

PERIPHERIE 157/158

Jenseits der Kolonialität von Geschlecht

Denis Goldberg – Freiheitskämpfer, Brückenbauer und wahrer Mensch (1933-2020)	3	
Zu diesem Heft	5	
Hanna Hacker AidToo, ein Störversuch Strategien gegen sexualisierte Gewalt im Aid Business.....	11	
Carol-Lynne D‘Arcangelis Feministische Aufrufe des Dekolonialen Widerstand und Wiederaufleben in den Arbeiten von María Lugones und Leanne Betasamosake Simpson.....	34	
Miriam friz Trzeciak Producciones y Milagros Agrupación Feminista Interview mit Rotmi Enciso & Ina Riaskov	68	
	Fotostrecke	71
Rubén de J. Solís Mecalco Dekolonisierung der Maya-Sexualitäten im Südosten Mexikos.....	81	
Antje Daniel Brüchige Allianzen LSBTIQ-Aktivismen im Kontext der intersektionalen und dekolonialen Praxis der südafrikanischen Studierendenbewegung....	102	
Manju Ludwig Bodies in Pain Gewalt an sexuell „devianten“ männlichen und Transgender-Körpern im kolonialen Indien	125	
Franziska Müller <i>PERIPHERIE-Stichwort:</i> Die Yogyakarta-Prinzipien als Agenda für LSBTI*Q-Menschenrechte	147	

Sebastian Garbe	<i>PERIPHERIE-Stichwort:</i> Dekolonial – Dekolonisierung	151
Jens Kastner	Für „ein unabhängiges visuelles Denken“ Zur Kunst- und Kultursoziologie des peruanisch-mexikanischen Theoretikers Juan Acha	155
Hjalmar Jorge Joffre-Eichhorn	Funken von Gerechtigkeit, Funken von Leben Siege feiern im Kampf für Gerechtigkeit und Frieden in Afghanistan	175

Rezensionen

Silvia Rivera Cusicanqui: <i>Ch'ixinakax utxiwa. Eine Reflexion über Praktiken und Diskurse der Dekolonisierung</i> (Theo Mutter).....	197
Aníbal Quijano: <i>Kolonialität der Macht, Eurozentrismus und Lateinamerika</i> (David Mayer).....	199
Sammelrezension zu Boaventura de Sousa Santos: <i>Epistemologien des Südens. Gegen die Hegemonie des westlichen Denkens</i> <i>The End of the Cognitive Empire. The Coming of Age of Epistemologies of the South</i> (Hjalmar Jorge Joffre-Eichhorn)	201
Karin Fischer & Margarete Grandner (Hg.): <i>Globale Ungleichheit. Über Zusammenhänge von Kolonialismus, Arbeitsverhältnissen und Naturverbrauch</i> (Eric Otieno).....	204
Barbara Potthast & Katharina Schembs (Hg.): <i>Student Protests in the Global South. Annotated Sources (1968-2018)</i> (Reinhart Kößler)	207
Safwan M. Masri: <i>Tunisia. An Arab Anomaly</i> (Tarkan Tek).....	209
Jan Brunner, Anna Dobelmann, Sarah Kirst, Louisa Prause (Hg.): <i>Wörterbuch Land- und Rohstoffkonflikte</i> (Karin Hülsmann & Mirka Schäfer)	211
Sebastian Matthes: <i>Der Neo-Extraktivismus und die Bürgerrevolution. Rohstoffwirtschaft und soziale Ungleichheiten in Ecuador</i> (Jan Ickler).....	213
Jörg Nowak: <i>Mass Strikes and Social Movements in Brazil and India. Popular Mobilisation in the Long Depression</i> (Hanns Wienold)	215
Eingegangene Bücher	218
Summaries.....	220
Zu den Autorinnen und Autoren	223

Hanna Hacker

AidToo, ein Störversuch Strategien gegen sexualisierte Gewalt im Aid Business*

Keywords: MeToo, AidToo, development cooperation, aid industry, feminism, sexual violence, digital activism

Schlagwörter: MeToo, AidToo, Entwicklungszusammenarbeit, Hilfsorganisationen, Feminismus, sexualisierte Gewalt, Online-Aktivismus

Wo ist *Aidland*? Was ist geschehen?

Historisch nicht neu, nicht überraschend, und doch eine „Aufdeckung“, die die Maschinerie der internationalen Hilfsorganisationen zu erschüttern schien: Institutionen der humanitären Hilfe, der Entwicklungszusammenarbeit und der UN-Friedensmissionen, so wurde medial breit offenbart, bergen und verbergen Praktiken sexualisierter Gewalt. Auf die Veröffentlichung des „Oxfamskandals“¹ Anfang 2018 reagierten engagierte und Boulevard-Journalist*innen, feministische Aktivist*innen und Entwicklungsmanager*innen, Expert*innen und große politische Institutionen. Ein Hashtag entstand: #AidToo.

Eine öffentliche Enthüllung erzeugt Momente des Schocks selbst bei Rezipient*innen, die keine unmittelbaren Akteur*innen des Enthüllten sind. Die Aufdeckung verstört und schreckt auf, selbst wenn eine*r längst weiß, dass das aktuell skandalisierte Feld eng in Gewaltverhältnisse eingeschrieben ist; in die Gewalt vergeschlechtlichter Ungleichheit, in die Fortschreibung kolonialer Ausbeutungsbeziehungen, in rassistische Verhältnisse, in Figurationen sexueller und sexualisierter Macht. AidToo ist, vor diesem Hintergrund, mittels feministischer, postkolonialer und queerer Theorien zu sozialen Ungleichheiten zu befragen, aber ebenso mittels einer Reflexion

* Der Beitrag wurde *peer-reviewed*, Anm. d. Red.

1 Die Begriffe „Skandal“ und „Affäre“ sind problematisch, weil sie ignorieren lassen, dass es um strukturelle Gewalt geht. Wenn ich sie verwende, sind sie immer als kritisches Zitat zu verstehen, das ich allerdings aus Gründen der besseren Lesbarkeit meines Textes nicht durchgängig unter Anführungszeichen setze.

der Affekte, die diese Geschichte/n produzierten. Meine analytische und zugleich affektive Annäherung an das schwierige, anrührende Thema wird sich auf folgende Handlungsfelder konzentrieren: den Raum für Aktivismus und Protest, den die als Spinoff von #MeToo geprägte Kampagne #AidToo eröffnet hat; die Debatten in der Blogosphäre; und den strategischen Umgang betroffener Institutionen mit den Aufdeckungen. Dabei geht es mir in besonderer Weise um die Frage, wie in diesen Handlungsfeldern Körper und Sexualitäten normiert oder Normüberschreitungen (denk-)möglich werden. Zu allererst aber muss eine*r sich ein wenig Überblick verschaffen. Was ist überhaupt der „aid sector“, wo ist er, und was ist da geschehen?

