



MASTERARBEIT | MASTER'S THESIS

Titel | Title

„bridging – sharing – healing“

Die Bedeutung von Chicana feministischen Epistemologien für die Dekolonisierung
von Wissen

verfasst von | submitted by

Lucia Testa BA

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Master of Arts (MA)

Wien | Vienna, 2024

Studienkennzahl lt. Studienblatt |
Degree programme code as it appears on the
student record sheet:

UA 066 810

Studienrichtung lt. Studienblatt | Degree pro-
gramme as it appears on the student record
sheet:

Masterstudium Kultur- und Sozialanthropologie

Betreut von | Supervisor:

Dr. Patricia Zuckerhut Privatdoz.

Für Valentin

Danksagung

An dieser Stelle möchte ich mich bei all denjenigen bedanken, die mich während des Schreibens dieser Arbeit unterstützt und begleitet haben.

Zuerst gebührt mein Dank Dr.in Patricia Zuckerhut, die meine Masterarbeit betreut hat. Für die hilfreichen Anregungen und die stets konstruktive Kritik möchte ich mich herzlich bedanken.

Besonderer Dank gilt Klaus und Valentin für eure Liebe, Zuversicht und Unterstützung, ihr seid meine größte Motivation. Danke an meine Eltern Beatrix und Carmelo für eure liebevolle Unterstützung. Vielen Dank an Dagmar für deine Aufrichtigkeit und deinen Scharfsinn. Danke auch an Alex und Leni für euren Mut und eure Besonnenheit. Ich bedanke mich auch bei Markus für das Korrekturlesen dieser Arbeit.

Danke auch an meinen Kommiliton*innen für den stets anregenden Austausch.

Ich bin dankbar für all eure Unterstützung, Anregung und Motivation in diesem Projekt. Auch dank euch hat es mir große Freude bereitet, diese Arbeit zu schreiben.

Inhalt

Danksagung	2
1. Einleitung	5
1.1. Thema.....	5
1.2. Persönliche Motivation	6
1.3. Relevanz des Themas	7
1.4. Forschungsfrage	9
1.5. Forschungsdesign	10
2. Forschungsstand & theoretischer Rahmen.....	16
2.1. Kolonialität des Wissens.....	16
2.2. Cartesianismus	18
2.3. Ontologie & Epistemologie.....	19
2.3.1. Chicana feministische Epistemologien	20
2.3.2. Epistemische Gewalt	21
2.4. Kolonialität der Forschung.....	24
2.5. Dekolonialität	26
2.5.1. Krise der Repräsentation	30
2.5.2. Ontological Turn	31
2.5.3. Aktuelle Dekoloniale Zugänge	33
3. bridging – sharing – healing	37
3.1. Chicana Feminismus	37
3.1.1. Der Einfluss von Gloria Anzaldúa.....	40
3.2. Verbundenheit – <i>bridging</i>	42
3.2.1. New Mestiza Consciousness.....	43
3.2.2. The Body.....	46
3.3. Austausch – <i>sharing</i>	53

3.3.1.	Plática	53
3.3.2.	Testimonio	60
3.4.	Respekt – <i>healing/loving</i>	66
3.4.1.	Conocimiento	67
3.4.2.	Trenzas.....	72
4.	Ergebnisse und Ausblick	75
4.1.	Dekolonialisieren von Wissen – Chicana ways of knowing	75
4.2.	Beantwortung der Forschungsfrage & Conclusio.....	78
4.3.	Ausblick	83
4.4.	Quellen	85
4.4.1.	Literaturverzeichnis	85
4.4.2.	Sonstige Quellen.....	92
Abstract	94

„you examine the description handed to you of the world, picking holes in the paradigms currently constructing reality. You doubt that traditional western science is the best knowledge system, the only true, impartial arbiter of reality (...) You turn the established narrative on its head, seeing through, resisting, and subverting its assumptions. Again, it's not enough to denounce the culture's old account – you must provide new narratives embodying alternative potentials (...) Beliefs and values from the wisdom of past spiritual traditions of diverse cultures coupled with current scientific knowledge is the basis of the new synthesis.“ (Anzaldúa 2002:561f.).

1. Einleitung

1.1. Thema

Das erste Mal, dass ich auf Chicana feministische Epistemologien aufmerksam wurde, war in einer Vorlesung von Patricia Zuckerhut mit dem Titel „Einführung in die Lateinamerikanistik“. Thematisiert wurde die Praxis des Theoriebildens durch, entlang und anhand des Körpers und (sinnlicher, gelebter bzw. alltäglicher) Erfahrung, wie es Chicana Feminist*innen vorschlagen und umsetzen. Diese für mich neue Art des Theoriebildens hat mich in den Bann gezogen und nicht mehr losgelassen, nicht nur, weil ich so etwas im akademischen Kontext zuvor noch nicht gehört hatte. Mehr noch schien mir dieser Zugang etwas anzusprechen, das ich bisher als vernachlässigt empfand, ohne es in Worte fassen zu können. Etwas, das gefehlt hatte, ohne dass ich wusste, dass es gefehlt hat. Etwas, das mit meinem bisherigen Verständnis von Wissenschaft nicht zusammen passte, ihr eigentlich sogar gegenüberstand, als ihr Gegenteil. Körperlichkeit, Sinnlichkeit, Erfahrung und Subjektivität als legitime Quellen des Wissens. Dass in und durch den Körper und die subjektive und kollektive Erfahrung, Wissen geschöpft und Theorie entwickeln werden kann, in einem Prozess, an dessen Ende Dekolonisierung und Solidarität stehen, ist für mich eine faszinierende, inspirierende und fruchtbare Vorstellung. Die Antwort auf eine Lücke, wenn man so will.

In dieser Arbeit geht es daher um die Bedeutung und das Potential von *Chicana feministischen Epistemologien*, um *Chicana ways of knowing* und welches Potential sie für eine Dekolonialisierung von Wissen bergen.

1.2. Persönliche Motivation

Was soll meine Arbeit bewirken?

Ich möchte mit dieser Arbeit eintauchen in die Lehren von Chicana Feminist*innen. Ich möchte ihrem Aufruf nachkommen und mit bzw. in dieser Arbeit, ein *Queering*, *Indigenisieren*, *Dekolonisieren* und *Spiritualisieren* des Forschungsprozesses (vgl. Calderon et al.2012:527) anstreben. Dies, um eine Dekolonialisierung von Wissen an mir selbst und meiner eigenen Arbeit anzusteuern. Das Thema, das Ziel und im besten Fall auch die Methode sind also dekolonial, sprich Dekolonialität als ein *Wie* und ein *Was* begreifend und anwendend. Mir ist bewusst, dass ich Teil eines westlichen, akademischen Kanons bin, indoktriniert bzw. sozialisiert hinsichtlich dessen, was wissenschaftlich ist und was nicht. Mir ist auch klar, dass eine solche Gegenüberstellung (von wissenschaftlich versus unwissenschaftlich) Teil eines kolonialen Erbes ist, bzw. das Reproduzieren kolonialer epistemologischer Machtansprüche offenbart.

Persönlich hoffe ich, dass mir eine Infragestellung der kolonial begründeten Fragmentierung und Ausgrenzung von außerwestlichen, kollektiven, körperbasierten Quellen des Wissens, wie sie im Rahmen einer Masterarbeit möglich ist, gelingt. Zu diesem Zwecke muss ich auch meine eigenen Haltungen und Epistemologien hinterfragen und dekolonisieren. Eine Auflösung also meiner eigenen (bewussten und unbewussten) kolonialen Haltungen durch die Auflösung von hierarchisierten Dualismen wie wissenschaftlich/unwissenschaftlich, rational/emotional, logisch/intuitiv und so weiter. Eine Dekolonialisierung von Wissen, beginnend bei mir selbst, um – Chicana feministischen Epistemologien folgend – ganzheitlichere Erkenntnisse sowie eine inklusivere Wissenschaft anzustreben.

Ich habe bisher all mein wissenschaftliches Arbeiten innerhalb und entlang traditionell westlich akademischer Epistemologien umgesetzt. In dieser Abschlussarbeit besteht nun die Möglichkeit und die Hoffnung, meinen Horizont zu erweitern (immer mit der Tatsache mitgedacht, dass ich koloniales Erbe mitbringe, das stetig hinterfragt werden muss). Mit und in dieser Masterarbeit eine Haltung und Arbeitsweise zu erlernen und zu verinnerlichen, die dekolonial, pluriversal, respektvoll und anerkennend ist, ohne dabei zu essentialisieren, romantisieren oder mystifizieren, ist meine persönliche Motivation und Hoffnung.

1.3. Relevanz des Themas

Warum ist es mir wichtig, über dieses Thema zu schreiben? Inwiefern bringt eine solche Auseinandersetzung Erkenntnisse, die von Bedeutung sind bzw. die so noch nicht da waren? Warum ist es wichtig und notwendig, Auseinandersetzungen über Kolonialität und Dekolonialität entlang akademischer Wissensproduktion zu führen?

Um den Bedarf bzw. die Dringlichkeit einer solchen Auseinandersetzung mit Walter Mignolos (2020) Worten zu verdeutlichen: „Epistemology and hermeneutics, in the Western genealogy of thought, investigate and regulate the principles of knowledge, on the one hand, and the principles of interpretation, on the other. Both strains are embedded in the self-proclaimed universality of Western cosmology and act as its gatekeepers.“ (ebd. 2020:ix)

Westliche Epistemologie und Hermeneutik regulieren also Prinzipien des Wissens wie auch Prinzipien der Interpretation. Sowohl die einen als auch die anderen seien eingebettet in eine selbsternannte Universalität westlicher Weltanschauung und würden als Gatekeeper agieren. „Together, epistemology and hermeneutics prevent the possibility of pluriversality, with all its internal diversity, and close off ways of thinking and doing that are not grounded in Western cosmology.“ (Mignolo 2020:ix). Als Ausweg sieht Mignolo „the decolonial restoration of gnosology fueling the march toward pluriversality.“ (ebd.2020:ix).

Auch Bendix et al. (2020) fordern ein Dekolonialisieren von Wissenschaft und Wissenschaftspraxis, die breiter gefasst wird als ein bloßes Aufstocken des liberalen *Diversity Managements* nämlich als „a fundamental rupture with the still prevalent colonial underpinnings of scientific enquiry and research practice“ (ebd. 2020: 1), also einen fundamentalen Bruch mit den immer noch vorherrschenden kolonialen Fundamenten wissenschaftlicher Praxis. Bendix et al. (ebd.) plädieren weiter für eine Auseinandersetzung mit der Geschichte der Sozialwissenschaften, die aufzeige, in welchem Ausmaß akademische Praxen von kolonialen Konzepten durchdrungen seien. Jene Auseinandersetzungen „(...) allow for a deep-felt reflection about our disciplines and the development of alternative epistemologies and methodologies departing from a Western matrix that has dominated academia for so long.“ (Bendix et al. 2020: 2). Sie berufen sich auf Lorges (1984) Worte: „the master’s tools will never dismantle the master’s house“ und verstehen diese nicht nur als Kritik an akademischer Forschungspraxis und ihren kolonialen Fundamenten, sondern als einen Aufruf: „for finding avenues for overcoming them.“ (Bendix et al. 2020:3 [Lorde 1984]). Die Forderung lautet also, nicht bei der Kritik an akademischer

Praxis und ihrer kolonialen Fundamente stehen zu bleiben, sondern Wege zu finden, diese zu überwinden. Post- und dekoloniale Perspektiven „point to colonial continuities embedded not just in the epistemic foundations and thematic concerns but also in the actual practices, that is, the craft of research as canonized in research methods and methodologies.“ (ebd. 2020:3), verweisen also nicht nur auf die Kolonialität in epistemischen und thematischen (theoretischen) Auseinandersetzungen, sondern weiter auf die Forschung als Handwerk und Kunst, welche in und durch Methoden und Methodologien „heiligesprochen“ würde. Ein dekolonialer Zugang sei folglich in zweierlei Hinsicht notwendig: einerseits durch die Dekonstruktion von existierenden Methodologien und Methoden, welche Kolonialität von Wissen („coloniality of knowledge“) (re)produzieren, sowie durch eine Rekonstruktion und/oder Neuerfindung von Forschungsmethoden andererseits (vgl.ebd.2020:3).

Bendix et al. (ebd.) zeigen auf, dass sich das Auseinandersetzen mit post- und dekolonialen Zugängen bisher hauptsächlich auf ein Borgen und Aneignen existierender Methoden und Konzepte beschränke.

Und obwohl solche Entwicklungen ein wünschenswertes „Mainstreaming of heterodox and critical approaches“ anzeigen würde, sei nach wie vor zu beobachten:

„(...) that globally the ‚right to research‘ (Appadurai 2006) as a universalized hegemony over knowledge production remains to some extent the reserve of a minority marked by privileges linked to the history of colonialism – the privilege to conceal one’s own identity as ‘neutral’, the privilege to be considered an expert and the privilege to engage in knowledge production on whatever context, unbeknownst of one’s individual entanglement with said context.“(Bendix et al. 2020:3f)

Walter (2022) argumentiert, dass das Dekolonialisieren von Methodologien, westliche methodologische Paradigmen aufbrechen könne. Der Bruch mit dem Status quo, so Walter, veranschauliche nicht nur „the poverty of what had been the traditional trope of research about Indigenous Peoples, but also what Indigenous research, particularly Indigenous research by Indigenous researchers, could be.“ (ebd.2022:189). Nichtsdestoweniger würden sich jedoch einige hartnäckige Stellen der Methodologie einer Dekolonisierung und Indigenisierung (*indigenizing*) entziehen. In ihrem Sammelband *Indigenous Women’s Voices – 20 Years from Linda Tuhiwai’s Decolonizing Methodologies* schreibt Walter:

„There remains stubborn patches of resistance to the decolonizing and the Indigenizing of methodology. (...)Tuhiwai Smith’s book forever disrupted the old model by rebutting and refuting the power relationship of the Indigene as the fitting object of the non-Indigenous research gaze. Indigenous researchers, globally, enthusiastically threw off the damaging methodological shackles that constrained how, why and what we could research and how we could be researchers.”(ebd.2022:189)

Welche Bedeutung haben also außerwestliche und/oder indigene Methoden, Methodologien und Epistemologien für ein Dekolonialisieren wissenschaftlicher Praxis?

Das Bewusstsein darüber bzw. das Anerkennen davon, dass Wissenschaft nicht neutral, unabhängig oder unpolitisch ~~ist~~, sondern (auch) kolonial ist, löst aber ebendiese (auch koloniale) Befangenheit nicht auf. Sie stellt einen andauernden Arbeitsauftrag dar. „(...) imagine how much better all research would be, not just Indigenous research, if all researchers reflected on their own epistemological and ontological stance as a standard part of their scholarship.” (Walter 2023: 192f.).

1.4. Forschungsfrage

Dekolonialisierung ist also durch das bloße Wissen um eine Hegemonie innerhalb der Wissensproduktion, welche Teil eines (globalen) kolonialen Systems ist, nicht erreicht.

Die Forschungslücke, die ich mit dieser Arbeit zu schließen versuche, besteht also in dem Bedarf einer andauernden, dekolonialen Auseinandersetzung, auf den ich reagieren und meinen Beitrag leisten möchte. Dies, wie gesagt, durch ein Eingehen auf Chicana feministische Epistemologien, sowie dem Aufrollen des Potentials ebendieser für die Dekolonialisierung von Wissen.

Meine Forschungsfrage lautet daher:

Inwiefern sind Chicana feministische Epistemologien von Bedeutung für eine Dekolonialisierung von Wissen?

Inwiefern bieten Chicana feministische Epistemologien, Wege und Möglichkeiten, (westliche) akademische Wissensproduktion zu dekolonialisieren? Inwiefern leben sie dekoloniales Forschen vor und wie kann innerhalb westlicher Forschung diesem Beispiel, jenseits von Essentialisierung und *Otherring*, jenseits eines „die dürfen das, aber bei uns gibt es das nicht“, gefolgt werden? Welches methodische und theoretische Rüstzeug eröffnen Chicana feministische

Epistemologien zur Dekolonialisierung von Wissen durch die Dekolonialisierung des Forschungsprozesses?

Welchen Beitrag leisten Chicana feministische Epistemologien zur Dekolonialisierung von Wissen entlang des Körpers sowie gelebter Erfahrung? Inwiefern ist der dualistische Umgang mit Wissen (subjektiv/objektiv, wissenschaftlich/unwissenschaftlich, rational/irrational) und die westlich akademische Wissensproduktion kolonial geprägt und reproduziert koloniale Verhältnisse? Welche Erkenntnisse, Perspektiven, Methoden und Zugänge können Chicana feministische Epistemologien für die Dekolonialisierung von Wissen eröffnen? Wo und warum werden in westlicher Wissenschaft die Grenzen in Sachen „Wissenschaftlichkeit“ gesetzt? Was sagt die Ausgrenzung bzw. Essentialisierung außerwestlicher (wissenschaftlicher) Erkenntnisgewinnung über koloniale Strukturen aus? Diese und weitere Fragen leiten meine Auseinandersetzung.

1.5. Forschungsdesign

Die Struktur dieser Arbeit hat sich laufend weiterentwickelt. Zu Beginn bestand die übergreifende Struktur aus zwei großen Blöcken: Theorie und Methode. Diese Unterteilung schien mir anfänglich als logisch. Zuerst Chicana Theorien, darauf folgend Chicana Methoden. Im Laufe der Recherchen und der tieferen Auseinandersetzung mit Chicana feministischem Schaffen wurde immer klarer, dass solch ein Dualismus zwischen Theorie und Methode anorganisch und ungeeignet ist, um eine Arbeit über Chicana feministische Epistemologien zu strukturieren. Eine Trennung und Unterteilung in Theorie vs. Praxis würde eine potenziell koloniale Vorstellung reproduzieren, der zufolge Daten bzw. Wissen (und die dazugehörigen Epistemologien) als Rohstoff, als totes Material, begriffen werden, das abgeschöpft werden kann, statt als lebendige, dynamische, situierte, lebensweltliche Erfahrungen wie Chicana Feminist*innen sie begreifen. Wenn Forschung als partizipativer, kollektiver Prozess der Zusammenarbeit verstanden wird, bei dem gemeinsam Wissen produziert wird, in einem Austausch, in dem Wissen/Daten nicht als Rohstoff verstanden wird – der von Forscher*innen extrahiert und zu wissenschaftlicher Erkenntnis mithilfe ihres privilegierten Blickes verarbeitet werden müsse bzw. des Blickes ihrer *scientific community* auf die Realität – sondern als etwas im Zusammenarbeit ans Licht Gebrachtes, wo endet dann die Praxis, fängt die Theorie an? Wenn die Stimme von Forschenden gleich viel zählt wie die aller Beteiligten, wenn die Erkenntnis ein gemeinschaftlicher

Prozess ist, wenn sich dadurch das Theoretisieren in die Praxis verschiebt, dann wird die Trennung von Theorie und Methode überflüssig.

Körper bzw. körperbasierte Epistemologien zum Beispiel. Sind sie der Theorie oder der Methode zuzuordnen? Vor dieser Arbeit hätte ich den Körper als ein Werkzeug, statt als Quelle des Wissens begriffen und der Methode untergeordnet. Chicana Feminist*innen plädieren aber für einen Erkenntnisgewinn mithilfe der Körpererfahrung. Sie generieren damit Wissen, generieren Theorie. Sie begreifen ihn als Ort und Quelle des Wissens, an dem ein Theoretisieren passiert. Ebenso *pláticas*. Ganz klar eine Methode. Die Chicana feministische Interview Methode. Bei *pláticas* wird jedoch Wissen partizipativ und kollektiv produziert. Auch *pláticas* sind Ort bzw. Forum, an dem Wissen gemeinsam theoretisiert wird. Sind sie dann streng genommen noch Methode? Wenn am Ende der *plática* nicht „Rohdaten“ stehen, sondern Theorien? Vielleicht ist (diese) Struktur in diesem Fall etwas, einer komplexen Wirklichkeit künstlich Aufgesetztes und bedeutet ein willkürliches Grenzen setzen, das die Erkenntnisse einschränkt. Die Unterteilung in Theorie und Praxis hat also als leitende Struktur für diese Arbeit nicht funktioniert.

Durch die Recherche dieser Arbeit und dem Öffnen dem gegenüber, wofür Chicana Feminist*innen plädieren, sowie dem dadurch veränderten Blick auf die Dinge, hat sich eine neue, passendere Struktur offenbart. Ich bin immer wieder auf drei zentrale Aspekte gestoßen, die sich wie ein roter Faden durch Chicana feministische Forschung und Theoriebildung ziehen. Drei zentrale Werte: Verbundenheit, Austausch und Respekt. In einem Versuch habe ich die einzelnen Teile meiner Arbeit diesen drei zentralen Aspekten zugeordnet und zusammengefügt und plötzlich ist alles ineinander gefallen, auf eine Art und Weise, die für mich Sinn ergeben hat und mehr noch, neues Wissen und neue Erkenntnisse angeregt hat. In diesem Sinne ist diese Arbeit nicht strukturiert – wie ursprünglich angedacht – nach Theorie und Praxis (ein potentiell kolonialer Dualismus), sondern entlang der, meinen Recherchen nach zentralen, Chicana feministischen bzw. indigenen Prinzipien von Verbundenheit - Austausch - Respekt.

Diese sind – soweit ein Ergebnis meiner Forschung – Lebensprinzipie, die Chicana, Latina und auch indigene Wissensproduktion und Erkenntnisse beeinflussen und ihnen Form geben. Prinzipien, die den zentralen Lehren und Logiken Chicana feministischer Epistemologien entsprechen. Ein Versuch auch innerhalb dieser Arbeit ein *bridging* zwischen verschiedenen Zugängen passieren zu lassen. Ich habe also bewusst nicht nach einer Struktur gesucht, die auf dem (westlichen, cartesianischen, kolonialen) Dualismus zwischen Körper und Geist, zwischen Logik

und Irrationalem, zwischen Forschungssubjekt und -objekt setzt, in dem Streben, diesen nicht zu reproduzieren.

Eine Auseinandersetzung mit Formen des Wissens und der Wissensgenerierung, die jenseits des westlichen (akademischen) Horizonts liegen sowie ihrem dekolonialen Potential. Die Analyse, die den Kern dieser Arbeit bildet, beruht auf einer Literaturrecherche. Diese Arbeit stellt also eine Sekundärforschung dar, eine Auseinandersetzung entlang relevanter bereits existierender Quellen (statt meiner eigenen, aus dem Feld gewonnenen Daten). Aus diesem Grund muss sich die Methodenwahl besonders auf das Lesen und das Interpretieren von Texten fokussieren.

Um dem Thema, sprich der Dekolonialisierung von Wissen, gerecht zu werden, ist es von zentraler Bedeutung, eine dekoloniale Perspektive und Handlungsweise auch für die Analyse und Interpretation der Literatur anzustreben.

Wie kann ich die Beiträge der Chicana Feminist*innen „richtig“ lesen und interpretieren, dabei stets eine kritische und dekoloniale Perspektive bewahren?

Thambinathan und Kinsella (2021) bieten Perspektiven für qualitativ arbeitende Forscher*innen, die kritische und (selbst)reflexive Auseinandersetzungen ermöglichen sollen. Drei ihrer Forderungen, nämlich nach „exercising critical reflexivity“, „Reciprocity and Respect for Self-Determination“ sowie „embracing Other(ed) ways of knowing“, bieten methodische Inspiration. Die *(self)critical reflexivity* also selbstkritische Reflexivität sei, so Thambinathan und Kinsella (ebd.), Schlüssel für eine Dekolonisierung der Forschung. Das Ziel und der Zweck sei es, epistemologische Vorannahmen, die Situiertheit von Forscher*innen innerhalb der eigenen Forschungen sowie Machtstrukturen innerhalb von Forschungssituationen kritisch zu hinterfragen. (Self)critical Reflexivity sei ein produktives Werkzeug, um die eigenen Annahmen auf ihr „colonized and Western-centric environment“ hin zu befragen und folglich zu Dekolonisieren (vgl. Thambinathan & Kinsella 2021:3). Das bedeutet für diese Arbeit, dass ich während des gesamten Arbeitsprozesses, der Recherche, der Analyse der Texte sowie dem Formen von Erkenntnissen *(self)critical reflexivity* anstrebe. Sie ist ein (selbstreflexiver) Rahmen, in dem diese Arbeit geschrieben werden soll, in der, während dieser, durch die ich, so zumindest mein Vorhaben, meine epistemologische Prägung mit ihren kolonialen Vorbedingungen, in einem andauernden Prozess reflektiere und hinterfrage.

Die zweite von Thambinathan und Kinsella (2021) angestrebte methodologische Perspektive für eine kollaborative Forschung, welche auf dekolonialen Werten aufbaut, ist die der Reziprozität und Respekt vor Selbstbestimmung. Dabei sei der Akt des Zuhörens ein Symbol der Heilung kolonialer Wunden und Teil eines Widerstands. Dieses Zuhören müsse aber über ein biologisches Verständnis hinausgehen und eine emotionale und vertrauensvolle Beziehung mit einbeziehen. Sie fordern Forscher*innen dazu auf, affektiv zuzuhören, das heißt nicht nur mit den Augen und Ohren, sondern auch mit Herz und Geist. „Listening affectively implies accountability, as well as a commitment to growth and space for becoming (...). It is active, not passive. As McDermott (2013) explains, ‘if affect is attended to, we may be better prepared to be transformed; we may be better aware of the in-processness of transformation.’“ (Thambinathan & Kinsella 2021:3). Auch ihre angestrebte Art des (affektiven) Zuhörens verstehe ich als eine forschungsleitende Art des Lesens der Texte für diese Arbeit. Der wohl wichtigste methodologische Schritt, den Thambinathan & Kinsella (2021) vorschlagen, ist das Anerkennen von „Other(ed) Ways of Knowing“, das heißt Formen des Wissens, die jenseits der eigenen liegen. Diese Aufforderung ist nicht nur das Thema dieser Arbeit, sondern auch methodologisches Ziel. „Unlearning and re-imagining how we construct, produce, and value knowledge is integral to decolonizing research.“ (Thambinathan & Kinsella 2021:4).

Thambinathan und Kinsella (ebd.) fordern Forscher*innen auf, über ein bloßes Einfangen von Wissen „des Anderen“ hinauszugehen. Um dominante Narrative der Vergangenheit mithilfe dekolonialer Zugänge aufzubrechen, liege es an den Forscher*innen, ihr epistemologisches Verständnis zu erweitern und Theorien und methodologische Zugänge zu inkludieren, die *Other(ed) ways of knowing* zulassen. Sie bringen Smiths (2012) Perspektive ein, die uns daran erinnere, kritisch zu hinterfragen, inwiefern unsere Weltanschauungen den dominanten Diskurs um „das Andere“ bedienen, denn „the gaze of a researcher is often implicitly shaped by imperial and colonial ideologies of Western research.“ (Thambinathan & Kinsella 2021:5). Vor allem die „community’s voices and epistemological perspectives“ sollten während des gesamten Forschungsprozesses in den Mittelpunkt gerückt werden (vgl.ebd.2021:5 [Battiste 2000]). Sie bringen Thema, Methodologie und Ziel dieser Arbeit auf den Punkt, indem sie fordern:

„(...) that researchers commit to challenging the belief that Western methods and ways of knowing are the only approach to knowledge generation. Rather than turning a blind eye to traditional knowledge from other cultures, decolonizing researchers aim to respectfully under-

stand and integrate theory from Other(ed) perspectives, while also critically examining the underlying assumptions that inform their Western research framework.” (Thambinathan & Kinsella 2021:5[Simonds & Christopher, 2013])

Thambinathan & Kinsella (ebd.) plädieren für ein metaphorisches Verflechten von *Indigenous Science* mit *Western Science*, um zu verdeutlichen, dass unterschiedliche Arten des Wissens (*ways of knowing*) koexistieren können und sollen und meinen, dass in dieser Verflechtung „each strand remains a separate entity, however all strands come together to form a whole (...)“ (Thambinathan & Kinsella 2021:5). Ein solches Annehmen und Anerkennen von *Other(ed) forms of knowledge* sowie ein kollaboratives Arbeiten mit *Communities* könne uns helfen, ethische und bedeutsame Forschung (die auf Solidarität gebaut ist) zu erreichen (vgl. Thambinathan & Kinsella 2021:5). Dieser methaphorisch, analytische Zugang wird in anderer Form als Chicana feministische Epistemologie im Kapitel „Trenzas“ näher beleuchtet.

Eine weitere wichtige methodologische Perspektive für diese Arbeit ist die der Pluriversalität. Zuckerhut (2021) verweist auf Walter Mignolos (2012) Konzept der Pluriversalität, innerhalb dessen die hegemoniale Universalität eingeschlossen werden soll (Zuckerhut 2021:6 [Mignolo 2012:205f.]). Gerade im Kampf um Dekolonialität biete sich, so Zuckerhut, ein Zugang wie Pluriversalität an, als eine Herangehensweise, in der nicht Universalität, Objektivität oder Neutralität beansprucht werde, sondern durch die Zugänge eingliedert würden und westliche Epistemologie als eine unter vielen inkludiert werde. In Mignolos Worten:

„Pluriversity became my key argument for calling into question the concept of universality, so dear to Western cosmology. How so? Western epistemology and hermeneutics (...) managed to universalize their own concept of universality, dismissing the fact that all known civilizations have been founded on the universality of their cosmologies.“ (Mignolo 2020:ixf.)

