

Jens Kastner

## »Der Marxismus war immer da«

Zum Verhältnis von dekolonialistischer Theorie und Marxismus

Die Bedeutung von Karl Marx und des Marxismus für den dekolonialistischen Diskurs zu erörtern, ist nicht einfach.<sup>1</sup> Innerhalb der Debatten, die in den letzten zwei Jahrzehnten vor allem in Lateinamerika dazu geführt wurden, haben Marx und der Marxismus alles andere als einen eindeutigen Stellenwert. Einige Autor/innen, die zu den zentralen Stichwortgeber/innen dieser Theorieansätze gehören, argumentieren explizit innerhalb eines marxistischen Theorierahmens. Der argentinisch-mexikanische Philosoph Enrique Dussel (1934–2023) beispielsweise, u. a. Autor mehrerer Bücher über das Werk von Marx und Engels, entwickelt sowohl sein Subjekt-Verständnis als auch seinen emphatischen Volksbegriff in Anlehnung an Marx. Der peruanische Soziologe Aníbal Quijano (1928–2018) hat mit dem Konzept der »sozialen Klassifikation« den Versuch unternommen, den marxischen Klassenbegriff zu historisieren und in einer praxistheoretischen Perspektive neu zu interpretieren. Beide Protagonisten der heutigen dekolonialistischen Theorie sind auch als Personen gewissermaßen Verkörperungen marxistischer Diskurslinien, haben sie beide doch bereits in den 1960er Jahren im Kontext von Befreiungstheologie bzw. Befreiungsphilosophie sowie im Zusammenhang der dependenztheoretischen Ansätze wichtige Beiträge geliefert. Diese Ansätze sind mit ihrer Kritik an durch den Kolonialismus geprägten ökonomischen Abhängigkeiten (zwischen Zentrum und Peripherien) und ihrer (analytischen wie politischen) Suche nach Akteuren sozialen Wandels jenseits des Industrieproletariats, namentlich des Subproletariats und der Indigenen, durchaus als Vorläuferinnen des Dekolonialismus in Lateinamerika zu sehen.

Andere Autor/innen allerdings grenzen sich mehr oder weniger vehement vom Marxismus ab. Allen voran schlägt etwa der argentinische Literaturwissenschaftler Walter D. Mignolo den Marxismus in Gänze (inklusive Neo-Marxismus) dem »westlichen Denken« zu, gegen dessen eurozentrische Grundlagen der dekolonialistische Diskurs sich u. a. konstituiert hat (vgl. Mignolo 2012). Paradoxiertweise bezieht Mignolo sich zugleich immer wieder positiv auf Marxisten wie José Carlos Mariátegui und Frantz Fanon, ohne diesen offenkundigen Widerspruch zu thematisieren (vgl. dazu Kastner/Waibel 2012). Anti-marxistische Tendenzen wie diese aufgreifend, hält der orthodoxe Marxist Miguel Ángel Urrego Ardila gleich sämtliche »Dekolonialen« für Antimarxist/innen, denen er nicht nur pauschalisierend eine theoretische Nähe zum Poststrukturalismus nachsagt (die er allerdings schon mit Antonio Gramsci, Ranajit Guha und den Subaltern Studies ansetzt, mit denen

---

1 Für einzelne Passagen dieses Textes wurde auf Kastner 2022 zurückgegriffen. Alle im Original spanischen und englischen Zitate wurden vom Autor übersetzt.

das marxische Klassenkonzept verwässert worden sei; vgl. Urrego Ardila 2021, 25), sondern sogar eine politische Nähe zur »extremen Rechten« (ebd., 12). Polarisierter könnte die Frage nach dem Stellenwert von Marx und dem Marxismus in der dekolonialistischen Theorie also kaum sein.

Vieles spricht dafür, dass die gegenwärtigen Strömungen sich entgegen der Selbst- wie Fremdbeschreibung als »anti-marxistisch« durchaus innerhalb marxistischer Diskurse und Bewegungen verorten lassen. In der Genealogie der dekolonialistischen Studien spielen marxistische Ansätze eine zwar unterschiedlich intensive, doch nicht zu leugnende Rolle: Bei Marx und Engels selbst etwa wurden die Ausführungen zum Kolonialismus teils kritisiert, teils aufgegriffen, und es wurde an den Überlegungen zur globalen Arbeitsteilung angeknüpft. Die im Rahmen der antiimperialistischen Strategiedebatten der 1920er und 1930er Jahre diskutierten Fragen nach der Produktionsweise flossen in die dekolonialistischen Ansätze ebenso ein wie die im Kontext der dependenztheoretischen Strömungen in den Fokus gerückten Fragen nach den Abhängigkeiten zwischen Zentrum und Peripherien. Darüber hinaus sind verschiedene Versuche, unterschiedliche Ausbeutungs- und Unterdrückungsverhältnisse in ihren Austausch- und Wechselverhältnissen zu untersuchen, aus dem Kosmos marxistischer Theorie und Politik in die dekolonialistische Theorie eingeflossen, namentlich die Frage der sozialen und politischen Bedeutung der Kategorie »Rasse« bzw. Ethnie und von Rassialisierungsprozessen ebenso wie diejenige nach der Rolle von Geschlecht, Sexualität und Reproduktionsarbeit für die Aufrechterhaltung und Reproduktion von Herrschaft.

Nicht nur in analytischer, auch in politischer Hinsicht lassen sich positive Bezugnahmen auf marxistisch inspirierte Konzepte konstatieren. Auch wenn die politischen Statements und die theoretischen Bezüge auf politische Bewegungen vonseiten der dekolonialistischen Theorie relativ vielfältig sind und sehr unterschiedliche Projekte vom »Sozialismus des 21. Jahrhunderts« in Venezuela über die indigen geprägten sozialen Bewegungen in Ecuador und Peru bis hin zum Zapatismus in Mexiko positiv gewertet und/oder unterstützt werden, so sind sie doch in ihrer großen Mehrheit eindeutig links zu verorten. Dass die dekolonialistische Theorie der Gegenwart ihre Ursprünge und wesentlichen Referenzpunkte in der Vergangenheit verschiedener Marxismen hat, lässt sich an fünf thematischen Bereichen genauer – wenn auch im Rahmen dieses Textes nur skizzenhaft – nachzeichnen.

### *Klasse und Klassifikation. Diskussionen um das Klassenkonzept*

Erstens ist unschwer aufzuzeigen, dass die Bedeutung sozialer Klassifizierungsprozesse, die Aníbal Quijano in einem für die dekolonialistischen Ansätze einflussreichen Text beschrieben hat (vgl. seinen Beitrag in diesem Heft), aus dem Versuch resultiert, das marxische Klassenkonzept zu präzisieren. Quijano hatte dafür plädiert, die Kategorie Klasse nicht als selbstverständlich aus den Produktionsverhältnissen erwachsende zu interpretieren, sondern sie als Resultat von Kämpfen um die Verteilung der Arbeit zu lesen. Klasse entsteht durch Klassifizierung, durch

Ein- und Zuteilungen, die der Mehrwertproduktion dienen und auf der Etablierung eines globalen Machtmusters beruhen, das Quijano »Kolonialität« nennt. Dabei wird auch der marxistische Bezugsrahmen deutlich. Die Kolonialität fußt, wie Quijano in seinem wegweisenden Aufsatz *Colonialidad del poder y clasificación social* schreibt, auf der Durchsetzung einer »rassialisierten/ethnisierten Klassifikation der Weltbevölkerung« (2000/2014, 285), die die alltägliche soziale Existenz ebenso bestimmt wie die gesellschaftliche Schichtung. Begriff und Verständnis der Klassifikation beziehen sich bei Quijano weniger auf ethnologische oder anthropologische Konzepte, als vielmehr auf die Diskussion um das Klassenkonzept im Marxismus. Er knüpft explizit an marxistische Theoretiker wie etwa Edward P. Thompson, Nicos Poulantzas und Erik Olin Wright an. Aber vor allem bezieht er sich auf Marx' *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, wenn er den Aspekt der Praxis in der Konstitution von Klassen betont: Klassen entstehen durch »die konkreten Kämpfe konkreter Menschen«, sie seien »weder Strukturen noch Kategorien, die diesen Kämpfen vorausgehen« (306). Die Zugehörigkeit zu einer Klasse leitet sich demnach nicht automatisch aus dem Produktionsprozess oder aus gesellschaftlichen Strukturen ab, sondern ist ein Resultat sozialer Kämpfe. »Soziale Klassifizierung«, schreibt Quijano, »bezieht sich auf die Orte und Rollen der Menschen bei der Kontrolle der Arbeit, ihrer Ressourcen (einschließlich der ›Natur‹) und ihrer Produkte; des Geschlechts und seiner Produkte; der Subjektivität und ihrer Produkte (in erster Linie dem Imaginären und dem Wissen); und der Autorität, ihrer Ressourcen und ihrer Produkte« (310). Die soziale Klassifikation gewährleistet erst die Verteilung von Menschen innerhalb von Machtbeziehungen. Diese soziale Klassifikation geschieht vor allem in den miteinander verschränkten Kategorien Arbeit, Ethnizität und Geschlecht. Sie ist nur relativ stabil und De- und Re-Klassifizierungen ausgesetzt.