Den Apparat internationaler Entwicklungspolitik, die Ideologie und Industrie der Entwicklungszusammenarbeit, die Gesamtheit der Akteur*innen in diesem Feld werden oft in das Kürzel „aid“, „aid sector“, „aid business“ gefasst. Kritische Theoretiker*innen und Praktiker*innen arbeiten manchmal mit dem Begriff *Aidland*. Er scheint mir gerade für post-/dekoloniale Analyse der internationalen Ungleichheits- und Machtbeziehungen sehr brauchbar, erschließt er doch Zugänge zu ökonomischer, sozialer und kultureller Kritik gleichermaßen. *Aidland* als Metapher veranschaulicht „die Welt der ‚Hilfe‘ als ein komplexes, mehr oder weniger in sich geschlossenes Netz an Institutionen, Personen und Aktivitäten, mit einer Reihe ganz eigener Haltungen, Diskurse und Praktiken“ (Fechter 2011: 131; vgl. Mosse 2011).² Diese „Welt der ‚Hilfe‘“ umfasst multinationale und bilaterale Einrichtungen, Teilorganisationen der UNO, Institutionen staatlicher Außenpolitik, Nicht-Regierungs-Organisationen (NGO[s] – *Non Governmental Organisation[s]*), von großen Konfessionsgemeinschaften oder kleinen Privatinitiativen getragene Projekte, Programme der Entwicklungszusammenarbeit, der Katastrophenhilfe und der Hilfe in Flüchtlingslagern, die Strukturen internationaler Friedensmissionen ... In *Aidland* gelten eigene Sprach- und Verhaltensregelungen und ein spezifisches Narrativ von Fortschritt. Akteur*innen arbeiten auf der ganzen Bandbreite von Freiwilligen bis zu hochbezahlten Expert*innen, von *weißen*, westlichen, geografisch mobilen „Macher*innen“ bis zu lokalen Kooperationspartner*innen. In *Aidland* liegt ebenso die „development-Kontaktzone“, in der die „Zielgruppen“ am Funktionieren des globalen Diskurses von Hilfe, Entwicklung und Frieden mit- und weiterbauen. Manche Autor*innen beschreiben Elemente dieses Diskurses als mimetisch, ironisch und parodistisch (Hacker 2007; Olivier de Sardan 1995). Die Welt der internationalen Hilfe hat eigene Kritiker*innen hervorgebracht. Diese arbeiten mit anti-, post- und dekolonialen Ansätzen für eine Einordnung der „Hilfe“-Politiken in globale Gewaltverhältnisse, mit

2 Alle Übersetzungen durch die Autorin dieses Beitrags.

Carol-Lynne D’Arcangelis

Feministische Aufrufe des Dekolonialen Widerstand und Wiederaufleben in den Arbeiten von María Lugones und Leanne Betasamosake Simpson*

Keywords: decolonial feminisms; indigenous feminisms; modernity/coloniality; indigenous women; indigenous resistance/resurgence; settler colonialism; feminist solidarity; Leanne B. Simpson; María Lugones

Schlagwörter: dekoloniale Feminismen; indigene Feminismen; Modernität/Kolonialität; indigene Frauen; indigener Widerstand; Siedlerkolonialismus; feministische Solidarität; Leanne B. Simpson; María Lugones

Angesichts des wachsenden akademischen und medialen Interesses an dekolonialen Themen erscheint es an der Zeit, sich eingehender mit der Bedeutung dekolonialer Konzepte, den ihnen zugrundeliegenden Definitionen, Kongruenzen und Inkongruenzen, sowie ihren Auswirkungen auf die Machtverhältnisse in und außerhalb der Akademie zu befassen. Inspiriert durch die Arbeiten der Unangax-Wissenschaftlerin Eve Tuck und der siedlerkolonialen (*settler colonial*) Wissenschaftlerin K. Wayne Yang (2012), die sich mit den Problemen eines rein metaphorischen Gebrauches dekolonialer Terminologie befassen, widme ich mich ähnlichen Fragen, mit dem Ziel, das Verhältnis zwischen dekolonialen Feminismen und indigenen Feminismen auszuloten. Hierbei sind für mich auch bereits länger zurückliegende, jedoch weiterhin relevante indigen-feministische Kritiken, die sich mit der Auslöschung oder Marginalisierung indigener Kämpfe befassen, relevant (Aikau u.a. 2015; Byrd 2011). Diese analytische Perspektive bildet entlang dieses Artikels die Grundlage, um die Begriffe des feministischen Widerstands und des Wiederauflebens¹ (*feminist resistance/resurgence*) in den Werken der argentinischen feministischen Philosophin María Lugones

* Der Beitrag wurde doppelt anonym begutachtet; Anm. d. Red.

1 Während Lugones den Begriff „Widerstand“ benutzt, spricht L.B. Simpson 2017 oft von indigenem Wiedererstarke und verwendet Widerstand und Wiedererstarke synonym. In diesem Artikel verwende ich das Begriffspaar Widerstand/Wiedererstarke, um damit auf die Nähe und Austauschbarkeit der beiden Strategien zu verweisen. Es würde über den Umfang dieses Artikels hinausgehen, erschiene jedoch sinnvoll, sich mit den Begriffsverständnissen

und der Nishnaabeg-Wissenschaftlerin Leanne Betasamosake Simpson² zu identifizieren, und dabei die Komplexität der indigenen und dekolonialen feministischen Vorstellungswelten und deren Auswirkungen auf die feministische Solidarität zu betrachten³. Mit anderen Worten: Ich gehe davon aus, dass diese Vorstellungswelten miteinander verflochten sind und beabsichtige nicht, eine falsche Aufspaltung zwischen „dekolonialen Feminismen“ und „indigenen Feminismen“ oder eine reduktionistische Lesart beider Perspektiven zu fördern (d.h., mit Lugones [2007; 2010] als Vertreterin der dekolonialen Feminismen und L.B. Simpson⁴ [2011; 2014; 2017] als Vertreterin des indigenen Feminismus). Stattdessen erkenne ich die Überlappungen und die Vielfältigkeit dieser Literaturen an und setze mich mit ihnen auseinander, wobei ich mit Zweien ihrer einflussreichsten Denkerinnen beginne. Dazu führe ich ein *close reading* durch, bei dem ich Lugones‘ und L.B. Simpsons Ideen vergleiche. Dies betrachte ich als Einstieg, um die begriffliche Verwendung des „Dekolonialen“ innerhalb amerikanischer feministischer Debatten zu analysieren⁵. Meine Analyse führt Debattenstränge zusammen, die bisher selten in Korrespondenz gebracht worden sind: Indigenes feministisches Denken in Nordamerika (Arvin u.a. 2013; Green 2017a; Suzack u.a. 2010) und dekoloniale feministische Wissenschaft aus Lateinamerika

und dem Verhältnis von Widerstand vs. Wiedererstarben seitens Aktivist*innen und Wissenschaftler*innen zu befassen.

- 2 In diesem Artikel bezeichne ich indigene Wissenschaftler*innen nach ihrer jeweiligen Nation. Diese Zitationspraxis dient dazu, indigene Wissenschaft besser sichtbar zu machen und gleichzeitig der kolonialen Tendenz entgegenzutreten, indigene Völker zu homogenisieren. Dort wo es relevant ist, lege ich auch die Positionalität nicht-indigener Wissenschaftler*innen offen.
- 3 Ich gebe zu bedenken, dass die von mir zitierten indigenen Wissenschaftler*innen (einschließlich L.B. Simpson) das Label „feministisch“ nicht alle gleichermaßen vertreten, argumentiere aber, dass ihre Arbeiten mit feministischen Fragen und Analysen korrespondieren bzw. sich ihnen explizit widmen. In diesem Artikel nutze ich den Begriff „indigene Feminismen“ um mich auf dieses breitgefaste, komplexe Vorhaben zu beziehen. Für weitere Informationen zu den komplizierten Beziehungen zwischen *weißem* liberalen Mainstream-Feminismus und indigenen Frauen in Nordamerika verweise ich auf Green 2017a, Kuokkanen 2019 und Ross 2009.
- 4 Weil in diesem Beitrag zwei Autorinnen mit dem Namen Simpson vorkommen, sind sie nur anhand ihrer Vornamen zu unterscheiden; Anm. d. Übers.
- 5 Es übersteigt den Umfang dieses Artikels, doch mein langfristiges Vorhaben besteht darin, mit größerer analytischer Tiefe zu untersuchen, in welcher Weise Wissenschaftler*innen und Aktivist*innen in den Americas „das Dekoloniale“ affirmieren. Das würde bedeuten, den Analyserahmen auch auf weitere lateinamerikanische, dekoloniale, indigene feministische Wissenschaftler*innen, Aktivist*innen und Bewegungen auszuweiten, wie etwa auf Lorena Cabnal, Ochy Curiel, Gisela Espinosa, Yuderkis Espinosa, Rosalva Aída Hernández Castillo, Sylvia Marcos, Julieta Paredes, Silvia Rivera Cusicanqui, Rita Laura Segato und Mujeres Creando (vgl. Schiwy 2010). Eine Rezeption dieser Arbeiten in Bezug auf „Feminisms from Abya Yala“ findet sich bei Francesca Gargallo 2014.