Das Pluriversum bestehe jenseits des Anspruchs auf Überlegenheit. Pluriversalität könne zur dekolonialen Art und Weise werden, mit Formen von Wissen umzugehen, die über limitierende Regulierungen von Epistemologie und Hermeneutik hinausgehen. Trotzdem sei zu bedenken: „(...) delinking from the Western universal is nonetheless a difficult decolonial task. The universalization of Western universality was part of its imperial project.“ (Mignolo 2020:ixf.). Für diese Arbeit ist Mignolos Konzept des Pluri- und Multiversums ausschlaggebend,

denn: „Universality is always imperial and war driven. Pluri- and multiverses are convivial, dialogical, or plurilogical.” (Mignolo 2020:xii).

Das heißt, Definitionen von Wissen bzw. Quellen des Wissens, wie sie in westlicher Forschung etabliert sind, sollten weder als neutral, noch als objektiv, noch als Standard betrachtet werden, demgemäß alle Forschung, auf ihre Glaubwürdigkeit und Aussagekraft hin bewertet wird. Denn auch das westliche Wissenschaftsverständnis ist nur eines unter vielen. Oder, wie Grosfoguel (2007) schreibt: „The disembodied and unlocated neutrality and objectivity of the ego-politics of knowledge is a Western myth.” (Grosfoguel 2007:214).

Gerade für diese Arbeit, die sich um Dekolonialisierung dreht, ist es wichtig, dass ich mich mit meiner eigenen Position und Situiertheit in einem größeren (globalen und geschichtlich gewachsenen) Machtgefüge auseinandersetze. Kann ich überhaupt über Chicana feministische Epistemologien forschen, als weiße, westliche und auch privilegierte Forscherin, ohne dabei koloniale Dynamiken zu reproduzieren?

Ein möglicher Ansatz und Zugang für diese Problematik bzw. Herausforderung bietet die Auseinandersetzung und Selbstreflexion, wie sie in der kritisch, aktivistischen, feministischen und dekolonialen Forschung propagiert wird, entlang der Frage: „Wozu die Forschung?“

Dekoloniale Forschung ist (auch) emanzipatorisch sowie aktivistisch und verfolgt eben nicht ein bloßes Abbilden der Wirklichkeit. Sie strebt auch einen Mehrwert für die Forschungspartner*innen an.

Delgado Bernal (2019)¹ äußert sich, als Chicana Feministin, zu diesem Thema folgendermaßen:

„Very often I will have, (...) allies who aren't Chicanas/Latinas ask 'can I use that?', 'can I do this?' (...) I guess what I would say is: we don't ask if european, jewish folks can use Karl Marx right? And at the same time I do appreciate those questions, because what that tells me is, that the folks that are asking those question are really thinking about how women of color's scholarship, black women's, indigenous women's scholarship has been appropriated and mis-appropriated. (...) I think that people need to do their homework, really delve into this scholarship.”

Delgado Bernal (ebd.) fordert in diesem Vortrag all diejenigen, die mit Chicana feministischer Theorie und Epistemologie arbeiten, auf, zu zitieren, statt die Ideen anzueignen und/oder zu veruntreuen. Denn, wie sie sagt, sei Zitation: „one of the means by which apartheid of knowledge is maintained. And the scholarship and methodologies of indigenous scholars and

¹ [2019 Keynote: Dr. Dolores Delgado Bernal - YouTube](#) (28:55)

scholars of color, remain undervalued when this example happens. This means, we must be even more diligent and rigorous in how we employ and how we cite and array of feminista methodologies.”²

Aus diesen und anderen Gründen, stammen die zitierten Beiträge im Kern dieser Arbeit, mit wenigen Ausnahmen, ausschließlich von Chicana Feminist*innen bzw. Forscher*innen. Die Kernaussagen und Erkenntnisse der zitierten Chicana feministischen Forschung müssen nicht in westlich etablierte Wissenschaftssprache oder (Denk-)Kategorien übersetzt werden. Es bedarf einer wertschätzenden, respektvollen Haltung und Transparenz. Im Sinne der von Delgado Bernal (ebd.) eingeforderten Zitation und der tieferen, Chicana feministischen Forderung nach einem ganzheitlichen Zugang in der Forschung – welcher in dieser Arbeit genauer aufgerollt wird – bemühe ich mich um ein Verstehen auf vielen Ebenen, mit Kopf, Herz und Seele.

2. Forschungsstand & theoretischer Rahmen

2.1. Kolonialität des Wissens

Laut Brunner (2020) beziehen sich Postkoloniale Theorien insbesondere auf die koloniale Expansion Frankreichs und Großbritanniens vom 18. bis zum 20. Jahrhundert nach Afrika und Asien. Dekoloniale Ansätze hingegen würden das Problem bereits 300 Jahre früher und Tausende Kilometer weiter westlich verorten. Diese Ansätze würden darauf verweisen, dass die frühe europäische Expansion in die Amerikas, die bereits im späten 15. Jahrhundert von der iberischen Halbinsel ausgegangen war, den Grundstein für die heutige Weltordnung gelegt habe. „Ohne die durch die Eroberung und Unterwerfung der Amerikas generierte primäre Akkumulation enormer Reichtümer im sogenannten langen 16. Jahrhundert sei die spätere Expansion in den Osten und Süden, auf die sich post-koloniale Kritik bezieht, erst gar nicht möglich gewesen.“ (Brunner 2020: 39f. [Dussel 2013; Lander 2000; Mignolo 2000, 2009a; Quijano 2000, 2007; Quintero/Garbe2013a; Santos 2005]). Post- und dekoloniale Theorien würden analysieren, inwiefern wir in einem anhaltenden Zustand der Kolonialität leben, dies auch nach dem formalen Abschluss der politischen Dekolonisierung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts (vgl. Brunner 2020:39).

²[2019 Keynote: Dr. Dolores Delgado Bernal - YouTube](#) (16:15)

Grosfoguel (2007) unterscheidet zwischen Kolonialismus und Kolonialität. Kolonialismus beziehe sich auf „koloniale Situationen“, die durch die Existenz einer kolonialen Administration durchgesetzt wurden wie etwa in der Periode des klassischen Kolonialismus. Kolonialität hingegen solle, so Grosfoguel (ebd.) in Anlehnung an Quijano (1991, 1993, 1998), zur Benennung „kolonialer Situationen“ in der Gegenwart der kapitalistischen Welt dienen, in der koloniale Administrationen so gut wie ausgelöscht seien. (vgl. Grosfoguel 2007:220)

„By ‘colonial situations’ I mean the cultural, political, sexual, spiritual, epistemic and economic oppression/exploitation of subordinate racialized/ethnic groups by dominant racialized/ethnic groups with or without the existence of colonial administrations. Five hundred years of European colonial expansion and domination formed an international division of labor between Europeans and non-Europeans that is reproduced in the present so-called ‘post-colonial’ phase of the capitalist world-system (Wallerstein 1979, 1995).“ (Grosfoguel 2007:220)

Der Mythos um die „Dekolonisierung der Welt“ verschleierte, so Grosfoguel weiter, die Kontinuitäten zwischen kolonialer Vergangenheit, aktueller globaler „kolonial/rassistischer“ Hierarchien und trage zu einer Unsichtbarkeit heutiger Kolonialität bei. Während der letzten fünfzig Jahre hätten „periphere“ Staaten, welche heute formell unabhängig seien, dem dominanten eurozentrischen, liberalen Diskursen folgend, Ideologien von „nationaler Identität“, „nationaler Entwicklung“ und „nationaler Souveränität“ konstruiert. Diese Ideologien hätten wiederum Illusionen von „Unabhängigkeit“, „Entwicklung“ und „Fortschritt“ erzeugt. Und doch seien ihre ökonomischen und politischen Systeme geformt worden, in und durch ihre untergeordnete Position innerhalb eines kapitalistischen Weltsystems, das organisiert sei entlang einer hierarchischen internationalen Arbeitsteilung organisiert sei.

„The multiple and heterogeneous processes of the world-system, together with the predominance of Eurocentric cultures (...), constitute a ‘global coloniality’ between European/Euro-American peoples and non-European peoples. Thus, ‘coloniality’ is entangled with, but is not reducible to, the international division of labor. The global racial/ethnic hierarchy of Europeans and non-Europeans, is an integral part of the development of the capitalist world system’s international division of labor (...).“ (Grosfoguel 2007:220f.).

In eben diesen post-unabhängigen Zeitalter sei das Koloniale – als die Achse zwischen Europäer*innen (bzw. Euro-Amerikaner*innen) und Nicht-Europäer*innen – nicht nur in die ausbeuterischen Beziehungen (zwischen Kapital und Arbeit) sowie Dominanzverhältnisse eingeschrieben, sondern auch in die Produktion von Subjektivitäten und Wissen. Grosfoguel (ebd.)

fasst den „eurozentrischen Mythos“ als die Vorstellung zusammen, dass wir in einer sogenannten „post“-kolonialen Ära leben würden, in der die Welt, vor allem aber städtische Bereiche, keinen Bedarf an Dekolonialisierung hätten. Es sei jedoch wichtig, den Begriff weiter zu fassen, denn:

„In this conventional definition, coloniality is reduced to the presence of colonial administrations. However, as the work of Peruvian sociologist Anibal Quijano (1993, 1998, 2000) has shown with his ‘coloniality of power’ perspective, we still live in a colonial world and we need to break from the narrow ways of thinking about colonial relations, in order to accomplish the unfinished and incomplete twentieth century dream of decolonization. This proposal invite us to examine new decolonial utopian alternatives beyond Eurocentric and ‘Thirdworldist’ fundamentalisms.” (Grosfoguel 2007:220f.).

2.2. Cartesianismus

Rene Descartes, der Vater und Begründer westlicher Philosophie, eröffnete eine neue Tradition im westlichen Denken. Laut Grosfoguel (2007) ersetzte er dadurch Gott, in der theo-politischen Wissensproduktion des europäischen Mittelalters mit dem (westlichen) Mann als den Begründer von Wissen in der europäischen Neuzeit. Alle Attribute Gottes seien nun auf den (westlichen) Mann übertragen. Grosfoguel (ebd.) beschreibt die Folgen dieser Übertragung und die Macht, die dem (westlichen) Mann dadurch zugekommen sei, folgend: „Universal Truth beyond time and space, privilege access to the laws of the Universe, and the capacity to produce scientific knowledge and theory is now placed in the mind of Western Man. The Cartesian ‘ego-cogito’ (‘I think, therefore I am’) is the foundation of modern Western sciences.” (Grosfoguel 2007: 214). Durch das Produzieren eines Dualismus zwischen Körper und Geist sowie zwischen Geist und Natur sei es Descartes möglich gewesen, einen nicht-situierten, universellen und göttlichen Blick auf Wissen zu beanspruchen. Dies sei, was der kolumbianische Philosoph Santiago Castro-Gomez (2003) als „point zero“ bezeichne. Es sei ein Blickwinkel „that hides and conceals itself as being beyond a particular point of view, that is, the point of view that represents itself as being without a point of view. It is this ‘god-eye view’ that always hides its local and particular perspective under an abstract universalism.” (Grosfoguel 2007:214). Westliche Philosophie stelle „Egopolitiken des Wissens“ über die „Geopolitiken des Wissens“ und die „Körperpolitiken des Wissens“. Historisch gesehen habe dies dem westlichen

Mann erlaubt, sein Wissen zu dem einzigen Wissen zu erklären, das in der Lage sei, Universalität zu erreichen und damit alles nicht-westliche Wissen als partikularistisch abzutun und somit als untauglich, um Universalität zu erreichen. Diese epistemische Strategie sei zentral gewesen für das „westliche globale Design“. „By hiding the location of the subject of enunciation, European/Euro-American colonial expansion and domination was able to construct a hierarchy of superior and inferior knowledge and, thus, of superior and inferior people around the world.“ (Grosfoguel 2007: 214). Grosfoguel erinnert uns, in Anlehnung an Enrique Dussel (1994) daran, dass dem cartesianischen „Ich denke, also bin ich“ 150 Jahre eines „Ich erobere, also bin ich“ vorausgegangen seien. „The social, economic, political and historical conditions of possibility for a subject to assume the arrogance of becoming God-like and put himself as the foundation of all Truthful knowledge was the Imperial Being, that is, the subjectivity of those who are at the center of the world because they have already conquered it.“ (Grosfoguel 2007: 215).

Laut Zuckerhut (2021) verdeutlichen Forscher*innen wie beispielsweise Lander (2000), Grosfoguel (2013) und Maldonado-Torres (2016: 18ff), die die Kolonialität von Wissen erforschen, dass:

„(...) in der herrschenden, cartesianischen Wissenschaft nur bestimmte Formen von Wissen, aus dem aufklärerischen Europa stammend, als angemessen akzeptiert werden, dass andere Wissensformen (vor allem jene aus dem indigenen Kontext), wenn sie nicht enteignet und zugunsten kapitalistischer Vermarktung angeeignet werden, als unangemessen und Aberglaube abgewertet und marginalisiert werden.“ (Zuckerhut 2021: 6 [vgl. dazu auch Descola 1996: 82]).

2.3. [Ontologie & Epistemologie](#)

Ontologie (ὄν altgriechisch für „seiend“) ist die Lehre vom Sein (vgl. Georg 2020:114). Moulines (1994) beschreibt die Ontologie mit drei einfachen Worten, ~~als das~~ „Was es gibt“, (ebd.1994:175). Wenn Ontologie, so Sahr (2013), dezentriert und dekonstruktiv fruchtbar werden sollte, dann müsse wissenschaftlich akzeptiert werden, „dass Ontologien im kulturellen Plural auftreten und mindestens zu jeder Ontologie auch eine spezifische Epistemologie gehört (vgl. Coquelin 2010).“ (ebd. 2013:62). Mit anderen Worten: „Wenn Realität also nicht unab-

hängig von unseren Forschungspraxen und den verwendeten Apparaten ist, wird darin deutlich, dass Ontologie und Epistemologie nicht als getrennt voneinander verstanden werden können.“ (Georg 2020:133).

Epistemologie (epistéme, altgriechisch für „Erkenntnis, Wissen, Wissenschaft“ und -logie also Lehre) kann mit Erkenntnistheorie übersetzt werden (vgl. Georg 2020:114) und wird von Bernard (2011) treffend und konzise als „the study how we know things“ (Bernard 2011:2)³ beschrieben.

Fierros und Delgado Bernal (2016) betonen den tiefen Zusammenhang von Methode, Methodologie und Epistemologie. Während Methode meist die Techniken und Strategien zur Datengewinnung meine, umfasse Methodologie sowohl die Datengewinnung als auch so viel mehr, da sie den Forschungsprozess, von dem Formulieren der Forschungsfragen bis zum Evaluieren der Ergebnisse, mit Theorie und Analyse versorge. Epistemologie definieren sie als die Lehre des Wissens, welche generell die Natur, den Status und die Produktion von Wissen betreffe und davon, wie man die Welt kenne und verstehe. Das Konzept der Epistemologie sei jedoch mehr als nur ein „way of knowing“ und könne treffender als „system of knowing“ beschrieben werden, das mit Weltanschauungen verbunden sei, welche auf den Lern- und Lebensumständen von Menschen beruhen (vgl. Fierros & Delgado Bernal 2016:100f.).

2.3.1. Chicana feministische Epistemologien

Delgado Bernal (1998) definiert Epistemologie als die Natur, den Status und die Produktion von Wissen involvierend. „Therefore, a Chicana epistemology must be concerned with the knowledge about Chicanas – about who generates an understanding of their experiences, and how this knowledge is legitimized or not legitimized.“ (ebd.1998:560). Diese Epistemologie stelle Objektivität als universelles Fundament von Wissen sowie die westlichen Dichotomien von Körper versus Geist, von Subjekt versus Objekt, objektiver Wahrheit versus subjektive Emotion sowie männlich versus weiblich in Frage. In diesem Sinne würde eine Chicana Epistemologie die Verbindung zu indigenen Wurzeln bewahren, indem sie Dualität als notwendige und komplementäre Qualität anerkenne und so Dichotomien anfechte, die Opposition ohne

³ vgl. Zuckerhut: 04.10.2023 - Vortrag „Dialogische, dekolonial-feministische Methoden“ (WiSe 2023/24)

Versöhnung fordern. „This notion of duality is connected to Leslie Marmon Silko’s (1996) observation of a traditional Native American way of life: ‚In this universe there is no absolute good or absolute bad; there are only balances and harmonies that ebb and flow.‘“ (Delgado Bernal 1998:560). Chicana feministische Epistemologie gehe, so Calderon et al. (2012), aus einer einzigartigen sozialen und kulturellen Geschichte hervor und verdeutliche, dass die Erfahrungen mexikanischer Frauen legitim, angemessen und effektiv seien, um Forschung zu entwerfen, umzusetzen und zu analysieren. (vgl. Calderon et al. 2012:563).

Für diese Arbeit zentral sind Bestrebungen, Wissen bzw. Wissensproduktion durch Epistemologie, wie sie Chicana Feminist*innen entwickeln, zu dekolonisieren. Wie Delgado Bernal (1998) schreibt: „(...) Chicana scholars draw on their ways of knowing to disrupt hegemonic categories of analysis, create decolonizing methodologies.“ (ebd.: 514). Calderon et al. (2012) verweisen auf Elenes (2011), die uns daran erinnern würde „that the process of decolonization ‘is not to recover the silenced voices by using hegemonic categories of analysis, but to change the methodological tools and categories to reclaim those neglected voices.’“ (Calderon et al 2012:514[Elenes 2011:60]). Chicana feministische Epistemologie, so Calderon et al. (ebd.), könnten dazu beitragen, den „colonizing gaze of academia“ (ebd. 2012:518) bzw. westliche (bildungs-)wissenschaftliche Modelle aufzubrechen, die einen *mindbodyspirit split* verlangen würden (vgl. Calderon et al. 2012:517). Delgado Bernal (1998) ruft sogar alle Forscher*innen dazu auf, Anleihe an Chicana Epistemologie zu nehmen: „Borrowing from a Chicana epistemology may help all scholars to raise more appropriate research questions and avoid asking questions based on cultural deficit models and stereotypes.“ (ebd. 1998: 575).

Thambinathan und Kinsella (2021) sprechen von einem „collaborative space“, der in einem gemeinsamen Kampf gegen koloniale Unterdrückung „where past and present learnings across oppressed populations can be used to transform qualitative research methodologies.“ (Thambinathan & Kinsella 2021:2) entstehen könne.

2.3.2. Epistemische Gewalt

Flores Carmona et al. (2021) definieren epistemische Gewalt als „the erasure of methodologies that center ways of knowing, teaching, and doing that reject Western, Eurocentric standards.“ (ebd. 2021:12149). Galván-Álvarez (2010) definiert epistemische Gewalt als jene, die gegen und/oder durch Wissen ausgeübt wird, sowie als eines der Kernelemente jeder Form von

Herrschaft: „It is not only through the construction of exploitative economic links or the control of the politico-military apparatuses that domination is accomplished, but also and, I would argue, most importantly through the construction of epistemic frameworks that legitimise and enshrine those practices of domination.“ (ebd. 2010: 12). Zuckerhut (2021) bringt in der Analyse von epistemischer Gewalt, Boaventura de Sousa Santos (2010) folgend, das Schlagwort „Epistemizid“ ein, als die gewaltsame Durchsetzung „einer für die kolonisierten Bevölkerungen fremden, das heißt einer europäischen kognitiven, kulturellen und epistemischen Perspektive. Epistemizid bezeichne demnach die Gewalt, die Welt nicht mit eigenen Augen erkennen zu können und damit die (versuchte) Beseitigung allen anderen Wissens und anderer Wissensformen.“ (Zuckerhut 2021:5f. [Garbe 2013: 5, vgl. auch Grosfoguel 2013]).

Epistemizid bedeute nach Brunner (2020), auch in Anlehnung an Boaventura de Sousa Santos (2014), die Errichtung einer „tiefen Kluft“, die den modernen Wissenschaften ein universalisiertes Monopol verschafft habe, zwischen wahr und falsch zu unterscheiden, zwischen wissenschaftlich und nichtwissenschaftlich, zwischen legal und illegal. Aus dieser Sicht gebe es auf der anderen Seite dieses Abgrunds gar kein wirkliches Wissen, sondern nur Glauben, Meinungen, Intuitionen und subjektives Verständnis. Ein auf diese Weise unverständlich gemachtes und nicht messbares Wissen würde bestenfalls als Rohmaterial für wissenschaftliche Untersuchungen herangezogen und niemals als eigenständiges, wertvolles Wissen anerkannt werden (vgl. Brunner 2020:136f. [Santos 2014: 119f]).

Brunner (ebd.) betrachtet weiter epistemische Gewalt vom Konzept der kolonialen Moderne aus und sieht den Begriff weder als abstrakt noch seine Bestandteile – nämlich Wissen und Gewalt – im Widerspruch. Die Dimension des Epistemischen dürfe nicht eine von vielen bleiben, sondern müsse ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt werden. Wissen(schaft) sei nicht nur als Mittel für mögliche Lösungen, sondern auch als Teil der (zu analysierenden) Probleme zu verstehen. Solch eine Perspektive ermögliche erst eine Gewaltanalyse, „die angesichts der anhaltenden kolonialen Moderne vor allem Herrschaftskritik sein und nicht der Aufrechterhaltung dieser Herrschaft dienen will.“ (Brunner 2020:271). Thambinathan & Kinsella (2021) betonen die Relevanz epistemologischer Vorannahmen und die Verantwortung ihnen auf persönlicher, individueller Ebene zu begegnen. Forscher*innen müssten sich um eine kritische Reflexivität bemühen, die über ein bloßes Anerkennen der eigenen Privilegiertheit hinausgehe und schreiben: „Oversimplified confessions can be loopholes absolving researchers from a duty to continuously ensure their research is supporting resistance to colonization in tangible

ways, as opposed to reinforcing or reproducing colonial legacies.” (Thambinathan & Kinsella 2021:3). Die eigene Forschung müsse den Widerstand gegen Kolonialisierung unterstützen, wie zum Beispiel durch das Umdeuten der eigenen Position von Entdecker*innen hin zu Lernenden (vgl.ebd.2021:3).

Bendix et al. (2020) betrachten Kolonialität als ein auf mehreren, miteinander verbundenen Ebenen der Wissensproduktion angesiedeltes Problem und formulieren daraufhin Fragen, die diese Kolonialität verdeutlichen sollen. Auf der Ebene der Wissensordnungen (knowledge orders) zeige sich Kolonialität in Epistemologie. Die Fragen nach epistemischer Gewalt und Kolonialität formulieren sie folgend: „Whose experience and knowledge counts as valid, scientific knowledge? How is a theory of universally valid knowledge linked to the depreciation and destruction of other knowledge?” (Bendix et al. 2020:6) wie auch in Ontologie „Which elements constitute our world and form the basis of our research and which are seen as irrelevant? Has this been influenced by the legitimation of domination? Do we perceive our units of analysis as individual and discrete or as always historically interwoven and entangled?” (Bendix et al. 2020:6). Auf der Ebene der Forschungsmethodologie zeige sich Kolonialität in den existierenden Machtbeziehungen zwischen Subjekt und Objekt der Forschung: „Who is seen as capable of producing knowledge? Who determines the purpose of research? Who provides the data for the research and who engages in theory building and career making on this basis?” (Bendix et al. 2020:6). Auf allen Ebenen müsse die Notwendigkeit und die Möglichkeit diskutiert werden, über die Werkzeuge der Wissensproduktion der kolonialen Moderne hinauszugehen (Bendix et al. 2020:5f.). Eine universalistische Epistemologie lehnen Bendix et al. (ebd.) als ein „typical master’s tool“ ab, welches die Situiertheit von Wissen vernachlässige und durch den „God-trick“, dem „Simulieren einer Sicht aus dem Nichts“, den Anspruch auf Objektivität erhebt (Bendix et al. 2020:6f.).

Der Aspekt von Kolonialität (also das Fortbestehen kolonialer Verhältnisse auch nach formeller Beendigung kolonialer Administration), der für diese Arbeit ausschlaggebend ist, ist die Kolonialität des Wissens bzw. Kolonialität auf epistemischer Ebene. Wer „kann“ Wissen wie, woher bzw. über wen, mit welchen Ansprüchen, mit welchen Methoden und Methodologien, basierend auf welcher Weltanschauung und mit welchem Ergebnis produzieren? Wie wird mit diesem Wissen umgegangen und wie ist jener Umgang Ausdruck und Teil zugrundeliegender Machtdynamiken? Mithilfe welcher Maßnahmen und Auseinandersetzungen sind Machtver-

schiebungen hier möglich, wer darf/kann diese anstoßen und wodurch? Und welches dekoloniale Potential liegt in den Arten und Weisen, wie Chicana Feminist*innen zu ihrem Wissen kommen?

Mit den Worten Riveras (2011): „Indeed, taking epistemology as a central concern, decolonial theorists not only explore the implications of the power structures in the production of knowledge but also seek to articulate alternative understandings and visions.“ (ebd. 2011:2).

2.4. Kolonialität der Forschung

Welche Bedeutung hat die koloniale Geschichte Europas für das Fach der Kultur- und Sozialanthropologie und wie beeinflussen geschichtliche Entwicklungen, Wissensproduktion in der Gegenwart?

Mader et al. (2006)⁴ plädieren im Namen des Wiener Instituts für Kultur- und Sozialanthropologie dafür, die Entwicklung der Kultur- und Sozialanthropologie als Fachdisziplin in Zusammenhang mit ihren Verflechtungen mit dem Kolonialismus und dessen Machtstrukturen zu betrachten. Das Verhältnis von Kultur- und Sozialanthropologie und Kolonialismus sei als Teil der weltweiten Herrschaftsstrukturen des europäischen Kolonialismus der Neuzeit zu sehen und stelle seit circa 1970 ein zentrales Forschungsfeld für eine kritische Fachgeschichte dar. Zur Debatte stünden dabei anthropologische Diskurse als eine Form der Repräsentation der Kolonisierten sowie Fragen nach theoretischen Fundamenten des Faches und ihren kolonialen Perspektiven. Zentrale Konzepte des Faches während des 19. Jahrhunderts (und darüber hinaus) seien eng mit Kolonialismus sowie einem eurozentrischen Überlegenheitsdenken verbunden. Die kolonialen Verhältnisse hätten die ethnographische Datenerhebung und das so konstruierte ethnographische Wissen stark beeinflusst. Ein Beispiel dafür seien die Chronisten und Missionaren in Lateinamerika. Wissen, das aus der Feder von Personen stamme, die direkt an der Eroberung, Missionierung oder Verwaltung der entsprechenden Kolonien beteiligt waren. Mader et al. (ebd.) bezeichnen den sozialen und politischen Kontext, in dem die frühen

⁴ [Themenbereiche der KSA/Kolonialismus - Eksa \(phaidra.org\)](https://www.phaidra.org)

ethnographischen Texte entstanden, als die gewaltsame Eroberung von Mittel- und Südamerika und das Implementieren des kolonialen Systems in Lateinamerika. Thambinathan und Kinsella (2021) schreiben passend dazu:

„For those who have been oppressed by colonization, research is a dirty word. The hyphenated form of this word strips away the naïve connotation that research is merely an innocent pursuit of knowledge. (...) Despite Western researchers' history of claiming ownership of Indigenous knowledge and creations, and denying Indigenous peoples' claims to self-determination, Indigenous activists and scholars are now turning spaces of marginalization into spaces from which resistance and hope flourish (Collin et al., 2018; Smith, 2012).“ (Thambinathan & Kinsella 2021:1)

Forschung sei also nicht neutral und könne es – schon aufgrund der kolonialen Geschichte sowie der (post)kolonialen aktuellen Verhältnissen – niemals sein.

Was haben aber nun Methoden und Methodologien mit Kolonialität zu tun? Sind sie als Werkzeuge bzw. als Diskurse über Werkzeuge nicht neutral? Tragen sie überhaupt zur Ausübung epistemischer Gewalt bei und können sie umgekehrt de- und antikolonial wirksam sein und epistemische Gewaltverhältnisse aufbrechen?

Ritenburg et al. (2014) kritisieren das traditionelle Verständnis von Methodologie und das entsprechende Sammeln und Analysieren als „a linear outcome-orientated approach to knowledge production that is mechanistic in nature.“ (ebd. 2014:69). Sie plädieren dafür, solche paradigmatischen Positionen in der Forschung aufzudecken, um methodologische Zugänge zuzulassen „that welcome a more holistic, kinesthetic, and soulful way of knowing into research discourse.“ (Ritenburg et al. 2014:69).

Delgado Bernal (1989) definiert Methodologie folgend:

„Methodology provides both theory and analysis of the research process, how research questions are framed and the criteria used to evaluate research findings. (...) Therefore, a Chicana methodology encompasses both the position from which distinctively Chicana research questions might be asked and the political and ethical issues involved in the research process.“ (Delgado Bernal 1998: 558f.).

Methodologie versteht sie also als das, was den Forschungsprozess mit Theorie und Analyse versorgt, aber auch darüber entscheidet, wie Forschungsfragen gesetzt und weiter, Forschungsergebnisse evaluiert werden. Methodologie und Epistemologie im Forschungsprozess sieht sie in einer Wechselwirkung: „The relationship between methodology and a researcher's epistemological orientation is not always explicit, but is inevitably closely connected.“ (Delgado

Bernal 1998: 558). Methode, wie Delgado Bernal (ebd.) meint, „generally only refers to techniques and strategies for collecting data.“ Sie kritisiert sowohl qualitative wie auch quantitative Methoden, denn diese „(...) have been used to objectify, exploit, and dominate people of color.“ (Delgado Bernal 1998: 558 [Fine, 1994; Kelly, Burton, & Regan, 1994; Lather, 1991]). Das was für Chicana feministische Epistemologien zentral sei, liege viel tiefer als das Wählen zwischen quantitativen bzw. qualitativen Methoden, nämlich darin „whose experiences and realities are accepted as the foundation of knowledge.“ (Delgado Bernal 1998: 558).