Enrique Dussel, der ähnlich wie Quijano eine Art Brücke zwischen den marxistischen Debatten der 1960er Jahre und jenen der letzten Jahre bildet, knüpft wie Quijano an die praxistheoretische Tradition innerhalb des Marxismus an und beschreibt Klassen als Effekte von Praxis, allerdings definiert er dann die Klasse relativ statisch als »Gruppe von Personen, die innerhalb des praktisch-produktiven Gesamts der Gesellschaft eine strukturelle Funktion ausübt, welche durch den Produktionsprozess [...], die Arbeitsteilung sowie die Aneignung der Frucht der Arbeit [...] bestimmt wird« (1988, 89). Die Klassen entstehen aus dem Produktionsprozess durch die Ausbeutung, in Dussels theologischer Formulierung sind die Klassen »Frucht der Sünde« (ebd.). Indem Dussel die Kämpfe als nachrangig betrachtet, sind sie nicht, wie bei Quijano, konstitutiv für die Entstehung der Klassen. Der Klassenkampf ergibt sich folglich aus den »Spannungen, Widersprüchen und praktischen Zusammenstößen« (174) zwischen den verschiedenen Klassen – aber da sind die Klassen eben schon da. Die unterdrückten oder »ausgebeuteten Klassen« (2001, 151) sind immer Teil einer größeren Menge von Menschen, die er mal die Armen, mal »Jene Ohne-Rechte« (ebd.) und mal »Volk« (pueblo) nennt. Sie rücken viel stärker in den Fokus seiner Theorie als die Kategorie Klasse, was Dussel mit Blick auf die Debatten in den 1970er Jahren um die Begriffe ›Klasse‹ und

›Volk‹ (pueblo) damit begründet, »dass die Kategorie ›Klasse‹ weder die Analyse noch den Horizont der Unterdrückung erschöpft, da es Unterdrückung in Bezug auf Geschlecht, in der Pädagogik, in der Politik (und nicht nur in der Wirtschaft), in den Strukturen des fetischisierten Imaginären, in der Kultur, in der Ökologie, im Rassismus geben kann« (185). Dussel bezieht sich dabei explizit auf Marx und behauptet, dieser habe den Begriff des Volkes in den *Grundrissen* selbst in diesem Sinne verwendet. »Die ›Klassen‹ erschöpfen sich in jeder Produktionsweise, das Volk überlebt die ›Klassen‹ (der Sklave, der Diener und der Arbeiter) und hat Beständigkeit, historische Kontinuität. Deshalb muss Marx das ›Wort‹ *Volk* in dem Moment benutzen, in dem die eine Klasse sich auflöst (der Sklave) und die andere noch nicht geboren ist (der Lohnempfänger): Im Interregnum gibt es die ›Armen‹, das ›Volk‹« (188).<sup>2</sup> Auch durch José Carlos Mariátegui sieht Dussel sich in diesem Punkt bestätigt. Mariáteguis Hinweis darauf, dass die Indigenen in Lateinamerika jene Funktion im Klassenkampf einnehmen müssen, die Marx dem Proletariat zugeordnet hatte, sieht er als (bis heute gültiges) Argument für die theoretische Unterordnung des Klassenbegriffs (vgl. Dussel 2007, 49ff).

Dussel ist sich durchaus bewusst, dass der Begriff ›Volk‹ auch durch die Herrschenden etwa in Kriegs- und Krisensituationen vereinnahmt werden kann, in denen alle Staatsbürger/innen als ›das Volk‹ erscheinen sollen. Er hält aber dennoch am emphatischen Begriff des Volkes (pueblo) als »der *gemeinschaftliche* Block der Unterdrückten« (1988, 91) fest. »Dieser ganze Block – im Sinne Antonio Gramscis – ist das Volk als geschichtliches ›Subjekt‹ eines gesellschaftlichen Gebildes, Landes oder einer Nation« (ebd.). Diese Festlegung auf einen positiven Volksbegriff hindert Dussel nicht daran, auch in Rechnung zu stellen – wie es in der anti- und dekolonialistischen Theorie von Fanon bis Quijano geschieht –, dass die Beherrschten die Denk- und Wahrnehmungsweise der Herrschenden teilweise oder gar strukturell übernehmen. Dussel problematisiert durchaus, dass »das Volk die Ideologie und die Kultur der Herrschenden in sich selbst verinnerlicht« (ebd.). Zugleich aber lässt er keinen Zweifel daran, dass emanzipatorische Praxis und Befreiung »von der Volkskultur aus[geht]« (2013a, 148). Wie geht das zusammen?

Hier bringt Dussel seinen Begriff der Exteriorität ins Spiel. Es sind alltägliche Praktiken, in denen sich ›das Volk‹ von den Herrschenden löst und die »von diesem als Kindereien, als nichtexistent, unproduktiv und unnützlich betrachtet werden«, doch als »außerhalb des Systems stehende Realität, als *Äußerlichkeit*, *Exteriorität*, ist das Volk der ›gemeinschaftliche Block‹ der Unterdrückten« (1988, 92). Die Exteriorität wird im Rahmen von Dussels Subjektphilosophie auch als Alterität oder Andersheit beschrieben – ein Strang der Diskussion, der hier beiseitegelassen werden muss. Aber sie wird auch mit marxistischer Theorie erläutert, und zwar als Position der

2 Dussel weist die Stelle nicht näher nach. Tatsächlich benutzt Marx den Begriff Volk nur selten und eher unbestimmt, einmal spricht er davon, was eine neue Distribution ausmachen bzw. auslösen könnte und schreibt vom ›Volk‹, das »durch Revolution [...] das Grundeigentum in Parzellen [zerschlägt]« (MEW 42, 31). Ob dieser Gebrauch ausreicht, um den von Dussel behaupteten Ersatz des Begriffes Klasse durch den des Volkes zu begründen, sei dahingestellt.

Ausgeschlossenheit aus dem Kapitalismus (etwa durch Sklaverei oder unbezahlte Hausarbeit). Dieses Ausgeschlossen-Sein der Armen macht die »Exteriorität ihrer Subjektivitäten aus – in der marxsschen Ökonomie die ›Leiblichkeit der lebendigen Arbeit‹ vor der Subsumption durch das Kapital« (2013a, 124). Die Exteriorität ist für Dussel aber mehr als nur ein Ausschluss, sie weist diese Ausgrenzung zugleich zurück. Die Exteriorität wird dadurch zu einer Verneinung der Verneinung (oder, anders formuliert, zu einem Widerstand gegen den Ausschluss), die dann zum Ausgangspunkt für die Befreiung wird. Schließlich wird hier auch die Frage nach den Möglichkeiten des Widerstands gegen die Effekte des Kolonialismus, gegen die ›Kolonialität der Macht‹ gestellt. Dussel beantwortet sie so: »Diese negierte ›Exteriorität‹ [...] weist auf die Existenz eines unvermuteten kulturellen Reichtums hin, der langsam neu entsteht, wie ein Feuer aus der Glut, die unter dem Meer der jahrhundertalten Asche des Kolonialismus begraben liegt« (166). Auf eine ähnliche Vorstellung greift auch Quijano zurück, wenn er die Dekolonisierung der Gesellschaft mit der Aufforderung verbindet, »damit aufzuhören, das zu sein, was wir nicht sind« (2016, 118). Um diesen verschütteten, aber gleichsam unberührten und zu bergenden kulturellen Reichtum zur Grundlage emanzipatorischer Praxis zu machen, muss Dussel jedenfalls die Verinnerlichungen und Affirmationen der (post-)kolonialen Kultur durch die Beherrschten allein der Macht der Herrschenden (und nicht etwa eigenen Vorteilen, partieller Beteiligung, usw.) zuschreiben.