und der lateinamerikanischen Diaspora (Espinosa Miñoso u.a. 2014). In diesem Kontext hat Lugones (2007), als sie die Kolonialität des Geschlechts theoretisiert hat, sich auf die Arbeit von Paula Gunn Allen (Laguna/Sioux) (1992) gestützt, und damit einen theoretischen Dialog eröffnet, den andere Autor*innen weitergeführt haben. Auch die in Honduras geborene Mestiza-Wissenschaftlerin Breny Mendoza (2016) zitiert Gunn Allen zusammen mit indigenen feministischen Denkerinnen aus Lateinamerika, um eine Genealogie des dekolonialen Feminismus zu entwickeln. Und nicht zuletzt verbindet auch Catherine Walsh (2018) diese Literaturen, indem sie L.B. Simpson als eine der führenden dekolonialen Denkerinnen anerkennt. Ich wiederum kontrastiere Lugones' (2010) Verständnis dekolonialer widerständiger Subjektivitäten mit L.B. Simpsons (2017) Theoretisierung des indigenen Wiederauflebens und verorte meine Arbeit daher ebenfalls im Feld dieser früheren Debatten.⁶

Mein Fokus richtet sich darauf, inwieweit Lugones und L.B. Simpson ähnliche Fragen betrachten, wenn sie sich auf dekolonialen Widerstand und dekoloniales Wiederaufleben beziehen. Tatsächlich zeigt meine Analyse große Konvergenzen in ihrem Denken. Insgesamt argumentiere ich, dass sich in L.B. Simpsons Vision eines radikalen Wiedererstarkens von Indigenität die von Lugones anvisierten dekolonialen Strategien manifestieren, die Widerstand theoretisieren, nämlich, weil „[sie] Widerstand nicht als das Ende oder Ziel indigener Kämpfe versteh[t], sondern als ihren Beginn und als ihre Möglichkeit“ (Lugones 2010: 746). In ihrem Werk *As We Have Always Done: Indigenous Freedom through Radical Resistance* beantwortet L.B. Simpson (2017) damit eine von Lugones gestellte, aber unbeantwortet gebliebene Frage über die „Beziehung zwischen dem Widerstand gegenüber der Kolonialität des Geschlechts und De-Kolonialität an sich“ (Lugones 2010: 746, Herv. i. O.). Ich betrachte auch die Auswirkungen eines auffälligen Spannungsverhältnisses: In L.B. Simpsons Überlegungen zur Frage, worauf sich Widerstand beziehen (auf die Enteignung im Zuge des Siedlungskolonialismus [*settler colonialism*]) und welche Formen er annehmen solle (ein Wiedererstarken des Indigenen) spielen Fragen nach Ort, Land und Siedlungen eine deutlich prominentere Rolle. Mein Interesse, zu einer kritischen Bewertung feministischer Affirmationen des „Dekolonialen“

6 Während Lugones den Begriff „Widerstand“ benutzt, spricht L.B. Simpson 2017 oft von indigenem Wiedererstarken und verwendet Widerstand und Wiedererstarken synonym. In diesem Artikel verwende ich das Begriffspaar Widerstand/Wiedererstarken, um damit auf die Nähe und Austauschbarkeit der beiden Strategien zu verweisen. Es würde über den Umfang dieses Artikels hinausgehen, erschiene jedoch sinnvoll, sich mit den Begriffsverständnissen und dem Verhältnis von Widerstand vs. Wiedererstarken seitens Aktivist*innen und Wissenschaftler*innen zu befassen.

Producciones y Milagros Agrupación Feminista Interview mit Rotmi Enciso & Ina Riaskov

Producciones y Milagros Agrupación Feminista (Feministische Gruppierung Produktionen und Wunder) ist eine kleine mexikanische Organisation, die eines der größten, auf feministische Bewegungen spezialisierten Fotoarchive in Mexiko und Lateinamerika zusammenstellt und verwaltet. Das Archiv versammelt Fotografien, Videos und grafische Arbeiten und dokumentiert lesbische, feministische und queere Kämpfe seit den 1980er Jahren. Die Medien dienen einerseits als Werkzeuge zur gemeinschaftlichen und zur individuellen Erinnerungsarbeit. Andererseits wird Kunst zu einem Mittel des Ausdrucks und des Prozesses radikaler feministischer Selbstsorge und Selbstverteidigung. *Miriam friz Trzeciak* hat für die Schwerpunktredaktion dieser Ausgabe *Rotmi Enciso* und *Ina Riaskov*, die beiden Betreiberinnen von *Producciones y Milagros Agrupación Feminista*, über ihre Arbeit und ihr Selbstverständnis als lesbisch-feministische Künstlerinnen und Aktivistinnen in Mexiko befragt.

Frage: Könnt ihr uns etwas über die Geschichte, das Selbstverständnis und die Arbeitsbereiche eures Kollektivs erzählen?

Rotmi Enciso: Ich habe mit 14 Jahren angefangen zu fotografieren, mit meiner analogen Kamera, einer alten Pentax. Zuerst als die Paparazza der Familie [habe ich] meine Mutter und meine Schwestern fotografiert, wie sie aus der Dusche kommen, zu Hause, auf Partys, überall. Als Teenager war ich Ende der 1970er Jahre zum ersten Mal mit einer Freundin auf einem Treffen, das von der schwul-lesbischen Bewegung, wie sie damals bezeichnet wurde, organisiert war. Wir entdeckten, dass wir nicht die einzigen Lesben auf der Welt waren, und begannen, uns zu engagieren. Ein Großteil unseres Aktivismus entwickelte sich im Halb-Verborgenen [*en la semi-clandestinidad*]. Von dort kam ich zu den feministischen Mobilisierungen, immer mit dabei: meine Kamera. Nach mehr als 10 Jahren im Aktivismus wurde mir klar, dass meine Leidenschaft für Fotografie und Dokumentation zu einem Archiv geworden war. Ina ist vor 16 Jahren gekommen und seitdem haben wir angefangen, gemeinsam zu dokumentieren, zu leben und künstlerisch

und politisch aktiv zu werden [*activar*]. Oft stehen wir hinter der Kamera, sind aber gleichzeitig Teil der Aktion.