Ebenjenes Fundament aus Sicht von Chicana Feminist*innen zu untersuchen, ihre Erfahrungen und Realitäten sowie die Epistemologien, die daraus erwachsen, nachzuzeichnen – und in einem weiteren Schritt, wie gesagt, ihre Bedeutung für die Dekolonisierung von Wissen aufzuzeigen – ist Fokus dieser Arbeit.

2.5. Dekolonialität

„For all of us trained within Western thought, Indigenous knowledges and methodologies offer a decolonizing space for collective consideration of knowledges not engendered by the constant comparative, subject/object, mind/ body dualities.“ (Ritenburg et al. 2014:71).

Warum ist es sinnvoll, eine Auseinandersetzung mit Kolonialität bzw. Dekolonialität von Wissen entlang außerwestlicher Formen des Wissens zu führen? Passiert eine Dekolonialisierung von Wissen nicht bereits in der Tiefe innerhalb, entlang und durch beispielsweise feministische Forschung? Inwiefern kann gerade die Auseinandersetzung mit Chicana feministischen Epistemologien eine Dekolonialisierung von Wissen ermöglichen? Was haben sie, was wir nicht haben?

Hernández Castillo (2020) eröffnet ihren Text „Decolonizing Feminism: Reflections from the Latin American Context“ mit einem Ereignis, das nun über dreißig Jahre zurückliegt. Es geht um Chandra Mohanty (1986) und ihren Artikel „Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses“, in dem sie die Art und Weise anprangerte, mit der anglosächsische Feminismen „Dritte -Welt“- Frauen kolonialisieren würden. Hernández Castillo beschreibt die Reaktion darauf so: „Anglo-Saxon feminists rejected this controversial article, unable to stomach

the fact that this young scholar dared to accuse them of being colonizers. After all, Mohanty had only recently arrived from India as a postgraduate student, while they were academics who dedicated their own work to ‘women’s’ emancipation.” (Hernández Castillo 2020:37). Tatsächlich hätte aber Mohantys Werk in akademische Sprache übersetzt, was bereits unter vielen „peasant and poor“ Frauen nagendes Unbehagen verursacht habe. Nämlich „that although striving to save women, feminists did not actually understand women’s problems, did not listen to them and as such failed to include their most heartfelt concerns in their political agendas.” (Hernández Castillo 2020:37). Feminismus dafür zu kritisieren, dass er gewisse Stimmen zum Verstummen bringe, sei die eine Sache, ihn aber offen als eine Form des Kolonialismus zu bezeichnen, sei nochmal etwas Anderes:

„Such a critique fundamentally questioned the ‘epistemic violence’ resulting from a particular world outlook and way of understanding justice and emancipation becoming elevated as the only path to ‘liberation’ from domination. Not only did such a critique accuse feminist agendas of failing to grapple with the problems of indigenous and peasant women, but, more importantly, it also accused them of erasing these women’s entire existence.” (Hernández Castillo 2020:37).

Hernández Castillo (ebd.) verweist in Anlehnung an Boaventura de Sousa Santos’ (2009) „sociology of absences“ darauf, dass monokulturelle feministische Wissensproduktion – und deren Analyse des Patriachats als einziges Kriterium für Emanzipation – indigene Frauen zu einer Form der Nicht-Existenz verurteilen würde. Jene monokulturelle, feministische Festschreibung von indigenen Frauen als pre-moderne Frauen „was also based in a monocultural naturalization of difference, in which ethnic and class hierarchies become naturalized. All of this meant that urban feminists were tasked with the ‘civilizing mission’ of liberating indigenous, peasant and other poor women.” (Hernández Castillo 2020:37f. [De Sousa Santos 2009]).

Den eigenen Feminismus zu dekolonialisieren sei eine schwierige Aufgabe, die zahlreiche Herausforderungen mit sich bringe. Wir würden dabei konfrontiert werden, mit der Notwendigkeit unseren eigenen Eurozentrismus zu erkennen, wie auch Machtlogiken, die eine Nicht-Existenz indigener und *peasant* Frauen produziere, zu hinterfragen. Dabei, so Hernández Castillo, müssten wir aber gleichzeitig achtsam sein und fordert daher:

„However, at the same time, we must also avoid ‘orientalizing’ strategies (Said 1990 [1973]) which represent indigenous cultures as our ‘otherness’, as possessors of a ‘primordial knowledge’ that is fundamental to our won emancipation. Using our representations to burden

these women with the 'responsibility of saving us' through their 'alternative knowledge' is in fact just another form of colonialism. Such an approach fails to nourish the kind of critical intercultural dialogues which we need to be having." (Hernández Castillo 2020:39)

Thambinathan & Kinsella (2021) schreiben passend dazu: „Reclaiming research starts with decolonizing spaces where research happens such as the academy. Kovach (2010) claims that the goal of creating a decolonizing academy implicates everyone; all researches have a responsibility to open up space for decolonizing lenses." (Thambinathan & Kinsella 2021:6). Sie schreiben weiter von der Notwendigkeit denjenigen zuzuhören, die koloniale Unterdrückung direkt erfahren (haben) und um ihren Input für einen anti-kolonialen Wiederaufbau der Wissenschaft zu bitten. Sie bringen Rodriguez' (2017) Perspektive ein, indem sie klarstellen: „the politics of decolonization are not the same as the act of decolonizing" (Thambinathan & Kinsella 2021:6).

„No one from the academy, even if they are members of non-white communities, is automatically exempt from perpetuating privileged, Westerncentric, colonial ideas. As Angela Davis has famously said, 'In a racist society, it is not enough to be non-racist, we must be anti-racist.' Aligned with this perspective, researchers must consciously take part in reflexive engagement of their assumptions and interpretations, in the quest to work from an anti-colonial perspective." (Thambinathan & Kinsella 2021:6)

Wissenschaftler*innen, selbst wenn sie Mitglieder von „nicht-weißen Communities“ seien, seien niemals davor gefeit, koloniale, „westerncentric“ Ideen zu verfestigen. Sie müssten sich daher bewusst mit ihren eigenen Vorannahmen reflexiv auseinandersetzen, um an der Erlangung einer anti-kolonialen Perspektive zu arbeiten. Mignolo (2020:xiv) führt folgende Definition von Dekolonialität an:

„(...) decoloniality is not a master plan or a global design. It is, above all, a diverse horizon of liberation for colonial subjects, constructed by the colonial subjects themselves. There cannot be a decolonial global design, for if that were the case, it would merely be the reproduction of ego-centered personalities who claim to hold the master key of decoloniality. Decoloniality starts with the transformations and liberations of subjectivities controlled by the promises of the state, the fantasies of the market, and the fears of armed forces, all tied together by the messages of mainstream media."

Laut Mignolo (ebd.) könne ein dekoloniales Entkoppeln von einer *dewesternization* profitieren, da eine *dewesternization* die Ambitionen einer Verwestlichung aufbrechen könne. „For this reason, decoloniality cannot aim to take the state, as was the aim of the decolonization move-

ments during the Cold War. And so decoloniality also delinks from Marxism. Indeed, it withstands alignment with any school or institution that would divert its pluriverse back into a universe, its heterogeneity back into a totality” (Mignolo 2020: xiv). Dekolonialität müsse also jeder Aneignung durch Denkschulen oder Institutionen widerstehen, die ihr Pluriversum zurück in ein Universum und so ihre Heterogenität in eine Totalität zurückverwandeln würde.

Was laut Grosfoguel (2007) alle Fundamentalismen – einschließlich des Eurozentrismus – gemeinsam hätten, sei die Prämisse, dass es nur eine einzige epistemische Tradition gebe, die Wahrheit und Universalität erzeugen könne. Er plädiert für eine epistemische Perspektive, die über einen westlichen Kanon des Denkens hinausgehe. Eine wahrhaftig universelle dekoloniale Perspektive dürfe und könne eben nicht, so Grosfoguel (ebd.2007:212), auf einem „abstract universal (one particular that raises itself as universal global design)“ basieren, sondern müsse ein Ergebnis diverser kritischer Dialoge, kritischer/ethischer/politischer Projekte und ein Streben in Richtung Pluriversalität (und nicht Universalität) sein. Er fordert weiter, dass die Dekolonisierung von Wissen, epistemische Perspektiven, Kosmologien und Erkenntnisse von Personen aus dem Globalen Süden ernstnimmt, die ausgehend von und durch „subalternized racial/ethnic/sexual spaces and bodies“ denken und agieren. Postmodernismus und Poststrukturalismus seien als epistemische Projekte verfangen in einem westlichen Kanon und würden innerhalb diesem koloniale Ideologien von Macht/Wissen reproduzieren und ausleben (Grosfoguel 2007:212).

„The hegemonic Eurocentric paradigms that have informed western philosophy and sciences in the ‘modern/colonial capitalist/patriarchal world-system’ for the last 500 hundred years assume a universalistic, neutral, objective point of view. Chicana and black feminist scholars (Moraga & Anzaldúa 1983, Collins 1990) as well as thirdworld scholars inside and outside the United States (Dussel 1977, Mignolo 2000) reminded us that we always speak from a particular location in the power structures. Nobody escapes the class, sexual, gender, spiritual, linguistic, geographical, and racial hierarchies of the ‘modern/colonial capitalist/patriarchal world-system’. As feminist scholar Donna Haraway (1988) states, our knowledges are always situated.”(Grosfoguel 2007:213)

Durch das Trennen und Entkoppeln des sprechenden Subjekts von dessen *ethnic/racial/gender/sexual* epistemischer Verortung habe westliche Philosophie und Forschung den Mythos eines wahrhaftigen, universellen Wissens erschaffen, welcher verdecke, von wo aus, also von welchem geopolitischen sowie körperpolitischen Ort (innerhalb einer Wissen/Macht Struktur) aus, ein Subjekt spreche (vgl.Grosfoguel 2007:213).

2.5.1. Krise der Repräsentation

Während der frühen 1980er Jahre begann eine Gruppe junger Anthropolog*innen die Art und Weise der anthropologischen Wissensproduktion zu kritisieren sowie die Ansprüche, die die Anthropologie über jenes Wissen erhebt (Butz & Besio 2009:1661[vgl. Clifford 1988; Clifford and Marcus 1986; Marcus and Fischer 1986; Turner and Bruner 1986]). Diese Kritik gipfelte in dem Sammelband *Writing Culture* (Clifford & Marcus 1986), dessen Hauptargument Rees (2008) folgend zusammenfasst:

„(...) genre constraints govern the composition of ethnographies. These constraints (or conventions) affirm, if only implicitly, colonial perspectives and asymmetries of power in so far as they lead ethnographers to construct timeless others who have presumptively lived in the same way for hundreds, perhaps thousands, of years; to construct spatially bound cultures and thus deny mobility; and to speak for the other, thus denying natives a voice of their own.“ (Rees 2008:5)

Butz und Besio (2009) bringen die Kritik, die in der bzw. durch die Krise der Repräsentation aufkam, auf den Punkt, indem sie festhalten:

„Standard scholarly conventions of representing the worlds of others were criticized for reproducing a discourse of academic authority and objectivity – a ‘God’s eye view’ – and of claiming a descriptive and analytical coherence, that were not epistemologically tenable. In particular, by absenting themselves as subjects from their writing, while simultaneously claiming the unquestionable authority of ‘having been there’, researchers were able to avoid the partiality and positionality of their knowledge claims, thereby protecting the illusion that their objects of study were unrelated to the subjectivity that produced knowledge about them.“ (Butz & Besio 2009: 1662)

Dies sei einerseits als ein epistemologisches Problem erkannt worden „in that it ignored the ways that knowledge is imbricated with power and subjectivity“ und als ein ontologisches Problem andererseits „in that it imagined the objects of research in constrained and ideologically suspect ways (e.g. the notions of bounded culture, native informant, belatedness, or the anthropological present).“ (Butz & Besio 2009:1662). Diese Krise der Repräsentation war es, so Butz und Besio (ebd.), die die Autoethnographie hervorgebracht habe (vgl.ebd. 2009:1661). Die Notwendigkeit dieser Entwicklung der Autoethnographie sehen Butz und Besio (ebd.) unter anderem in der Auflösung der Trennung zwischen „Forschungsobjekt“ und Forschenden.

„We argue that all types of autoethnography dissolve to some extent the boundary between authors and objects of representation, as authors become part of what they are studying, and research subjects are re-imagined as reflexive narrators of self. Dismantling the author/represented boundary in this way has implications for how researchers understand their objects of research and ethnographic knowledge itself.“ (Butz & Besio 2009: 1660)

Die Relevanz der Methode der Autoethnographie begreifen Butz und Besio (ebd.) unter anderem auch in dem radikalen Hervorheben der Emotionen und Erfahrungen der Forschenden „as a way to acknowledge the inevitably subjective nature of knowledge, and in order to use subjectivity deliberately as an epistemological resource.“ (Butz & Besio 2009: 1662).

2.5.2. Ontological Turn

Die Kultur- und Sozialanthropologie hat also seit ihrer Etablierung viele Paradigmenwechsel durchlebt. Jener Wandel, der durch die (postmoderne) Krise der Repräsentation und der damit zusammenhängenden Forderung nach mehr Reflexivität ausgelöst wurde, wurde dann mit dem Zusatz *turn* (Wende) ergänzt (vgl. Nestepny 2022:1). Nestepny (ebd.) bezeichnet den *ontological turn* als eine neue theoretische Entwicklung, deren Problemstellung aber bis zu den Anfängen der Anthropologie als Disziplin zurückverfolgt werden könne. Er beschreibt den *ontological turn* als einen der wenigen signifikanten *turns* der Anthropologie und schreibt: „Im Vordergrund steht die Pluralität anderer Welten und ihrer Wissenssysteme, die als wahr und gleichwertig verstanden werden.“ (Nestepny 2022)⁵

In der Kultur- und Sozialanthropologie kam also vor allem nach dem Höhepunkt der Writing Culture-Debatte in den 1980er Jahren das Bewusstsein auf, dass die Disziplin neue Zugänge und Methoden finden müsse (vgl. Nestepny 2022:1 [Marcus/Fischer 1999; Holbraad/Pedersen 2017]). Geprägt durch die Texte der Writing Culture Debatte der späten 1980er Jahre habe sich die Disziplin „von der Formulierung der großen Theorien und theoretischen Verallgemeinerungen abgewandt (Holbraad/Pedersen 2017: 18, 140–141, 151). Verstärkte Selbstreflexion und die Aufgabe des Anspruchs auf eine universal geltende Repräsentation ihrer ‚Objekte‘ waren die Antwort.“ (Nestepny 2022:2).

⁵ [Ontological turn in der Kultur- und Sozialanthropologie: Wissensproduktion im Umbruch? Fraktale Antworten auf epistemologische Probleme - Plattform für Kulturen, Integration und Gesellschaft \(univie.ac.at\)](#)

Diese Perspektive und Forderung habe weitere turns angestoßen. Vor allem die Werke der *Writing Culture* und *Anthropology as Cultural Critique* hätten die Notwendigkeit einer Selbstreflexion der Forscher*innen während allen Phasen der Forschung aufgezeigt.

Die Unmöglichkeit der Repräsentation von anderen sozialen und kulturellen Lebenswelten innerhalb eines machtasymmetrischen Kontextes ist, laut Sebastian Garbe (2013), ein bedeutendes Thema postkolonialer Theoriebildung. Ihr bekanntester Ausdruck sei wahrscheinlich Spivaks (1995) Aporie, „dass Subalterne nicht repräsentiert werden bzw. werden können, eben weil sie Subalterne sind, der Sprechakt eines/einer Subalternen aber das Ende der Subalternität bedeuten würde.“ (Garbe 2013:12).

Was bedeutet dies aber für die Forschung? Gar nicht mehr zu forschen? Anders zu forschen? Die möglichen Konsequenzen nach Quijano (1992) wären: „a) für die antikoloniale Kritik, alles Forschen zu beenden; b) für die postkoloniale Kritik, die Reflexivität und Positioniertheit zu betonen und c) für die deskoloniale Kritik, sich von den kolonialen Implikationen des modernen Wissens zu lösen.“ (Garbe 2013:12 [Quijano 1992]). Das was Mignolo (2000) mit dem Aufruf: „change the terms of the conversation!“ zusammenfasst. (Garbe 2013:12 [Mignolo 2000:18]).

Todd (2016) kritisiert an dem *ontological turn* die „European academy’s continued, collective reticence to address its own racist and colonial roots, and debt to Indigenous thinkers in a meaningful and structural way“ (ebd. 2016:10) und bezeichnet Ontologie als ein anderes Wort für Kolonialismus. (vgl.ebd.2016:1). Sie prangert das Fernhalten „indigener Körper“ aus den europäischen Hörsälen an und meint: „(...) we unconsciously avoid engaging with contemporary Indigenous scholars and thinkers while we engage instead with eighty year old ethnographic texts or two hundred year old philosophical tomes. (...) we implicitly give credit to the person at the lectern, and that person is very rarely an Indigenous thinker.“ (Todd 2016:8).

Sie fragt sich, ob das Schweigen in dieser Hinsicht besser sei als eine Verzerrung oder Missinterpretation von indigenem Wissen. Sie verweist auf Watts (2013) und schreibt „the appropriation of Indigenous thinking in European contexts without Indigenous interlocutors present to hold the use of Indigenous stories and laws to account flattens, distorts and erases the embodied, legal-governance and spiritual aspects of Indigenous thinking.“ (Todd 2016:9). Es bestehe laut Todd (ebd.) also ein Risiko, dass indigenes Wissen von nicht-indigenen Forscher*innen angewandt würde, „who apply it to Actor Network Theory, cosmopolitics, onto-

logical and posthumanist threads without contending with the embodied expressions of stories, laws, and songs as bound with Indigenous-Place Thought (Watts 2013: 31) or Indigenous self-determination.” (Todd 2016:9). Aus ihrer Kritik an westlicher Wissensproduktion der „euro-westlichen Rockstar Arena“, wie unter anderem dem ontological turn, formuliert Todd den Aufruf zur (auto-) Dekolonisierung durch das Aufnehmen und Anerkennen, vor allem aber auch Zitieren (statt referenzlosem Aneignen) von indigenem (wissenschaftlichen) Wissen (ebd.2016:19):

„Decolonising the academy, both in Europe and North America, means that we must consider our own prejudices, our own biases. Systems like peer-review and the subtle and sometimes not-so-subtle violence of European academies tend to privilege certain voices and silence others. (...) Consider why it is okay for our departments to remain so undeniably white. Consider why it is so revolutionary for Sara Ahmed (2014) to assert a ‘citational rebellion’ in which we cite POC, women and others left out of many academic discourses. And then, familiarise yourself with the Indigenous thinkers (and more!) (...) and broaden the spectrum of who you cite and who you reaffirm as ‘knowledgeable.’”

Todd ist jedoch trotzdem der Überzeugung, dass es Elemente gebe „(...) of post-humanism, cosmopolitics and the Ontological Turn that could potentially be promising tools in the decolonial project, if approached with an attention to the structural realities of the academy.” (ebd. 2016:8f). Um ihr Potential voll auszuschöpfen, müssten aber jene Theorien und Konzepte die Lehren indigener und „racialised“ Forscher*innen zu beachten lernen. (vgl.ebd.2016:18).

2.5.3. Aktuelle Dekoloniale Zugänge

Zu Beginn dieses Kapitels möchte ich betonen, dass die hier aufgelisteten Zugänge natürlich nur einen Bruchteil eines weit größeren Schaffens darstellen und meinem persönlichen subjektiven Empfinden von dekolonialer Relevanz nach ausgewählt wurden.

Zuckerhut (2021) plädiert für einen dekolonial-feministischen Zugang, in Anlehnung an Alcoff (2020:18), als einen, der drei Projekte ansprechen sollte. Erstens *Kritik*, also die Frage nach der kolonialen Herkunft unserer Konzepte und Kategorien, zweitens *die Entwicklung von Werkzeugen für die transkulturelle Kommunikation*, ausschlaggebend sei hier die Frage, „wie befas-

wir uns in dialogischen Begegnungen unter Bedingungen ungleicher Macht und vor dem Hintergrund des Kolonialismus? Wie sprechen wir ‚mit‘ (und nicht ‚über‘) unsere/n Forschungspartner_innen, und das unter Bedingungen der Ungleichheit und des legitimen Misstrauens?“ (Zuckerhut 2021:6) und drittens die *Methoden der Durchführung lokaler Analysen in einem globalen Rahmen*, um lokale Bedingungen in einem relationalen, transnationalen Rahmen kontextualisieren zu können, der in Lage sei, lokaler und globaler Kausalität Rechnung zu tragen (vgl. Zuckerhut 2021:6). Als einen zentralen Aspekt dekolonialer Ansätze sieht Zuckerhut (ebd.), aufbauend auf Calderóns (2012) Auseinandersetzung, das Aufbrechen westlicher, kolonialer Annahmen und Ontologien. Diese Auseinandersetzung dürfe aber nicht bei der Dekonstruktion hegemonialer Wissensformen stehenbleiben. Sie müsse darüber hinaus eine Rekonstruktion von Epistemologien und Ontologien auf Basis des Vorhandenen und der Beziehungen verschiedener Epistemologien und Ontologien zueinander bzw. die Entwicklung neuer Konzepte, die ihrerseits wieder hinterfragt und dekonstruiert werden, vornehmen. Die aufklärerisch-cartesianische Variante sei als eine unter vielen zu inkludieren sowie neue Konzepte ihrerseits zu hinterfragen und zu dekonstruieren (vgl. Zuckerhut 2021:6 [Holbraad und Pederson 2017:6]).

Methodologische Auseinandersetzungen über die anhaltende Verstrickung von Forschung in hegemonialen sowie Macht/Wissen Komplexen resultiere, laut Bendix et al. (2020), in dem Ansteigen dekolonialer Methoden und Forschungspraxis. Sie plädieren für eine transdisziplinäre Basis, genauer für einen transdisziplinären Mix aus Methoden, der hilfreiche wäre für dekoloniales Arbeiten.

Bolles (2023) spricht von einer *decolonizing generation*, die unter anderem von der *Association of Black Anthropologists (ABA)* und ihren Versuchen die Anthropologie zu dekolonialisieren inspiriert wurde. Diese „original decolonizing generation“ der 1970er und 80er Jahre „has since written and taught a new generation of decolonial anthropologists, who have, in turn, produced remarkable work. The current ‘decolonizing generation’ is forging new ways of thinking about what it means to have a decolonized way of being as an anthropologist.“ (Bolles 2023:1). Als Aufforderung an Anthropolog*innen, die sich mit anthropologischer Wissensproduktion dekolonial auseinandersetzen möchten, schreibt Bolles (2023:1):

„At base, decolonization involves taking seriously the critiques and theories of anthropology’s peripheral allies, such as feminist activists and policy makers. It also incorporates the idea that global racial apartheid is the foundation of social, economic, and gender inequality, which is now known

as structural oppression or structural racism. Decolonization entails looking beyond the colonizers' perspectives and using the frames of reference of those being studied. It also raises questions about how researchers deal with the 'Other', that is, those who differ from the researcher, and their role in shaping anthropological knowledge."

Anthropologie zu dekolonisieren würde bedeuten, das koloniale Vermächtnis der Disziplin, welches zu einer Marginalisierung und Ausbeutung indigener Menschen und ihrem Wissen beigetragen habe, anzuerkennen und sich damit auseinanderzusetzen (ebd. 2023:1). In Anlehnung an Simmons (2010) schreibt Bolles „decolonizing is a difficult process because it questions assumptions and requires considering positionality in the field, as well as what it means for those with whom anthropologists work.“ (Bolles 2023:2). Vor allem aber unterstreicht Bolles (ebd.) die Notwendigkeit, eine Dekolonisierung der Anthropologie durch das Bilden von Allianzen und Kollaborationen weiter zu verfolgen. Sie sieht eine *best practice* unter anderem in der Kollaboration und Co-Autor*innenschaft mit indigenen bzw. ortsansässigen Forscher*innen, die eine Einbindung lokaler Gemeinschaften sowie partizipative Forschung leben. Kollaborationen, die die Perspektiven und Erfahrungen jener ins Zentrum rücken, die historisch aus der Forschung ausgegrenzt wurden. Bolles schreibt: „Decolonizing anthropology is not just an intellectual exercise or an adding of 'nuance'; instead, it requires a fundamental reconceptualization of the discipline's purpose and value.“ (Bolles 2023:3).

Auch Thambinathan und Kinsella (2021) meinen, Forschung dekolonisieren hieße vor allem, Weltanschauungen und Ideen nicht-westlicher Menschen ins Zentrum zu rücken und in Respekt und Verständnis, Theorie und Forschung von „previously Other(ed) perspectives“ zu verstehen. „The critical pedagogy of decolonization consists of transforming our colonized views and holding alternative knowledges“ (Thambinathan & Kinsella 2021:1f.).

Mignolo (2000) zeigt auf, dass gerade ein *border thinking*, jene „epistemic dimension that exists in the very borders of the colonial matrix of power“, das Potential besitze, Eurozentrismen bzw. eurozentristisches Gedankengut anzufechten. Diese epistemische Dimension basiere auf alltäglichen Erfahrungen und Kämpfen subalternen Menschen und drücke sich in alternativer Tradition und Sprache aus.

Zuckerhut (2021) konkretisiert anthropologisches Wissen als ein Wissen, das immer ein Ergebnis von Begegnungen sei. Es seien eben jene Begegnungen (im Feld), die Transformation bringen würden.

„Dieser Begegnungs- und Veränderungsprozess ist eine zentrale Quelle neuen Wissens. Ergebnis sind somit notwendigerweise völlig neue Konzepte, Konzepte, die aber nie universell sein können und ihrerseits, in einem sich spiralig fort-drehenden Prozess, hinterfragt, reflektiert und damit transformiert werden müssen. Anknüpfend an dekolonialfeministische Ansprüche dürfen derlei De- und Rekonstruktionen jedoch nicht intellektueller Selbstzweck sein, sondern sie sollen vor allem dazu dienen, gesellschaftlich befreiende Transformationsprozesse voranzutreiben – wobei hier die Prozesshaftigkeit hervorzuheben ist, d.h. es gibt keinen Endpunkt und kein endgültiges Ziel, das irgendwann erreicht ist, sondern (Selbst-) Reflexion und -kritik, De- und nachfolgende Rekonstruktion müssen permanent erfolgen.“ (Zuckerhut 2021:7).

Nur so sei es möglich, mit den Worten Quijanos (2000), Kolonialität der Macht, welche sich auch im eigenen Denken zeige, entgegenzuwirken. Zuckerhut (ebd.) sieht in der befreienden Transformation, angesichts der aktuellen globalen Herausforderungen, eine existenzielle Notwendigkeit, die alle Lebensbereiche betreffe (vgl. Zuckerhut 2021:7).

Calderon et al. (2012) unterstreichen, dass das Anwenden von Chicana feministischen Epistemologien mehr bedeute als das Übernehmen einer „theoretischen Linse“ oder einem Vertrautmachen mit der betreffenden Literatur, den Methodologien und der Datenanalyse. Das Anwenden von Chicana feministischen Epistemologien bedarf ein Ins-Zentrum-Rücken von *bodymindspirit*. Dazu schreiben sie:

„This move is not made without caution. We must be ready to truly encounter ourselves through this process. And as we have demonstrated, Anzaldúa's (...) work can serve as a meaningful guide. To truly endeavor toward a CFE, we must first confront those aspects of ourselves that render us the colonized or the perpetrator, particularly if we are working with marginalized communities and even if we are from these communities (...).“ (Calderon et al. 2012:534)

Das Anwenden von Chicana feministischen Epistemologien und die dazu notwendige Selbstbegegnung verlange, „that we do not approach the research process as baseball players, ‘pisando y corriendo’ it means that we confront the research process with our total selves - our grief, our fears, our desires, and our love. It means that we anchor our body, (...) we accept and reconcile who we are and how we have come to be.“ (Calderon et al. 2012:534).

Dieser Prozess ermutige uns, ein transformatives Bewusstsein einzunehmen sowie zu einem Durcheinanderbringen davon, wie wir die Welt sehen, um dadurch *alternative ways of knowing* anzunehmen.

3. bridging – sharing – healing

3.1. Chicana Feminismus

„The U.S-Mexican border es una herida abierta where the Third World grates against the first and bleeds. And before a scab forms it hemorrhages again, the lifeblood of two worlds merging to form a third country — a border culture.” (Anzaldúa 1987:25)

„Self-naming is political, ideological, and resistant. ‘Chicano’ remains thus inflected, true to its emergence in activist communities of the 1960s and 1970s to signify self-determination, working-class origins, and a critique of social relations of power.” (Contreras 2017:32). Auch wenn nicht zu klären sei, woher die Bezeichnung *Chicano* genau stamme, so sei es doch allgemein anerkannt, dass sie im mexikanischen Spanisch eine negative Referenz für die „Unterschicht“ war. Student*innen und Aktivist*innen eigneten sich die Bezeichnung später an und verwandelten sie in eine empowernde Alternative zu „Mexican“, „Mexican American“ oder „Hispanic.“ Contreras (2017) verdeutlicht:

„To name oneself as ‘Chicana’ or ‘Chicano’ is to assert a gendered, racial, ethnic, class, and cultural identity in opposition to Anglo-American hegemony and state-sanctioned practices of representing people of Mexican descent in the United States. As it evokes the ‘radical’ politics of cultural nationalism, ‘Chicano’ stands against the institutionally normative ‘Hispanic’ as well as the linguistically insistent ‘Latino’ (Alcoff 2005). (...) Conventional wisdom holds that a ‘Chicana’ or ‘Chicano’ is a Mexican American who knows their own history.“ (Contreras 2017:32)

Die Chicano Bewegung sei, laut Rodriguez (2014), so wie viele andere soziale Bewegungen ihrer Zeit ein Amalgam verschiedener Gruppen, die die gleichen Ziele teilten: Bürger*innenrechte, Gleichberechtigung, Bildungschancen, wirtschaftliche Möglichkeiten sowie kulturelle Unabhängigkeit. „The world rapidly changed in the 1960s as the terrain of civil rights opened for minorities and women and as the nation confronted the war in Vietnam and the rise of a militant youth culture. Mexican Americans built upon a long tradition of civil rights activism,

taking to the streets in a protest movement they soon referred to as the Chicano Movement.” (Rodriguez 2014:4f.).