An dieser Stelle entsteht aus meiner Sicht allerdings das Problem einer allzu emphatischen Aufladung des ›Volkes‹ als Akteur der Emanzipation. Die Selbstverständlichkeit, mit der das ›Volk‹ als Träger progressiver gesellschaftlicher Entwicklungen gedacht wird, steht deutlich in der Tradition des Antimperialismus und seines Vertrauens auf die, etwa von Ernesto Che Guevara programmatisch angerufene, emanzipatorische »Kraft des Volkes« (1969, 45). Auch wenn Dussel betont, es gelte den Begriff des Volkes als kollektiven politischen Akteur »auf eine neue Weise zu verstehen« (2013b, 96) und dass diese neue Art und Weise nicht auf substanzielle, ahistorische oder gar biologische Merkmale abziele, bleibt sie doch eindeutig positiv im politisch-emanzipatorischen Sinne. Es kann dann kein reaktionäres Volk geben, weil das Volk in dieser neuen Verständnisweise eine Kategorie ist, die die Einheit aller »im politischen Kampf befindlichen Bewegungen, Klassen, Sektoren usw. umfassen« (92) soll. Die Beispiele der politischen Kämpfe, die Dussel in den *20 Thesen zu Politik* nennt, sind durchwegs links konnotiert (Feminismus, Antirassismus, indigene Bewegungen, Mobilisierungen der Alten und Ausgegrenzten, Erwerbslosen, Industriearbeiter/innen, verarmten Bauern und Bäuerinnen, Landlosen u. a.). Diese positive Zuschreibung an die Haltungen und Praktiken der Armen und Ausgebeuteten ist auch anderen dekolonialistischen Ansätzen eigen (vgl. auch Browitt 2014 und Kastner 2022). Schließlich ist über die Anschluss- und Erweiterungsversuche hinsichtlich des Klassenkonzeptes insgesamt sicherlich zu streiten. Unstrittig hingegen dürfte sein, dass es sich um Versuche handelt, *mit Marx und über Marx hinaus* die soziale Realität in den lateinamerikanischen Ländern analysieren zu wollen.

*Subproletariat und Subalterne*

Aus der Auseinandersetzung um das Klassenkonzept ergibt sich ein zweiter Strang, der um jene gesellschaftlichen Gruppen kreist, die nicht dem Industrieproletariat zuzurechnen sind und dementsprechend andere Ausbeutungs- und Unterdrückungsformen erfahren. Der Gramsci-Kenner, peruanische Marxist und Gründer der sozialistischen Partei Perus, Mariátegui, hatte die Frage nach Rolle und Bedeutung der Indigenen im und für den gesellschaftlichen Transformationsprozess gestellt. Mariátegui wies wahrscheinlich als erster bereits in den 1920er Jahren darauf hin, dass die Effekte kultureller Kodierung – Menschen als ethnisiert/rassialisiert zu betrachten – für die soziale Ungleichheit und damit auch für die (marxistische) Sozialtheorie eine entscheidende Bedeutung haben bzw. haben sollten. »Der Indio ist in 90 % der Fälle nicht Proletarier, sondern Leibeigener« (1929/1986, 115). Diese zunächst banal erscheinende Feststellung hatte enorme Konsequenzen für die politische wie auch theoretische Auseinandersetzung der Linken in Lateinamerika. Indem Mariátegui auf die besondere ökonomische und soziale Situation Lateinamerikas gegenüber jener in Europa hinweist, interveniert er kritisch in die innermarxistischen Debatten der 1920er Jahre. Er zeigt die grundsätzliche Verwobenheit von Arbeit und ethnischer Zugehörigkeit auf, die bei Marx und vielen Marxist/innen noch keine oder kaum eine Rolle spielte. Der Klassenantagonismus werde durch die ethnische Zuschreibung noch vertieft, die Fremd- und Selbstzuschreibung begünstige »die imperialistische Penetration absolut« (116), d. h. die ethnischen Grenzziehungen verhindern auch das Empfinden von möglichen Gemeinsamkeiten (»als Klasse«). Mariátegui macht unzweifelhaft deutlich, dass die Vorstellung einer gruppenbezogenen Minderwertigkeit der Indigenen allein auf rassistische Ressentiments zurückzuführen ist. Sie beruhe auf keiner einzigen Tatsache, »die es Wert wäre, bei einer wissenschaftlichen Behandlung der Frage in Betracht gezogen zu werden« (117). Will man die »feudalen Erbängel« (ebd.) aus einer Gesellschaft verbannen, reichen folglich Klassenanalyse und Klassenkampf nicht aus, auch die ethnischen bzw. rassialisierenden Zuteilungen müssen angegangen werden.<sup>3</sup>

In den 1960er Jahren machten sich einige Vertreter/innen der dependenztheoretischen Ansätze wie etwa Bolívar Echeverría und Horst Kurnitzky dafür stark, »die Rolle des sogenannten Lumpen- oder Subproletariats, von den klassischen marxistischen Analytikern als korrupt und verkommen disqualifiziert, neu zu bestimmen« (1969, 11). Damit waren nicht mehr nur Indigene gemeint, sondern eben auch andere, nicht dem Industrieproletariat zuzurechnende Gruppen und Milieus. Sie als wichtigen Teil revolutionärer Bestrebungen zu sehen, darauf zielte diese Neubestimmung unter anderem ab. Implizit knüpften diese Ansätze an Gramsci und sein 1926 mit Palmiro Togliatti verfasstes Plädoyer an, die Bauern müssten »in die Kräfte eingereicht werden, auf die der Aufstand gegen die industriell-agrarische Diktatur zu zählen hat« (1926/2023, 52).

3 Mariátegui war allerdings selbst nicht von Zuschreibungen und damit verbundenen negativen Wertungen frei. Bei allem Einsatz für die Indigenen traute er auf der anderen Seite den Schwarzen in Lateinamerika keinen Beitrag zur modernen Gesellschaft zu (vgl. Walsh 2007, 105).

Gramscis Auseinandersetzung mit dem bäuerlich geprägten, italienischen Süden bildete auch die Grundlage für die Subaltern Studies, die sich, angeregt durch die Schriften des Historikers Ranajit Guha (1923–2023) und seines Kreises, auch in Lateinamerika bzw. Abya Yala verbreiteten. Darin ging es auch darum, gegen bestimmte Strategien der kommunistischen Parteien Stellung zu beziehen, die Disziplin und politische Führung der Spontaneität und den Alltagspraxen stets vorgezogen hatten bzw. für politisch wertvoller hielten. Die analytische Aufwertung der Subalternen, deren Geschichte, wie Gramsci schrieb, wenig einheitlich und stets »bruchstückhaft und episodisch« (*Gef*, H. 25, §2, 2191) verlief, ging – und geht bis heute – häufig mit einer normativen Aufladung einher: Als ausgegrenzte, abgewertete und diffamierte Praktiken seien sie mindestens in der Tendenz emanzipatorisch. Diese positiven Zuschreibungen an das ›Volk‹ und/oder die Subalternen und/oder die Marginalisierten sind jedoch kein Spezifikum der dekolonialistischen Ansätze, auch wenn sie sich vom antiimperialistischen Diskurs über die Latin American Subaltern Studies bis in die Gegenwart hinein durchziehen. Diese doppelte Problematik von Vereinheitlichung und politischer Zuschreibung kommt etwa in Ileana Rodriguez' Beschreibung einer *subaltern history*, in der es um »Unregierbarkeit als Aufstand, Ungehorsam oder Undiszipliniertheit« (2001, 14) geht, paradigmatisch zum Ausdruck. Von subalternen Geschichte oder der Geschichte der Subalternen auf diese Weise zu sprechen, unterstellt eine gewissermaßen subalterne Essenz, die per se keine angepassten, disziplinierten Praxisformen produzieren kann. Im selben Tenor beschreibt etwa die bolivianische Soziologin Silvia Rivera Cusicanqui die indigenen Gemeinschaften und behauptet, diese seien »selbstverwaltet und antiautoritär« (2010, 358). Das mag für die Aymara-Gemeinden in Bolivien, die sie dabei im Blick hat, vielfach zutreffen. Verallgemeinerbar ist diese emphatische, homogenisierende Behauptung allerdings nicht.