Ina Riaskov: Die Fotografie ist für uns eine Tätigkeit, die wir mit dem ganzen Körper und mit allen Sinnen ausführen. Den Moment zu dokumentieren, bedeutet für uns nicht nur, sich die Kamera anzueignen, sondern auch die Körperlichkeit selbst, Kontakt mit den fotografierten Personen aufzunehmen, auch wenn nur für Sekunden. Wir bewegen uns in allen Arten von feministischen Aktionen oder dokumentieren die Teilnahme von Frauen* an sozialen Mobilisierungen wie Demonstrationen, direkten Aktionen, Mahnwachen, Foren und Treffen. Eines unserer Prinzipien ist es, zu versuchen, die Protagonistinnen unserer Bilder nicht zu reviktimisieren oder zu viktimisieren. Denn in einem Kontext von Feminizid, Politiken des Todes und der Strafflosigkeit sind der Schmerz und das Weinen in fast allen Demonstrationen und Mobilisierungen gegenwärtig. Und genau das erscheint normalerweise in der Presse. Richtig: Neuerdings, genauer seit August [2019] schreibt die empörte Presse über die bösen, gewalttätigen Feministinnen, die Glitzer werfen, Denkmäler „zerstören“ und Fensterscheiben einschlagen.

Rotmi Enciso: Wir porträtieren Frauen als die Überlebenden, die sie sind. Als Erzählerinnen ihrer eigenen Geschichte im Widerstand. Die Bilder spiegeln den täglichen Kontext wider, in dem wir leben: Feminizid, Verschwindenlassen, der Kampf um das Recht auf Abtreibung, sexuelle Belästigung und Gewalt, Kriminalisierung von Protesten, Strafflosigkeit und patriarchale und rassistische Ungerechtigkeit, Enteignung von Gemeingut und Territorien.

Frage: Mit welchen Aktions- und Ausdrucksformen arbeitet ihr? Welche Rolle spielen partizipative und feministische Ansätze bei eurer künstlerischen Arbeit? Wie ist euer Verständnis von Archiv?

Ina Riaskov: Unser Motto lautet „lebendiges Archiv – lebendige Erinnerung“. Das heißt, wir verstehen das Archiv nicht nur als Sammlung von Bildern, die online oder offline eingesehen werden können. Die fotografische Aufzeichnung zurück auf die Straße, auf die Plätze und an ihren Ursprungsort zu bringen, ist in den letzten Jahren zu einem der Hauptmotoren unserer dokumentarischen Arbeit geworden. Mit (foto-)grafischen Aktionen, Bildwäscheleinen und kollaborativen Aktivierungen der Sammlung wollen wir ein lebendiges Archiv in Bewegung weben. Wie eine Freundin einmal gesagt hat: Dieses Archiv verschlingt sich selbst [*se devora a si mismo*].

Wir reaktivieren das Archiv mit Foto-Stickerei-Workshops an Schulen, Universitäten, Kulturzentren oder im öffentlichen Raum. Auf Fotopapier statt auf Stoff zu sticken, ist gar nicht schwer, stellt für viele aber aus Angst, das

Rubén de J. Solís Mecalco

Dekolonisierung der Maya-Sexualitäten im Südosten Mexikos*

Keywords: Yucatecan Mayas, sexualities, decolonial, post-colonialism, queer theory

Schlagwörter: Maya, Yukatan, Sexualitäten, dekoloniales Denken, Postkolonialismus, Queer-Theorie.

Einführung

Die Maya-Bevölkerung [*los pueblos Mayas*]¹, die sich von der Region des heutigen Südostens Mexikos² in die Gebiete Guatemalas, Belizes, Honduras und El Salvador ausbreitete (Breton & Arnauld 1994; Ruz 1998), hat im Laufe der Jahrhunderte der europäischen Eroberung und Kolonisierung nicht nur wegen ihres Beharrungsvermögens [*no-desaparición*], sondern auch für ihr Recht auf Selbstdarstellung eine unendliche Anzahl von Mobilisierungen und Widerständen entwickelt. Im Kontext der Sozialwissenschaften bedeutet das Recht auf Selbstdarstellung, die Position als Studienobjekte zu einer Selbstanalyse und Selbsttheoretisierung zu transzendieren (Duarte 2006; Montejo 1992). Die Pluralität ist den indigenen Bevölkerungen eingeschrieben, die den amerikanischen Kontinent oder den *Yóok'ol Kaab*³ bewohnen. Die immanente und intrinsische Vielfalt der

* Für die Unterstützung dieses Aufsatzes danke ich dem *Centro de Estudios Sociales* an der *Universidade de Coimbra* und für die Finanzierung meiner Forschung der *Fundação para a Ciência e a Tecnologia* in Portugal und dem *Europäischen Sozialfonds*. Ferner bedanke ich mich für hilfreiche Hinweise zur Überarbeitung des Beitrags bei zwei anonymen Gutachten sowie der *PERIPHERIE*-Redaktion.

- 1 Anm. d. Red.: Bei Text in eckigen Klammern handelt es sich um Ergänzungen, die der*die Übers. der besseren Verständlichkeit halber eingefügt hat.
- 2 Die südöstliche Maya-Region Mexikos besteht aus den Bundesstaaten Campeche, Chiapas, Quintana Roo, Tabasco und Yukatan (Ruz 1998).
- 3 Das indigene Gebiet, das heute als Amerika bekannt ist, nennen die yukatekischen Maya in Mexiko *Yóok'ol Kaab*, die Kuna Yala in Panama bezeichnen es als *Abya Yala* (Ferrera-Balanquet 2015a: 40).

Maya-Welt verunmöglicht es, von der *einen* Maya-Identität als einem Block mit einer gemeinsamen kulturellen und sprachlichen Matrix zu sprechen, die unbeweglich und identisch ist (Rosales 2010: 155). Im Gegenteil stellen Rodrigo Llanes Salazar (2018: 258) und Felix A. Kupprat (2011: 160) fest, dass die ethnischen Identitäten der Maya ein komplexes Phänomen im Plural sind. Sie sind nicht fixiert, sondern relativ, situationsbedingt und regional variabel und haben sich im Laufe der Zeit verändert. Angesichts der Scham und Demütigung, die die Maya und/oder die Mestiz_innen seit mehreren Jahrhunderten durch die *weiße* Bevölkerung der Mittel- und Oberschicht erlitten haben, ist die Frage der Identität direkt mit der Anerkennung und Bedeutung von Würde und Stolz verbunden.

Ein wichtiges Kennzeichen der heutigen Maya-Ethnizitäten ist das [kulturelle] Gedächtnis. Sowohl der Einzelne als auch die Gruppe können sich nur definieren, wenn sie eine gemeinsame Geschichte, einen Ursprung oder eine Entwicklung haben, die sich auf eine Vision der Vergangenheit bezieht und die diese in der Gegenwart verortet (Kupprat 2011: 151). Jedoch ist es *de facto* nicht die gemeinsame Vergangenheit, die einen Gemeinschaftssinn evoziert, sondern vielmehr ermöglicht erst der Glaube an eine solche (Llanes 2018: 260), das Eigene vom Nicht-Eigenen abzugrenzen (Kupprat 2011: 148). In diesem Sinne treffen Begriffe wie „Wiederaufleben“ [*resurgimiento*], „Rückkehr des Einheimischen“ [*regreso del nativo*] oder „wieder Indigen-zu-werden“ [*volver a ser indio otra vez*] auf den Maya-Kontext nicht zu, da diese Identitäten, obwohl sie transformiert und diversifiziert wurden, nie verschwunden sind. Sie sind in der Region seit Jahrhunderten immer latent und lebendig gewesen, bilden die Säulen sozio-politischer, kultureller (Llanes 2018: 261) und identitärer Kämpfe und drücken sich in Politik-, Wirtschafts-, Rechtsformen und Regierungsweisen von indigenen Bewegungen aus (Kupprat 2011: 147).