Zwischen 1970 und 1980 entwickelte sich dann aus dem *Chicano Movement* eine Chicana feministische Bewegung in den Vereinigten Staaten, die Themen ansprach, die Chicanas und *women of color* betreffen. Das Herausbilden der Chicana feministischen Bewegung lasse sich laut Garcia (1989) rückverfolgen auf Reden, Essays, Briefe und Artikel, die in Chicana Zeitungen, Zeitschriften, Newsletter und anderen Printmedien veröffentlicht wurden (vgl.ebd.1989:217). In eben dieser formativen Periode der 1970er und 1980er Jahre, in der Chicana Feminist*innen kollektiv gegen Unterdrückung aufgrund von *race*, *class* und *gender* ankämpften, entwickelten sie laut Garcia (ebd.) einen ideologischen Diskurs, der drei zentrale Probleme thematisierte: „These were the relationship between Chicana feminism and the ideology of cultural nationalism, feminist baiting within the Chicano movement, and the relationship between the Chicana feminist movement and the white feminist movement.” (Garcia 1989:217). Innerhalb der Wissenschaft hätten Feminismen, so Saavedra und Salazar Pérez (2017), wichtige Beiträge geleistet, patriarchale Wurzeln der Forschung anzufechten. Dies beispielsweise durch das Thematisieren von Gender, Gleichheit und „voice“. Feministische Forscher*innen hätten zweifelsfrei unterschiedliche Wege eröffnet, kritisch und qualitativ zu forschen. Nichtsdestotrotz sei Feminismus nach wie vor in seiner akademischen Form weiß und mittelständisch, was es notwendig mache, dessen kurzfristigen Fokus durch „other voices“ zu thematisieren. Dazu schreiben sie:

„Chicana/Latina feminism, like other feminisms inspired by women of color, provides a framework that embraces multiplicity, a feminism for everybody (hooks, 2000). In doing so, Chicana/Latina feminist researchers have birthed epistemological and methodological tools that continue to redraw the cartography of research (Calderon, Delgado Bernal, Pérez Huber, Malagón, & Vélez, 2012; Saavedra & Nymark, 2008).” (Saavedra & Salazar Pérez 2017:452f.)

Die Kartographie der Forschung könne durch die epistemologischen und methodologischen Werkzeuge, die Chicana/Latina Feminist*innen eingebracht hätten, neu gezeichnet werden. Um es in den Worten von Brochin und Medina (2015) auszudrücken: „We aim to foreground ‘ways of knowing to unsettle dominant modes of analysis, create decolonizing methodologies’ (Cruz, 2006, p. 513) building on an embodied Chicana/Latina feminist epistemology.” (Brochin& Medina 2015:103). Brochin und Medina (ebd.) definieren westliche Forschung als eben nicht das „beste“ Wissenssystem für eine Dekolonisierung der Forschungspraxis

(vgl. ebd. 2015:103). Flores Carmona et al. (2021) rufen zur Handlung auf: „We cannot be writing about decoloniality, we must be actively doing it, each from her own positionalities and in specific sites/processes in academia.” (ebd. 2021:1214f.). *Chicana ways of knowing* ermöglichen eben jenes „doing it“. Das Konzept der *cultural intuition* etwa rückt die „unique Chicana cultural viewpoints on their own experiences“, die Chicanas einbringen, ins Zentrum. „I argue that Chicana researchers have unique viewpoints that can provide us with a perspective I call ‘cultural intuition’. A Chicana researcher’s cultural intuition is similar in concept to Strauss’ and Corbin’s ‘theoretical sensitivity’ — a personal quality of the researcher based on the attribute of having the ability to give meaning to data.” (Calderon et al. 2012:563 [Delgado Bernal 1998]). *Facultad*, ein Konzept, das durch Gloria Anzaldúa eingebracht wurde, meint „knowledge birthed from experience and intuition (Delgado Bernal et al., 2006).“ (Gaxiola Serrano 2023: 10). *Facultad*, besonders die *facultad* von (braunen) Körpern beispielsweise, würde in der Forschung vernachlässigt. „By inviting brown bodies’ *facultad* as a central part of the research process, we disrupt traditional research approaches that neglect the knowledge derived from intuitive sensibility and oppressive experiences. In its place, we embrace the understanding that knowledge is also of the body and not exclusively of the mind (Anzaldúa, 1987).“ (Gaxiola Serrano 2023: 11).

Von zentraler Bedeutung für *Chicana ways of knowing* sei der Bezug zu und die Rückeroberung von indigenem Wissen: „Chicana/o identity is one that identifies with and reclaims Indigenous ancestry (Anzaldúa, 2007; Ruiz, 2018).“ (Irwin 2023:58).

„Indigenous knowledge systems, which are the heartbeat of Indigenous methodologies, have been associated with descriptors as holistic, inclusive, animate, and pragmatic, and are nested within a relationality that binds both the experiential and theoretical, contests knowledge compartmentalization, and does not instinctively acquiesce to a constant comparative methodology of knowledge creation found within traditional academic sites.“ (Ritenburg et al. 2014:70)

Marlene Brant Castellano (2000) identifiziert folgende Charakteristiken, die sie mit indigenen Wissenssystemen in Zusammenhang bringt: „revealed knowledge (as coming from the intuitive), experiential and holistic knowing, and the oral transmission of knowledge.“ (Ritenburg et al. 2014:70 [Brant Castellano 2000]). Sowohl Brant Castellano (2000) als auch Cajete (2000) verweisen auf die Bedeutung von Mythik, Geschichten, Geist sowie „inward knowings“.

„Archibald (1995) (...) explicates an Indigenous- centred approach as holistic and contextual emphasizing independence, self- reliance, discovery, and respectfulness. Within this landscape,

and built upon the articulation of Indigenous knowledges within academic institutions (Deloria, 2003; Ermine, 1995; Little Bear, 2000), Indigenous methodologies, like Indigenous pedagogy, have arrived as a particular approach to research that is based upon Indigenous holistic knowledge systems (Rigney, 1999; Wilson, 2001).” (Ritenburg et al. 2014:70)

Indigene wie auch Chicana *ways of knowing* ermöglichen also unter anderem ein Anerkennen der eigenen Situiertheit, Subjektivität und Intuition. Sie beruhen auf diversen ganzheitlichen sowie indigenen Weltansichten und bauen auf relationalen, respektvollen und kollektiven Prinzipien auf. Einige von ihnen werde ich in den folgenden Kapiteln näher beleuchten.

„Thus, for many, ourselves included, Chicana/Latina feminism is more than just a standpoint or a marginalized epistemology. It is about healing the split (our separateness) and decolonizing our lives and world through theories in the flesh (Moraga, 1983b), theories of spirit (Anzaldúa, 2015; Facio & Lara, 2014), and theories of the land (Calderon, 2014; Pendleton Jiménez, 2006).” (Saavedra & Salazar Pérez 2017:452)

3.1.1. Der Einfluss von Gloria Anzaldúa

Gloria Anzaldúa ist ohne Zweifel eine der einflussreichsten Persönlichkeiten des Chicana bzw. Latina Feminismus (vgl. Saavedra & Salazar Pérez 2017 [Keating 2015, Keating & Gonzalez-López 2011, Saldivar-Hull 2000]). Ihr Werk ist von weitreichender Bedeutung, nicht nur für Chicana/Latina feministische Theorie, sondern auch für *Borderland Studies* und queerfeministische, post- und dekoloniale Theorie. „Anzaldúan scholar AnaLouise Keating (2015) has captured her influence, explaining that ‘Anzaldúa is a proactive philosopher of the highest caliber, weaving together mexicana, Chicana, indigenous, feminist queer, tejana, and esoteric theories and perspectives in ground-breaking ways’ (p. xxxvii).” (Saavedra & Salazar Pérez 2017:452). Um es mit Saavedra und Salazar Pérez (ebd.) Worten zu beschreiben, Gloria Anzaldúas Konzepte:

„(...) guide not only one’s inner work but also positions, as equally, one’s outer work (Keating, 2015). In fact, Anzaldúa has been regarded as the ‘Curandera of Conquest’ (Hartley, 2010, p. 135) for her ability to not only challenge and problematize western epistemology but also to heal it and us from its violent processes and colonial legacies inherited and embodied, especially through dominant forms of inquiry.” (Saavedra & Salazar Pérez 2017:452)

Anzaldúas Werk verdeutliche, dass das Umsetzen von Chicana feministischen Epistemologien nicht nur Kritik an dominanten Forschungsparadigmen bedeute, sondern „that such work, being both spiritual and intellectual, also requires deep introspection and a vision for something different. Her comments remind us that (...) drawing from a Chicana feminist epistemology (CFE), we must collectively embark on a path of decolonization.“ (Delgado Bernal 1998: 514). Saavedra und Salazar Pérez (2017) bringen Keatings (2015) treffende Beschreibung von Anzaldúas Arbeitsweise ein, die meint, Anzaldúa „writes from within, and it’s this shift from writing *about* to writing from *within* that makes her work so innovatively decolonizing.“ (Saavedra & Pérez 2017:452f. [Keating 2015:xxix]).

Auch Saldivar-Hull (2000) begreife das „Speaking from within, through expression of lived experiences“ als ein essentielles dekoloniales Werkzeug (Saavedra & Pérez 2017:452f. [Saldivar-Hull, 2000]). Anzaldúa sei, so Saavedra und Salazar Pérez (2017), der Überzeugung gewesen, dass durch das Einbringen von Chicana Zugängen und Methodologien, der „theorizing space“ der Forschung transformiert werden könne (vgl.ebd. 2017: 453[Anzaldúa 1990:xxv]).

Anzaldúa war eine scharfsinnige Analytikerin, leidenschaftliche Poetin und spirituelle Aktivistin. Ich persönlich habe beim Lesen ihrer Texte das Gefühl, Worte zu finden, von denen mir nicht bewusst war, dass sie fehlten. Ihre Lehren sprechen so viele verschiedene Aspekte des menschlichen Seins an. Sie heilt Brüche, ohne jedoch die Erinnerung an jene Brüche auszulöschen. Anzaldúa transzendiert Disziplinen, Wissenssysteme, Theorie und Praxis, das macht sie (nicht nur in meinen Augen) zur Heilerin, zur *curandera*, zur Botschafterin und Überbringerin von dekolonialen Wissen wie Möglichkeiten. Diese Ganzheitlichkeit und Gleichzeitigkeit von Wissenschaftlichkeit, Menschlichkeit, Emotionalität und Intuition in ihren Lehren ist es unter anderem, die dekolonial ist im doppelten Sinn. Nämlich in dem Auflösen von kolonialen Brüchen und in der Verlängerung und Verkörperung von Chicana *ways of knowing*. Die Aufhebung kolonialer Splits durch das Umsetzen und Ausleben jener Ganzheitlichkeit, dem Aufheben der (durch westliche Epistemologien) imaginierten Widersprüchlichkeit bzw. Unvereinbarkeit von Körper/Geist, Rationalität/Emotionalität, Theorie/Praxis, Subjektivität/Objektivität, Forscher/Beforschten; die Verlängerung als ein Legitimieren und ins Zentrum rücken, Anwenden, Wertschätzen von marginalisierten, nämlich indigenen und Chicana Epistemologien (in diesem Sinne ist das bloße Anwenden und Raum geben für und von Chicana feministischen Epistemologien schon ein dekolonialer Akt).

Anzaldúa ist nicht nur Vorreiterin, sie ist Schutzpatronin, sie ist die poetische Wissenschaftlerin, wissenschaftliche Dichterin. Ihr Werk bietet eine Lehre, die Erkenntnis auf vielen Ebenen, nicht nur im Verstand bringt. Sie macht Transformation möglich und begreifbar. Auch dadurch, dass sie die Bedeutung von Ambiguität lehrt, im Schmerz schon die Heilung sieht, in der schmerzvollen Zerrissenheit (scheinbar unvereinbarer Identitäten) die Kreativität und das Potential.

Um die Bedeutung von Anzaldúas Lehren mit Gajardos (2011) Worten zu beschreiben, die sich damit direkt an Anzaldúa wendet:

„For you, Gloria, there is no divide, no contradiction between writing history and speaking about the effects of that history upon our bodies, our souls. You taught me that the soul knows and that the intellect feels, a lesson forgotten by those who would fracture the experience of knowing. Moving beyond this dichotomy toward an embodied and holistic perspective enables the emergence of a new consciousness, a new understanding of our identity as a complicated process of permanent change related to personal and collective past and present experiences of becoming. Who we were, who we are, and who we are becoming articulates with the possibilities and impossibilities offered up by power, choice, and ways of seeing/sensing.” (Gajardo 2011:19)

An dieser Stelle möchte ich betonen, dass die in dieser Arbeit besprochenen Epistemologien aufgrund meiner persönlichen Interessen ausgewählt wurden.

3.2. Verbundenheit – *bridging*

Das erste strukturgebende Prinzip des Kerns dieser Arbeit ist jenes der *Verbundenheit*. Der Untertitel *bridging*, also überbrücken, ist ein Begriff, der eine zentrale Rolle in der Theoriebildung von Chicana Feminist*innen spielt. In den folgenden beiden Kapiteln geht es um die für Chicana feministische, als auch indigene Epistemologien zentrale Bedeutung von Verbundenheit und dem dekolonialen Potential, das sie bedeutet.

3.2.1. New Mestiza Consciousness

„As a mestiza I have no country, my homeland cast me out; yet all countries are mine because I am every woman’s sister or potential lover. I am cultureless because, as a feminist, I challenge the collective cultural/religious male-derived beliefs of Indo-Hispanics and Anglos; yet I am cultured because I am participating in the creation of yet another culture, a new story to explain the world and our participation in it, a new value system with images and symbols that connect us to each other and to the planet.” (Anzaldúa 1999:102f.)

Der Begriff *new mestiza* kann kurz und knapp als Anzaldúas Konzept des „Selbst“ beschrieben werden. Nach Ortega (2016) biete Anzaldúa viele verschiedene Beschreibungen von „selfhood“ an, *new mestiza* sei aber repräsentativ geworden für ihren Zugang (vgl.ebd. 2016:18). *The new mestiza* sei ein Selbst, das die *Borderlands*, also das Grenzgebiet zwischen Mexiko und den USA, bewohnt. Ein Selbst, „who experiences a lived struggle because she is split between cultures, races, languages, and genders, all tugging at her, pulling her to one side or the other, demanding alliances or setting down rules, continually pushing her to choose one or the other, to suffer from ‘an absolute despot duality’ (Anzaldúa 1987, 19).“ (Ortega 2016:26).

Nuñez (2021) vermittelt uns Anzaldúas (1987) Definition von *mestiza consciousness* als „the knowing that is born out of seeing one’s position living and surviving on the borderlands. This consciousness resists and breaks down the colonizing and oppressive structures that keep women and subaltern communities on the margins—it seeks to transform.“ (Nuñez 2021:311f). *Mestiza consciousness* sei daher kritisch, intuitiv, instinktiv, grenzübergreifend bzw. *border-crossing*, vor allem aber repräsentiere es Selbstliebe (vgl.ebd.311f.).

Anzaldúa habe mit dem Konzept der *mestiza consciousness* eine Identität beschrieben sowie einen Umgang erschaffen, der das Trauma heilen konnte, das sie aufgrund von Homophobie und Sexismus in ihrer eigenen Chicano Community sowie den Rassismus und den *classism*, den sie durch die anglophone Welt erfuhr. Ihr Ziel sei es gewesen, eine Theorie zu erschaffen, „that could capture the complexities of identity that women of color like herself experience while simultaneously providing a way of being in the world that transcended what she calls ‘the subject-object duality’ that continues to create divisive political, identity, and spiritual borders (Borderlands 102).“ (Garcia 2021:112). Als eine *Mestiza* wandle Anzaldúa von einer Kultur

zur anderen und sei gleichzeitig in allen Kulturen auf einmal. Als Seele zwischen drei, vier Welten dröhne ihr der Kopf vor Widersprüchlichkeiten, zerstreut durch all die Stimmen, die gleichzeitig zu ihr sprechen. „The ambivalence from the clash of voices results in mental and emotional states of perplexity. Internal strife results in insecurity and indecisiveness. The mestiza’s dual or multiple personality is plagued by psychic restlessness.” (Anzaldúa 2020:439).

Anzaldúa beschreibt diese Vielstimmigkeit und daraus resultierende Zerrissenheit, die eine Mestiza durchlebe weiter:

„In a constant state of mental nepantlism, an Aztec word meaning torn between ways, la mestiza is a product of the transfer of the cultural and spiritual values of one group to another. (...) Cradled in one culture, sandwiched between two cultures straddling all three cultures and their value systems, la mestiza undergoes a struggle of flesh, a struggle of borders, an inner war. Like all people, we perceive the version of reality that our culture communicates. Like others having or living in more than one culture, we get multiple, often opposing messages. The coming together of two self-consistent but habitually incompatible frames of reference causes un choque, a cultural collision.“ (Anzaldúa 2020:440)

Die *new mestiza* könne damit umgehen, indem sie eine Toleranz für Widersprüche entwickle. Sie könne lernen „Indianerin“ in einer mexikanischen Kultur sowie „Mexikanerin“ aus Anglo-Sicht zu sein. „She has a plural personality, she operates in a pluralistic mode—nothing is thrust out, the good, the bad and the ugly, nothing rejected, nothing abandoned. Not only does she sustain contradictions, she turns the ambivalence into something else.“ (Anzaldúa 2020:441). Dieses „something else“ sei es, so Hernandez (2020), was ein *mestiza consciousness* ausmache und liege in der Fähigkeit, multiple Erfahrungen der Unterdrückung, aber auch Identitäten, geschickt zu navigieren bzw. miteinander zu versöhnen.

Obwohl *mestiza consciousness* Quelle immenser Schmerzen („source of intense pain“) sei, bedeute es eine andauernde, kreative Kraft, „that keeps breaking down the unitary aspect of each new paradigm.“ (Anzaldúa 2020:441). Die *mestiza* erschaffe ein *new consciousness*, ein neues Bewusstsein, so Anzaldúa (2020), durch das Kreieren eines neuen Mythos „(...) that is, a change in the way we perceive reality, the way we see ourselves, and the ways we behave (...). The work of mestiza consciousness is to break down the subject-object duality that keeps her a prisoner and to show in the flesh and through the images in her work how duality is transcended.“ (Anzaldúa 2020:441). Der Beitrag durch des *mestiza consciousness* liege also in

dem Aufbrechen des Subjekt/Objekt- Dualismus. Anzaldúa sieht ihn und prophezeit dem Entwurzeln diverser Splits und Dualismen das Ende von Gewalt und Krieg (vgl. ebd. 2020:441). Auf diese Weise schlägt sie eine Dekolonialisierung von Wissen auf unterschiedlichen Ebenen vor. Schlägt eine Entwurzelung von so tief sitzenden wie hinderlichen Dualismen und Brüchen, vor allem aber eine Bewusstseinsveränderung vor. Dies nicht nur für die Wahrnehmung der Welt, sondern auch für die Wahrnehmung des Selbst. Eine Dekolonialisierung findet also sowohl im Außen als auch auch im Innen, entlang der eigenen Mythen über das Selbst und die Realität, statt. Für solch eine Dekolonialisierung seien die Position, das Wissen und die Identität der *mestiza* als Seele zwischen Welten von besonderer Bedeutung und Wirksamkeit. Denn das Wandeln zwischen Kulturen, die Ambivalenz und das Zusammenprallen vieler, widersprüchlicher Stimmen, welche das Leben der *mestiza* prägten – auch wenn all das Quelle von Schmerz und Zerrissenheit sei – berge immense, kontinuierliche, kreative Kraft. Diese besondere Kompetenz wollte Anzaldúa gut genutzt sehen:

„From her earliest writings to her last, Anzaldúa insists that the ideal role of the person with mestiza consciousness is as a social bridge who works to unite divided peoples. The mestiza-as-social-bridge uses the various knowledges and perspectives that she has gained through living her multiple identities at the margins of many different social locations to help link people who are otherwise divided. In so doing, she helps others gain perspectives that they have not gleaned from whatever configuration of identities they have so far obtained.” (Barvosa 2011:126)

Mestiza consciousness verdeutlicht, dass in dem Dazwischen-Sein, in der individuellen subjektiven Position, Wissen und Erkenntnis liegt. Eine Toleranz für Ambiguitäten ist, wie Anzaldúa uns vermittelt, eine Kompetenz, die durch ein *new mestiza consciousness* forciert werden kann. Der Umgang mit dem Zwischen-Zwei-Welten-Sein, den Chicana Feminist*innen vorschlagen/vorleben, zeigt uns, dass die Situiertheit – die Idee und Erkenntnis, dass wir von einem ganz bestimmten individuellen und subjektiven Standort aus unser Wissen formen und konstruieren (im Austausch mit unserer Umwelt) – kein Makel ist und etwas, das geleugnet und verdrängt werden kann und soll. Im Gegenteil stellt sie eine individuelle Kompetenz dar, die eine komplexere und daher auch vollständigere Epistemologie realisieren kann. Die kategorische Ablehnung der Situiertheit von Wissen sowie der Irrglaube an ein nicht-situiertes Wissen ist eine veraltete cartesianische Ideologie bzw. obsoletes koloniales Rudiment. Ein Ideal,

in dem ein universelles, neutrales, objektives Wissen über absolute Wahrheiten durch bestimmte wissenschaftliche Methoden, basierend auf ebenso neutralen sowie objektiven Theorien, erhoben werden könne. Anstatt diesen unmöglichen Idealen hinterher zu hinken, ohne sie jemals erreichen zu können und die Subjektivität des eigenen Standpunkts zu negieren, eröffnen uns Chicana feministische Epistemologien, wie etwa ein *new mestiza consciousness*, die Möglichkeit, die koloniale Verwurzelung eines Anspruchs auf Universalität und Objektivität zu erkennen und loszulassen. Chicana feministische Epistemologien lehren uns nicht nur die eigene Situiertheit als eine Chance zu begreifen, sie verdeutlichen die Bedeutung von der eigenen inneren Haltung und Selbstkenntnis als ein dekolonialer Schlüssel. Irwin (2023) fasst die Wirkmächtigkeit des *new mestiza consciousness* als ein Bewusstsein zusammen :

„which challenges static Western conceptions of categorization and labels (forcing Chicanas/os to strip, abandon, and hate their Indigenous ancestry), and instead recognizes the fluidity and multiplicity of identity and the potential for Chicanas/os living within coloniality to engage lived experiences and once forgotten ways of knowing to resist coloniality (Anzaldúa, 2007; Lechuga, 2020).“ (ebd.2023:58)

Dekolonialisierendes Potential liegt also in der Situiertheit von Chicanas als Grenzgängerinnen, das sie in ihren Epistemologien wie etwa in einem *mestiza consciousness* einbringen. Dieses Wissen sowie auch die Anerkennung dieses Wissens kann die Heilung kolonialer Wunden bedeuten. Wunden, die etwa durch koloniale Splits bzw. Dualismen entstehen. Diese Splits werden auch durch andere Chicana feministische Epistemologien, beispielsweise entlang von Körper und Körperwissen, weiter geheilt.

3.2.2. The Body

3.2.2.1. *Theory in the Flesh*

„The body prompts memory and language, builds community and coalition. The body is a pedagogical devise, a location of recentering and recontextualizing the self and the stories that emanate from that self.“ (Cruz 2001:668)

Ritenburg et al. (2014) argumentieren: „(...) colonization is present in our bodies and in the bodies of those with whom we engage in research since colonization restricts and shapes our thinking, our actions, and interactions, especially how we interact with those who have power.“

(ebd. 2014:69). Chicana Feminist*innen wie etwa Calderon et al. (2012), Cruz (2006) und Delgado Bernal & Elenes (2011) plädieren dafür, die Relevanz des Körpers „as a source of herstory, knowledge, and resistance“ (Gaxiola Serrano 2023:1) anzuerkennen.

Moraga (1983) eröffnete mit ihrer *theory in the flesh* eine Theoriebildung, in der die physischen Realitäten von Chicanas „our skin color, the land or concrete we grew up on, our sexual longings—all fuse to create a politic born out of necessity“ (ebd.1983:23). Nuñez (2021) meint dazu: „The body informs us, it warns us, protects, and makes us aware—embodied consciousness. The epistemic grounding of our body carries the histories of our ancestors and mediates our everyday existence. We trust the knowledge of those who came before us (Anzaldúa, 2015). Chicanas use this knowing to read and (re)write the world.“ (Nuñez 2021:311f.). Nuñez (ebd.) begreift den Körper als den Ort von Überschneidungen, an dem Gender, *race*, soziale Klasse und andere soziale Konstrukte mit dem alltäglichen Leben in Berührung kommen und konkretisiert: „This is important because this is where oppression, marginalization, and inequity are lived and resisted, and new theories and methodologies emerge.“ (Nuñez 2021:311f.). Moraga (1983) ruft Frauen, insbesondere *women of color* dazu auf, „the home-grown language of cuento and canto and a philosophy that resides within the physical body of history“, anzuerkennen. (Brochin&Medina 2015:104 [Moraga 1983:174]).

Cruz (2001) kritisiert, wie viele andere Chicana Forscher*innen, die Abwesenheit des Körpers in feministischer Theoriebildung. Jene Abwesenheit erinnere uns daran, so Cruz (ebd.), dass wir in einer cartesianischen Dichotomie zwischen öffentlich/privat und Theorie/Erfahrung feststecken: „Never mind our rallying cry that the personal is political, the sets of sanctioned attitudes and behaviors in the social sciences that emphasize the mind over the body, such as the values of the rational, autonomous, independent, isolated researcher, somehow dismiss corporeal approaches that validate the lived experience of the body (Bordo, 1993; Jagger, 1983; Mohanram, 1999; Pillow, 1997; Tong, 1998).“ (Cruz 2001:659).

Saavedra und Salazar Pérez (2017) präzisieren, indem sie schreiben:

„By producing a dualism between mind and body and between mind and nature, Descartes was able to claim non-situated, universal, omniscient divine knowledge; the (white European male) mind became superior to the body. In seeing the mind as the way to know, an onto-epistemological proclamation, we lost not only the importance of the body, but all that is associated with it. That is, we became vivisected from the corporeality of feelings, emotions, and other ways of knowing (for instance through connections with the land), thereby limiting our

capacity 'to know' and cutting us off from thousands of years of wisdom (Parry, 2015; Peat, 2002)." (Saavedra & Perez 2017:450)

Sosa-Provencio (2018) erinnert uns daran, dass unser Körper unser Filter sei, durch den wir die Welt, das Land und einander wahrnehmen, dessen Intimität wir uns jedoch entledigen würden, denn, „[w]e have been taught to fear and disdain the body as base, vulgar, and wild.“ (ebd. 2018:104). Sie schließt sich der kritisch feministischen Forderung an, das Potential des Theoretisierens durch und mit dem Körper, dem Land sowie der gelebten Erfahrung zu begreifen. „Their legacy of scholarship has deepened and challenged us toward embodied, gendered, autobiographical theories of knowing, which defy the Positivist and dismembering objectivism that still largely dictates the mainstream production of knowledge (Malewski, 2010; Pinar, 2009; Sandoval, 1998; Slattery, 2006; Springgay & Freedman, 2010).“ (Sosa-Provencio 2018:97). Cruz (2001) formuliert die Kritik und darauf folgend die Forderung: „[t]oo often theory is left without a body, without an acknowledgement of its origins. (...) Situating knowledge in the brown body begins the validation of the narratives of survival, transformation, and emancipation of our respective communities, reclaiming histories and identities (...) in these ways, we embody our theory.“ (Cruz 2001:668).

Aus diesem Grund brauche es körperbezogene Forschungszugänge, die die gelebte Erfahrung des Körpers einbeziehen, oder wie Rivera (2011) es formuliert: „(...) Latina efforts to decolonize epistemologies cannot abandon body-words.“ (ebd. 2011:2), den ohne gelebter bzw. Körper-Erfahrung:

„(...) theory becomes a bodiless entity, a concept and a framework whose interests lie outside our social environments and that is unaffected by the workings of our everyday material realities. (...) the scholar in possession of a brown and lesbian body, or in this case, the body inscribed as 'messy text', is not only disruptive to the canon, but is also excessive in its disorderly movements and conduct. Nothing provokes the custodians of normality and objectivity more than the excessiveness of a body. (...) Based on the standards of positivist inquiry, the narratives of women of color are considered too corporeal, too colored, and sometimes too queer to be considered publishable.“ (Cruz 2001:659)

Desai et al. (2019) zeigen auf, dass *Black and Chicana feminists* schon seit Langem den Körper epistemologisch als den Ort integriert hätten, an dem Geschichtsschreibung (*our histories*) sowie komplexe, sich überschneidende Identitäten zusammenströmen. In Anlehnung an Dillard (2000), Cantú (2001), Cruz (2006) und Trinidad Galván (2001) bezeichnen sie den Körper als

„birthplace of theory and anticolonial text“ (Desai et al. 2019:106). Es sei die vom Körper ausgehende *theory in the flesh* (vgl. Desai et al. 2019:106 [Hurtado,2003; Cervantes-Soon,2014]), welche die Brüche der Unterdrückung heilen könne. „(...) the body layered upon by histories of oppression is a fractal of our capacity for resilience and regeneration because the physical body itself ‘carries within it the genetic material for creation – of newness and possibility. Within our cells [lies] the power to conceive a future never before imagined.’“ (Desai et al. 2019:106).