### *Feministische Theorie und Intersektionalität*

Das Augenmerk auf Geschlechterverhältnisse und Sexualität, welches die dekolonialistischen Feminismen prägt, ist zum Teil ebenfalls aus Erweiterungsversuchen von marxistischen Analysen entstanden. Die dekolonialistischen Feminismen lassen sich zugleich als Anlehnung und Abgrenzung beschreiben: Sie knüpfen erstens an marxistischen und anderen (nicht explizit feministischen) dekolonialistischen Ansätzen an und kritisieren sie, wie sie es zweitens mit dem ›weißen Feminismus‹ tun. Sowohl der ›weiße‹ Feminismus als auch die ›männliche‹ dekolonialistische Theorie lassen demnach Lücken, die eine dekolonialistisch-feministische Perspektive zu füllen angetreten ist: Die Lücken bestehen einerseits jeweils in einer unzureichenden Konzeptualisierung von Unterdrückung, Ausgrenzung und Ausbeutung, die die spezifischen Lebensweisen von nicht-weißen Frauen nicht in den Blick nehmen; sie bestehen andererseits in der mangelnden Fähigkeit, Herrschaft angemessen zu analysieren, weil zu homogen gedachte Kategorien die Differenzen zwischen Männern, Weißen usw. verdecken und dadurch Kollaborationen (etwa

zwischen indigenen und weißen Männern) unsichtbar machen. Die argentinische Philosophin und Aktivistin María Lugones wirft Quijano vor, die Biologisierung von Geschlechterherrschaft nicht zu hinterfragen und damit zu ihrer Aufrechterhaltung beizutragen. Dem weißen Feminismus hält sie vor, wegen der Ausblendung indigener und Schwarzer Lebensweisen in das koloniale, eurozentrische Projekt involviert zu sein. In beiden Fällen weiß Lugones aber durchaus zu unterscheiden zwischen einer solchen theoretisch vollzogenen Involvierung bzw. Verdoppelung und einer praktischen Durchsetzung kolonialer Gewaltverhältnisse. Laut Lugones gibt es eine ›helle Seite‹ des kolonialen Geschlechtersystems, in dem Geschlecht hegemonial konstruiert wird, und eine ›dunkle Seite‹, in der Geschlechterverhältnisse gewaltsam durchgesetzt werden. Beide zusammen machen das aus, was Lugones das »modern-koloniale Geschlechtersystem« nennt – eine Kategorie, mit der »die repressive Logik der kolonialen Moderne, ihr Gebrauch von hierarchischen Dichotomien und ihrer kategorialen Logik weiter theoretisiert« werden kann (2010, 742). Hier bekräftigt sie auch die intersektionale Perspektive, ohne welche immer Ausblendungen reproduziert würden: Wenn etwa Schwarz und Frau als homogene, einheitliche, separate Kategorien untersucht werden, sind es gerade Schwarze Frauen, die nicht in den Blick kommen.

Während Lugones patriarchale Herrschaft mit Beginn des Kolonialismus ansetzt, gibt es an dieser historischen Festlegung aber auch Kritik, etwa von Breny Mendoza, die die These vom »modern-kolonialen Geschlechtersystem« infrage stellt: Zum einen wird bemängelt, Lugones setze zu früh an, das koloniale Geschlechterregime habe sich letztlich erst mit der Konsolidierung der modernen Staatlichkeit im 19. Jahrhundert durchgesetzt. Es sei zudem auch nicht als total zu begreifen, andere Geschlechternormen hätten weiterhin existiert und würden in den indigenen Gemeinden bis heute gelebt. Für diese Position steht Silvia Rivera Cusicanqui. Zum anderen wird kritisiert, Lugones setze historisch zu spät an, patriarchale Strukturen seien nicht erst ab 1492 installiert und durchgesetzt worden, sondern es habe sie bereits in den indigenen Gesellschaften gegeben, wenn auch mit geringerer Intensität. Diese Position ist die von Rita Laura Segato. Beide Positionen müssen laut Mendoza »nicht als gegensätzlich interpretiert werden« (2019, 64), weil sie unterschiedliche Aspekte der Verwobenheit der Herstellung von Geschlecht und Rassialisierung mit dem Kolonialismus beleuchteten.

Die argentinisch-brasilianische Anthropologin Rita Laura Segato hat die Aberkennung der Menschlichkeit zum zentralen Bestandteil ihrer zeitdiagnostischen Analyse eines »Krieges gegen die Frauen« gemacht. Angesichts der hohen Zahl an ermordeten Frauen in Lateinamerika, der sich mehrenden häuslichen Gewalt und der öffentlichen und häufig auch politisch-juridischen Leugnung der Systematik dieser Gewalt spricht Segato von einem Krieg. Ähnlich wie andere »neue Kriege« (Mary Kaldor) findet dieser Krieg gegen die Frauen informell statt und unterscheidet nicht zwischen Kombattant/innen und Zivilist/innen. Während staatliche und para-staatliche Institutionen und Gruppen als Täter beschrieben werden, sind es vor allem Frauen und Kinder, die zu den Opfern dieses Krieges zählen. Zum einen zeichne sich

dieser Krieg durch eine »Pädagogik der Grausamkeit« (2014, 15) aus, die den Tätern antrainiert, die Gegnerinnen als entmenslichte Wesen zu begreifen. Zum anderen findet dieser Krieg aber nicht erst in den letzten zwei oder drei Jahrzehnten statt, sondern erneuert trotz »aller Kampagnen, die Frauen unternommen und in vielen Fällen auf dem Gebiet der Gesetzgebung gewonnen haben, das kolonial-moderne kollektive Imaginäre« (62). Dieses Imaginäre beruht auf der geschlechtlich konnotierten und gesellschaftlich durchgesetzten Trennung von öffentlich und privat. Es gehe nicht darum, »Geschlecht als eines der Themen der dekolonialen Kritik oder als einen der Aspekte der Herrschaft im Muster der Kolonialität einzuführen, sondern ihm einen wirklichen theoretischen und epistemischen Status zu geben, indem es als zentrale Kategorie untersucht wird, die in der Lage ist, alle anderen Aspekte der Transformation zu beleuchten, die dem Leben von Gemeinschaften auferlegt wird, wenn sie von der neuen modernen kolonialen Ordnung erfasst werden« (2015, 80f). Die konkrete Gewalt gegen Frauen ist, wie Verónica Gago das Argument von Segato verdeutlicht, als »ein Regime der Aneignung [zu] denken, das die koloniale Form radikalisiert« (2021, 92). Anliegen des dekolonialistischen Feminismus muss es demnach sein, das Herrschaftsdispositiv (*dispositivo de dominio*), das diesen Kriegen zugrunde liegt, zu lokalisieren und zu demontieren (*desarticular*).

Direkte Bezüge des dekolonialistischen Feminismus zum Marxismus betont etwa die mexikanische Anthropologin Rosalva Aída Hernández Castillo. Dekolonialistische Feminismen seien letztlich auch aus der Kritik am allein auf Klasse gerichteten Fokus marxistischer Analyse und Kämpfe entstanden, auch als Reaktion auf die der (nicht nur marxistischen) Linken inhärenten »Rassismen« (2019, 173). Aber der Marxismus sei nie in Gänze verworfen worden, »der Marxismus war immer da« (172). Sie versteht die intersektionale Perspektive als eine Erweiterung der Klassenanalyse, die die Ausgrenzungen thematisiert, die »das kolonial-rassistische System, die Heteronormativität, die patriarchale Gewalt und der Kapitalismus« (ebd.) hervorbringen.