Insbesondere die zeitgenössischen Kämpfe, die die Maya um ihre Identität führen (Carrillo 2015; Duarte 2006), haben dazu beigetragen, verschiedene Bereiche der offiziellen Geschichtsschreibung über die Maya zu hinterfragen. Zugleich wurde der überwiegend männliche, koloniale und *weiße* Blick des_der⁴ Intellektuellen kritisiert, von dem aus sowohl männliche als auch weibliche Repräsentationen konstruiert wurden (Duby & Perrot 1991: 8; Espinosa 2015: 23; Rosado & Santana 2008). Im Lichte des westlichen Systems eines binären und antagonistischen Mann-Frau-Geschlechts

4 Im spanischen Original benutzt der_die Autor_in Anlehnung an Espinosa (2015) das x, um geschlechtliche und sexuelle Seinsweisen jenseits des binären Geschlechtersystem zu bezeichnen. Für die deutsche Übersetzung wird analog der Unterstrich verwendet; Anm. d. Übers.

Antje Daniel

Brüchige Allianzen LSBTIQ-Aktivismen im Kontext der intersektionalen und dekolonialen Praxis der südafrikanischen Studierendenbewegung*

Keywords: South Africa, protest, student movement, LGBTIQ, alliances
Schlagwörter: Südafrika, Protest, Student*innenbewegung, LSBTIQ, Allianzen

1. Einleitung: Dekolonisierung & Intersektionalität

„Wir wollten, dass die Bewegung intersektional ist, wenn nicht, ist sie nichts wert.“ (Interview Studierende 16.9.2018)¹ Die Studierendenbewegung *Rhodes Must Fall* (RMF), welche im Jahr 2015 an der *University of Cape Town* (UCT) entstand, und sich zu einer landesweiten Bewegung unter dem Slogan *Fees Must Fall* (FMF) entwickelte, stellt in ihrer Forderung nach einer inklusiven Universität zwei Schlagworte in den Mittelpunkt: *Intersektionalität* und *Dekolonisierung*. Studierende fordern mit Dekolonisierung die Abschaffung der Studierendengebühren, die Überarbeitung der Lehrinhalte und/oder die Überwindung eines universitären und gesellschaftlichen Raumes, der von Diskriminierung und Rassismen gegenüber der *Schwarzen* Mehrheitsgesellschaft geprägt ist.² Intersektionalität wird von Studierenden als analytische Brille angewendet, um sich überlappende Formen der

* Für hilfreiche Hinweise zur Überarbeitung des Beitrags bedanke ich mich bei den anonymen Gutachter*innen und bei der *PERIPHERIE*-Redaktion

1 Alle Interviews wurden von der Autorin aus dem Englischen übersetzt und aus forschungsethischen Gründen anonymisiert. Dies betrifft sowohl die Interviews mit den Studierenden, als auch mit Wissenschaftler*innen und Angestellten der *University of Cape Town*. Alle Interviews werden in einer geschlechtergerechten Sprache wiedergegeben, wenn auch das Englische diese Differenzierung nicht erlaubt.

2 *Schwarz* und *Weiß* verweisen auf die soziale Konstruktion von Kategorien der Marginalisierung, Diskriminierung und des Rassismus, welche im südafrikanischen Kontext gebräuchlich sind.

Benachteiligung auszuloten, und um den Dekolonisierungsprozess einer herrschaftskritischen Analyse zu unterziehen. Dekolonisierung und Intersektionalität bedeuten für Studierende auch, eine gelebte alternative Praxis zu etablieren, welche die Diskriminierung von *Schwarzen* an der Universität und in der Gesellschaft überwindet.

Mit Dekolonisierung und Intersektionalität eignen sich Studierende zwei Konzepte an, welche sie als akademisch wahrnehmen und vorwiegend im akademischen Raum kennenlernen. Eine *Schwarze* Studierende erklärt:

„Was das Besondere an der Bewegung ist, ist ihre Fähigkeit, ein ziemlich fremdes akademisches Konzept zu benutzen und es für eine breite Hörer*innenschaft zu übersetzen sowie die Theorie der Dekolonisierung als ein ideologisches Instrument zu verwenden, um Widerstand anzuregen.“
(Xaba 2017: 98)

Studierende nutzen diese Konzepte als Deutungsrahmen für ihre Unrechts-erfahrungen und übersetzen diese in die politische Praxis der Studierendenbewegung. Intersektionalität und Dekolonisierung bieten die Möglichkeit, das erlebte Unrecht zu beschreiben, Forderungen zu formulieren und zugleich eine alternative intersektionale und dekoloniale Praxis zu etablieren. So berichten Studierende, dass ihnen im Rahmen von universitären Veranstaltungen eine konzeptionelle Sprache vermittelt wird, welche sie ihre eigenen Lebensrealitäten verstehen lässt. Wissenschaftler*innen nahmen bereits vor 2015 Einfluss auf das Denken und das Wissen der Studierenden und trugen so zur Aneignung der Konzepte Dekolonisierung und Intersektionalität bei. Eine queere Studierende beschreibt ihre Erfahrung mit dem Konzept der Intersektionalität:

„Es geht darum, mich selbst zu finden und meine eigenen Kämpfe, meine eigenen Unterdrückungen artikulieren zu können, Antworten auf einige der Fragen zu haben, die ich hatte, bevor ich zur Universität kam und während ich an der Universität war [...]. Auf das ‚warum‘, das ich seit meiner Kindheit immer wieder fragte, konnte ich nun einige der Antworten finden. [...] Dort [an der Universität] habe ich den größten Teil der Queer-Theorie kennengelernt, für das werde ich für immer dankbar sein, weil ich sie auch jetzt in meiner Arbeit verwende.“ (Interview 16.9.2018)

Im Rahmen von universitären Veranstaltungen lernen LSBTIQ-Studierende erstmals auch über ihre sexuelle Orientierung und über Diskriminierung zu sprechen. So wird in einem gesellschaftlichen Umfeld, das die Bedürfnisse und Rechte von LSBTIQs vorwiegend negiert, in der Lehre von einigen Dozent*innen ein Raum für sie geschaffen.

Manju Ludwig

Bodies in Pain Gewalt an sexuell „devianten“ männlichen und Transgender-Körpern im kolonialen Indien *

Keywords: colonial legal system, eunuchs, rape, sexual crime, transgender, violence

Schlagwörter: koloniales Rechtssystem, Eunuchen, Vergewaltigung, Sexualstraftaten, Transgender, Gewalt

Der koloniale Staat in Britisch-Indien intervenierte auf vielfältige Weise in die Leben sexuell „devianten“¹ männlicher und nichtbinärer kolonialer Subjekte und übte dabei ein beträchtliches Maß an körperlicher und epistemischer Gewalt aus. Einige dieser Interventionen sollen in diesem Beitrag dargestellt werden, um die historischen Verknüpfungen zwischen männlicher sexueller und nichtbinärer geschlechtlicher „Devianz“ und staatlicher Gewalt aufzuzeigen. Koloniale Diskurse über männliche sexuelle „Abweichung“ bedienten sich freizügig der Terminologie von Gewalt. Der männliche

* Der vorliegende Beitrag ist eine leicht abgeänderte Übersetzung eines Beitrags der Autorin in einem Konferenzsammelband: Ludwig, Manju (2020): „Bodies in Pain: Violence and Sexually ‚Deviant‘ Male and Transgender Bodies in Colonial India, 1862-1922“. In: Atwal, Jyoti, & Iris Flessenkämper (Hg.): *Gender and Violence in Historical and Contemporary Perspectives. Situating India*. Abingdon, S. 95-109. Ein großer Dank gilt Taylor & Francis für die Genehmigung der Reproduktion. Die Originalfassung des Beitrags wurde doppelt anonym begutachtet.