Auch Sosa-Provencio (2018) schließt sich der Forderung an, den Körper als dekolonialen Text der Heilung und Wiederaneignung anzuerkennen:

„Across disciplines and theoretical frameworks, Chicana/Latina Feminists have called for reintegration of the particularly female Brown Body, constructed as a disposable target of gendered violence and control; they assert that through the collective memory of oppression inscribed upon Her collective Brown Body, it becomes a decolonial text of healing and reclamation (Trinidad Galván, 2016).“ (Sosa-Provencio 2018:97)

Nach Brochin und Medina (2015) sei es das Verlangen oppressiven Diskursen zu entkommen, das uns den eigenen Körper begreifen lasse als ein Instrument „that speaks a language beyond words“ (Brochin&Medina 2015:111[Davies 2002]). Körper bzw. Körperdynamiken müssten folglich in Verbundenheit mit Geschichte und Kultur begriffen werden. „This relationship between body, history, and culture is part of the trajectory of work by feminist scholars who enunciate how the erasure of the body is embedded in larger power and marginalization dynamics, and an advocacy for making bodies visible emerges in interesting ways (see Davies, 2002).“ (Brochin&Medina 2015:107).

Cruz (2001) jedenfalls ist der Überzeugung, dass genau die Auseinandersetzung mit dem Körper ausschlaggebend für die Entwicklung und Bewertung von Chicana Epistemologie und Kultur sei. Sie fordert darum eine Weiterentwicklung von *ways of knowing* durch Chicanas, die nicht nur Narrative von Frauen „in our family“ legitimiere, sondern außerdem ein Zensieren von *brown bodies* aufhebe (vgl.Cruz 2001:658).

„(...) I am suggesting that our production of knowledge begins in the bodies of our mothers and grandmothers, in the acknowledgement of the critical practices of women of color before us. The most profound and liberating politics come from the interrogations of our own social locations, a narrative that works outward from our specific corporealities. (...) It is, in my opinion,

the contemplation of the body that is essential in the development and evaluation of an epistemology of Chicana thought and culture.“ (Cruz 2001:658f.)

Espinoza und Degollado (2023) sehen eine *theory in the flesh* umgesetzt, wenn Körper (-erfahrung) zur Wurzel epistemischen Verstehens würde, „in which women share their voices and real-life encounters to generate new knowledge (Hurtado, 2003).“ (Espinoza & Degollado 2023:146). Die Rückeroberung des Körpers biete für Chicanas nicht nur eine Strategie, um Chicana voices und Geschichte sichtbar zu machen, sondern außerdem eine kritische Praxis „that can propel the brown body from a neocolonial past and into the embodiments of radical subjectivities.“ (Cruz 2001:658). Mit Sosa-Provencios (2018) Worten, „[t]he body offers a living language where both resistance and healing are made flesh (Cruz, 2006; Delgado Bernal, 1998; Dillard, 2000; Hurtado, 2003; Moraga, 2011).“ (Sosa-Provencio 2018:101).

In der Wertschätzung vorkolonialen und außerwestlichen Wissens, in der Anerkennung indigener, weiblicher, landverbundener, intuitiver, körperbezogener Epistemologie, liegt großes, dekoloniales Potential. Das Rückerobern und Zentrieren sowie Wertschätzen dieses (durch Kolonialisierung ausgegrenzten) Wissens, das Zurückfinden in den eigenen Körper durch die Suche nach dessen (Ahnen-) Wissen und Epistemologie(n) bedeutet also einen Weg zur Dekolonialisierung von Wissen und Wissenspraktiken. Den Körper als Quelle von Wissen wieder zu entdecken, stellt also eine Maßnahme gegen die Ausübung von epistemischer Gewalt dar. Wenn es also auch in westlicher, wissenschaftlicher Theoriebildung möglich wird, den Körper als Quelle der Erkenntnis zu begreifen, würden sich nicht nur neue Wege und Möglichkeiten zur Erkenntnis eröffnen; dadurch könnten außerdem wichtige Schritte in Richtung Auto-Dekolonialisierung gesetzt werden. Für die Forschung sehen Brochin und Medina (2015) die Inklusion des Körpers als eine Möglichkeit „in less partial and less distorted ways.“ (Brochin & Medina 2015:103f.) zu reflektieren.

3.2.2.2. *Embodiment*

Wenn Wissen (wieder) im Körper verankert wird, wird also eine epistemologische Auseinandersetzung mit Verkörperung möglich. Denn, wie uns González Ybarra und Saavedra (2021) näher bringen „[a]s a site of intellect, our bodies are inseparable from the ways that literacies are produced, practiced, exchanged, and engaged. (...) examining embodied literacies requires

that we not only recognize how bodies take up and traverse raced, classed, and sexed spaces but also that we understand literacies as living and breathing within our whole being.” (ebd. 2021:114).

Ritenburg et al. (2014) definieren Embodiment folgend: „Embodiment refers to the double sense of the body as both experiencing living in the world and as a context for knowing about the world.” (ebd. 2014:69). Embodiment beziehe sich also auf den Körper im doppelten Sinn und meine einerseits das Erfahren in der Welt wie auch den Kontext für das Wissen über die Welt. Nuñez (2021) schreibt passend dazu: „Chicanas have trusted the knowledge they embody and used it to make sense, interpret, and generate knowledge with and for Chicax/Latinx communities (Nuñez, in press).” (ebd.2021:312). Nuñez (ebd.) bezieht sich auf *embodied*, also verkörperte Strategien, Bewusstsein und Wahrnehmungen, die von Chicanas eingesetzt würden „to have agency and for sobrevivencia (Trinidad Galvan, 2006; Villenas, 2006).” (Nuñez 2021:312).

Altamirano-Jiménez (2020) beispielsweise konzeptualisiere Embodiment entlang indigener Logik als *body land* um zu beschreiben:

„(...) how Indigenous embodied experiences connect with and understand the land on which they live and their bodies’ relationships to it. The material effects of colonization are not only limited to how land and resources have been stolen and distributed. Recognizing how this materiality extends onto the body allows for the body to become a site for decolonization and reconnects the displaced body to land because the displaced body becomes land.” (Irwin 2023:59f.)

Den Körper als Teil von „Land“ zu verstehen, welches durch Kolonialisierung dominiert wurde, ermögliche es, „Indigenous embodied experiences and relationality with land to generate knowledge and conceptions of self“ zu verstehen. Die Beziehung zwischen Körper und Land sei eine transzendente. „Understanding the body as ‘land’ and, thus, a site for decolonization makes embodied reclamation a nuanced and uniquely Chicana/o process.” (Irwin 2023:59f.[Altamirano-Jiménez, 2020]). Irwin (ebd.) bringt das Konzept der *embodied reclamation*, also einer verkörperten Rückeroberung ein:

„As a decolonial activity, embodied reclamation is a physical and material process that engages lived experience and ancestral knowledge. Feminist scholarship has cultivated the concept of embodiment to address the “futility” of Cartesian dualism (Barbour, 2016, p. 29) because lived

experiences through the body are intimately connected to the ways knowledge is made, perceived, experienced, and reproduced (Bordo, 1993; Collins, 2009; Mackenzie, 2009; Spelman, 1982).“ (Irwin 2023:59)

Irwin (ebd.) bezeichnet diesen Prozess ganz bewusst als verkörperte Rückeroberung statt einer Rückeroberung des Körpers:

„(...) because focusing on reclaiming the body maintains Cartesian separation of the mind and body. Embodiment involves experiential ways of knowing, therefore, so does reclamation. (...) Allowing knowledge of self to be rooted in embodiment validates the experiences of those Chicana bodies inscribed by visual coloniality because it centers their experiences and valorizes their positionality. Furthermore, it allows for ancestral Indigenous ways of knowing and understanding identity to be prioritized and offers a way of conceiving identity outside of Western norms.“ (Irwin 2023:59)

Eine *embodied reclamation* sieht Irwin (ebd.) beispielsweise durch Cervántez' Gemälde „Big Baby Balam“ umgesetzt. Cervántez beteiligt sich am Prozess der *embodied reclamation*:

„(...) by both confronting the ways in which her connection to her Indigeneity has been severed through coloniality and empowering a regeneration by embracing a cosmic Indigenous worldview that reconnects her to nature and ancestors. Regeneration here refers to how Cervántez reframes her body as a site for reclamation“ (Irwin 2023:62). Sie würde, so Irwin (ebd.), nicht als eine völlig andere Person wiedergeboren, sondern „revitalized and actualized in her knowledge and awareness, empowering of all aspects of her identity. The regeneration awakens knowledge, ancestry, and heritage that already existed within her but is now not only re-discovered but reconceived in her own embodied experiences and reclamation.“ (Irwin 2023:62).

Sosa-Provencio (2018) formuliert eine ganzheitliche Zusammenfassung über die Relevanz von Körperwissen und Embodiment-Zugängen für Chicana feministische Epistemologien, indem sie schreibt:

„I posit that the Body offers such a geography of historicized, en-fleshed knowing made visible and translatable, where the multiple layers of our being are not mechanisms of disjointedness but that which makes us whole and fortified in our work. Chicana, Latina, and Black Critical Feminist scholars theorize lived pedagogies as an embodied language of knowing that is performative, tangible, visceral, historicized, and that centrally positions oppressed and silenced

People(s) as complex thinkers, dreamers, philosophers, creators, and bearers of wisdom (Collins, 2009; hooks, 1994; Moraga, 2011; Trinidad Galván, 2015). Curriculum must be touched, felt, and known intimately (...)" (Sosa-Provencio 2018:98)

3.3. Austausch – *sharing*

Auf die Verbundenheit von Körper und Wissen, dem Rückbesinnen auf die eigene Situiertheit und dem besonderen Wissen, das sie bringt, folgt nun eine Auseinandersetzung mit der Bedeutung von Austausch innerhalb Chicana feministischer Epistemologien.

Austausch ist ebenso zentral für Chicana feministische Theoriebildung wie Verbundenheit (zumindest was die Literatur betrifft, die die Basis dieser Arbeit darstellt). Welches Wissen liegt im Austausch und wird erst und nur durch Austausch möglich und zugänglich? Inwiefern sind Formen der Wissensgenerierung, die auf Austausch basieren, wirksam für eine Dekolonialisierung von Wissen?

3.3.1. Plática

„These pláticas gave me language to name my reality, my process, and ways of knowing that I didn't have before. It was just taken for granted. This is how we talk. We have pláticas when we're making tamales. I didn't know that they [pláticas and testimonios] could be legitimate sources of knowledge." (Flores Carmona et al. 2021:1214)

Pláticar, ist das spanische Wort für sprechen bzw. quatschen, eine *plática* meint daher Unterhaltungen bzw. informelle Gespräche unter vier Augen oder aber in der Gruppe. (Fierros & Delgado Bernal 2016:117). Flores Carmona et al. (2021) beschreiben *pláticas* als wissenschaftliche Methode, als „a conversational strategy to collect data and carry out research that is an extension of particular ways of knowing." (ebd. 2021:1213). Wenn eine *plática* eingesetzt werde als Forschungsmethode, so erlaube ihr informelles Format fluidere Konversation und Diskussion. Anders als Interviews – in denen eine Person alle Fragen stelle – bauen *pláticas* auf Austausch auf.

„Researchers' interests and themes may guide the plática, but there is room for the contributor to discuss those topics that matter for them. Moreover, when used from within a Chicana/Latina feminist perspective the holistic life forces of contributors matter for the research inquiry and are not only welcomed, but understood as necessary.” (Fierros & Delgado Bernal 2016:113).

Das Anwenden von *pláticas* als wissenschaftliche, Chicana Forschungsmethode wird Gonzalez zugeschrieben, die in ihrer Dissertation (1990) unter anderem die tiefe Bedeutung und Relevanz von *pláticas* herausarbeitete. „Pláticas, according to Gonzalez, (...) are a ‘way to gather family and cultural knowledge through communication of thoughts, memories, ambiguities, and new interpretations (Gonzalez 2008, 647).” (Fierros & Delgado Bernal 2016: 108).

Laut Gaxiola Serrano (2023) habe Gonzalez mit dem Einführen bzw. dem Anerkennen von *pláticas* als einer Chicana/Latina feministischen Methode das Einbinden von Forschungsteilnehmer*innen in die Wissensproduktion ermöglicht. Gonzalez habe die Forschungspartner*innen als aktive Denker*innen anerkannt, als *pensadoras*, welche soziale Ordnung theoretisieren und anfechten (vgl.ebd. 2023:4). Für Fierros & Delgado Bernal (2016) sind es die *pláticas*, die innerhalb der Familie geführt werden, die es ermöglichen, kollektive Erinnerungen, Erfahrungen, Geschichten, Ambiguitäten und Interpretationen mitzuerleben, die persönliches, kulturelles und Familien-Wissen eröffnen (vgl.Fierros & Delgado Bernal 2016:99). Dieses Wissen werde in und durch *pláticas* theoretisiert und weitergegeben:

„For me (Dolores), the pláticas with my grandmas, parents, and other adults were the way I received family cultural knowledge while growing up. Though I sometimes challenged that knowledge, I learned crucial information about who I was, where I came from, and how to be with others. (...) In my (Cindy) family, platicamos about everything. Family stories, consejos, regañs, and jests are communicated through conversations that often take place around my parents' large circular dining table. (...) Sometimes these pláticas result in arguments, crying, laughing - but always in something learned.” (Fierros & Delgado Bernal 2016:98)

Viele Chicana Feminist*innen kritisieren Konzeptualisierungen von *pláticas*, die sie lediglich als ein Mittel „to initiate the data collection process“, jedoch niemals als relevante Wissensgenerierung betrachten würden. (vgl.Gaxiola Serrano 2023:4[Valle & Mendoza, 1978]). *Pláticas* seien angewandt und verstanden worden als „initial nicety“, als ein Mittel zum Zweck, um den Interview-Prozess in Gang zu bringen, jedoch nicht als tatsächliche Methode, sprich als „cent-

ral to the way we embody and perform” (Fierros & Delgado Bernal 2016:105). Viele Forscher*innen hätten *pláticas* lediglich als freundliche, informelle Unterhaltungen verstanden, die vor dem „tatsächlichen“ Interview stattfinden würden. Laut Fierros und Delgado Bernal (2016) würden manche Forscher*innen *pláticas* mit *small talk* gleichsetzen, der lediglich dem Aufbauen einer Beziehung zwischen Forschenden und Beforschten diene.

„In this case, *plática* is a way to ease into the collection of data, though the conversations that take place during this time are not meant to be significant to research inquiry. This view of *plática* sees the talk of everyday, the talk of how one is doing, how family is, etc. as unimportant and separate from that which the research is about.” (Fierros & Delgado Bernal 2016:106)

González unterstreiche – und hier liegt meiner Meinung nach ein dekolonialer Schlüssel – die Bedeutung von *pláticas* als Ort des Theoretisierens, als Ort der Wissensgewinnung. Laut Fierros und Delgado Bernal offenbare Gonzalez „*pláticas* as a space where data, the lived experiences of young Latinas is *theorized*.” (Fierros & Delgado Bernal 2016:108). Auf diese und auch andere Art, ist Gonzalez’ Arbeit so bahnbrechend und notwendig, denn: „Unlike early sociological work, Gonzalez did not merely use the *pláticas* as a way into the lives of youth in order to then collect research data. Instead the conversations that took place during the *pláticas*, in which the youth shared their experiences and stories, were viewed as the actual data.” (Fierros & Delgado Bernal 2016: 108).

Fierros und Delgado Bernal (2016) arbeiten fünf zentrale Prinzipien von *pláticas* als Methode heraus, die dessen dekoloniales Potential verdeutliche.

Erstens: pláticas beruhen auf Chicana/Latina feministischen Theorien, Epistemologien und Pädagogiken. Diese rücken Erfahrungen, Geschichten und Interpretationen in den Fokus, die uns Wissen näher bringen, das mit persönlicher, familiärer und kultureller Geschichte verbunden sei (vgl. Fierros und Delgado Bernal 2016:99).

Das zweite Prinzip von *pláticas* besteht darin, dass die Teilnehmer*innen einer *Plática* zu „co-constructors of knowledge“ würden (vgl. Fierros und Delgado Bernal 2016:111).

Das dritte plática Prinzip beruht auf der Priorisierung von gelebter Erfahrung und zieht eine klare Linie zwischen ebendieser und der Forschung „while analyzing the interconnectedness and how our lives intersect“ (Flores Carmona et al. 2021:1214). Statt die Bedeutung gelebter Erfahrung zu minimieren, als sei sie nicht von Bedeutung, bezieht die *plática* Methodologie diese ein, als wesentlichen Teil der Forschung. *Pláticas* beziehen Themen ein wie Familie, Spra-

che, Sex und Gender, denn es sei notwendig zu begreifen: „that none of these social and institutional categorizations exist in isolation from each other (...)“ (Fierros & Delgado Bernal 2016:112).

Das vierte Prinzip besteht laut Fierros und Delgado Bernal darin, dass *pláticas* einen „potential space for healing“ eröffnen. Flores Carmona et al. (2021) erleben und beschreiben diese Dimension von *pláticas* folgend: „In the *pláticas* we had thereafter, our *reflexión* kept us intentionally healing together, nurturing each other, living and working relationally to make transformative ruptures (Delgado Bernal & Alemán, 2016).“ (Flores Carmona et al. 2021:1219). In diesen Interaktionen, Momenten, Zwischenfällen und Erfahrungen sehen sie eine „disruption of pervasive coloniality, institutional racism, and systemic inequity“ (ebd.). Auch Flores Carmona et al. (2021) sehen in der Umsetzung Chicana feministischer *ways of knowing* vor allem durch *pláticas* eine Möglichkeit zu „epistemological ruptures of dominant modes of academic qualitative inquiries“ (Flores Carmona et al. 2021:1219). Sie erfassen die dekoloniale Bedeutung von *pláticas* sowie ihr emanzipatorisches und solidarisiertes Potential und halten in einer von ihnen geführten *plática* (über das Thema *pláticas*) fest:

„Manal: Just being in that space, that relational, loving and honest space, we had more clarity. That helped us see the logic and the structure of apartheid of knowledge and gave us the energy to say, okay, let’s redirect our work. (...) We anticipate, we advise each other. Don’t go through that battle alone do it together. (...) Dolores: You’re talking about it as more than healing. You’re saying that *pláticas* are spaces of survival, it is resistance, it is strategic, to gain strategic knowledge. *Pláticas* as a navigational tool, as an activist tool (Solórzano & Villalpando, 1998).“ (Flores Carmona et al. 2021:1216)

Das fünfte und letzte Prinzip der *plática* Methodologie besteht darin, dass sie auf Reziprozität, Verletzlichkeit und Reflexivität aufbaue (vgl. Fierros und Delgado Bernal 2016:113). Gaxiola Serrano (2023) sieht in Reziprozität, Verletzlichkeit und Reflexivität die Möglichkeit, Forschenden ihre Verantwortung vor Augen zu führen:

„Together, the contours challenge dominant data-gathering techniques by offering a method and methodology that honors the knowledges of participants while equally holding researchers accountable via notions of reciprocity, vulnerability, and reflexivity. In acknowledging the role and complicity of power in research, *pláticas* disrupt the white logics found in academia by centering the theorizing offered by Chicanas/Latinas and other Communities of Color (Flores & Morales, 2022; Zuberi & Bonilla-Silva, 2008). Methodologies, such as *pláticas*, grounded in non-

dominant epistemologies offer Chicana/Latina feminist scholars the ability to do research differently—with *confianza y respeto* at the forefront of all research activities (Fierros & Delgado Bernal, 2016).“ (Gaxiola Serrano 2023:5)

Flores Carmona et al. (2021) sehen in der Anwendung von *pláticas* eine Möglichkeit, Eurozentrismus und epistemologischen Rassismus an verschiedenen Stellen abzustreifen sowie auch „(...) the structural segregation (Bernal & Villalpando, 2002) and normalization of epistemicide (de Sousa Santos, 2014), the destruction of our methodologies and murdering of our spirits and complex intersecting subjectivities (Williams, 1991)“ (Flores Carmona et al. 2021:1218f.) aufzudecken und sich dem Tragen der „epistemological clothes of White people“ zu widersetzen. In Anlehnung an Gonzalez (1998) und Godinez (ehem. Gonzalez) (2006) plädieren Flores Carmona et al. (2021) dafür, *pláticas* als Methode anzuerkennen, „to be in conversation with each other while simultaneously being able to theorize the content of those conversations.“ (ebd.). Auch sie betonen die Relevanz von *pláticas*, die das Theoretisieren von Chicana/Latina Formen des Wissens, „our knowledges and experiences“ legitimieren (vgl. Flores Carmona et al. 2021:1218f.).

Gaxiola Serrano (2023) sieht in der Konzeptualisierung und der methodologischen Auseinandersetzung mit *pláticas* ein Aufbrechen kolonialer Logiken sowie eine Verlängerung Chicana bzw. Latina Feministischer Epistemologien. *Pláticas* würden den Raum bieten, „for knowledge about and for Chicanas/Latinas and other Communities of Color to be ‘shared, constructed, and theorized’ (p. 109).“ (Gaxiola Serrano 2023:4[Fierros & Delgado Bernal 2016:109]). Flores Carmona et al. (2021) erfassen das Wesen der *plática* Methode und Methodologie, indem sie schreiben: „Plática methodology is about the process, the relationality, the theorizing that takes place, and about recognizing that this methodology has been enacted for centuries—in our communities—in our pedagogies of the home.“ (Flores Carmona et al. 2021:1214[Fierros & Delgado Bernal: 2016]). In Fierros und Delgado Bernals (2016) Worten: „Pláticas are not just used to extract information from youth, but to allow them to assess or theorize about their own lived experiences. Within the space of pláticas Chican@ knowledge can be shared, constructed, and theorized.“ (Fierros & Delgado Bernal 2016:108f.).

Die dekoloniale Relevanz von *pláticas* bringen Fierros und Delgado (ebd.) folgend auf den Punkt: „While traditional interview and focus group methods view research participants as

merely informants of stories and experiences, (...) examples of Chicana/Latina pláticas scholarship highlight their role as contributors to the meaning making and knowledge producing aspect of research." (Fierros & Delgado Bernal 2016:111).

Die dekoloniale Relevanz von *pláticas* liegt also einerseits darin, dass sie das Potential besitzen koloniale Logiken und Kontinuitäten aufzubrechen sowie dass sie andererseits eine Verlängerung von *Chicana ways of knowing* darstellen. *Pláticas* sind eine wichtige dekoloniale Maßnahme, Antwort und Gegenbewegung auf epistemische Gewalt und Epistemizid. Sie sind nicht nur eine Art und Weise, wie Chicanas sich kulturelles, historisches und Familienwissen aneignen und weitergeben, *pláticas* bedeuten ein kollektives, relationales, reziprokes und heilsames, sprich dekoloniales Theoretisieren von Wissen. *Pláticas* fördern und fordern einen respektvollen Austausch, in dem die Teilnehmenden offen und verletzbar sind (vgl. Fierros & Delgado Bernal 2016:106). *Pláticas* bedeuten auch ein Hinterfragen und potentiell Aufbrechen von kolonialen Machtideologien innerhalb der Forschung:

„There must also be reflexivity about the relations of power present in the research process even when an insider/outsider, colonized/colonizer researcher is involved. A power differential that reflects the researcher's assumed status as knower and the participant's status as an object of study is disrupted with a relationship of sharing, teaching, and learning from each other's experiences, stories, and consejos." (Fierros & Delgado Bernal 2016:116f.)

So unterstreicht auch Godinez (ehem. Gonzalez) (2006) in ihrer Forschung mit jungen Mexikanerinnen, dass die Teilnehmerinnen den Forschungsprozess sowie das dadurch gewonnene Wissen formen. „Similarly, but through a more intimate relationship, Bianca Guzmán identifies the pláticas that took place between her daughters and herself as moments in which her daughters contributed to the understanding of Latina mothering." (Fierros & Delgado Bernal 2016:111).

Pláticas wurden bzw. werden auch heute oft noch als lediglich der Schlüssel zur Beschaffung von Informationen angesehen. Betrachtet man sie auf diese Weise, offenbart sich die koloniale Dimension in doppelter Hinsicht. Erstens zeigt sie sich in der Vorstellung, dass das „echte“ Interview erst beginnt, wenn es einseitig wird und wenn es von einem Austausch miteinander zu einer Dynamik umschwenkt, in der ausschließlich die Forschenden die Fragen stellen und die Befragten alleine die Antworten geben. Diese Sichtweise folgt einer kolonialen Logik, in der scheinbar nur eine Seite die Kompetenz besitzt, Daten als relevant zu erkennen, diese dann

aus dem Feld zu extrahieren, um dann in Isolation, Erkenntnisse zu formen. Die zweite koloniale Kontinuität, die sich offenbart, ist erneut das Denken in Dualismen. Informell sei nicht professionell. Offen und freundschaftlich sei nicht wissenschaftlich. Ein offenes, informelles vielleicht sogar freundschaftliches Gespräch könne daher unmöglich wissenschaftlich sein. Forschung, beruhend auf einem cartesianischen Verständnis, ist logisch, formell, professionell und ist nur schwer vereinbar mit der Vorstellung von einem Prozess, der auf Austausch, Relationalität und Respekt beruht. Innerhalb solch eines (cartesianischen) Dualismus gelten Austausch und Verbundenheit nicht als Faktoren, die an sich Wissen und Erkenntnis stiften. *Pláticas* bieten die Möglichkeit in und durch die Praxis, diese kolonialen Kontinuitäten aufzubrechen. Sie stellen eine Verlängerung und Vertiefung Chicana feministischer Arten des Wissens und Seins dar. Sie sind also antikolonial (das Koloniale aufbrechend) sowie dekolonial (neue, nicht-koloniale Wege gehend).

Pláticas sind also unter anderem von so großer dekolonialer Relevanz, da sie die Bedeutung, die das Kollektiv für ein Theoretisieren, sprich Wissensproduktion hat, aufzeigen. Damit legen sie den Grundstein für die Erkenntnis, dass „Daten“ nicht – wie in einem klassisch kolonialen Bild – als neutraler und unberührter Rohstoff im Feld existieren, die durch Forscher*innen erobert und extrahiert werden können, sondern in einer komplexen, relationalen Weise existieren und auch im Austausch entstehen. Durch den Austausch entstehen „Daten“ bzw. entsteht Wirklichkeit, die nicht im Alleingang von und durch (westliche) Forscher*innen interpretiert und abgebildet werden können. Aus dieser Erkenntnis folgt die unbedingte Notwendigkeit, dass Forschung ein kollektiver und partizipativer Prozess sein muss. Sowohl die methodologische Auseinandersetzung mit *pláticas* als Methode als auch ihre Anwendung birgt großes dekoloniales Potential.

Um *pláticas* in Fierros und Delgado Bernal's (2016) Worten zusammenzufassen und abschließend auf den Punkt zu bringen:

„*Pláticas* move from method to methodology when they are embedded within the rich, analytical theory of Chicana feminism, engage contributors as knowledge creators essential to the meaning making process, draw on life experiences, and provide a potential space for healing. Perhaps most important, *pláticas* are part of a methodology that is relational and holds the researcher responsible to the contributors. In other words, the space we create with *pláticas* requires that we, too, be open to sharing our own stories and be vulnerable as we are asking

of contributors. The Chicana/Latina feminist plática methodology allows for this, in fact, it necessitates this.”(ebd. 2016:115)

3.3.2. Testimonio

„It is the responsibility of those who survive the struggle for freedom to give testimony. To tell the story in order to keep alive the memory of those who died.” (Alvarez 2002:166)

Ein *testimonio* (spanisch für Zeugnis) ist ein Bericht, der aus der Ich-Perspektive erzählt wird. *Testimonios* gehen aus Erlebnissen hervor, die durch eine Person berichtet werden, „who seeks empowerment through voicing her or his experience.“ (Reyes & Curry Rodríguez 2012:527). Laut Reyes & Curry Rodríguez (ebd.) seien *testimonios*, anfänglich ein literarischer Stil, in den 1970er Jahren aufgekommen, als ein Ergebnis von Befreiungsbestrebungen geopolitischer Widerstandsbewegungen aus der „Dritten Welt“ gegen den Imperialismus. Reyes und Curry Rodríguez verstehen das Verfassen von *testimonios* „as part of the struggle of people of color for educational rights and for the recovery of our knowledge production.“ (ebd. 2012:526). Cantú (2012) beschreibt *testimonios* treffend als „the intriguing and necessary work of helping to give their stories a voice.“ (ebd. 2012:475). *Testimonios* seien in ihren Anfängen vor allem dazu verwendet worden, die Erfahrungen von jenen Menschen in Lateinamerika zu vermitteln, die durch Regierungen und andere soziopolitische Mächte politisch verfolgt und schikaniert wurden. Auch Brochin und Medina (2015) bezeichnen *testimonios* als eine mögliche Demonstration subalternen Widerstands, als „literary space“, der dazu dienen könne, Gewalt, vor allem politische Gewalt, aufzudecken und anzuklagen. *Testimonios* hätten eine wichtige Rolle gespielt im Kampf um politische Befreiungsbestrebungen in Lateinamerika.