### *Vermischungen: Rassialisierung, mestizaje, Hybridität, Transkulturalität*

Mit Mariáteguis Hinweis, die Proletarier/innen in Lateinamerika seien vor allem Indigene, stellt sich die Frage nach dem Stellenwert kultureller Klassifikationen wie Rassialisierungen und Ethnifizierungen in Bezug zu ökonomisch bestimmten Klassen neu. Dass kulturelle Hierarchien auch soziale sind und Ausbeutung und Entfremdung gemäß dieser Identifizierungen sich unterschiedlich manifestieren, führt zu einer bis heute anhaltenden Debatte über die Effekte dieser Unterschiede und die Strategien, mit denen auf sie zu reagieren ist. Wie sind Hierarchisierungen zu beschreiben, wie Durchmischungen und Verschränkungen unterschiedlicher, zugeschriebener Zugehörigkeiten und routinisierter Praktiken? Diese Fragen wurden unter verschiedenen Vorzeichen und mit unterschiedlichen Begrifflichkeiten diskutiert. Drei zentrale (aber nicht die einzigen) Konzepte sind dabei *mestizaje*, Transkulturalität und Hybridisierung.

Grundsätzlich geht es in diesen Konzepten darum, dass Macht und Herrschaft, Ausbeutung und Entfremdung unter kolonialen Vorzeichen nicht ausschließlich entlang der Konfliktlinie Proletariat vs. Bourgeoisie strukturiert sind. Echeverría macht den Zusammenhang mit marxistischen Fragestellungen dabei sicherlich deutlicher, als er bei anderen Autor/innen zu Tage tritt. Er konstatiert im Anschluss an Marx, dass »die warenförmige Vergesellschaftung [...] ein wesentlicher Bestandteil des Wesens der Moderne« (2021b, 130) ist. Indem die Moderne anderen Gesellschaften »ihre kulturelle Identität und die besonderen Ziele ihres geschichtlichen Unternehmens« (128) aufgezwungen hat, müssen sich »zwei ›zivilisatorische Entscheidungen‹ und zwei Geschichtlichkeiten [...], die nicht nur unterschiedlich, sondern offen gegensätzlich und miteinander unvereinbar sind, [...] auf utopische Weise ›treffen‹« und »in einen Prozess der *Mestizaje* eintreten« (129).

Um Mischungen, Überschneidungen und Grenzphänomene zu fassen, wurde der Begriff der *mestizaje* durch den mexikanischen Philosophen und Politiker José Vasconcelos geprägt. Er war in den Jahren nach der mexikanischen Revolution (1910–20) Bildungsminister und förderte die Künstler des Muralismus. Mit dem neuen Begriff sollte ein kulturelles Grundlagenkonzept für das postrevolutionäre, nationale Projekt entwickelt sowie eine mexikanische und schließlich lateinamerikanische kollektive Identität neu formuliert werden, die den Gegensatz von Indigenen und europäischen Eroberern und deren Nachfahren überbrückt. Vasconcelos geht von mehreren menschlichen ›Rassen‹ aus, die sich im Laufe der Geschichte vor allem in Lateinamerika mehr und mehr vermischen. Sein ›Rasse‹-Konzept schreibt bestimmten Gruppen bestimmte Eigenschaften zu, die auf biologische, klimatische und historische Entwicklungen zurückgeführt werden. Er merkt aber auch an, es sei der militärischen Befreiung vom Kolonialismus keine wirklich geistige Befreiung gefolgt, und er plädiert daher dafür, »den Geist« zu befreien, weil es ansonsten nie gelingen würde, »die Materie zu erlösen« (1925/1948, 46). Alles in allem bleibt das Konzept wegen seines spekulativen wie auch essenzialistischen Charakters einer »naturalistischen Perspektive« (Echeverría 2021a, 222) verhaftet, die nach Echeverría nur aufgegeben werden kann, wenn man sich Prozessen zuwendet, in denen symbolische Formen entstehen und durch Akteur/innen verwirklicht und verändert werden.

Von einem ähnlichen Impetus getragen sind die Arbeiten der Kulturwissenschaftlerin und Dichterin Glória E. Anzaldúa, die in ihrem 1987 erstmals erschienenen Buch *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza* – ein »Grundlagentext der feministisch-dekolonialistischen Theorie« (Mendoza 2019, 58) – ihre eigene Lebenssituation an der Grenze zwischen Mexiko und den USA zum Anlass für einige wegweisende kulturtheoretische Überlegungen nahm. Aufgewachsen in dem Teil der USA, der bis zum mexikanisch-us-amerikanischen Krieg 1846–48 zu Mexiko gehörte, thematisiert Anzaldúa die Problematik der Zugehörigkeit in einem Grenzraum. Als lesbische Frau, als US-Amerikanerin mit mexikanischer Familien- und Milieugeschichte ist die Zugehörigkeit durchkreuzt und uneindeutig. Anzaldúa spricht zwar auch von den tiefen Verwundungen, die durch aberkannte

Zugehörigkeiten entstehen. Sie fasst die Charakteristika der Durchkreuztheit und der Uneindeutigkeit jedoch nicht als Devianz oder Defizit auf, sondern gründet darauf ihre politisch-emanzipatorischen Hoffnungen: »Aus dieser rassialisierten, ideologischen, kulturellen und biologischen Vermischung entsteht gegenwärtig ein ›fremdes‹ Bewusstsein – ein neues Mestizabewusstsein, una conciencia de mujer« (2012, 99). Das neue Bewusstsein entsteht aus inneren Konflikten wie auch aus Kämpfen gegen das zuschreibende Außen. »Geborgen in einer Kultur, eingeklemmt zwischen zwei Kulturen, aufgespannt zwischen allen drei Kulturen und ihren Wertesystemen, durchlebt *la mestiza* einen Kampf des Fleisches, einen Kampf der Grenzen, einen inneren Krieg.« (100) Dieser innere Krieg ist als sozialpsychologische Beschreibung für strukturelle Spannungen zu betrachten, denen Menschen in Grenzsituationen ausgesetzt sind – verschiedenen Erwartungen entsprechen zu müssen, die auf Werten beruhen, die selbst miteinander im Widerstreit stehen. Das neue Bewusstsein entsteht aus konkreten Kämpfen, die nicht nur auf Anerkennung ausgerichtet sind, sondern die die eindeutigen Zuschreibungen selbst ablehnen. »Die neue *mestiza* kommt dadurch zurecht, dass sie Toleranz für Widersprüche, eine Toleranz für Mehrdeutigkeit entwickelt« (101). Das *mestiza*-Bewusstsein bezeichnet eher einen Zwischenstatus und einen Übergang, der auch mit der politischen Haltung selbst zusammenhängt: »Ich bin kulturlos, weil ich als Feministin die kollektiven kulturellen/religiösen männlichen Überzeugungen der Indo-Hispanics und Anglos in Frage stelle« (102).

Um die tätige Infragestellung dominanter Zu- und Einteilungen geht es auch in den beiden anderen, hier kurz vorgestellten »Vermischungskonzepten«. Mit dem Konzept der Transkulturalität, das der kubanische Jurist und Ethnologe Fernando Ortiz 1940 in seinem Buch *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* in die Diskussion eingeführt hatte, geht es um u. a. durch Migrationen ausgelöste Vermischungen von Praktiken. Darüber hinaus legte es Ortiz darauf an, der Antiquiertheit eines nationalstaatlich orientierten Kulturbegriffs zu begegnen. Ich nenne hier den Originaltitel, weil in der deutschen Version, *Tabak und Zucker. Ein kubanischer Disput* (1987), das Einleitungskapitel fehlt, in dem Ortiz seinen Transkulturationsbegriff ausführt. Er beschreibt die kubanische Gesellschaft als eine, die sich aus einer Vielzahl von in unterschiedlichen Phasen migrierten Gruppen zusammensetzt, deren kulturelle Eigenheiten unterdrückt und zerstört wurden »so wie Zuckerrohr, das zwischen den Mörsern der Zuckermühlen zerrieben wird« (2015, 52). Indem Transkulturation im Sinne Ortiz' immer ein mit Verlust und Leiden verbundener Prozess ist, steht er gegen den in der europäischen Ethnologie und Soziologie im Prinzip bis in die 1990er Jahre gebräuchlichen Begriff der Akkulturation. Während die Akkulturation im Wesentlichen eine Übernahme bestehender Orientierungs- und Verhaltensmuster beschreibt, zielt das Präfix ›trans‹ auf die gewaltsame Überwindung bisheriger Denkweisen und Praktiken. Damit ist Transkulturation nicht nur die unterdrückerische Eingliederung in Bestehendes, sondern auch ein verändernder Prozess, der Dekulturation und Akkulturation durch die »Schaffung von neuen kulturellen Erscheinungsformen« (57) verbindet.