1 Die im kolonialen Archiv erfolgte Zuschreibung von „Devianz“ impliziert eine Klassifikation jeder nicht-heterosexuellen und nicht-monogamen geschlechtlichen Beziehung als sexuell „abweichend“. Dazu gehörten nichtbinäre Geschlechtsidentitäten wie Transvestismus, Transgender-Identitäten und männliche gleichgeschlechtliche Sexualität, aber auch Zoophilie und nicht auf Einverständnis beruhende erzwungene Sexualakte zwischen Minderjährigen und Erwachsenen. Diese diversen nicht-heteronormativen Formen der geschlechtlichen und sexuellen Identitäten und Handlungen wurden in der kolonialen Verwaltungssprache unter den eher unscharfen Kategorien „Sodomie“, „unsittliches Verhalten“ oder „widernatürliches Laster“ zusammengefasst. Diese Begriffe waren auch außerhalb des kolonialen Britisch-Indiens weltweit verbreitet; vgl. Weeks 1981; Bristow 2007. Im vorliegenden Beitrag wurden alle englischsprachigen Zitate aus den Quellen und der Literatur von der Autorin ins Deutsche übersetzt.

indische Andere wurde generalisierend als sexuell fragwürdig und inhärent gewalttätig dargestellt, um die vermeintliche zivilisatorische Unterscheidung zwischen Inder*innen und Brit*innen aufrecht zu erhalten und koloniale Herrschaft zu rechtfertigen. Aber der Erhalt kolonialer Machtausübung und die gewünschte Disziplinierung nichtbinärer Körper verlangten gleichzeitig auch gewalttätige Eingriffe und die Etablierung übergreifender Regularien und Technologien seitens des kolonialen Regimes. So entstanden mehrdeutige Zuschreibungen gewaltsamen Verhaltens, wie in diesem Beitrag erläutert werden soll.

Der koloniale Staat in Britisch-Indien ging im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert sehr unterschiedlich mit alternativen Sexualitäten wie Homosexualität, Transvestismus und Transgender-Identität um. Diesem Verhalten lag immer strukturelle Gewalt zugrunde und reichte von der Zufügung physischer bis zu epistemischer und diskursiver Gewalt. Die historische Kolonialismusforschung setzt Gewalt als ein inhärentes Charakteristikum kolonialer Unterfangen voraus, kann bislang jedoch keine einheitliche Kategorisierung der Natur dieser Gewalt vorlegen (Pierce & Rao 2006a; Jansen & Osterhammel 2012; Cooper 2007). Postkoloniale Studien gehen über einen alleinigen Fokus auf körperliche Formen der Gewalt, die die kolonialen Expansionen begleiten, hinaus und untersuchen stattdessen vermehrt koloniale diskursive Entwicklungen und in diesen auftretende Formen der epistemischen und diskursiven Gewalt, die sich beispielsweise in asymmetrischen Prozessen der Wissensproduktion manifestierten (Cohn 1996; Said 1995). Weiterhin hat die historische Forschung unlängst ihren Fokus angepasst, um auch Formen der körperlichen Gewalt abzubilden, die direkt aus kolonialen Machtstrukturen entspringen, wie etwa bei der Folter und körperlichen Bestrafungsformen in kolonialen Rechtssystemen. Gleichwohl soll die Komplizenschaft kolonialer Strukturen und Akteure bei der Herausbildung neuer Gewaltformen beleuchtet werden (Pierce & Rao 2006a). Der vorliegende Beitrag wird beide Ansätze vereinen, um die Verknüpfung von kolonialer Gewaltausübung und „devianter“ männlicher und Transgender-Körper im kolonialen Indien zu analysieren.

Die koloniale Logik der Legitimitätsgenerierung für die Fremdherrschaft diktierte eine klare zivilisatorische Abgrenzung zwischen europäischen Herrscher*innen und indischen Kolonisierten, insbesondere nach einem für die Brit*innen traumatischen, breitflächigen indischen Aufstand gegen das koloniale Regime im Jahr 1857. Der Bereich der Geschlechterbeziehungen war von dieser Logik nicht ausgenommen (Metcalf 1998). Unzählige Studien haben den kolonialen Prozess beleuchtet, der die Geschlechterbeziehungen in der indischen Gesellschaft und insbesondere die asymmetrischen

Die Yogyakarta-Prinzipien als Agenda für LSBTI*Q-Menschenrechte

Die *Yogyakarta-Prinzipien* bezeichnen eine Sammlung internationaler, menschenrechtlicher Grundsätze, die die Rechte von LSBTI*Q-Personen (LSBTI*Q – Lesbisch Schwul Bi Trans* Inter* Queer) schützen und eine Transformation hin zu einer Gesellschaft jenseits der Heteronormativität anstreben (<http://www.yogyakartaprinciples.org/>, letzter Aufruf: 16.4.2020). Sie wurden am 23.3.2007 von einer Gruppe internationaler Menschenrechtler*innen in der indonesischen Stadt Yogyakarta veröffentlicht. Auf Initiative von Brasilien, Argentinien und Uruguay wurden sie am 7.11.2007 vor den Vereinten Nationen vorgestellt. Ihr Grundprinzip besteht darin, Menschen vor Diskriminierung aufgrund ihrer Geschlechtsidentität oder sexuellen Orientierung – dies sind die zentralen Rechtsbegriffe – zu schützen. Das Dokument umfasst 29 Prinzipien, die auf globaler und nationaler Ebene Richtlinien für eine nicht diskriminierende, inklusive Rechtspraxis entwickeln, sowie einen konkreten Maßnahmenkatalog. Global gesehen ist der menschenrechtliche Status von LSBTI*Q-Personen weiterhin prekär. Trotz weitreichender Errungenschaften werden schwere Menschenrechtsverletzungen gegen LSBTI*Q-Personen verübt. Diese sind oft mit Diskriminierungen aufgrund von *race*, Klassenzugehörigkeit, Behinderung oder religiöser Orientierung intersektional verschränkt.

Eine zentrale Strategie der Yogyakarta-Prinzipien besteht dementsprechend darin, die universal gültigen Menschenrechte – bspw. Rechtsstaatlichkeit, Gleichheit vor dem Gesetz, sowie die Rechte auf Leben und körperliche Unversehrtheit, auf freie Meinungsäußerung und auf Versammlungsfreiheit – so zu ergänzen, dass diese für und von LSBTI*Q-Personen geltend gemacht werden können. Die Präambel legt fest, dass „sexuelle Orientierung und geschlechtliche Identität integraler Bestandteil der Menschenwürde sind“ und nicht zur Grundlage für Diskriminierungen und Misshandlungen werden dürfen. Für jedes einzelne Menschenrecht formulieren die Prinzipien staatliche Maßnahmen, um Diskriminierungspraxen zu beenden und Respekt und Anerkennung für unterschiedliche sexuelle Orientierungen und Geschlechtsidentitäten gesellschaftlich zu verankern. Neben den Menschenrechten der ersten Generation (Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948) beziehen sich die Yogyakarta-Prinzipien auch auf Soziale Menschenrechte, wie etwa das Recht auf Arbeit oder das Recht auf Gesundheitsfürsorge.

