz bzw. am eurozentrischen Entwicklungsmaßstab kapitalistischer Ökonomie. Hier zeichnet sich bereits ab, was durch die einflussreichen Schriften des Soziologen Aníbal Quijano auf den Begriff gebracht werden wird: ein neuartiges Verständnis für die »Kolonialität der Macht« (45). Damit ist vor allem gemeint, dass sich durch die (koloniale) Klassifikation »rassialisierter Bevölkerungsgruppen« (43) in der Ausprägung von Arbeitsverhältnissen soziale Hierarchien befestigen. Bei ihnen handelt es sich um Machteffekte des Kolonialismus, die sein formelles Ende in ökonomischer Hinsicht – durch die »globale kapitalistische Kapitalakkumulation« (39) – sowie in kultureller Hinsicht – durch die weiterbestehende Relevanz einer Kolonialität des Wissens und ihren epistemischen Strukturen – überdauern. Im Rassismus erkennt Quijano ein zentrales und typisch dekoloniales Korrektiv marxistischer Theorie, sofern die Abwertung der nicht-europäischen Bevölkerung nicht auf die fortschrittslogische Modellierung der Klassengegensätze reduzibel ist. Von der »Landbevölkerung« (36) ist die Rede, von »indigenen« (44, 52) oder bäuerlichen Kulturen nach Mariátegui, vom »Lumpen- und Subproletariat« (35) nach Bolívar Echeverría, vom mittleren Status der »Latinität« (44) zwischen Weißen und Schwarzen oder Indigenen nach Mignolo oder auch vom »Volk« (53) nach Dussel. Kastner macht deutlich, wie sehr die typisch koloniale Situation auf der Rassifizierung der Kolonisierten beruht. Zugleich aber entsteht hier aus seiner Sicht das kritikwürdige »Problem einer allzu emphatischen Aufladung des ›Volkes‹ als Akteur der Emanzipation.« (55) Im Rekurs auf Max Horkheimers »traditionelle und kritische Theorie« (1937) hält er fest, dass »legitime Gesellschaftskritik und Ausgebeutetsein [...] voneinander entkoppelt« wurden. (59) Keineswegs definiere die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Unterdrückten automatisch den einzig legitimen Ort der Kritik. »Pueblo« ist im dekolonialen Verständnis mehrdeutig und bezieht sich auf die »Dörfer« (in nicht-staatlich kontrollierten Gebieten), die indigenen »Völker« und die »einfachen Leute« (65) populärer Kulturen – und jedenfalls nicht auf eine nationale »Blutsgemeinschaft« (66) im Sinne völkischer Volksbegriffe. Bei Dussel ist *pueblo* eine »Exteriorität«: »nicht nur Ausschluss, sondern zugleich auch Ablehnung dieser Positionierung.« (54) Mit »Volk« lässt es sich daher nur schwer übersetzen. Eher ist es, wie ich mit Deleuze sagen würde, ein ›fehlendes Volk‹

bzw. eine (nicht zahlenmäßige) Minorität, verstanden als eine Abweichung von der Norm, die ihre Repräsentation verneint und *darin* ihr Potential eines Minoritär- oder Anderswerdens hat. So zeigt sich (in poststrukturalistischer Lesart), dass das ›Volk der Unterdrückten‹ nicht identitätspolitisch als eine gemeinschaftliche Totalität instrumentalisiert werden muss, sondern als heterogene Vielheit oder Menge gerade die holistische, nicht teilnehmende Perspektive untergräbt, selbst wenn sie sich als eigentlich kritische deklariert. Zu ähnlich gelagerten Überlegungen gelangt auch Kastner, wenn er die Gefahren der »Essenzialisierung und Ethnisierung« (153) eines kollektiv verstandenen Anderen benennt und zugleich die nach Fernando Ortiz »transkulturalistischen« (159) Beziehungen und »Vermischungen von Eigenem und Anderem« (156) in Figuren wie der »new mestiza« (157) nach Gloria Anzaldúa herausstreicht.