Auf neue kulturelle Formationen innerhalb von Machtverhältnissen hebt auch das vom argentinisch-mexikanischen Kulturwissenschaftler Néstor García Canclini vorgeschlagene Modell der Hybridisierung ab (*Culturas Híbridas*, 1990). Der Begriff der Hybridisierung zielt dabei nicht nur auf »die Vermischung ethnischer oder religiöser Elemente, sondern auch auf die Produkte fortgeschrittener Technologien und moderner oder postmoderner sozialer Prozesse« ab (2005, xxxiv). Es geht also nicht nur um ethnisierte Dimensionen von Kultur wie etwa beim Begriff der *mestizaje*, sondern darüber hinaus um Kombination und Verschränkung von Gebrauchsweisen kultureller Güter und Beziehungsweisen insgesamt. Hybridisierung bezieht sich also weder nur auf rassialisierte Zuschreibungen, noch bezeichnet sie einen Mischungsprozess, in dem aus zwei Elementen ein drittes entsteht. Es geht um Austausch und Vermischung, die nicht als harmonisch gedacht werden, sondern als konfliktiv und von Machtprozessen durchzogen. Man verstünde wenig von den Wirkungsweisen von Macht, schreibt García Canclini, wenn man sie bloß in klar abgrenzbaren Kategorien von »Bourgeoisie gegen Proletarier, Weiße gegen Indigene« (256) usw. denken würde.

Die politische Dimension der beschriebenen Konzepte ist durchaus umstritten. Echeverría etwa setzt wenig Hoffnung auf das »Nicht-Westliche als Gegenmittel gegen den Kapitalismus« (2021b, 130), aber aus seiner Formulierung spricht ein politisches Potenzial der *mestizaje* als Prozess. Das eint ihn mit anderen Vertreter/innen von Vermischungskonzepten. Auch wenn die Eroberung an ihrem Beginn steht und es nicht ohne schmerzhafteste Prozesse (Ortiz) und offene Wunden (Anzaldúa) geht, die nicht selbstbestimmte Vermischungen mit sich bringen, werden Potenziale einer nicht auf Identitäten festgelegten Praxis thematisiert. Die emanzipatorischen Hoffnungen richten sich auf eine *mestizaje*, die »aus der Subalternität hervorgeht« (Ochoa 2019, 162).

### *Dekolonialistische und Kritische Theorie*

Dussel hat in einem Aufsatz zur Frage, welcher Marx für das 21. Jahrhundert taugt, seine über Jahrzehnte betriebenen Marx-Lektüren nachgezeichnet und dabei einige für den vorliegenden Zusammenhang interessante Thesen zu Papier gebracht. Er bestreitet, dass Marx die Kategorien Klasse und Armut direkt aufeinander bezogen habe. Arm seien nicht bloß die Proletarier/innen, sondern absolute Armut treffe jene, die vom Fest des Kapitals ausgeschlossen seien. Als Beispiel nennt er den *campesino*, der vom Land in die Stadt zieht und nichts hat außer seiner Arbeitskraft. Die wichtigste ontologische Kategorie bei Marx sei nicht, wie Dussel gegen Georg Lukács und Martin Jay ins Feld führt, die Totalität, sondern jene Ausgeschlossenheit, die er Exteriorität nennt. Seine soziale Entsprechung hat diese ontologische Kategorie in den vom kolonialen Kapitalismus Ausgeschlossenen. Die moderne, auf Besitz gründende und auf Konsum ausgerichtete Subjektivität sei das Problem. Es gelte, aus seiner Sicht ganz im Sinne von Marx, »unseren Kopf epistemologisch zu dekolonisieren« (2000, 60).

Von den vielfältigen Bezugnahmen, die Dussel zwischen marxistischer und dekolonialistischer Theorie herstellt, sei schließlich auf einen Strang der Debatte eingegangen, der an die vorherigen vier Punkte anschließt: Dussels Auseinandersetzung mit der Kritischen Theorie. Auch darin geht es um die Frage, wie Theorieproduktion zur Herstellung einer anderen Welt beitragen kann und wer ihre Träger/innen sind. Die Exteriorität ist für Dussel nicht nur ein Ausschluss und eine Verneinung der Menschlichkeit, die die Kolonisierten passiv erleiden, sondern er konzipiert sie auch als eine Verneinung der Verneinung, als eine Kategorie also, die den Widerstand gegen die Zumutungen schon beinhaltet. Der Kritischen Theorie wirft er nun vor, dieses widerständige Potenzial in den sozialen Praktiken geringzuschätzen.

Die frühe Kritische Theorie präferiert vor dem Hintergrund des Siegeszugs des Nazismus sowie der US-amerikanisch geprägten »Kulturindustrie« vor allem die Integration der Arbeiterklassen. Sie stehen der bürgerlichen Gesellschaft – Gramsci würde präzisieren: ihrer kulturellen Hegemonie – trotz Benachteiligung nicht diametral gegenüber, sondern es gelingt dem Kapital, sie durch Beteiligungsangebote (wenn auch nur durch technische Geräte und Freizeitvergnügungen) zum Einverständnis mit den gegebenen Verhältnissen zu bringen. Anders bei Dussel wie überhaupt bei antikolonialen und dependenztheoretischen Ansätzen: Trotz aller Hybridisierungstendenzen wird hier ein substantielles Gegeneinander diagnostiziert (Herrschende gegenüber Subalternen, Bourgeoise gegenüber Subproletariat).

Dussel macht u.a. auf Unzulänglichkeiten zentraler Kategorien wie ›Moderne‹ und ›Totalität‹ aufmerksam, die ohne einen Blick auf »die Opfer eines weltweiten Systems« (2013a, 103f), nämlich des Kolonialismus, unzureichend bleiben. Der Blick auf ausgebeutete Minenarbeiter, versklavte Plantagenarbeiter/innen, in die Prostitution gezwungene indigene Frauen u. a. sei jedoch zentral für ein Verständnis globaler Ungleichheit und der Verwerfungen des Kapitalismus. Diese Ausblendung lässt sich durchaus als Effekt jener ›Kolonialität des Wissens‹ begreifen, deren Analyse sich die dekolonialistische Theorie zuwendet. Diese ›Kolonialität des Wissens‹ hat die Kritische Theorie, wie auch Catherine Walsh betont, relativ unsensibel gemacht für die Existenz »of ›other‹ conceptual and political frameworks, ›other‹ knowledge production, and ›other‹ subjects marked not simply by distinctions of class but by the lived experience of coloniality and the racialized structure it has engendered« (2012, 13). Gerahmt von der Wissensproduktion der klassischen Moderne und orientiert am marxistischen Fokus auf den Klassenantagonismen, kommen rassialisierte Verhältnisse und Kolonialismen in der Kritischen Theorie tatsächlich kaum vor. Insofern betreffen »die Kritiken an der Kolonialität des Wissens [...] die Autoren der Kritischen Theorie selbst« (Andrade Guevara 2020, 140).