Dekolonial – Dekolonisierung

Die Forderung nach einer „Dekolonisierung“ ergibt sich aus der Diagnose, dass unsere Gegenwart bis heute von kolonialen Strukturen geprägt ist. Politische, kulturelle, aber auch intellektuelle (nicht nur akademische) Perspektiven und Bewegungen, welche das Fortbestehen dieser kolonialen Verhältnisse kritisch in den Blick nehmen und ihre Überwindung anstreben, können als „dekolonial“ beschrieben werden. Im Gegensatz zur formalen Entkolonisierung vieler Regionen unter ehemaliger europäischer Herrschaft – in Lateinamerika zu Beginn des 19. sowie in Afrika, Asien und der Karibik ab Mitte des 20. Jahrhunderts – strebt „Dekolonisierung“ die Loslösung von kolonialen Verhältnissen in ihren ökonomischen, politischen, kulturellen, epistemischen, (inter-)subjektiven, vergeschlechtlichten und ökologischen Dimensionen an. Dabei werden die kolonialen Kontinuitäten sowohl im Globalen Süden als auch im Globalen Norden herausgefordert.

Auch wenn es keine einheitliche Definition „dekolonialer“ Wissensperspektiven geben kann, beziehen sich zahlreiche akademische Debatten zu „Dekolonisierung“ auf das Werk des peruanischen Soziologen Aníbal Quijano (2014) und sein Konzept der Kolonialität (der Macht). Kolonialität beschreibt dabei eine historisch spezifische Machtmatrix des modernen Kolonialismus und der europäischen Expansion seit 1492. Diese besteht auf der einen Seite aus einer global wirksamen und eurozentrierten, rassialisierten Klassifikation von Bevölkerungen, auf der anderen und darauf aufbauenden Seite aus einer globalen Arbeitsteilung, in der diese rassifizierte Gruppen den unterschiedlichen Produktionsweisen unter kapitalistischer Hegemonie hierarchisch zugeteilt werden. Nach Quijano durchdringen koloniale Verhältnisse alle Bereiche der sozialen Existenz wie die (Inter-)Subjektivität, Arbeit, kollektive oder öffentliche Autorität bzw. Politik, Geschlechts- und Sexualitätskonstruktionen sowie die Ökologie. Eine Loslösung dieser Bereiche von ihren kolonialen Implikationen verlangt also eine nachhaltigere Dekolonisierung als die historische Entkolonisierung.

„Dekoloniale“ Theorien oder Perspektiven werden oft mit der um die Jahrtausendwende aktiven Diskussionsgemeinschaft „Modernität/Kolonialität“ einiger lateinamerikanischer Intellektueller assoziiert. Ausgangspunkt deren Argumente ist, dass sich Moderne und Kolonialität im Kontext der europäischen Expansion seit 1492 gemeinsam konstituieren. Im Gegensatz zur eurozentrischen Version wird die Moderne also nicht als ein Produkt

Jens Kastner

Für „ein unabhängiges visuelles Denken“ Zur Kunst- und Kultursoziologie des peruanisch- mexikanischen Theoretikers Juan Acha*

Keywords: sociology of art, cultural theory, aesthetic consumption, art and politics, artistic movements

Schlagwörter: Kunstsoziologie, Kulturtheorie, ästhetischer Konsum, Kunst und Politik, künstlerische Bewegungen

Wie die Kunstproduktion mit der sie umgebenden Kultur verknüpft ist und wie sich beide gegenseitig beeinflussen, ist eine zentrale Fragestellung für die – nicht nur soziologisch motivierte – Kunst- und Kulturtheorie. Auch den in Peru geborenen Kunstkritiker und Kulturtheoretiker Juan Acha (1916-1995) hat diese Frage beschäftigt. Seine Antworten darauf machen sein Werk zu einem außerordentlichen Beitrag in der disziplinübergreifenden Debatte um Kunstproduktion und Kultur, der im deutschsprachigen Raum bisher nicht wahrgenommen wurde. Denn Acha gibt diese Antworten vor dem Hintergrund einer präzisen Kenntnis globaler kunsttheoretischer Debatten einerseits und einer besonderen Berücksichtigung der lateinamerikanischen Situation andererseits, in der die kolonialen Grundlagen von Ökonomie und Kultur besonders betont werden. Die zentralen Thesen Achas einem deutschsprachigen Publikum zugänglich zu machen, ist das primäre Ziel dieses Textes. Der Aufsatz beansprucht darüber hinaus, über die Diskussion des Spannungsverhältnisses, das sich im Werke Acha auftut, die Relevanz seines Werkes für heutige Debatten aufzuzeigen: Es handelt sich um die Spannung zwischen einer empirisch-theoretischen Einsicht in die reproduktive Funktion von Kunst auf der einen Seite und die emanzipatorischen Hoffnungen, die auf künstlerische Praktiken zugleich und trotzdem gesetzt werden, andererseits.

* Für hilfreiche Hinweise zur Überarbeitung des Beitrags gilt mein besonderer Dank den anonymen Gutachter*innen und der *PERIPHERIE*-Redaktion. Darüber hinaus danke ich Maris Bustamante dafür, dass sie mich mit dem Werk Juan Achas bekannt gemacht hat.

Acha sah in der signifikativen Struktur, die künstlerische Arbeiten ausbilden, eine Möglichkeit, mit Kunst in gesellschaftliche Auseinandersetzungen als Ganze zu intervenieren: Indem sie neue Bedeutungen hervorbringen, so seine Argumentation, greifen sie in die von Macht durchzogenen, sozialen Prozesse der Bedeutungsgebung ein. Und über neue Bedeutungen – Interpretationen von Welt – lassen sich schließlich auch die sozialen Verhältnisse insgesamt transformieren. Diese aus politisch-emanzipatorischer Sicht hoffnungsvolle Aussicht, die Welt mittels Kunst zu verändern, ist allerdings mit einem analytischen Problem verknüpft. Denn die durch die signifikative Struktur geschaffene Intervention in den Alltag, so einleuchtend sie zunächst scheint, erweist sich, so meine These, als eines der ungelösten Schlüsselprobleme in der Kunsttheorie Achas. Das Problem besteht darin, unvermittelt nebeneinanderstehen zu lassen, was mehr als erklärungsbedürftig ist: Auf der einen Seite interveniert Kunst als Teil der ästhetischen Kultur immer in die (auch alltägliche) Kultur als ganze, auf der anderen Seite aber wird sie als System beschrieben, das spezifische Regeln und Gesetze ausbildet, die keinesfalls ohne Weiteres bei nicht mit ihnen vertrauten Menschen Effekte zeitigen können. Zudem werden die Effekte von Kunst nicht nur systemisch als voraussetzungsreich, sondern auch historisch als geringer werdend beschrieben: Mit dem Aufkommen der Kulturindustrie nimmt die Rolle der Kunst im Hinblick auf die Gestaltung der allgemeinen Wahrnehmungsweisen ab. Wie sich Voraussetzungsreichtum und Bedeutungsverlust mit der prinzipiellen Interventionsfähigkeit vermitteln lassen, bleibt in den Schriften Achas offen.