»Keine Modernität ohne Kolonialität« (80), so lautet nach Arturo Escobar das Motto der auf dem Weltsoziologietag in Montreal 1998 gegründeten Forschungsgruppe *modernity/coloniality*. Es bringt zum Ausdruck, wie Jens Kastner in den nächsten beiden Kapiteln ausführt, dass die geläufigen Begriffe der Moderne in ihrer typischen Ignoranz gegenüber kolonialen Verhältnissen eurozentrisch verfasst sind. Diese Ignoranz findet sich ebenso bei Hegel oder Marx wie auch in neueren Theorien – Kastner nennt ausdrücklich Jürgen Habermas und Armin Nassehi, aber auch Hartmut Rosa und Andreas Reckwitz. Alternativen dazu werden von Dussel in Anlehnung an Wallerstein und seine Rekonstruktion der Geschichte des Kapitalismus im Begriff der »Transmoderne« (89) entwickelt – ein Begriff, der zuletzt von Christian Kravagna im Feld der Kunstgeschichte produktiv gemacht wurde. Er ist kein Epochenbegriff, sondern bezeichnet ein »epistemologisches Projekt« (90), das über das eurozentrische Moderneverständnis hinausgreift. Es findet bereits innerhalb der Kolonialgeschichte eine »Gegen-Moderne« (90), z.B. in den Schriften von Bartolomé de Las Casas oder Felipe Guamán Poma de Ayala, einem spanischen Bischof in Mexiko und einem indigenen Chronisten der Inka-Kultur (aus dem 16. bzw. frühen 17. Jahrhundert). Erläutert werden zudem die *Hybrid Cultures* (1990) von Néstor García Canclini oder auch Arbeiten von Silvia Rivera Cusicanqui. Wie bereits oben dargestellt, bleibt nach Kastner die dekoloniale Kritik der Moderne bzw. des Eurozentrismus ambivalent. In ihr gibt es einerseits kritische Tendenzen, die den »emanzipatorischen Gehalt der modernen Rationalität« (81) letzten Endes bewahren, und andererseits antimoderne Impulse, die zu fragwürdigen Positionen einer pauschalen Kritik des »Säkularismus« (101) oder des »Akademismus« (116) führen. Er wendet sich vehement gegen den Gebrauch des »kolonialen Narrativs in Bezug auf Israel« (102) und stellt Mignolos Rezeption von Sayyid Qutb (1906-1966), einem einflussreichen (und antisemitisch eingestellten) Theoretiker der ägyptischen Muslimbruderschaft und der Scharia, oder die antisemitischen Stellungnahmen Ramón Grosfoguels heraus (vgl. 95-100). Aus meiner Sicht ist die Antisemitismuskritik allerdings nicht notwendig mit der These verknüpft, dass »eine Transmoderne [...] nicht ›postsecular‹ sein kann.« (101) Vielmehr liegt es nahe, dass eine konsequente Modernekritik eine Kritik der Säkularisierungsthese impliziert, sofern mit ihr ohne Abstriche die Übersetzbarkeit des Glaubens (und sog. Aberglaubens) in (eine singulär modern definierte) Vernunft postuliert wird.[1] Auch gilt für die mit dem dekolonial geforderten »epistemischen Bruch« verbundenen Überlegung einer Auszeichnung »anderen Wissens« z.B. bei Catherine Walsh, dass zwar Festschreibungen »plebejischer

und popularer Wissensformen auf Widerständigkeit« problematisch sein können, die mögliche *Exteriorität* derselben aber gerade (*per definitionem*) koloniale Machtverhältnisse auf Abstand halten.

Das Kapitel zum Feminismus wird mit einem »Aufeinandertreffen« (125) von Betty Friedan, einer Protagonistin der weißen US-Frauenbewegung, und Domitila Barrios de Chungara, indigene Bolivianerin, auf der Weltfrauenkonferenz der UNO 1975 eröffnet. In ihm zeigt sich exemplarisch der exkludierende Rassismus weißer Feministinnen und die aus ihm resultierende Konfliktlinie. Zugleich wird auch an das Forschungsnetzwerk *modernity/coloniality* (im Sinne eines lateinamerikanischen Entwicklungszentrums dekolonialer Theorie) feministische Kritik z.B. von Elina Vuola adressiert. Eine Reaktion auf diese Kritik ist 2008 die Gründung des »Netzwerks der dekolonialen Feminismen« (127) durch Sylvia Marcos. In ihm geht es darum, den Feminismus »ausgehend von Prozessen der Dekolonisierung [...] neu zu denken.« (127) Die argentinische Philosophin Maria Lugones entwickelt in kritischer Bezugnahme auf Quijano das Konzept der »coloniality of gender« (128), indem sie das Thema der Klassifikation von *race* auf *gender* ausdehnt. Dabei konsultiert sie Arbeiten zur indigenen Geschlechterordnung (Oyéronké Oyewùmi, Paula Gunn Allen) und zur Intersektionalitätsforschung des schwarzen Feminismus. Quijanos Machtverständnis muss aus ihrer Sicht erweitert werden, sofern es die Genderproblematik »auf das Private« (130) reduziert. »Geschlecht« ist aber in erster Linie »eine moderne und koloniale Kategorie« (131) – und die reproduktive Arbeit (v.a. von Frauen) ein regelmäßig vernachlässigter oder nicht entlohnter ökonomischer Faktor. Jens Kastner gelingt es wunderbar, eine Vielzahl unterschiedlichster feministischer dekolonialer Positionen darzustellen – von Rita Segato und dem »Feminismo comunitario« (139) bis zu Yuderkys Espinosa Miñoso, Maria Galinda oder auch Gloria Anzaldúa und Josefina Saldaña-Portillo.