Dussel schließt an diese Feststellung eine Konsequenz an, die allerdings an den Ausgangspunkten der Kritischen Theorie vorbeigeht. Die Haltung, die dieser Kritik zugrunde liegt, ist aber geradezu paradigmatisch für die dekolonialistischen Ansätze. Dussels Hinweis darauf, dass es entscheidend ist, »von wo aus wir sprechen« (2013a, 99) – entscheidend für das, was gesagt wird, und entscheidend für die Chance, gehört zu werden –, betrifft nicht allein das akademische Feld, sondern

die globale Arbeitsteilung ebenso wie die Ökonomie der globalen Öffentlichkeit. Dieser Hinweis wird in einem weiteren Schritt nicht bloß als eine Infragestellung der wissenschaftlichen Neutralität und als kritischer Zweifel am westlichen Universalismus formuliert. Er versucht – und neben ihm tun das viele andere ebenso –, den Ort der Existenz, also der konkreten Lebenswelt der Menschen, zum Ausgangspunkt für Kritik und für (emanzipatorische) politische Praxis zu machen. Kritik und Praxis haben demnach ihre Grundlage in der Materialität der Ausgebeuteten und Diskriminierten. Diese Kritik ist also in all den Praktiken fundiert, die im herrschenden System »als nichtexistent, unproduktiv und unnützlich betrachtet werden« (1988, 92), in dem also, was Dussel Exteriorität nennt. Damit wird emanzipatorischer Kritik und Praxis ein bestimmter Ausgangs- und Standort zugeschrieben, nämlich derjenige erfahrener Unterdrückung und Ausbeutung.

Diese Standortgebundenheit von Kritik ist nach Dussel eine Tatsache, die die Ansprüche der Kritischen Theorie in einem »radikaleren Sinn« (ebd.) zu fassen ermöglicht. Er wirft der Kritischen Theorie also mangelnde Radikalität vor. Aber genau dieser Vorwurf geht ins Leere. Denn es war der Ausgangspunkt der frühen Kritischen Theorie, eine bestimmte soziale Lage und kollektiv erfahrene Ausbeutung und Diskriminierung gerade nicht zur notwendigen Voraussetzung von berechtigter Kritik zu machen. Legitime Gesellschaftskritik und Ausgebeutetsein wurden voneinander entkoppelt. Diese Position war gerade nicht mangelnder Radikalität oder einem Intellektualismus geschuldet, der sich vom materiellen Leid abgewendet hatte. Im Gegenteil, es war ein bewusstes – und für die Kritische Theorie paradigmatisches – Statement, als Max Horkheimer in seinem wegweisenden Aufsatz *Traditionelle und kritische Theorie* (1937) schrieb, eine auf die Abschaffung von Unrecht und Leid ausgerichtete Theorie könne sich durchaus »im Gegensatz zu Ansichten befinden, die beim Proletariat« – in einer anderen Version des Textes spricht Horkheimer allgemeiner von »den Ausgebeuteten« – »gerade vorherrschen« (vgl. 1992, 238). »Ohne die Möglichkeit dieses Konflikts bedürfte es keiner Theorie« (ebd.). Die Bodenlosigkeit der Kritik, die sich daraus ergibt, wurde von Horkheimer dabei durchaus in Rechnung gestellt und in Kauf genommen. Die Kritische Theorie könne keine spezifischere Instanz für sich in Anspruch nehmen »als das mit ihr selbst verknüpfte Interesse an der Aufhebung gesellschaftlichen Unrechts« (259).

Dieser Punkt scheint mir zentral, denn Dussels Festlegung einer wie auch immer gearteten »Gemeinschaft der Unterdrückten« als einzig legitimem Ausgangspunkt einer verorteten Kritik und Praxis birgt doch große Probleme. Zum einen stellt sich die Frage, worin das Gemeinsame einer solchen Gemeinschaft liegen soll und wie die unzweifelhaft vorhandenen Differenzen in den Lebensweisen wie auch in den Ausbeutungs- und Diskriminierungsformen *theoretisch* in Rechnung gestellt werden sollen. Diese Frage ist auch an Catherine Walshs Vorstellung eines »anderen Wissens« zu richten, das sich ebenfalls als recht einheitlich aus verschiedensten Formen der Marginalisierung zu ergeben scheint. Das »andere Wissen« der »Gemeinschaft der Unterdrückten« wird nicht nur vereinheitlicht, sondern auch inhaltlich vereindeutigt: Es ist immer als emanzipatorisches Wissen

gedacht. Damit stellt sich zum anderen auch praktisch das Problem, dass, wer über den Ausgangs- und Standpunkt einer solchen Zugehörigkeit zur »Gemeinschaft der Unterdrückten« nicht verfügt – ich, der Autor dieses Textes zum Beispiel –, als qua (sozialstruktureller, ethnisierter, geschlechtlicher und sexueller) Position nicht berechtigt erscheint, Wort und Praxis der Kritik für sich in Anspruch zu nehmen. Die Zugehörigkeit zur Community wird als entscheidender betrachtet als die Haltung an sich. Damit wird die Möglichkeit von Kritik tendenziell essenzialisiert, also an eine wesenhafte Vorstellung vom Dazugehören geknüpft. Die Ablehnung einer solchen Essenzialisierung, also der Behauptung einer wesensmäßigen Verbindung zwischen Standort der Kritik und kritischem Standpunkt, markierte allerdings schon den Beginn dessen, was uns heute als Kritische Theorie bekannt ist. Es ist nicht mangelnde Radikalität, die die Kritische Theorie eine direkte Verknüpfung von Diskriminierungs- und Ausbeutungserfahrung und emanzipatorischer Praxis (inklusive Kritik) ablehnen ließ, sondern ihr wohlbegründeter Anspruch auf eine auch theoretisch vollzogene Denaturalisierung sozialer Verhältnisse.

Das Problem, die Legitimität des kritischen Standpunkts an die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Unterdrückten zu binden, wird auch damit nicht gelöst, dass diese so weit wie möglich ausgedehnt wird. Dussel schreibt in den Kölner Vorlesungen, sich selbst zitierend, die Exteriorität sei das Volk selbst und das Projekt der Befreiung müsse dementsprechend »von der Volkskultur aus[gehen]« (2013a, 148). Problematisch daran ist nicht nur, wie oben schon angesprochen, dass die Klasse und intersektionale Ausbeutungs- und Diskriminierungskategorien hier durch das tendenziell homogenisierende ›Volk‹ ersetzt werden. Problematisch ist darüber hinaus der von Horkheimer angemahnte und nicht stark genug zu machende Punkt: Ein so verstandenes Volk kann per definitionem dem Projekt der Befreiung nicht entgegenstehen. Die politische Wunschvorstellung prädisponiert damit immer schon die analytische Kategorie. Anders gesagt: Rechte und reaktionäre Tendenzen haben im Begriff des Volkes keinen Platz.

Auch wenn Dussel vor allem lateinamerikanische Gesellschaften im Blick hat, beansprucht er mit seinen Begrifflichkeiten doch, politische Verhältnisse überhaupt zu beschreiben. Dabei muss der emphatische Volksbegriff scheitern. Denn die ›Volksgemeinschaft‹ des Nazismus, die ja nicht nur eine ideologische Anrufung war, sondern auch tatsächliche Realität (was nicht heißt, dass es im ›Volk‹ nicht auch Antifaschist/innen gab), lässt sich mit einem solchen Begriff nicht abbilden. Auch die britischen Arbeiter/innen, die, wie von Stuart Hall als äußerst theorielevant herausgestellt wurde, 1979 in ihrer Mehrheit Thatcher wählten und damit eine Basis für den Aufstieg des Neoliberalismus bildeten, lassen sich dann nicht mehr verstehen (vgl. Hall 1989). Schließlich lassen sich auch all jene Arbeiter/innen, die heute den Aufstieg ultrarechter Parteien in ganz Europa mittragen, mit dem Ansatz von Dussel nicht fassen, ihre Praxis muss ausgeblendet werden und damit unverständlich bleiben.

Zwar geht es den dekolonialistischen Ansätzen eindeutig um die Stärkung der politisch-emanzipatorischen Potenziale der Ausbeuteten, Marginalisierten und Subalternen, doch die Frage nach politischen Strategien wird sehr unterschiedlich

und vielfältig beantwortet – Antworten, auf die im Rahmen dieses Texten nicht mehr eingegangen werden kann (vgl. dazu ausführlich Kastner 2022).