Im Folgenden werde ich Achas kunst- und kulturtheoretischen Ansatz nachzeichnen und plausibilisieren. Dafür rekapituliere ich zunächst die zentralen theoretischen Einsätze seines Werkes. Das beginnt mit der systematischen Bearbeitung kunsttheoretischer Fragestellungen in Monografien wie *Arte y Sociedad: Latinoamerica. El producto artistico y su estructura* (1981) (*Kunst und Gesellschaft: Lateinamerika. Das künstlerische Produkt und seine Struktur*), *La apreciación artística y sus efectos* (1988) (*Die Kunstbewertung und ihre Effekte*) oder *Crítica del Arte. Teoría y práctica* (1992) (*Kunstkritik. Theorie und Praxis*) und endet schließlich noch lange nicht bei seinem kunst- und kulturpolitischen Engagement seit den 1970er Jahren. Dass allerdings die Ergebnisse seiner soziologischen Forschung nicht immer mit den Ansprüchen seines politischen Engagements kompatibel waren, macht vielleicht die größte Spannung in seinem Werk aus. Um diese These zu veranschaulichen, dass es ein letztlich unvermitteltes Verhältnis zwischen den analysierten Beharrungskräften, die Acha durch Kunstproduktion und -konsum reproduziert sieht, und den normativ angestrebten Transformationswünschen gibt, gehe ich in fünf Schritten vor:

Hjalmar Jorge Joffre-Eichhorn

Funken von Gerechtigkeit, Funken von Leben Siege feiern im Kampf für Gerechtigkeit und Frieden in Afghanistan*

„Für uns, die Kriegsoffer Afghanistans, erlaubt der Begriff ‚Gerechtigkeit‘ nur eine mögliche Interpretation: Uns als Opfer wahrzunehmen und das ewige Leben unserer geliebten Verstorbenen anzuerkennen.

Zu verstehen, dass wir in unserem Alltag weiterhin unter allen möglichen Schwierigkeiten leiden – vor allem darunter, dass die Mörder unserer Angehörigen ohne unsere Einwilligung freigesprochen wurden. Solange diese Interpretation keinen Respekt erfährt, sind sämtliche Anspielungen darauf, die Vergangenheit hinter uns zu lassen und den Tätern zu vergeben nichts anderes als eine ungeheuerliche Erinnerung an Tod und Tragödie.“

(Fragment des Dokumentartheaterstücks *Infinite Incompleteness*, AHRDO 2014)

„Soziale Kämpfe bestehen nicht nur aus Tod und Leiden; sie sind auch Freude und Verzauberung, Glückliches über jeden Sieg, ob klein oder groß. Sie helfen uns unsere Kräfte wiederherzustellen oder in schwierigen Momenten unseren Geist wiederzubeleben und den Kampf fortzusetzen.“
(Sousa Santos 2018b: 92)

Nach 13 Jahren intensiver Beteiligung am Kampf von Afghanistans Kriegsoffergemeinde hin zu einem Frieden *mit* Gerechtigkeit, liegt mir eine Sache besonders am Herzen: Jeder Sieg sollte gefeiert werden. Ob groß oder klein, von kurzer Dauer oder mit dem Potenzial zur langfristigen Veränderung: Jeder Sieg verdient es, als solcher anerkannt, verkündet und geehrt zu werden, vor allem dann, wenn er in einem Kontext anhaltender Gewalt geschieht, so wie in Afghanistan, wo es seit mindestens vier schmerzhaft langen und blutigen Jahrzehnten weder Frieden noch Gerechtigkeit gibt. Jeder Sieg

* Der Autor bedankt sich bei Hadi Marifat, Jawad Zawulistani, Saleem Rajabi, Anisa Amiri, Hadi Morawej und Daria Davitti für ihre Unterstützung bei der Fertigstellung des Textes. Außerdem dankt er Petra Eichhorn-Peters für das solidarische Lektorat. Der Text ist den Mitarbeiter*innen von AHRDO gewidmet. Sie beweisen Mut und riskieren jeden Tag ihr Leben, damit alle Menschen in Afghanistan in Würde leben können.

verdient es, erfahren, oder besser: gelebt, zu werden auf so viele sinnliche Weisen wie möglich: körperlich, emotional, mental, kognitiv. Jeder Sieg verdient es, dokumentiert, erinnert und Teil unseres kollektiven (Unter-)Bewusstseins zu werden, weil wir diese Erinnerungen an unsere Triumphe benötigen werden, wenn der nächste Selbstmordanschlag, der nächste Drohenangriff oder das nächste Amnestiegesetz¹, mit anderen Worten: unsere nächste Niederlage, nicht nur unsere Mitstreiter*innen oder geliebten Angehörigen töten, sondern auch unsere Überzeugung, weiter für eine gerechtere, demokratischere, friedlichere und schönere Gesellschaft für alle Menschen zu kämpfen, verwunden und im schlimmsten Fall ermorden werden.

Was folgt, ist eine mögliche Erzählung, eine mögliche Art, Siege in einem Kontext eines überaus kontroversen (Winterbotham 2010: 4), oft unmöglich scheinenden *transitional-justice*-Prozess² (TJ-Prozess) in Afghanistan über die letzten 13 Jahre (2007-2019) zu feiern. Genauer gesagt, ist dies die Geschichte des Sieges i) einer besonderen Methode: des partizipativen, politischen Theaters und insbesondere des *Theaters der Unterdrückten* (TdU), ii) einer besonderen Organisation, der *Afghanistan Human Rights and Democracy Organization* (AHRDO), einer *arts-activism*-Plattform mit Sitz in Kabul, und iii) einer besonderen Art von Mensch: den Kriegsopfern Afghanistans³, den Protagonist*innen fast aller Theateraktivitäten und der größten Hoffnungsquelle, dass es eines Tages in Afghanistan doch noch zu Gerechtigkeit kommen wird. Außerdem ist dies die Geschichte des Sieges einer dieser unverwüstlichen, stets gefragten, aber auch sehr zerbrechlichen Art und Weisen des menschlichen In-der-Welt-Seins und des menschlichen Veränderns der Welt: die Geschichte des individuellen und kollektiven Kampfes, oder مبارزه, *mubariza*, auf Dari.

Andererseits ist es notwendig, erneut hervorzuheben, dass es sich wirklich nur um eine von vielen möglichen Geschichten handelt, die über die Siege im andauernden Kampf für Gerechtigkeit und Frieden in Afghanistan berichten. Sie alle könnten, ja sollten erzählt werden. Und auch wenn ich meine Aufmerksamkeit auf diejenigen Personen, Interventionen und

-
- 1 2008 verabschiedete das afghanische Parlament ein für breite Teile der afghanischen Zivilgesellschaft skandalöses Amnestiegesetz, welches den vor allen von den Kriegsofopfergruppen wiederholt geforderten *transitional-justice*-Prozess um Jahre zurückwarf (Kouvo & Mazoori 2011: 495; Qaane & Kouvo 2019).
 - 2 *Transitional justice* umfasst Strafverfolgung, Wahrheitskommissionen, Lustration, Justizreform, *memorialization* und andere Formen der Vergangenheitsaufarbeitung nach gewaltsamen Konflikten; s. z.B. Franzki 2012; Joffre-Eichhorn 2017.
 - 3 Hierbei ist zu erwähnen, dass der Begriff „Opfer“ im afghanischen Kontext nicht negativ konnotiert bzw. mit Attributen wie Passivität oder Machtlosigkeit belegt ist. Für eine kritische Auseinandersetzung mit dem Begriff „Opfer“ im afghanischen Kontext; s. Saeed 2016.