„They provides [sic!] an ‘artistic form and methodology to create politicized understandings of identity and community’ (The Latina feminist group, 2001, p. 3). (...) This is a way of recreating forms of witnessing in life experiences and sharing those with larger communities. Each telling of a testimonial experience represents a space that as Cantú (1995) describes ‘mirror how we live life in our memories, with our past and our present juxtaposed and bleeding, seeping back and forth, one to another in a recursive dance’ (p. xii).“ (Brochin&Medina 2015:105)

Ein *testimonio* sei ein Zugang, der jene politische, soziale, historische, kulturelle Geschichte aufgreife, die das Leben derer, die Zeugnis ablegen, begleite, „as a means to bring about

change through consciousness-raising. In bridging individuals with collective histories of oppression, a story of marginalization is re-centered to elicit social change.“ (Delgado Bernal et al. 2012:364). *Testimonios* schaffen Raum, in dem Menschen aufeinander zugehen können. Diese Texte seien nicht nur eine Offenlegung persönlicher Geschichten, sondern vielmehr Zeugnisse von politischer Gewalt gegen ganze Gruppen.

„Testimonios expose situations that are relatable even in difference because the experience of living under politicized violence is real for many other people in subaltern positionalities. (...) These experiences bear witness to oppression, resiliency, empowerment, suffering, surviving, and their love for and commitment to their families and to the community.“ (Flores Carmona 2014:118)

Testimonios repräsentieren, so Cantú (2012), ein essenzielles Instrument, um gelebte Erfahrungen in die Geschichte einzuschreiben, die andernfalls der „alchemy of erasure“ erliegen würden (vgl. ebd. 2012:477f.). „Testimonio as a genre has the power to expose brutality, disrupt silencing, and build solidarity among women of color (Delgado Bernal et al. 2012:363 [Anzaldúa 1990]). Delgado Bernal (2012) betont die dekoloniale und emanzipatorische Dimension von *testimonios* in ihrer Definition. Sie bezeichnet *testimonios* sowohl als ein Ergebnis als auch als Prozess. Die methodologischen Strategien von *testimonios* seien von und durch Chicana/Latina Forscher*innen formuliert und angewendet worden und zwar auf eine Art und Weise „that allows the mind, body, and spirit to be equally valuable sources of knowledge and embrace the engagement of social transformation. The methodological concerns of testimonio are often around giving voice to silences, representing the other, reclaiming authority to narrate, and disentangling questions surrounding legitimate truth.“ (Delgado Bernal et al. 2012:365).

Testimonios unterscheiden sich laut Delgado Bernal et al. (ebd.) von *oral history* und Autobiografie insofern, als dass es die Teilnehmenden in eine kritische Reflexion ihrer persönlichen Erfahrung innerhalb einer spezifischen soziopolitischen Realität involviere.

„(...) it links ‘the spoken word to social action and privileges the oral narrative of personal experience as a source of knowledge, empowerment, and political strategy for claiming rights and bringing about social change’ (Benmayor, Torruellas, & Juarbe, 1997, p. 153).“ (Delgado Bernal et al. 2012:364). *Testimonios* könnten außerdem den Leser*innen Solidarität als notwendigen ersten Schritt für sozialen Wandel begreiflich machen. (vgl. Delgado Bernal et al. 2012:364). Auch in der Forschung könnte *testimonio* als pädagogisches, methodologisches und

aktivistisches Werkzeug dazu dienen, traditionelle akademische Paradigmen zu überwinden: „Unlike the more common training of researchers to produce unbiased knowledge, testimonio challenges objectivity by situating the individual in communion with a collective experience marked by marginalization, oppression, or resistance.” (Delgado Bernal et al. 2012:363).

Auf diese Weise könne neue Erkenntnis darüber gewonnen werden, wie marginalisierte Gruppen Solidarität aufbauen, um der dominanten Kultur, Gesetzgebung und Bürokratie entgegenzuwirken, welche Ungleichheit aufrechterhalte (vgl. Delgado Bernal et al. 2012:363). Delgado Bernal et al. (ebd.) sprechen von einer „Explosion“ an Forschung mit/durch/rund um *testimonios* die sie erklären:

„(...) due to the fact that testimonio as a methodology provides modes of analysis that are collaborative and attentive to myriad ways of knowing and learning in our communities. It might also be attributed to the ways in which testimonios align with a strong feminista tradition of theorizing from the brown female body, breaking silences, and bearing witness to both injustice and social change (Anzaldúa, 1990; Cruz, 2006; Moraga & Anzaldúa, 1983). Testimonio, then, can be understood as a bridge that merges the brown bodies in our communities with academia as we employ testimonio methodology and pedagogy in educational practices.” (Delgado Bernal et al. 2012:364)

Ein *testimonio* verbindet das gesprochene Wort mit sozialer Aktion und rückt das Erzählen von persönlicher Erfahrung als Quelle von Wissen, Empowerment sowie politischer Strategien über das Fordern von Rechten und das Fortschreiten sozialen Wandels in den Fokus (vgl. Flores Carmona 2014:118 [Benmayor et al. 1997:153]). *Testimonios* hätten außerdem die Macht eurozentrische und essentialistische Vorstellungen zu *people of color* aufzubrechen und zu transformieren. Sie bedeuten ein Erzählen von Lebensgeschichten, von *autohistorias*⁶, von gelebter Erfahrung und erlebter Unterdrückung. „Testimonio is a cathartic confession. It is a tool for those who have been silenced that allows their voice to be heard. Testimonio can be collective empowerment for all who can relate to the life story told. It is a verb, that is, a call to action against oppression once injustices are denounced using this medium.” (Flores Carmona 2014:118). Flores Carmona (ebd.) sieht in *testimonios* weiter eine Brücke zwischen Generationen vertriebener und zerbrochener Communities über die Zeit. Sie würden außerdem dem Bewahren von Wissen dienen, das in Schulen nicht gelehrt werde, „as a way of illuminating

⁶ Dieser Begriff stammt von Anzaldúa (1987). „(...) autohistorias, as Anzaldúa (1987) calls her own genre of life-writing” (Cantú 2014:474).

and preserving our epistemic and pedagogical community tools and assets.“ (ebd. 2014:118). Auf diese Weise veranschauliche *testimonio* beispielhaft Chicana/Latina feministische Epistemologie und Pädagogik, situiere außerdem Forschende und Teilnehmende in einer reziproken Beziehung, in der aufrichtige Verbindungen zwischen akademischen- und Community Mitgliedern geschlossen würden (vgl. Flores Carmona 2014:118).

Auch was das Gewinnen von Daten durch *testimonios* betrifft, so schreibt Flores Carmona (ebd.) in Anlehnung an diverse Chicana und Latina Forscher*innen, hier von der Möglichkeit Kollektivität und Freundschaft zu schaffen zwischen Forschenden und Forschungspartner*innen. Der Austausch könne Forschende zu „vulnerable observers (Behar, 1996), vulnerable portraitists (Lawrence-Lightfoot, 1983), and reflexive insiders/outsideers (Hill Collins, 2000)“ (Flores Carmona 2014:116) machen. Sie reflektiert ihre Position als Übersetzerin kritisch und meint, dass sie durch den Akt des Übersetzens auch zur Verräterin würde:

„I recognize that I, in fact, have perpetuated and replicated *traición* as I became the translator, interlocutor, the bridge, *Malintzin*, between their voices and the re-presentation of their lived experiences (Pillow, 2003). These interactions between the knower-known in Western academic settings are precisely oppositional because Western ideas, such as objectivity and manifest destiny (and the racism implicit in both ideas), have led to the silencing and erasure of these *testimonios*.“ (Flores Carmona 2014:116)

Auch wenn das Übersetzen dazu diene, zu erhellen und die Weisheit ihres Volkes („the wisdom of our gente“) der Wissenschaft näher zu bringen, „we must continue to be self-reflexive regarding the very act of translating and we must continue countering the stereotypes held about *mujeres Mexicanas* (...)“ (Flores Carmona 2014:116). *Testimonios* seien also immer ebenso Empowerment wie Unterdrückung: „(...) we are re-presenting the Other in an edited form. (...) Testimonio is a critical tool for validating our voice. In being self-reflexive and by critiquing my own work, I recognize the responsibility I have to re-present our communities in positive ways, always turning the mirror because I am a part of the academy.“ (Flores Carmona 2014:123).

Testimonio ist ein Werkzeug, durch das soziale Ungleichheit, Unterdrückung und Diskriminierung sichtbar gemacht werden kann. Eine Möglichkeit, wie ich finde, gelebte Erfahrung, die gleichzeitig *Narrative politischer Dringlichkeit* bedeutet (vgl. Delgado Bernal 2019⁷), „von unten

⁷ [2019 Keynote: Dr. Dolores Delgado Bernal - YouTube](#) (18:47)

nach oben“ zu bringen. Es ist eine Form der selbstgewählten, partizipativen, solidarischen, mitfühlenden „Datenerhebung“ durch die Betroffenen selbst, in einem selbstermächtigenden Prozess. In Delgado Bernal et al.s (2012) Worten:

„Through testimonio pedagogy we are able to hear and read each other’s stories through voices, silences, bodies, and emotions and with the goal of achieving new *conocimientos*, or understandings. The pedagogical practice and process is far from perfect, but when approached with reverence for the process, it is one that can be creative, innovative, and nurturing of various ways of knowing.” (ebd. 2012:367).

Die Pädagogik von *testimonios* basiere, so Delgado Bernal et al. (ebd.) weiter, auf Ganzheitlichkeit und Inklusion und sei eine Pädagogik, die Körper, Geist, Verstand sowie auch Kopf, Herz, Hände wiederverbinde, wo Lehren und Lernen als eines und wo Theorie und Praxis als intrinsisch voneinander abhängig verstanden werde. „It is a process that brings together critical consciousness and the will to take action to connect with others with love and compassion to bring collective healing (Rendon, 2009).“ (Delgado Bernal et al. 2012:368). Auch für *testimonios* spielen Austausch und Reziprozität eine zentrale Rolle. Delgado Bernal et al. (ebd.) beschreiben die Bedeutung von Gegenseitigkeit und Respekt im Umsetzen von *testimonios* folgend:

„No matter what form a testimonio takes, listening is central to the pedagogical practice of testimonio. Hearing a testimonio is not the same as listening to a testimonio (Lenkersdorf, 2008). In this genre, listening is the precursor to telling. As a listener, another’s testimonio is much like a gift—the listener unwraps the testimonio to reveal the heart of the matter. In doing so, the listener’s responsibility is to engage the testimonialista in an effort to understand. (...) In this space of exchange between listener and testimonialista, we are able to open doors into another’s world, open hearts and minds and at times, become invited participants—we become *emparejados*—aligned, next to each other, in solidarity (Lenkersdorf, 2008).“ (Delgado Bernal et al. 2012:368)

Delgado Bernal et al. (ebd.) erinnern uns also daran, zuzuhören und zu begreifen, bevor wir handeln. In dieser Aufforderung steckt eine essentiell dekoloniale Forschungshaltung und Aufforderung, die in und für partizipatorische, aktivistische Forschung zentral wie wegweisend ist. Erst durch den Prozess des Verstehens könne die Pädagogik von *testimonios* dabei helfen, Schmerz zu überwinden und zu einem „space for healing and societal transformation“ zu gelangen. „This type of interdependent solidarity allows people to connect across social positions, across differences, across language, across space, and across time (Flores Carmona &

Delgado Bernal, 2012).“ (Delgado Bernal et al. 2012:368). Unsere akademischen Ausbildungen würden uns eintrichtern, in Abgeschlossenheit zu arbeiten. Das Arbeiten mit *testimonios* würde uns jedoch zu einer Solidarität füreinander zurückführen. Delgado Bernal et al. (2012) fordern uns auf, zwischen uns Brücken zu bauen, „as a call for political solidarity as testimonialistas.“ (Delgado Bernal et al. 2012:370f.).

Nach Saavedra und Salazar Pérez (2017) können *testimonios* Verbindungen zwischen dem individuellen „Ich“ und dem kollektiven „Wir“ schmieden. „That is, testimonio allows for one individual to tell her story while connecting it to similar conditions across her community, whether within a national and global context, or even in privileged spaces such as academia (Flores & Garcia, 2009; Prieto & Villenas, 2012; Saavedra & Perez, 2012).“ (Saavedra & Salazar Pérez 2017:451f.).

Ähnlich wie *pláticas* bauen *testimonios* auf Austausch auf. Es bedarf eines Zuhörens. Sie sind Zeugnisse von individuell Erlebtem, die die Erfahrungen der Vielen abbildet. Diese individuellen (Lebens-)Geschichten, Zeugnisse von politischen, sozioökonomischen Missständen, wollen und sollen Emanzipation und Empowerment für das Kollektiv bringen. *Testimonios* wollen also das individuelle Erleben sichtbar und nachvollziehbar machen, immer mit dem Zweck des Empowerments und der potentiellen Solidarisierung. Hier zeigt sich auch die aktivistische Relevanz dieser Methode, die für die Beteiligten auch Handlungsfähigkeit bedeuten kann. Sie ist wichtiger Bestandteil einer widerständischen Praxis und Beweis dafür, dass gelebte Erfahrung unerlässlich ist in aktivistischen und dekolonialen Prozessen.

Die *testimonios* verdeutlichen anhand der individuellen Geschichte sozioökonomische, politische Missstände, die die Geschichten Vieler widerspiegeln. Das Schicksal der/des Einzelnen, das auch das Schicksal der Vielen ist.

Eine der zentralen Fragen dekolonialer, aktivistischer Forschung lautet: „Wofür forschen?“

Und in weiterer Folge: „Welche Intensionen und Interessen verfolgt die Forschung? *Testimonios* sind eine Chicana feministische Epistemologie, die Auslöschung und Ausgrenzung von Wissen, sprich Epistemizid, aufbrechen und Forschung dekolonialisieren kann. Forschung, vor allem dekoloniale Forschung, sowie das Wissen und die Erkenntnis, die sie hervor bringt, ist politisch und nicht neutral. Es ist die Verantwortung jener, die mit Wissen umgehen und etwas daraus entwickeln, sich mit dieser Tatsache auseinanderzusetzen. *Testimonios* sind außerdem

auch Ausdruck der Tatsache, dass Wissen – auch wissenschaftlich erhobenes Wissen – situiert und nicht universell oder objektiv ist.

Ich möchte dieses Kapitel abschließen mit Nuñez (2021) Definition, die sowohl das Potential als auch die Schönheit von *testimonios* einfängt indem sie festhält:

„(...) testimonios are a cultural practice that affords opportunities for shared understandings, empathy, self-love and love for others, and collective solidarity to be nurtured in and across communities. Testimonios are alternative pedagogies that name the oppressions, allow us to reclaim our stories and place in the world, and legitimize our bodies and embodied consciousness—they have the power to heal. Healing work, as Perez Huber (2017) states, ‘empowers Women of Color to recover from trauma caused by oppression and move towards positive social change’ (p. 374).”(Nuñez 2021:312)

3.4. Respekt – *healing/loving*

Dekolonialisierung entlang von Epistemologien passiert nicht nur im Außen. Wissen existiert und greift nicht nur im Außen, sondern besteht auch in der inneren Welt, in Haltung, Überzeugung und Bewusstsein. Heilung kann auch – zusätzlich zu strukturellen, politischen, wissenschaftlichen Maßnahmen – durch Bewusstwerdung passieren. Dieses Kapitel steht für die Heilung (von kolonialen Wunden), die möglich wird, wenn Raum für Respekt und Achtsamkeit für Chicana *ways of knowing* existiert. Wenn es in den vorangegangenen Kapiteln um Verbundenheit und Austausch ging, so geht es jetzt um die Bedeutung von Respekt und auch (Selbst-) Liebe für eine (innere, äußere, ganzheitliche) Dekolonialisierung. Gibt es eine Leerstelle, eine koloniale Wunde in uns (ob *colonizer* oder *colonized*), die nur durch Respekt und Liebe geschlossen werden kann? Dekolonialisierung (von Wissen) durch ein liebevolles, respektvolles Umdenken und Umlernen, in der westliche wie auch Chicana feministische Epistemologien ihre vollen Potentiale ausschöpfen können?

3.4.1. Conocimiento

„Heal yourself, with beautiful love, and always remember: you are the medicine.” (María Sabina Magdalena García ~1955)⁸

Conocimiento (Spanisch für Wissen, Kenntnis bzw. Bewusstsein) ist eine von Anzaldúa entwickelte Epistemologie und eine Form von *spiritual inquiry/activism*, die durch kreative Handlungen erreicht werden kann (vgl. Vallone 2014:2).

„(...) *conocimiento* is reached via creative acts - writing, art-making, dancing, healing, teaching, meditation, and spiritual activism - both mental and somatic (the body, too, is a form as well as a site of creativity). Through creative engagements, you embed your experiences in a larger frame of reference, connecting your personal struggles with those of other beings on the planet, with the struggles of the Earth itself. (Anzaldúa 2009b, 542)” (Pitts 2016:359)

Pitts (2016) beschreibt *conocimiento* als eine „resistant form of epistemic practice” sowie als einen „acquired state of embodied awareness that equips one with a capacity to act and to create.” (Pitts 2016:359). *Conocimiento* bedeute Skepsis gegenüber Rationalität und Vernunft und stelle geltende, konventionelle Inhalte, Kategorien und Klassifikationen infrage.

Saavedra und Salazar Pérez (2017) definieren *conocimiento* in Anlehnung an Anzaldúa, als ein „deep knowing from a spiritual realm that is birthed from Earth-shattering encounters and/or epiphanies in one’s life that breathes new knowledge and understanding into one’s being (Anzaldúa, 2015).” (Saavedra& Salazar Perez 2017:458f.). Auch Saavedra und Salazar Pérez verweisen auf die Bedeutung des spirituellen Prozesses von *conocimiento* für einen *spiritual activism*. Anzaldúas Konzept des *spiritual activism* offenbare die Notwendigkeit, das Selbst zu ändern, um das Kollektiv zu ändern. „Keating (2008) explains: ‘For Anzaldúa and other spiritual activists, selfchange and social transformation are mutually interdependent’ (p. 59).” (Saavedra& Salazar Pérez 2017:458f.).

Gaxiola Serrano et al. (2019) definieren *conocimiento* als „a fluid journey of reflection and knowledge production” und bieten eine Definition bzw. einen Zugang an, der *conocimiento* beschreibt, als „a way to underscore the beauty of tensions and transformations found in the

⁸ [YOU ARE THE MEDICINE](#)

processes of critical consciousness (...).“ (Gaxiola Serrano et al. 2019:243). Es sei ein Pfad, so Gaxiola Serrano et al. (ebd.) weiter, „[that] allows individuals to venture into a journey of coming to new ways of thinking that requires self-reflection and attention to sociohistorical and political realities.“ (Gaxiola Serrano et al. 2019:244).

Laut Torres (2023) werde durch *Conocimiento self-knowledge* zu *decolonial knowledge*. (vgl. Torres 2023:1157). Ohmer (2010) beschreibt Sinn und Ziel des *conocimiento* folgend:

„The path of *conocimiento* is a walkway to change; it guides every one of us to start from within, to trust our inner selves in spiritual activism. ‘Tu camino de *conocimiento* requires that you encounter your shadow side and confront what you've programmed yourself (and have been programmed by your cultures) to avoid (des *conocer*), to confront traits and habits distorting how you see reality and inhibiting the full use of your facultades. (Anzaldúa 540-541)’ At the end of the path lies the "mission": self respect, love, passion, and contributing to the community.“ (Ohmer 2010:146)

Anzaldúa (2016) beschreibt *conocimiento* bzw. den Weg hin zu *conocimiento* in einem Pfad, bestehend aus sieben aufeinanderfolgenden Phasen⁹. Es sind sieben Phasen des Wandels. Von der Wunde zur Heilung und dem Erreichen von *spiritual activism*.

3.4.1.1. Die sieben Phasen des *conocimiento*

Der Pfad zu *conocimiento* beginnt mit einem Bruch – Anzaldúa spricht hier von einem Erdbeben, einem *Arrebato*. In dieser ersten Phase von *conocimiento* werden wir durch ein Erdbeben aus der bekannten und sicheren Umgebung gerissen und ins *Nepantla* katapultiert, die zweite Stufe.

*

In dieser liminalen Phase des Übergangs, dem *Nepantla*, den Veränderungen ganz ausgesetzt, seien wir zwei Menschen, gespalten zwischen dem Davor und dem Danach. *Nepantla* ist ein Nahuatl-Begriff und meint „Dazwischen“ bzw. ein Zwischen-Welten-Sein. *Nepantla* beschreibt Anzaldúa unter anderem so:

„*Nepantla* where the outer boundaries of the mind’s inner life meet the outer world of reality, is a zone of possibility. You experience reality as fluid, expanding and contracting. In *nepantla*

⁹ Anzaldúa selbst verwendet in der Beschreibung der sieben Phasen abwechselnd die Begriffe *space*, *stage* und *zone* (Anzaldúa 2016:213f.).

you are exposed, open to other perspectives, more readily able to access knowledge derived from inner feelings, imaginal states, and outer events, and to 'see through' them with a mindful, holistic awareness." (Anzaldua 2016:213)

Dieser Zustand, in dem durch kollektive wie individuelle menschliche Handlung geblickt werden könne, ermögliche es, die Art und Weise zu prüfen, wie Wissen, Identität und Realität konstruiert werde, sowie zu erforschen, „how some of your/others' constructions violate other people's ways of knowing and living." (Anzaldua 2016:213). Anzaldua ermutigt uns, genau im Stadium des *Nepantla*, eine Selbstbefragung vorzunehmen, die verinnerlichte, potentiell gewaltsame Haltungen und Arten des Wissens ans Licht bringe, um diese zu hinterfragen und aufzulösen.

*

Wenn der *Nepantla*-Zustand und das Chaos, das dieses „living between stories“ mit sich bringe, uns überwältige, folge der Zusammenbruch und der Abstieg auf die dritte Stufe des *Coatlicue*, dem Zustand der „Tiefen der Verzweiflung“, des Selbsthasses und der Hoffnungslosigkeit. In dieser Phase, in der wir über Wochen dysfunktional seien, lähme uns die Verweigerung, uns (weiter) zu bewegen.

*

In der darauffolgenden vierten Phase ziehe uns dann aber ein Aufruf zu Handeln aus der Depression und leite den Moment der Verwandlung und Befreiung ein: „You break free from your habitual coping strategies of escaping from realities you're reluctant to face, reconnect with spirit, and undergo a conversion.“ (Anzaldua 2016:213).

*

Nach dieser Verwandlung leite ein Wunsch nach Ordnung und Bedeutsamkeit die fünfte Phase ein und veranlasse uns dazu, unseren Lebensumständen nachzuspüren sowie unsere Erfahrungen zu sieben, zu sortieren und zu symbolisieren, in dem Versuch, sie in einem Muster zu organisieren, das unserer Geschichte und Realität entspreche:

„You scan your inner landscape, books, movies, philosophies, mythologies, and the modern sciences for bits of lore you can patch together to create a new narrative articulating your personal reality. You scrutinize and question dominant and ethnic ideologies and the mind-sets their cultures induce in others. And, putting all the pieces together, you reenvision the map of the known world, creating a new description of reality and scripting a new story.“ (Anzaldua 2016:213)

Diese Phase wird auch als *Coyolxauhqui state* oder auch *Coyolxauhqui imperative* bezeichnet.

„The Coyolxauhqui imperative is, for Anzaldua, a call to ‘re-member’ a self through narration. Drawing from Aztec mythology, she weaves images of the moon goddess, Coyolxauhqui, into her own self-narrations. The legend of Coyolxauhqui is that her body was torn apart by her brother, Huitzilopochtli, and scattered in all directions, including into the sky, where her decapitated head became the moon. We can then read the Coyolxauhqui imperative, which is one of the stages of *conocimiento* and illustrated through practices of *autohistoria*, as a desire for new personal and collective forms of self-knowledge/ignorance.” (Pitts 2016:361)

*

In der sechsten Phase wird daraufhin die neu gewonnene Sicht auf die Realität, diese „new story“ in die Welt hinaus getragen und getestet. Wenn aber die Welt oder das Selbst nicht in der Lage sind, den eigenen Erwartungen zu entsprechen, so bricht das neugewonnene Gefüge wie ein Kartenhaus zusammen und wirft uns in den Konflikt mit uns selbst und anderen, in einen Krieg der Realitäten: „Disappointed with self and others, angry and then terrified at the depth of your anger, you swallow your emotions, hold them in. Blocked from your own power, you’re unable to activate the inner resources that could mobilize you.” (Anzaldua 2016:213f.).

*

Darauf folge dann aber in der siebten und letzten Phase, der „critical turning point of transformation“, in dem sich unsere Realität verschiebe, wir eine ethische, mitfühlende Strategie entwickeln können. Mithilfe dieser neu gewonnenen Strategie können wir Konflikte und Differenzen in uns und mit anderen verhandeln sowie eine gemeinsame Basis durch das Formen ganzheitlicher Allianzen gewinnen. Nun könnten diese Praktiken im täglichen Leben umgesetzt werden und der eigenen Vision durch den eigenen spirituellen Aktivismus Wirklichkeit verliehen werden (vgl. Anzaldua 2016:214).

Durch *conocimiento* wird also Erkenntnis, Transformation und Heilung möglich. Am Ende des Pfades steht ein heilsames Wissen und Bewusstsein sowie das Potential zum *spiritual activism*. Heilung innerer (kolonialer) Wunden, vor allem aber auch Heilung und Befreiung von alten Mustern, von Denkweisen und Verhaltensmustern. *Conocimiento* soll, so meine Lesart, nicht zu einem Wegweiser in Richtung (westlich leistungsorientierte) Selbstoptimierung sein, *Conocimiento* dient auch nicht der Vermeidung von Schmerz. Im Gegenteil, Anzalduas Werk ist durchzogen von Schmerz und Zerrissenheit sowie des produktiven Potentials ebendieser.

Wie Vallone (2014) richtig erfasst: „Gloria Anzaldúa’s work is entirely crossed by issues of dismemberment, pain, wound, and trauma, but it is also inhabited by visions for transformation and healing.”(Vallone 2014:1).

Schmerz, folgt man Anzaldúas dekolonialem Verständnis, birgt in sich das Potential für Heilung und Transformation. So ein differenziertes und auch ambivalentes Verständnis von Schmerz und Leid ist tief dekolonial, denn es zeigt die Kompetenz, Widersprüche bzw. vermeintlich Unvereinbares in sich zu vereinen, im Gegensatz zu typisch cartesianischen Dualismen.

Conocimiento kann also als ein Wegweiser eine Orientierung bieten, in Zeiten der Ungewissheit und des Schmerzes, der mit dieser oft einhergeht. Ein Hinweis, dass der Schmerz (den jeder Übergang mit sich bringt) auch Transformation, sprich ein Wachsen und Voranschreiten bedeuten kann, als Teil einer notwendigen Verwandlung und Weiterentwicklung ist. Diese Lehre verweist auch (so finde ich) auf ein Streben nach einem holistischen Verständnis des Selbst und der Welt, sprich ein Überkommen kolonialer dualistischer, fragmentierter, hierarchisierender Denkweisen.

Conocimiento ist folglich auch eine Lehre, die als Teil eines aktivistischen und solidarisierenden Aktes verstanden werden kann, welcher viele Ebenen ,nicht nur die Geistige involviert. Eine Form des Wissens, die seelische, emotionale und geistige Entwicklung ist und auch Teil einer (Chicana feministischen) Ausbildung. Chicana feministischen Epistemologien folgend, stellt es keinen Widerspruch dar, in einer wissenschaftlichen (kollektiven, relationalen) Auseinandersetzung, (seelische) Heilung und emotionale Entwicklung einzubeziehen. *Conocimiento* ermöglicht daher eine ganzheitliche Dekolonialisierung von Wissen. Chicana Feminist*innen normalisieren dadurch, dass auch das Menschsein Teil und Thema der Forschung sein sollte. Auch in der eigenen inneren Welt kann und sollte eine Dekolonialisierung (von Wissen) passieren. Ein möglicher Weg dieses Wissen zu verinnerlichen und nach außen anwendbar zu machen ist *conocimiento*.

3.4.2. Trenzas

„(...) there is strength in our trenzas. We can't forget that.” (Espino et al.2010:816)

Trenza (spanisch für Zopf) ist eine Chicana feministische Epistemologie, Zugang und Haltung, die ein Verflechten verschiedener Stränge – (qualitative) Methoden, Methodologien, Theorien, Identitäten und Wissenssysteme – bezeichnet bzw. anstrebt. Das Konzept stammt von Gonzalez (1998), die *narrative braids* in ihre Forschung einflocht. Gonzalez „speaks of the trenzas of multiple identities and trenzas as an analytical tool that helps her to braid together multiple theoretical frames in qualitative scholarship (Delgado Bernal, 2008, p. 135).” (Quiñones 2016: 341). Quiñones (2016) plädiert für ein Anwenden metaphorischer Perspektiven in der qualitativen Forschung:

„Many scholars highlight the versatile and functional nature of metaphorical thinking in qualitative research (Aubusson, 2002; Carpenter, 2008; Lakoff & Johnson, 1980/2003; Patton, 2002; Schmitt, 2005; Shank, 2003; Steger, 2007). These scholars agree that metaphors can be used effectively to examine phenomena from insightful and creative perspectives. (...) my aim was to demonstrate how I utilized the Chicana/ Latina feminist metaphorical concept of trenzas to make sense and build theory in qualitative analysis (Aubusson, 2002).” (Quiñones 2016:344)

Sie beschreibt *trenzas* als einen „analytic process grounded in metaphorical thinking” (ebd.2016: 352). Bestimmte Methapern, wie sie schreibt, „may help to identify cultural domains that are familiar’ (p. 86). (...) Accordingly, trenzas (braids) is a metaphorical concept used in Chicana/Latina feminist scholarship to express values, collective identities, shared knowledge, and common vocabulary.” (Quiñones 2016: 340). In ihrer Arbeit beschreibt sie (ebd.) *trenzas* „as a metaphorical– analytical tool for understanding of how personal, professional, and community identities shape participant’ experiences and perspectives.” (Quiñones 2016:344). Trenzas können also Werkzeug sein, um zu begreifen, wie Identität Erfahrung und Perspektive formt. Gonzalez Ybarra (2020) definiert *trenzas* als einen methodologischen Rahmen, „that braids cultural intuition (Delgado Bernal, 1998), humanizing methods for data collection (Paris & Winn, 2014), and Chicana/Latina/WoC [Women of Color] feminist theories together with other critical theories (Montoya, 2000).” (Gonzalez Ybarra 2020:237). Trenzas können also ein Werkzeug sein, um Epistemologie mit dem Prozess der Datengewinnung sowie mit (feministischer) Theorie zu verflechten.