### Literatur

- Andrade Guevara, Victor Manuel, »La Teoría Crítica y el pensamiento decolonial: hacia un proyecto emancipatorio post-occidental«, in: *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 65. Jg., Nr. 238, Januar–April 2020, 131-54
- Anzaldúa, Glória E., *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza* (1987), San Francisco 2012
- Azzellini, Dario u. Boris Kanzleiter (Hg.), *Das Unternehmen Krieg. Paramilitärs, Warlords und Privatarmeen als Akteure der neuen Kriegsordnung*, Hamburg 2003
- Dussel, Enrique, *Ethik der Gemeinschaft. Die Befreiung in der Geschichte*, Düsseldorf 1988
- ders., »Qué Marx para el siglo XXI?«, in: Esteban Torres, Elvira Concheiro Bórquez, Félix Valdés García, Matías Bosch Carcuro, Pablo Vommaro, Rodolfo Gómez (Hg.), *Marx, 200 años. Presente, pasado y futuro*, Buenos Aires 2000, 37-60
- ders., *Hacia una Filosofía Política Crítica*, Bilbao 2001
- ders., *Materiales para una Política de la Liberación*, Mexiko-Stadt 2007
- ders., *Der Gegendiskurs der Moderne. Kölner Vorlesungen*, Wien-Berlin 2013a
- ders., *20 Thesen zur Politik*, Münster 2013b
- Echeverría, Bolívar, u. Horst Kurnitzky, »Vorwort«, in: dies. (Hg.), *Kritik des bürgerlichen Antiimperialismus*, Berlin 1969, 7-13
- ders., *Für eine alternative Moderne. Studien zu Krise, Kultur und Mestizaje*, hgg. v. D. Graaff, J. Sigüenza u. L. Böckmann, Hamburg 2021
- ders., »Flüchtige Identität«, in: Hamburg 2021 (a), 206-223
- ders., »15 Thesen zu Moderne und Kapitalismus«, in: Hamburg 2021 (b), 79-134
- Gago, Verónica, *Für eine feministische Internationale. Wie wir alles verändern*, Münster 2021
- García Canclini, Néstor, *Hybrid Cultures. Strategies for entering and leaving modernity* (1990), Minneapolis-London 2005
- Gramsci, Antonio, *Gefängnishefte*, 10 Bde., Hamburg 1991–2002 (zit. Gef)
- ders. u. Palmiro Togliatti, »Die ›Thesen von Lyon‹« (1926), in: Antonio Gramsci, *Südfrage und Subalterne*, hgg. v. Ingo Pohn-Lauggas u. Alexandra Assinger, Hamburg 2023, 40-54
- Guevara, Ernesto Che, »Taktiken und Strategien der lateinamerikanischen Revolution« (1962), in: Bolívar, Echeverría u. Horst Kurnitzky (Hg.): *Kritik des bürgerlichen Antiimperialismus. Entwicklung und Unterentwicklung. Acht Analysen zur neuen Revolutionstheorie in Lateinamerika*, Berlin 1969, 132-145
- Hall, Stuart, »Der Thatcherismus und die Theoretiker«, in: ders., *Ideologie. Kultur. Rassismus*. Ausgewählte Schriften, Bd. 1, Hamburg 1989, 172-296
- Hernández Castillo, Rosalva Aída, »Si no construimos alianzas para hacer frente a este violencia vamos a ser cada vez mucho más vulnerables«, in: Luis Martínez Andrade (Hg.), *Feminismos a la contra. Entre-vistas al Sur Global*, Santander 2019, 165-175 (dt. Fassung in diesem Heft)
- Horkheimer, Max, »Traditionelle und kritische Theorie« (1937), in: ders., *Traditionelle und kritische Theorie. Fünf Aufsätze*, Frankfurt/M 1992, 205-59
- Kastner, Jens, »Néstor García Canclini. Periphere Perspektiven: Von der Kunstsoziologie zur Ästhetik des Bevorstehenden«, in: Christian Steuerwald (Hg.), *Klassiker der Soziologie der Künste. Prominente und bedeutende Ansätze*, Wiesbaden 2016, 907-29
- ders., *Dekolonialistische Theorie aus Lateinamerika. Einführung und Kritik*, Münster 2022

- ders. u. Tom Waibel, »Dekoloniale Optionen. Argumentationen, Begriffe und Kontexte dekolonialer Theoriebildung«, in: Mignolo, Walter D., *Epistemischer Ungehorsam. Rhetorik der Moderne. Logik der Kolonialität und Grammatik der Dekolonialität*, Wien 2012, 7-42
- Lugones, María, »Toward a Decolonial Feminism«, in: *Hypatia*, Bd. 25, Nr. 4, 2010, 742-759
- Mariátegui, José Carlos, »Das Problem der Rassen in Lateinamerika« (1929), in: ders., *Revolution und peruanische Wirklichkeit. Ausgewählte politische Schriften*, hg. v. Eleonore von Oertzen, Frankfurt/M 1986, 112-154
- Marx, Karl, »Einleitung [zu den ›Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie‹]«, MEW 42, 19-45
- Mendoza, Breny, »La colonialidad del género y poder: De la postcolonialidad a la decolonialidad«, in: Ochoa, Muñoz Karina (Hg.), *Miradas en torno al problema colonial. Pensamiento anticolonial y feminismos descoloniales en los Sures globales*, México D.F. 2019, 35-69
- Mignolo, Walter D., *Epistemischer Ungehorsam. Rhetorik der Moderne, Logik der Kolonialität und Grammatik der Dekolonialität*, Wien 2012
- Ochoa, Karina, »›Un desafío para los feminismos descoloniales: complejizar la cuestión del mestizaje‹«, in: Luis Martínez Andrade (Hg.), *Feminismos a la contra. Entre-vistas al Sur Global*, Santander 2019, 153-163
- dies., Garzón Martínez, María Teresa, »Introducción«, in: Ochoa Muñoz, Karina (Hg.), *Miradas en torno al problema colonial. Pensamiento anticolonial y feminismos descoloniales en los Sures globales*, México D.F. 2019, 5-32
- Ortiz, Fernando, *Tabak und Zucker. Ein kubanischer Disput*, Frankfurt/M 1987
- ders., »Vom Phänomen der ›Transkulturation‹ und von seiner Bedeutung in Kuba« (1940), in: Exner, Isabel u. Rath, Gudrun (Hg.), *Lateinamerikanische Kulturtheorien. Grundlagentexte*, Konstanz 2015, 51-57
- Quijano, Aníbal, »Colonialidad del poder y clasificación social« (2000), in: ders., *Cuestiones y Horizontes. De la Dependencia Histórico-Estructural a la Colonialidad/Descolonialidad del Poder*, Buenos Aires 2014, 285-327
- ders., *Kolonialität der Macht. Eurozentrismus und Lateinamerika*, Wien-Berlin 2016
- Rivera Cusicanqui, Silvia, »Interview« von Sebastian Kalicha und Gabriel Kuhn, in: Kalicha, Sebastian u. Gabriel Kuhn (Hg.), *Von Jakarta bis Johannesburg. Anarchismus weltweit*, Münster 2010, 358-361
- Rodríguez, Ilena, »Reading Subaltern Across Texts, Disciplines, and Theories: From Representation to Recognition«, in: dies. (Hg.), *The Latin American Subaltern Studies Reader*, Durham-London 2001, 1-32
- Segato, Rita Laura, »Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres«, in: dies., *Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres*, Buenos Aires 2014, 15-77
- dies., »Género y colonialidad: del patriarcado comunitario de baja intensidad al patriarcado colonial moderno de alta intensidad«, in: dies., *La Crítica de la Colonialidad en Ocho Ensayos. Y una antropología por demanda*, Buenos Aires 2015, 69-99
- Urrego Ardila, Miguel Ángel, *Marx, el Marxismo y los Decoloniales. Tergiversaciones. Olvidos y Reacomodos*, Morelia 2021
- Vasconcelos, José, *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana* (1925), México-Buenos Aires-Madrid 1948
- Walsh, Catherine, »¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales«, in: *Nómadas*, No. 26, Bogotá, 2007, 102-13
- dies., »›Other‹ Knowledges, ›Other‹ Critiques: Reflections on the Politics and Practices of Philosophy and Decoloniality in the ›Other‹ America«, in: *Transmodernity*, 2012, 11-27