Im abschließenden Teil des Buches ist »die umstrittene Praxis« Thema, sofern die dekolonialen Ansätze eine besondere »Praxis-Affinität« (179) für sich reklamieren, die allerdings nicht einheitlich zu bestimmen ist. Das gilt in gewissen Grenzen selbst für den Zapatismus, der als ein paradigmatisches Beispiel dekolonialer Praxis (bei Dussel, Mignolo oder Walsh) gelten kann. Er besitzt einen anti-staatlichen und anti-kapitalistischen Impetus, bezieht sich kritisch auf koloniale Repression und koloniales Wissen, inkludiert anderes, indigenes Wissen und eine feministische Agenda, fokussiert sowohl auf »Maya-Traditionen« (173) als auch auf basisdemokratische Prozesse der Selbstorganisation. Umstritten ist darüber hinaus die politische Orientierung an den neuen »plurinationalen Verfassungen von Ecuador und Bolivien« (175), an den Aymara-Gemeinschaften Boliviens oder dem Bündnis der indigenen Nationalitäten Ecuadors, an linkspopulistischen Regierungen (Morales, Chávez u.a.) oder überhaupt das genaue Verhältnis zwischen Theorie und Praxis. Immer wieder werfen sich die Theoretiker*innen gegenseitig vor, zu sehr der Theorie und damit dem kolonialen Erbe akademischer Institutionen (wie der Universität) verhaftet zu sein. Jens Kastner spricht gar von einem in der dekolonialen Theorie bestehenden »Vor-Urteil« einer »positiven Wertung außerakademischer Praxis« (187), das gewissermaßen im *pueblo* bzw. in den neuen sozialen Bewegungen, marginalisierten Gruppen oder indigenen Gemeinden dogmatisch stets und ausschließlich die »anti-hegemoniale Bewegung« (188) wiedererkennen kann. Im Einklang mit diesem Befund stellt er der dekolonialen Theorie zudem »die Aufgabe, das Soziale zu denaturalisieren, also aufzuzeigen, dass alle sozialen Tatsachen

Effekte historischer Praxis und eben nicht natürlich gegeben sind.« (191) Und wie er selbst sagt, ist diese Aufgabe eine »für jede kritische Theorie seit Karl Marx« (191). So fügen sich die Dinge – die westliche kritische Tradition und die ›dekolonialistische‹, wenn sie sich kritisch (oder normativ aufgeklärt) versteht. Dasselbe gilt von der gesellschaftlichen Relevanz nichtakademischer Praxis, sofern sie gerade auch als (quasi transmoderne) Wissensproduzent*in verstanden werden kann, was bereits das »Verdienst aller praxistheoretischen Ansätze [...] seit Antonio Gramsci« (192) gewesen sei. Inwiefern der hiermit beanspruchte universalistische Maßstab der Kritik selbst ein modern-eurozentrischer ist, der nicht wirklich eins zu eins in die Dekolonialität übertragbar ist –, diese Frage muss hier offen bleiben.

Marc Rölli, Leipzig
roelli@hgb-leipzig.de

Anmerkungen

1 Vgl. dazu Marc Rölli, Anthropologie dekolonisieren. Eine philosophische Kritik am Begriff des Menschen, Frankfurt a.M., S. 65-84. Angesichts der jüngsten Debatten um Antisemitismus und Rassismus z.B. in Bezug auf die *documenta 15* möchte ich hier gerne festhalten, dass mich die teils »vermittelnde Position« (103) von Jens Kastner nicht restlos überzeugen kann. Selbst wenn ich keine besonderen Sympathien für den israelkritischen BDS hege und sicher auch in den Traditionen der Antisemitismuskritik der Frankfurter Schule sozialisiert wurde, so erscheinen mir doch die dominanten normativitätsbegründenden Diskurse der Moderne (inkl. ihrer Fortschrittserzählungen und Geschichtsphilosophien) für viele unproduktiv polarisierenden Kontroversen verantwortlich zu sein. Es ist die (nicht zuletzt dekolonial artikulierte) Kritik am Emanzipationsdenken selbst, die oftmals zu heftigen Erregungen und moralisch aufgeladenen Überreaktionen führt. Zwar ist diese Kritik nicht *per se* plausibel, aber »Befreiung/Emanzipation« muss nicht ein einziges, geschlossenes Konzept sein, mit dessen Preisgabe jede normative Orientierung aufgegeben wird. Bei Dussel und anderen stehen die beiden Begriffe in einem Spannungsverhältnis zueinander.