Quiñones (ebd.) lehnt sich an Delgado Bernals Definition an und betont die komplexe und dynamische Natur von *Trenzas* als eine konzeptuelle Metapher von kultureller Bedeutung (vgl. Quiñones 2016: 342). *Trenzas* als ein Zugang zu bzw. Umgang mit Wissen ermöglichen es, etwas Neues zu erschaffen, etwas, das größer ist als die Summe seiner Einzelteile, anstatt zu dichotomisieren oder zu kompartimentalisieren (vgl. Quiñones 2016:350 [Delgado Bernal, 2008]). Delgado Bernal (2008) wende *trenzas* an, um Erfahrung zu theoretisieren. „More specifically, she uses trenza to weave together and theorize her personal, professional, and communal identities as a Latina educational researcher in the academy.” (Quiñones 2016: 341). *Trenzas* bieten also außerdem eine Perspektive, um Erfahrungen zu theoretisieren.

Delgado Bernal (2008) schlägt vor allem aber vor, *trenzas* anzuwenden, um diverse und/oder divergierende Identitäten miteinander zu verflechten. Sie fordert uns auf: „Rather than detach and compartmentalize our identities, we might think of how the trenza bring together strands of hair and weaves them in such a way that the strands come together to create something new, something that cannot exist without each of its parts.” (Delgado Bernal 2008:135).

Ein Zopf sei etwas, das vollkommen und ganz sei und doch etwas, das nur existieren könne, wenn die einzelnen Stränge verflochten würden. „Like the trenza, when we are able to weave together our personal, professional, and communal identities we are often stronger and more complete. At the same time, weaving together these and many other identities is fraught with complexity, tensions, and obstacles.” (Delgado Bernal 2008: 135).

Trenzas ermöglichen also darüber hinaus das Verflechten von verschiedenen Identitäten (einer Person). Identitäten können komplementär einen starken Zopf bilden oder aber auch interagieren auf Arten und Weisen, die Spannung und Widerspruch erzeugen; Delgado Bernal (2008) zeige auf, wie persönliche, professionelle und Community-Identitäten einander überlagern, verschmelzen, zusammenstoßen und einander aufrecht erhalten (vgl. Quiñones 2016: 342).

„Godinez (2006, and earlier in Gonzalez 1998) insightfully discusses the braiding of theory, qualitative research strategies, and sociopolitical consciousness as an integral part of the research process. She also extends the braids metaphor into her writing. For instance, she writes about ‘the weaving of cultural knowledge, practices, and identities’ (emphasis added, p. 29) in her research. She uses metaphorical language such as ‘weaving’ to represent the idea of having three identity strands that come together to inform her experiences and knowledge. In other words, she uses *trenzas* as a metaphorical and analytical concept to explain how multiple strands of identity shape cultural ways of knowing and being.” (Quiñones 2016: 341)

Trenzas sind also ein metaphorisches, analytisches Instrument, um das Verflechten von verschiedenen Formen von Wissen, Methoden und Methodologien sowie Identitäten zu analysieren. Das Weben, Kämmen und Zusammenziehen der einzelnen Stränge des Zopfes erschaffe einen methodologischen Zugang, „that reveals intersections as well as nudos, or points of entanglement (Quiñones, 2016). The trenzas framework destabilizes what we have come to take as normal, rigorous, and valid in qualitative research in education, and specifically within literacy education (Cruz, 2001; Stornaiuolo, Campano, & Thomas, 2019; Tuhawai Smith, 2013).“ (Gonzalez Ybarra 2020:237).

Gonzalez Ybarra (2020) bietet eine konzise Zusammenfassung über die Bedeutung von *trenzas* als Methodologie, indem sie darauf hinweist, dass *trenzas* die Grenzen dessen verschieben können, was wir verstehen, sowie auch die Methodologien, durch die wir verstehen. „This methodological framework recognizes how bringing together the lived realities of researchers, relationships cultivated with communities, pedagogical approaches, and critical theoretical orientations creates a legitimate lens for analysis to deepen ideas“ (Gonzalez Ybarra 2020:248).

Was kann das Annehmen dieser Metapher für die Forschung bringen? Welche Haltung und Perspektive ermöglicht sie und inwiefern ist das Ergebnis dekolonial? Quiñones (2016) bietet eine Antwort auf diese Frage, indem sie die wissenschaftliche Relevanz von *Trenzas* aufzeigt und schreibt, diese hätten ihr geholfen,

„to connect theories to each other; to make choices about data collection methods; and to analyze the data; and present the findings and interpretations in a unique manner. That is, I took the risk of integrating metaphorical thinking into the data analysis and representational practices in order to answer the research questions in a meaningful and coherent manner.“ (Quiñones 2016: 344)

Dieses Instrument ist eines, das eine Verlängerung Chicana feministischer Epistemologien darstellt, erfordert und fördert. Es ist eine Perspektive und (Forschungs-)Haltung, die es ermöglicht, mit kollidierenden bzw. divergierenden Arten des Wissens, der Identitäten oder noch allgemeiner gesprochen, mit Ambiguitäten umzugehen. *Trenzas* bieten eine Möglichkeit des „und auch“ statt eines „entweder oder“. Sie plädieren für ein respektvolles Miteinander. In einem cartesianischen, kolonialen Weltbild und Verständnis von Wissensproduktion, das den westlich akademischen Normen entspricht, entsteht bei dem Auftreten von Ambiguität oft der Impuls zu dualisieren und gegenüberzustellen, weiter auszugrenzen und zu verwerfen. Das

Denken, Theoretisieren und Analysieren in Verflechtungen (*trenzas*) bietet die Möglichkeit ein (cartesisches) Dualisieren – das immer auch ein Risiko birgt zu exkludieren und in richtig/falsch, legitim/illegitim, relevant/irrelevant zu dualisieren – zu überwinden.

Um es mit Anzaldúas (2002) Worten zu sagen:

„Again, it’s not enough to denounce the culture’s old account—you must provide new narratives embodying alternative potentials (...) Beliefs and values from the wisdom of past spiritual traditions of diverse cultures coupled with current scientific knowledge is the basis of the new synthesis.” (Anzaldúa, 2002, pp. 561–562)

Auch Anzaldúa schlägt ein Verflechten vor, ein Verflechten von dem Wissen vergangener spiritueller Tradition verschiedenster Kulturen mit aktuellen wissenschaftlichen Erkenntnissen, als Basis einer neuen Synthese. Wichtig und fruchtbar für die Forschung ist die Lehre, die *trenzas* bringen. Das Zusammenarbeiten von gleichwertigen Einzelteilen, die gemeinsam ein stärkeres großes Ganzes ergeben, stärker als seine Einzelteile, ohne dabei zu einer homogene Masse zu werden. *Trenzas* sind daher mehr als nur eine Metapher, sie sind eine Forschungshaltung, die wegweisend eine Art des Zusammenarbeitens ohne Hierarchie vorschlägt. Eine Verbundenheit, die es erlaubt, diverse Perspektiven, Quellen und Urheber*innen des Wissens in einer pluriversellen Einheit, was Anzaldúa mit „neue Synthese“ beschreibt, zusammen zu bringen.

4. Ergebnisse und Ausblick

4.1. Dekolonialisieren von Wissen – Chicana ways of knowing

„To know something fully is to enter into a loving and living relationship with it, to be moved and shaped by it and to imprint ourselves upon it as well.” (Sosa-Provencio 2018:99[Dillard 2000])

Calderon et al. (2012) legen dar, dass ein Umsetzen und Anwenden von Chicana feministischen Epistemologien mehr bedeute als das Einnehmen einer theoretischen Perspektive, das Erlernen der dazugehörigen Methodologien sowie Datenanalyse.

„To truly endeavor toward a CFE [Chicana Feminist Epistemology], we must first confront those aspects of ourselves that render us the colonized or the perpetrator (...) It means that we confront the research process with our total selves - our grief, our fears, our desires, and our love. It means that we anchor our body, (...) we accept and reconcile who we are and how we have come to be. This process encourages us to embrace a transformative consciousness, a queering of how we see the world in order to embrace alternative ways of knowing. (...) the fruits of this intellectual and spiritual labor are abundant. We come full circle.“ (Calderon et al. 2012:534)

Chicana ways of knowing bergen große Potentiale für eine Dekolonialisierung von Wissen, denn, um es mit den Worten von Espinoza und Degollado (2023) zu sagen, Chicana Feminist*innen „draw on their lived experiences as a way of knowing and navigating the world to interrogate systems of oppression and marginalization. (...) Chicanas/os/xs draw on their shared epistemic knowledge to interrogate their experiences, find similarities, and ways of healing themselves and moving forward (Solorzano & Yosso, 2000; Yosso, 2013).“ (Espinoza & Degollado 2023:146). *Chicana ways of knowing*, wie sie etwa vom Körper oder von gelebter Erfahrung ausgehen, sind zentral für das Umsetzen und Anwenden von Chicana feministischen Epistemologien. Nuñez (2021) führt hier zusammen:

„In research, Chicana scholars have used CFE to demonstrate the alternative methodologies that are also grounded in the experiences of the Brown female body and that disrupt traditional approaches to research (Delgado-Bernal et al., 2016). These methodologies center on the lived experiences of the raced and gendered bodies of Chicanas and Latinas with the ‘possibility of (un)covering, (re)discovering, and (re)membering through telling’ (Alarcon, Cruz, Jackson, Prieto, & Rodriguez-Arroyo, 2011, p. 376).“ (Nuñez 2021:312)

Chicana feministische Epistemologien und ihr Streben nach einer Dekolonialisierung von Wissen drehen sich in besonderem Maße auch um ein Auflösen von kolonialen Kontinuitäten durch Heilung von unter anderem Splits und Dualismen. Denn das koloniale Erbe in aktuellen Epistemologien hat westliche Forschung nicht nur mitverantwortet, sondern reproduziert sie weiterhin, etwa in einem Streben nach Objektivität und dem damit verbundenen Skeptizismus und Ablehnen von Subjektivität bzw. Situiertheit (von Wissen). Wie Anzaldúa (1987) erfasst: „In trying to become 'objective,' Western culture made 'objects' of things and people when it distanced itself from them, thereby losing 'touch' with them.“ (ebd. 1987:59).

Diese Dichotomie ist für Anzaldúa die Quelle und Ursache jeder kolonialen Gewalt. Auch Saavedra und Salazar Pérez (2017) sprechen vom Leid, das koloniale Dualismen seit Jahrhunderten verursachen und schreiben: „(...) we suffer from the splitting of not only the body but

also the spirit (Fernandes, 2003). This vivisection has allowed us to live in a world of separateness from each other and the world/universe around us. It gives birth to the binary system and beliefs that we have embodied and internalized for centuries.” (Saavedra& Salazar Pérez 2017:457).

Auch sie sehen in dem Überwinden jener Splits großes Potential zur Heilung:

„(...) Thus, one is letting go of the addiction to the rational mind as the all-knowing entity that gives meaning and purpose to life. (...) The use of spirituality, intuition, and unseen forces plays a crucial and central role in the decolonizing turn that Chicana/Latina feminism offers and, not to mention, the biggest soul cura for western epistemology (Medina, 1998).” (Saavedra& Salazar Pérez 2017:457)

Saavedra und Salazar Pérez (ebd.) präzisieren also, dass ein (Rück-)Besinnen auf Quellen des Wissens, die jenseits des Rationalen liegen, wie etwa Spiritualität und Intuition, solch eine Heilung möglich macht. Sie beschreiben eine Heilung folgend:

„Part of the task, then, is to begin to see ourselves in more interconnected, spiritual ways and, moreover, to examine our engagements with the very geopolitical locations and the (stolen) land many of us occupy. As such, we posit that our efforts to decolonize research should consider globally solidarity and interdependence, spirituality, and the land.” (Saavedra&Perez 2017:454f.)

Anzaldúa geht sogar so weit zu sagen, dass das Ende kolonialer Gewalt in dem Heilen von jenem Split liege, „that originates in the very foundation of our lives, our culture, our languages, our thoughts.” (ebd.1987:102). Wie Anzaldúa hier verdeutlicht, ist die Aufgabe einer Dekolonialisierung von Wissen – vor allem, wenn dieses Wissen Grundlage unseres Lebens/Kultur/Sprache/Gedanken bildet – eine große. Hier wird klar, – das wollte ich mit dieser Arbeit verdeutlichen – welche große Bedeutung Epistemologien als *ways of knowing* für eine Dekolonialisierung haben. In Saavedra und Salazar Pérez (2017) Worten:

„(...) Chicana/Latinas have used multiple epistemologies and perspectives to rework, reclaim, and rewrite dominant forms of knowledge and knowledge production (Preuss & Saavedra, 2014; Saavedra & Nymark, 2008). This remaking of theories has been a way of healing the alienation and marginalization that Chicanas/Latinas have endured” (Saavedra& Salazar Pérez 2017:453)

4.2. Beantwortung der Forschungsfrage & Conclusio

Welche Bedeutung haben nun Chicana feministische Epistemologien für eine Dekolonialisierung von Wissen?

Die in dieser Arbeit untersuchten Chicana feministischen Epistemologien sind unter anderem auf zwei entscheidende Arten und Weisen dekolonial wirksam. Einerseits durch das Auflösen von kolonialen Kontinuitäten in Form von Brüchen. Chicana *ways of knowing* ermöglichen Heilung dort, wo koloniale Splits vermeintlich unüberwindbare und/oder komplementäre Dualismen vortäuschen wie etwa zwischen Logik/Emotion, Evidenz/Intuition, Subjektivität/Objektivität, Körper/Geist, Situietheit/Universalität, Wissenden/Unwissenden. Dem Gegenüberstellen und Trennen in Forschende und Beforschte folgt oft die Zuschreibung der westlichen Forscher*innen als wissende und darum einzige Instanz zur (akademischen) Wissensproduktion. Umgekehrt werden die beforschten Anderen (oft marginalisiert und subaltern) als unwissend, sprich nicht kompetent zur Wissensproduktion dargestellt. In dieser kolonialen Logik werden die Beforschten statt zu Partner*innen, zu „Rohmaterial“, zu Daten, die nur durch die wissenden, westlichen Forscher*innen richtig/legitim in einem scheinbar objektiven Prozess gesammelt, aufgeschlüsselt und interpretiert werden können. Diese und andere koloniale Brüche versuchen Chicana Feminist*innen, mithilfe ihre Epistemologien bzw. durch ein Theoretisieren und Arbeiten mit ganzheitlichen Zugängen, zu heilen.

Eine weitere Art und Weise auf die Chicana Femist*innen koloniale Kontinuitäten überwinden, ist durch das Einbringen und Umsetzen von *Chicana ways of knowing*. Dekoloniales Potential liegt schon im Raum Nehmen für die eigenen, Chicana feministischen Epistemologien, die so lange durch und wegen (nach wie vor wirksamer) kolonialer Haltungen und Kontinuitäten innerhalb der Wissenschaft abgedrängt und sanktioniert wurden. Raum für Community, Raum für Respekt, Austausch und Reziprozität und für alles andere, was in Chicana feministischen Epistemologien zentral ist. Ein Forschen entgegen kolonialer Logik.

Diese beiden Wirkweisen bieten Möglichkeiten zur Dekolonialisierung von Wissen durch das Auflösen des Kolonialen einerseits und durch das Umsetzen von Antikolonialem, in diesem Fall *Chicana ways of knowing*, andererseits.

Betrachte ich nun die Forschungsfrage entlang der drei ordnenden (Chicana/Latina feministischen und indigenen) Prinzipien, die dieser Arbeit zugrunde liegen, so zeigt sich:

Bridging

Wissen und Erkenntnis kann und soll mehr Quellen haben als nur das Denken. Chicana feministische Epistemologien lehren und leben vor, dass unter anderem der Körper sowie auch die gelebte, alltägliche Erfahrung wichtige Quellen des Wissens sind. Kolonialisierung passiert in, mit und entlang von Körpern. Für westliche Epistemologien mag das fremd und ungewohnt sein, dies vor allem, wie ich in dieser Arbeit aufgerollt habe, da wir uns vor langer Zeit einen Split angeeignet haben, der uns heute nicht mehr dienlich ist.

Sharing

Die Idee, dass die Forschung, das Theoretisieren, das Erheben sowie das Analysieren und Interpretieren von Daten im Alleingang passieren muss, ist eine tief koloniale. Solch einem Verständnis von Wissensproduktion liegt unter anderem die koloniale Idee zugrunde, dass Wissen in Isolation entsteht, wie auch die epistemisch gewaltsame Vorstellung, dass Urheber*innen des Wissens nur eine exklusive Gruppe sein kann.

Dekolonialisierung, wie Chicana feministische Epistemologien sie vorschlagen, liegt auch in der Umkehrung und Auflösung jener koloniale Vorstellungen, in der Umsetzung einer partizipativen, kollektiven, reziproken Art und Weise des Forschens. Denn wie Ritenburg et al. (2014) schreiben, Dekolonialisierung beginne „with facilitating relationships with family, community, and land.“ (Ritenburg et al. 2014:77)

Wird Wissen und Wissensgewinnung durch und entlang der Bedeutung von Austausch betrachtet, so wird klar, dass Wissen kein Rohstoff ist, der nur von einer Seite, etwa der der Forschenden, extrahiert werden kann. Wissen ist kollektiv, fluid, lebendig und situiert. Wissen kann und soll – soweit die Lehre die Chicana feministische Epistemologien uns unter anderem vorschlagen – partizipativ produziert, mehr noch, erlebt werden. Erst im Forum, im Austausch (auch mit Vorgenerationen), im Kollektiv, entsteht es bzw. wird es lebendig.

Healing

Sanyal (2021) bezeichnet die Selbstliebe sowie die Liebe zur eigenen Community als den ersten Akt der Dekolonialisierung. „Und Liebe nicht in einem narzisstischen Sinn zu verstehen, sondern mit den Worten von bell hooks ‚as the will to extend one’s self for the purpose of nurturing one’s own or another’s spiritual growth‘ (2001, S. 4).“ (ebd.2021:31)

Die Liebe, die Chicana Feminist*innen für einander, für das Land, für ihre Vorfahr*innen, ihre Ältesten und auch für sich selbst, für das, wofür sie stehen, empfinden, bedeutet große dekoloniale Kraft. Sie finden darin Wege zur Heilung und Erkenntnis. Wertschätzung kann zu Dekolonialisierung werden, als essentieller Teil von einer Aufhebung und Heilung von kolonialer Ausgrenzung und Geringschätzung des Wissens, das Chicana feministische und indigene Epistemologien möglich machen und weitergeben. Chicana feministische Epistemologien bieten Wege und Möglichkeiten koloniale Wunden auch durch die Entwicklung einer inneren Haltung und dem Etablieren eines Bewusstseins als einen Weg aus kolonialen Situationen gestärkt hervorzugehen. Ein Haltung, die auch für die Forschung essentiell sein kann und ihr nicht – anders als ein koloniales, dualistisches Verständnis vermuten lassen würde – diametral gegenübersteht. Wenn Dekolonialisierung in der Veränderung des (eigenen) Bewusstseins und der inneren Haltung liegt, vielleicht können wir uns auch erlauben, in Liebe bzw. in Austausch, Respekt und Reziprozität, mit Körper, Land, Emotionen und Intuition zu treten. Vielleicht können wir in der Gewissheit und Sicherheit der gegenseitigen Anerkennung uns von cartesianischen Dualismen verabschieden.

In jedem Fall besteht hier die Notwendigkeit des respektvollen Umgangs, des Entgegenbringens von Anerkennung, Interesse und Offenheit, ohne dabei andere (wie etwa Chicana feministische) Epistemologien in Essentialismen festzuschreiben. Außerwestliche dekoloniale Epistemologien sollten nicht als verlorener Schatz betrachtet werden, der uns wiederbringt, was uns abhandengekommen ist. Dies vor allem wegen des kolonialen Machtverhältnisses sowie der vermeintlichen Unüberbrückbarkeit, die dadurch reproduziert würden. Es bedarf eines Austausches in Respekt und Anerkennung, der außerwestliche (Chicana feministische) Epistemologien als jene aktuellen, relevanten, authentischen und validen Epistemologien anerkennt, die sie sind. Forschung bedeutet Austausch und Dekolonialisierung ist ein gemeinsames, politisches, wissenschaftliches, gesellschaftliches Projekt bzw. sollte es sein.

In dieser Masterarbeit habe ich also die Bedeutung von Chicana feministischen Epistemologien für eine Dekolonialisierung untersucht, habe mich damit auseinandergesetzt, wie und warum

Wissen kolonialisiert ist, warum es notwendig ist, dieses zu dekolonialisieren und auf welche Arten und Weisen Chicana Feminist*innen solch eine Dekolonialisierung vorschlagen und umsetzen. Ich habe versucht aufzuzeigen, dass westliches wissenschaftliches Wissen und Arten der Wissensgenerierung – genauer die Grundannahmen und Weltanschauungen, die bestimmen, was als Wissen relevant, glaubwürdig und zulässig ist – nicht neutral, objektiv oder universell sind. Ich habe mich mit einigen Chicana feministischen Epistemologien auseinandergesetzt und ihren *ways of knowing* folgend, Dekolonialisierung in Körper, Kollektiv und Bewusstsein zu durchwandern versucht.

Ich habe diese Auseinandersetzung entlang verschiedener, subjektiv selektierter, Chicana feministischer Epistemologien, die auf tieferen Chicana-, Latina- feministischen und indigenen Weltansichten und Werten basieren, geführt.

Dabei hat sich, Chicana feministischer Forschung folgend, Dekolonialisierung unter anderem als Heilung von (kolonialen) Splits herausgestellt, als ein Rückerobern des epistemologischen Raums, als Anspruch auf akademische Relevanz und Respekt für Chicana *ways of knowing* und als ein Vorschlagen und Vorleben von respektvollem Zusammenarbeiten, Seite an Seite. Der Verstand des Individuums ist nicht exklusive Quelle des Wissens; Wissen entstammt auch dem Körper, der Erfahrung, der Gemeinschaft. Dekolonisierung hat sich außerdem als ganzheitliches Projekt offenbart, welches das Selbst involvieren kann und soll. Dekolonialisierung braucht ein Involvieren der eigenen inneren Haltung und Bewusstsein. Dekolonialisierung ist also eine ganzheitliche Aufgabe, die nicht nur Theorie bedeutet, sondern auch einer Anwendung bedarf, die viele Ebenen, Lehren und Erkenntnisse zusammenführen muss. Dies wird aber erst möglich, wenn westliche, akademische Epistemologie(n) als das anerkannt wird, was sie ist, nämlich eine unter vielen.

Um eine Koexistenz von Epistemologien in gegenseitigem Respekt und Austausch zu leben, bedarf es einer Zusammenarbeit. Dekolonialisierung ist also ein gemeinschaftliches Projekt, das alle (*colonizer* wie *colonized*) miteinbeziehen muss, in einer Begegnung auf Augenhöhe. Es bedarf eines Flechtens eines epistemologischen Zopfes in Austausch und Respekt. Ein Verflechten zu einem stärkeren Ganzen, welches stärker, aber auch größer als nur die Summe seiner Einzelteile ist. So wird ein ganzheitliches Verständnis von Wissen und Wissensgenerierung, welches den Körper, die gelebte Erfahrung und kollektives Wissen (auch der Ahn*innen) zusammenführt/flechtet, möglich.

Chicana feministische Epistemologien und ihre Erkenntnisse, Methoden und Lehren können im Sinne der *trenzas* Metapher, als ein Teil einer großen Pluriversalität betrachtet werden. Als gleichwertige Epistemologien unter vielen, von denen auch westliche Epistemologien Teil sind. Sie sind nicht Gegenstück zur westlichen Erkenntnisgewinnung, als eine Art Unterseite, die alternative (Rand)Perspektiven einbringt. Der Westen bzw. westliche Epistemologien haben eine Bandbreite an Erkenntnismöglichkeiten ausgegrenzt. Der Grund dafür ist aber in der eigenen Geschichte zu suchen, wie dem Cartesianismus, dem Kolonialismus etc. und nicht mit einem privilegierten Zugriff auf Wahrhaftigkeit, Neutralität oder Objektivität zu erklären. Das Verbannen von körperlichen, seelischen und intuitiven Quellen des Wissens aus der sowie durch die westliche Forschung beruht auf dem Irrglauben, dass sie den Auflagen von Wissenschaftlichkeit nicht entsprechen bzw. widersprechen.

Wenn wir argumentieren, „Wissen existiert nicht isoliert“ oder „Wissen ist nicht objektiv, neutral, universell“ und daraufhin auf Antworten stoßen, wie „unter gewissen Bedingungen schon“, dann sind es genau diese *Bedingungen*, die eine Reproduktion kolonialer Verhältnisse/Logiken/Kontinuitäten auf epistemologischer Ebene offenbaren. Die Vorstellungen etwa von der eigenen Position als neutral, objektiv, universell, sprich nicht-situiert, sind es, die verändert und dekolonialisiert werden müssen.

Der Grund liegt unter anderem in der Art und Weise, auf die das generelle westliche Verständnis von Wissenschaftlichkeit (kolonial) konstruiert ist. Das heißt vor allem auch, dass koloniale Kontinuitäten wie etwa ein Ausgrenzen von Zugängen, die die Situietheit, Subjektivität, Körperlichkeit und Sinnlichkeit der eigenen wissenschaftlichen Position anerkennen, sowie dem folgend, ein Überlegenheitsdenken diesen Zugängen gegenüber, Erkenntnismöglichkeiten beschneiden.

Bei dem cartesianischen kolonialen Split, sprich dem Einteilen in wissenschaftlich und unwissenschaftlich, das heißt, dem Zuordnen von Geistigem als das Wissenschaftliche und Körperlichem (sinnlichen und intuitiven und emotionalen) als das Irrationale wird übersehen oder nicht beachtet, dass der Verstand selbstverständlich nicht unfehlbar ist, Wissenschaft selbst und die Arbeit, die sie tut, nicht frei von Fehlern und niemals vollendet oder abgeschlossen ist. Wissenschaft, so auch die westliche, befindet sich im stetigen Wandel und Weiterentwickeln, auf dem Weg zur Erkenntnis, auf dem Wissen falsifiziert oder verifiziert werden. Das Diskriminieren und Ausschließen von Epistemologien, mit der (die westliche) Wissenschaft *noch* zu wenig vertraut ist, ist kurzsichtig und unwissenschaftlich. Es bedarf einer offenen, möglichst

unvoreingenommenen wissenschaftlichen Haltung und eines ebensolchen Strebens nach Erkenntnis. Eine Ablehnung von Formen des Wissens ist der Wissenschaft nicht förderlich und führe ich persönlich auf Vorbehalte zurück, die kolonial, unwissenschaftlich und nicht zeitgemäß sind wie etwa ein cartesianisches, dualistisches Denken.

Um Wissen bzw. Epistemologien längerfristig und im Sinne eines größeren Ganzen zu dekolonialisieren, muss auch die eigene epistemische Haltung kritisch reflektiert werden. Eine Auseinandersetzung damit, wo die Grenze zwischen „wissenschaftlich“ und „legitim“ zu „allem anderen“ gesetzt wird, kann Aufschluss geben über die eigenen potentiell kolonialen, oft dualistischen Haltungen. Meiner persönlichen Einschätzung nach verweist das Ausgrenzen bestimmter Epistemologien auf ein Manko bzw. eine Wissenslücke. Entkolonialisierung (von Wissen) ist eine Leistung, die in „den eigenen Reihen“ angefacht als auch in Zusammenarbeit und Dialog mit anderen Forschenden umgesetzt werden kann und soll.

In Anlehnung an Chicana *ways of knowing* möchte ich diese Arbeit als einen Weg bezeichnen, den ich gegangen bin, auf dem ich mich mit der Arbeit und den Visionen vieler kluger und gebildeter Frauen auseinandergesetzt habe. Ich habe versucht zu lernen und zu verstehen, habe versucht, ihren Anleitungen und Forderungen in meinem eigenen Denken und Fühlen, in meiner eigenen Arbeit Folge zu leisten, ihre *consejos* anzunehmen und weiterzutragen, dabei transparent mit meiner Situiertheit als weiße und nicht-indigene, europäische Forscherin umzugehen und diese stets mitzudenken. Aus dieser Forschung nehme ich abschließend die Notwendigkeit mit, die eigene epistemologische Prägung und Beschaffenheit als Standardpraxis kritisch zu hinterfragen sowie die eigene Situiertheit als Chance statt als Makel zu begreifen.

4.3. Ausblick

Ich denke, es braucht auch „im Westen“ in allen Bereichen des Lebens ein Bewusstsein über die Notwendigkeit von Verbundenheit, Austausch und Respekt. Eine Offenheit dafür, alle Wesenheit in Verbundenheit zu sehen, zu denken und zu fühlen. Dekolonialisierung wird möglich, wenn (noch) wenig bekannten Epistemologien mit Offenheit begegnet wird, statt sie als Aberglauben abzutun.

Wie würde es uns wohl ergehen, in diesen Zeiten der Klimakrise, in der die Schere zwischen Armen und Reichen immer weiter aufgeht, wenn wir uns als Teil der Natur begreifen würden, statt als ihren Untergang? Auch wenn diese Frage – dem aktuellen globalen Wirtschaftssystem und diversen, kolonialen Machtdynamiken gegenüber – naiv klingen möge, so komme ich doch nicht umhin, mich zu fragen, wie unser Leben wäre, wenn wir von der Verbundenheit und Gleichwertigkeit allen Lebens ausgehen und dem entsprechend handeln würden.

„What's the most important thing that most of us don't know about the universe that we should?“¹⁰ DeGrasse Tyson, ein US amerikanischer Astrophysiker, antwortet in einem Interview im Jahre 2022 auf die ihm soeben gestellte Frage:

„For me it's the greatest gift that modern astrophysics has given civilization. In 1957 a research paper was published, including a leading female scientist by the way, who is undercelebrated, maybe one day we will get a good biographer for her, her name is Margaret Burbidge. But anyway, they published a paper demonstrating that the atoms in your body, the nitrogen, the iron, the carbon, are traceable to the cosmic crucibles deep in the centers of stars. it manufactures them by thermonuclear fusion. The star explodes and scatters that enrichment into gas clouds that make the next generation of star systems, such as we. So it's not like you're out in the universe looking up and you say 'yeah I'm alive in this universe but I feel small', no the universe is alive within you and you should feel large. That revelation, that we are not poetically but literally Stardust, borders on the spiritual and I think everyone, it is their duty to know that.“

Seine Antwort führt, wie er selbst sagt, in das Spirituelle. Sie ist metaphysisch und spricht von einem größeren Zusammenhang, von Verbundenheit. Das größte Geschenk, das die moderne Astrophysik der Zivilisation gemacht habe, sei die (mögliche) Erkenntnis – durch den Beweis dafür, dass wir tatsächlich aus Sternenstaub bestehen – dass das Universum in uns existiert und wir in ihm. Diese Erkenntnis verweist auf die Verbundenheit aller Dinge, aller Existenz. Damit beende ich meine Reise. Mit der Erkenntnis über die Verbundenheit. Das letzte Wort und den Ausblick, überlasse ich jedoch Gloria Anzaldua:

„Nothing happens in the 'real' world unless it first happens in the images in our heads.“ (Gloria E. Anzaldua 1987:109)

¹⁰ [Neil DeGrasse Tyson's Fascinating Interview With Piers Morgan \(youtube.com\)](#) (47:08)

4.4. Quellen

4.4.1. Literaturverzeichnis

- Alcoff, Linda Martin (2020). Decolonizing Feminist Theory. Latina Contributions to the Debate. In: Andrea J. Pitts, Mariana Ortega, and José Medina (eds.). *Theories of the Flesh: Latinx and Latin American Feminisms, Transformation, and Resistance*. Oxford: Oxford University Press, pp. 11-28.
- Altamirano-Jiménez, Isabel (2020). Possessing land, wind and water in the Isthmus of Tehuantepec, Oaxaca. *Australian Feminist Studies*, 35(106), 321–335. <https://doi.org/10.1080/08164649.2021.1919989>.
- Alvarez, Julia (2002). *Before we were free*. New York, NY: Knopf.
- Anzaldúa, Gloria. (2020) „La conciencia de la mestiza. Towards a New Consciousness“. In *Feministische Theorie und Kritische Medienkulturanalyse*, herausgegeben von Tanja Thomas und Ulla Wischermann, 439–48. transcript Verlag. <https://doi.org/10.1515/9783839440841-038>.
- (2016). "APPENDIX Seven Stages of Conocimiento". *Beyond Machismo: Intersectional Latino Masculinities*, New York, USA: University of Texas Press, pp. 213-214. <https://doi.org/10.7560/308769-012>
- (2002). Now let us shift . . . the path of conocimiento . . . inner works, public acts. In: G. Anzaldúa & A. Keating (Hg.), *This bridge we call home: Radical visions for transformation*. New York: Routledge. 540-578
- (1999). *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. 2nd ed. San Francisco: spinsters/aunt lute books.
- (1987). *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco, CA: Aunt Lute Books.
- Barvosa, Edwina (2011). Mestiza consciousness in relation to sustained political solidarity: A Chicana feminist interpretation of the Farmworker Movement. *Aztlán*, 36 (2), 121-54.
- Battiste, Marie (2000). *Reclaiming indigenous voice and vision*. UBC Press.
- Bendix, Daniel; Müller, Franziska; Ziai, Aram (2020) Hrsg. *Beyond the master's tools? decolonizing knowledge orders, research methods and teaching*. Kilombo. Lanham: Rowman & Littlefield,
- Bolles, Lynn. (2023) „Decolonizing Anthropology: An Ongoing Process“. *American Ethnologist*, 1-4, 14. Juli 2023, amet.13199. <https://doi.org/10.1111/amet.13199>.
- Butz, David; Besio, Kathryn (2009). „Autoethnography“. *Geography Compass* 3, Nr. 5 (September 2009): 1660–74. <https://doi.org/10.1111/j.1749-8198.2009.00279.x>.
- Brochin, Carol; Medina, Carmen (2015). Chicana/latina feminist methodologies of embodiment: Testimonios in the young adult novel, before we were free. In *Methodologies of Embodiment: Inscribing Bodies in Qualitative Research* (pp. 102-115). Taylor and Francis Inc..
- Brunner, Claudia (2020). *Epistemische Gewalt: Wissen und Herrschaft in der kolonialen Moderne*. Edition Politik, Band 94. Bielefeld: Transcript Verlag.
- Calderón, Dolores; Delgado Bernal, Dolores; Pérez Huber, Lindsay; Malagón, Maria; Veléz, Nelly. (2012). A Chicana feminist epistemology revisited: Cultivating ideas a generation later. *Harvard Educational Review*, 82(4), 513–539. <https://doi.org/10.17763/haer.82.4.I518621577461p68>

- Campbell, Laurie (2022) Indigeneity, Indigenous feminisms and Indigenization. In: Lee, Emma, und Jen Evans, Hrsg. *Indigenous women's voices: 20 years on from Linda Tuhiwai Smith's decolonizing methodologies*. 1. Aufl. New York: Zed Books, an imprint of Bloomsbury Publishing, 2022.
- Cantú, Norma (2012). „Getting There *Cuando No Hay Camino* (When There Is No Path): Paths to Discovery *Testimonios* by Chicanas in STEM“. *Equity & Excellence in Education* 45, Nr. 3 (Juli 2012): 472–87. <https://doi.org/10.1080/10665684.2012.698936>.
- Castro-Gomez, Santiago (2003) 'La Hybris del Punto Cero: Biopolíticas imperiales y colonialidad del poder en la Nueva Granada (1750 1810)'. Unpublished manuscript. Bogota', Colombia: Instituto Pensar, Universidad Javeriana.
- Cervantes-Soon, Claudia (2018). „Using a Xicana Feminist Framework in Bilingual Teacher Preparation: Toward an Anticolonial Path“. *The Urban Review* 50, Nr. 5 (Dezember 2018): 857–88. <https://doi.org/10.1007/s11256-018-0478-5>.
- Collins, Patricia (1991). *Black feminist thought: Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. New York, NY: Routledge.
- Contreras, Sheila Marie (2020) „Chicana, Chicano, Chican@, Chicanx“. In: Vargas, Deborah; La Fountain-Stokes, Lawrence; Mirabal, Nancy (2020) Hrsg. „9. Chicana, Chicano, Chican@, Chicanx: Sheila Marie Contreras“. In *Keywords for Latina/o Studies*, 32–35. New York University Press. <https://doi.org/10.18574/nyu/9781479892532.003.0013>.
- Clifford, James (1988). *The predicament of culture: twentieth century ethnography, literature and art*. Cambridge: Harvard University Press.
- Clifford, James; Marcus, George (eds) (1986). *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Cruz, Cindy (2006). *Toward an epistemology of a brown body*. In D. D. Bernal, C. A. Elenes, F. Godínez, & S. Villenas (Eds.), *Chicana/Latina education in everyday life: Feminista perspectives on pedagogy and epistemology* (pp. 59–75). SUNY Press.
- (2001) *Toward an epistemology of a brown body*, *International Journal of Qualitative Studies in Education*, 14:5, 657-669, DOI: 10.1080/09518390110059874
- Davies, Bronwyn (2002). *(In)scribing body/landscape relations*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.
- Delgado Bernal, D. (2008). *La trenza de identidades: Weaving together my personal, professional, and communal identities*. In K. P. González & R. V. Padilla (Eds.), *Doing the public good: Latina/o scholars engage civic participation* (pp. 135–148). Sterling, VA: Stylus.
- (1998). *Using Chicana feminist epistemology in educational research*. *Harvard Educational Review*, 68(4), 555–582.
- Delgado Bernal, Dolores; Elenes, Alejandra (2011). *Chicana feminist theorizing: Methodologies, pedagogies, and practices*. In R. R. Valencia (Ed.), *Chicano school failure and success: Past, present, and future* (3rd ed., pp. 99–119). Routledge.

- Delgado Bernal, Dolores; Burciaga, Rebeca ; Flores Carmona, Judith (2012). „Chicana/Latina *Testimonios* : Mapping the Methodological, Pedagogical, and Political“. *Equity & Excellence in Education* 45, Nr. 3 (Juli 2012): 363–72. <https://doi.org/10.1080/10665684.2012.698149>.
- Desai, Shiv; Secatero, Shawn; Sosa-Provencio, Mia; Sheahan, Annmarie (2019). „Nourishing resistance and healing in dark times: teaching through a Body-Soul Rooted Pedagogy“. In *Resisting Neoliberalism in Education*, herausgegeben von Lyn Tett und Mary Hamilton, 1. Aufl., 103–18. Bristol University Press, 2019. <https://doi.org/10.46692/9781447350064.009>.
- De Sousa Santos, Boaventura (2010) *Epistemologías del Sur*. Mexico: Siglo XXI. Seely, Stephen D. 2017. Irigaray between God and the. Indians: Sexual Difference, Decoloniality, and the Politics of Ontology. In: *Australian Feminist Law Journal* 43 (1): 41-65
- (2009). Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social. México: CLACSO and Siglo XXI.
- (2005). Vom Postmodernen zum Postkolonialen. Und über beides hinaus. In: Brunkhorst, Hauke/Costa, Sérgio (Hg.): *Jenseits von Zentrum und Peripherie. Zur Verfassung der fragmentierten Weltgesellschaft*. München/Mering: 197-219.
- Dussel, Enrique (2013): *Der Gegendiskurs der Moderne. Kölner Vorlesungen*. Wien. Emerick, Barrett (2019): *The Violence of Silencing*. In: Kling, Jennifer (Hg.): *Pacifism, Politics, and Feminism. Intersections and Innovations*. Leiden: 28-50.
- (1994) 1492: *El encubrimiento del Otro: Hacia el origen del 'mito de la modernidad'*. La Paz, Bolivia: Plural Editores.
- Dos Ventos Lopes Heimer, Rosa (2021). „*Travelling Cuerpo-Territorios* : A Decolonial Feminist Geographical Methodology to Conduct Research with Migrant Women“. *Third World Thematics: A TWQ Journal* 6, Nr. 4–6 (2. November 2021): 290–319. <https://doi.org/10.1080/23802014.2022.2108130>.
- Espino, Michelle; Muñoz, Susana; Marquez Kiyama, Judy (2010). „Transitioning From Doctoral Study to the Academy: Theorizing Trenzadas of Identity for Latina Sister Scholars“. *Qualitative Inquiry* 16, Nr. 10 (Dezember 2010): 804–18. <https://doi.org/10.1177/1077800410383123>.
- Espinoza, Katherine; Degollado, Enrique (2023). „You Just Want to Start Trouble“: A Chicana Bilingual Maestra’s Trenza of Her Path Towards Conocimiento“. *Equity & Excellence in Education* 56, Nr. 1–2 (3. April 2023): 144–58. <https://doi.org/10.1080/10665684.2022.2158396>.
- Fierros, Cindy; Delgado Bernal, Dolores (2016) *VAMOS A PLATICAR: The Contours of Pláticas as Chicana/Latina Feminist Methodology* In: *Chicana/Latina Studies* [Vol. 15, No. 2 \(Spring 2016\)](#), pp. 98-121 (24 pages) Published By: *Mujeres Activas en Letras y Cambio Social (MALCS)*
- Fine, Michelle (1994). Working the hyphens: Reinventing self and other in qualitative research. In N. Denzin & Y. Lincoln (Eds.), *Handbook of qualitative research* (pp. 70-82). Thousand Oaks, CA: Sage.
- Flores Carmona, Judith (2014). „Cutting out Their Tongues: Mujeres’ Testimonios and the Malintzin Researcher“. *Journal of Latino/Latin American Studies* 6, Nr. 2 (September 2014): 113–24. <https://doi.org/10.18085/llas.6.2.gr44n072hhh72584>.
- Flores Carmona, Judith; Hamzeh, Manal; Delgado Bernal, Dolores, Hassan Zareer, Ifham (2021). „Theorizing Knowledge With Pláticas: Moving Toward Transformative Qualitative Inquiries“. *Qualitative Inquiry* 27, Nr. 10 (Dezember 2021): 1213–20. <https://doi.org/10.1177/10778004211021813>.

- Gajardo, Lorena (2011). „1. Bridges of conocimiento: Una conversación con Gloria Anzaldúa“. In *Bridging*, herausgegeben von AnaLouise Keating und Gloria González-López, 19–25. University of Texas Press, <https://doi.org/10.7560/725553-003>.
- Galván-Álvarez, Enrique (2010): Epistemic Violence and Retaliation. The Issue of Knowledge in Mother India. In: *Atlantis. Journal of the Spanish Association of Anglo-American Studies* 32(2): 11–26
- Garbe, Sebastian (2013). Deskolonisierung des Wissens: Zur Kritik der epistemischen Gewalt in der Kultur- und Sozialanthropologie. In: *Austrian Studies in Social Anthropology, Journal* 1/2013, 17p.
- Garcia, Alma M. (1989) „THE DEVELOPMENT OF CHICANA FEMINIST DISCOURSE, 1970-1980“. *Gender & Society* 3, Nr. 2 (Juni 1989): 217–38. <https://doi.org/10.1177/089124389003002004>.
- Garcia, Elizabeth (2021). „Latina Feminist Agency: Manifestations of a New Mestiza Consciousness in Gloria Anzaldúa’s Children’s Books“. *Children’s Literature Association Quarterly* 46, Nr. 2 (2021): 111–24. <https://doi.org/10.1353/chq.2021.0027>.
- Gaxiola Serrano, Tanya (2023). „Vamos a Caminar: Utilizing a Chicana/Latina Feminist Walking Plática Methodology to Honor the Brown Body and Facultad“. *International Journal of Qualitative Studies in Education*, 27. Februar 2023, 1–15. <https://doi.org/10.1080/09518398.2023.2181440>.
- Gaxiola Serrano, Tanya; González Ybarra, Mónica; Delgado Bernal, Dolores (2019). „Defend yourself with words, with the knowledge that you’ve gained“: An exploration of conocimiento among Latina undergraduates in ethnic studies, *Journal of Latinos and Education*, 18:3, 243-257, DOI: 10.1080/15348431.2017.1388238
- Georg, Eva (2020) „3. Ethik, Ontologie, Epistemologie oder Ethico-onto-epistem-ologie: Denkbewegungen mit Karen Barad“. In *Das therapeutisierte Subjekt*, 113–34. transcript Verlag, 2020. <https://doi.org/10.1515/9783839450901-007>.
- González Ybarra, Mónica (2020). „We Have a Strong Way of Thinking ... and It Shows through Our Words“: Exploring Mujerista Literacies with Chicana/Latina Youth in a Community Ethnic Studies Course“. *Research in the Teaching of English* 54, Nr. 3 (1. Februar 2020): 231–53. <https://doi.org/10.58680/rte202030520>.
- González Ybarra, Mónica; Saavedra, Cinthya (2021). „Excavating Embodied Literacies Through a Chicana/Latina Feminist Framework“. *Journal of Literacy Research* 53, Nr. 1 (März 2021): 100–121. <https://doi.org/10.1177/1086296X20986594>.
- Grosfoguel, Ramón (2013). The Structure of Knowledge in Westernized Universities Epistemic Racism/Sexism and the Four Genocides/Epistemicides of the Long 16th Century. In: *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge* XI (1): 73-90.
- (2007). „THE EPISTEMIC DECOLONIAL TURN: Beyond Political-Economy Paradigms“. *Cultural Studies* 21, Nr. 2–3 (März 2007): 211–23. <https://doi.org/10.1080/09502380601162514>.
- Harding, Sandra (Ed.) (1987). *Feminism and methodology*. Milton Keynes, Eng. Open University Press.
- Hernandez, Amanda (2020) Developing a mestiza consciousness theoretical framework, *Sociological Spectrum*, 40:5, 303-313, DOI: 10.1080/02732173.2020.179044
- Hernández Castillo, Rosalva (2020) Decolonizing Feminism: Reflections from the Latin American Context
- Bendix, Daniel; Müller, Franziska; Ziai, Aram (2020) Hrsg. *Beyond the master’s tools? decolonizing knowledge orders, research methods and teaching*. Kilombo. Lanham: Rowman & Littlefield,

- Holbraad, Martin; Pedersen, Morten (2017). *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*. Cambridge et al.: Cambridge University Press.
- Hurtado, Aida (2015). Gloria Anzaldúa's Seven Stages of Conocimiento in Redefining Latino Masculinity: José's Story. *Masculinities and Social Change*, 4(1), 44-84. doi: 10.4471/MCS.2015.60
- Irwin, Laura (2023). „Embodied Reclamation: How Big Baby Balam and Danza Ocelotl Represent the Body as a Site for Decolonization“. *Communication, Culture and Critique* 16, Nr. 1 (24. Februar 2023): 57–64. <https://doi.org/10.1093/ccc/tcac044>.
- Keating, Ana Louise; Gonzalez-López, Gloria (Eds.). (2011). *Bridging: How Gloria Anzaldúa's life and work transformed our own*. Austin: University of Texas Press.
- Kelly, Liz; Burton, Sheila; Regan, Linda (1994). Researching women's lives or studying women's oppression? Reflections on what constitutes feminist research. In M. Maynard & J. Purvis (Eds.), *Researching women's lives from a feminist perspective* (pp. 27-48) Bristol, PA: Taylor & Francis.
- Lander, Edgardo (2000). Eurocentrism and Colonialism in Latin American Social Thought. In: *Nepantla. Views from South* 1(3): 519-532
- Lather, Patti (1991). *getting smart: Feminist research and pedagogy with/in the postmodern*. New York: Routledge.
- Latina Feminist Group (2001). *Telling to live: Latina feminist testimonios*. Durham, NC: Duke University Press
- Lorde, Audre. (1984). The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House. In: *Sister Outsider: Essays and Speeches*, edited by Audre Lorde, 110-14. Berkeley, CA: Crossing Press.
- Mazzocchi, Fulvio (2006). Western science and traditional knowledge: Despite their variations, different forms of knowledge can learn from each other. *EMBO Reports*, 7(5), 463–466. <https://doi.org/10.1038/sj.embor.7400693>
- Marcus, George; Fischer, Micheal (1986). *Anthropology as cultural critique: an experimental moment in the human sciences*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mignolo, Walter (2020): „Foreword. On Pluriversality and Multipolarity“. In *Constructing the Pluriverse*, herausgegeben von Bernd Reiter, ix–xvi. Duke University Press, 2020. <https://doi.org/10.1515/9781478002017-001>
- (2009): Epistemic Disobedience. *Independent Thought and De-Colonial Free-dom*. In: *Theory, Culture & Society* 26(7-8): 1-23.
- (2000): *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Know-ledges, and Border Thinking*. Princeton.
- Mohanty, Chandra (1991)[1986]. Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses. In: *Third World Women and the Politics of Feminism*, edited by Chandra Mohanty, Ann Russo and Lourdes Torres, 51-81. Bloomington: Indiana University Press.
- Moraga, Cherríe (1983). *Loving in the War Years*. Boston, MA: South End Press.
- Moulines, Ulises (1994). Wer bestimmt, was es gibt? Zum Verhältnis zwischen Ontologie und Wissenschaftstheorie; *Zeitschrift für philosophische Forschung*. [Bd. 48, H. 2 \(Apr. - Jun., 1994\)](#), pp. 175-191

- Nestepny, Martin (2022). Ontological turn in der Kultur- und Sozialanthropologie: Wissensproduktion im Umbruch? Fraktale Antworten auf epistemologische Probleme. In: *Austrian Studies in Social Anthropology*, Journal 1/2022
- Nuñez, Idalia (2021). „Testimonios of Momentos: Reading and Trusting My Embodied Epistemology“. *Educational Studies* 57, Nr. 3 (4. Mai 2021): 310–21. <https://doi.org/10.1080/00131946.2021.1892685>.
- Ohmer, Sarah (2010). Gloria E. Anzaldúa's Decolonizing Ritual de Conocimiento. *Confluencia*. 2010;26(1):141-153.
- Ortega, Mariana (2016). *In-between: Latina Feminist Phenomenology, Multiplicity, and the Self*. SUNY Series, Philosophy and Race. Albany: Suny Press
- Pérez, Emma (1999). *The decolonial imaginary: Writing Chicanas into history*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Pitts, Andrea (2016). „Gloria E. Anzaldúa's *Autohistoria-teoría* as an Epistemology of Self-Knowledge/Ignorance“. *Hypatia* 31, Nr. 2 (2016): 352–69. <https://doi.org/10.1111/hypa.12235>.
- Pizarro, Marc (1998). „'Chicana/o Power!' 1 Epistemology and methodology for social justice and empowerment in Chicana/o communities, *International Journal of Qualitative Studies in Education*, 11:1, 57-80, DOI: 10.1080/095183998236890
- Quijano, Aníbal (2007): Coloniality and Modernity/Rationality. In: *Cultural Studies* 21(2-3):168-178
 — (2000): Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America. In: *Nepantla. Views from South* 1(3): 533-580
 — (1992). Colonialidad y Modernidad/Racionalidad. In: Blackburn, Robin y Heraclio Bonilla (eds.). *Los Conquistados: 1492 y la población indígena de las Américas*. Bogotá: Tercer Mundo Editores, pp. 437-447.
- Quiñones, Sandra (2016). (Re)braiding to tell: using trenzas as a metaphorical–analytical tool in qualitative research, *International Journal of Qualitative Studies in Education*, 29:3, 338-358, DOI: 10.1080/09518398.2015.1041168
- Quintero, Pablo; Garbe, Sebastian (2013): Einleitung. In: Quintero, Pablo/Garbe, Sebastian (Hg.): *Kolonialität der Macht. De/Koloniale Konflikte: zwischen Theorie und Praxis*. Münster: 7-20.
- Rees, Tobias (2008). Introduction: today what is anthropology? In: Rabinow, P., Marcus, G. E., Faubion, J. D., and Rees, T. (eds) *Designs for an anthropology of the contemporary*. Durham, NH: Duke University Press, pp. 1–12.
- Reyes, Kathryn Blackmer; Rodríguez Curry, Julia E. (2012) „*Testimonio*: Origins, Terms, and Resources“. *Equity & Excellence in Education* 45, Nr. 3 (Juli 2012): 525–38. <https://doi.org/10.1080/10665684.2012.698571>. Ritenburg, Heather; Earl Young Leon, Alannah; Linds, Warren; Nadeau, Denise Marie; Goulet, Linda; Kovach, Margaret; Marshall, Mary (Meri) (2014). „Embodying Decolonization: Methodologies and Indigenization“. *AlterNative: An International Journal of Indigenous Peoples* 10, Nr. 1 (März 2014): 67–80. <https://doi.org/10.1177/117718011401000107>.

- Rivera, Mayra de Lourdes (2011). „Thinking Bodies: The Spirit of a Latina Incarnational Imagination.” In *Decolonizing Epistemologies: Latina/o Theology and Philosophy*, ed. Ada María Isasi Díaz and Eduardo Mendieta, 207-225. New York: Fordham University Press.
- Rodriguez, Clelia (2017). How academia uses poverty, oppression, and pain for intellectual masturbation. *RaceBaitr*. <https://racebaitr.com/2017/04/06/how-academia-uses-poverty-oppression/>
- Rodriguez, Marc Simon (2014). *Rethinking the Chicano Movement*. 0 Aufl. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203081723>.
- Russel, Bernard (2011) . *Research Methods in Anthropology. Qualitative and Quantitative Approaches*. Lanham et al.: Altamira Press.
- Saavedra, Cinthya; Salazar Pérez, Michelle (2017). „Chicana/Latina Feminist Critical Qualitative Inquiry: Meditations on Global Solidarity, Spirituality, and the Land”. *International Review of Qualitative Research* 10, Nr. 4 (Dezember 2017): 450–67. <https://doi.org/10.1525/irqr.2017.10.4.450>.
- Sahr, Wolf-Dietrich (2013) *Zwischen Ontologie, Epistemologie und Diskursordnung* Stuttgart: Lucius & Lucius Verlagsgesellschaft mbH Erwägen, Wissen, Ethik, 2013, Vol.24 (1), p.62
- Sanyal, Mithu (2021) *Decolonize your Body!* In: Ulfat, Fahimah, und Ali Ghandour, Hrsg. *Sexualität, Gender und Religion in gegenwärtigen Diskursen: Theologie, Gesellschaft und Bildung*. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden, 2021. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-33759-9>.
- Simmons, Kimberly Eison. (2010). Preface to Harrison, 2010, vi–viii.
- Simonds, Vanessa; Christopher, Suzanne (2013). Adapting western research methods to indigenous ways of knowing. *American Journal of Public Health*, 103(12), 2185–2192. <https://doi.org/10.2105/AJPH.2012.301157>
- Smith Tuhiwai, Linda (2012). *Decolonizing methodologies: Research and indigenous peoples*. Zed Book
- Sosa-Provencio, Mia (2018). „Curriculum of the Mestiza/o Body : Living and Learning Through a Corporal Landscape of Resistance and (Re)Generation“. *Diaspora, Indigenous, and Minority Education* 12, Nr. 2 (3. April 2018): 95–107. <https://doi.org/10.1080/15595692.2017.1393798>.
- Télliez, Michelle (2005). „Doing Research at the Borderlands: Notes from a Chicana Feminist Ethnographer“. *Chicana/Latina Studies* 4 (1. Januar 2005). <https://doi.org/10.2307/23014465>.
- Todd, Zoe (2016). „An Indigenous Feminist’s Take On The Ontological Turn: ‘Ontology’ Is Just Another Word For Colonialism: An Indigenous Feminist’s Take on the Ontological Turn“. *Journal of Historical Sociology* 29, Nr. 1 (März 2016): 4–22. <https://doi.org/10.1111/johs.12124>.
- Torres, Gerald (2023). „Nepantla/Coatlicue/Conocimiento“. *Michigan Law Review*, Nr. 121.6 (2023): 1147. <https://doi.org/10.36644/mlr.121.6.nepantla>.
- Turner, Victor; Bruner, Edward. (eds) (1986). *The Anthropology of experience*. Urbana, IL: University of Illinois Press.
- Thambinathan, Vivetha; Kinsella, Elizabeth (2021). „Decolonizing Methodologies in Qualitative Research: Creating Spaces for Transformative Praxis“. *International Journal of Qualitative Methods* 20 (1. Januar 2021): 160940692110147. <https://doi.org/10.1177/16094069211014766>.

Vallone, Mirella (2014). „The Wound as Bridge: The Path of Conocimiento in Gloria Anzaldúa’s Work“. *E-rea*, Nr. 12.1 (15. Dezember 2014). <https://doi.org/10.4000/erea.4135>.

Walter, Maggie (2022) Review: weaving stories and data to decolonize methodologies. In: Lee, Emma, und Jen Evans, Hrsg. *Indigenous women’s voices: 20 years on from Linda Tuhiwai Smith’s decolonizing methodologies*. 1. Aufl. New York: Zed Books, an imprint of Bloomsbury Publishing, 2022.

Watts, Vanessa. (2013). Indigenous Place-Thought and Agency amongst Humans and Non-humans (First Woman and Sky Woman go on a European Tour!). *DIES: Decolonization, Indigeneity, Education and Society* 2(1): 20–34

Zaragocin, Sofia; Caretta, Martina Angela (2021). „Cuerpo-Territorio : A Decolonial Feminist Geographical Method for the Study of Embodiment“. *Annals of the American Association of Geographers* 111, Nr. 5 (29. Juli 2021): 1503–18. <https://doi.org/10.1080/24694452.2020.1812370>.

Zuckerhut, Patricia (2021) Notizen und andere Gedanken und Praktiken im Kontext eines Feldpraktikums in San Miguel Tzinacapan, Mexiko. In: Téllez Álvarez, Dulce Perla & Vázquez González, Araceli & Beaucage, Pierre & Geiger Lisa & Martin González, Juan (2021) Dekoloniale Ansätze zu neuen Ethnographien in San Miguel Tzinacapan, Mexiko“
Austrian Studies in Social Anthropology Sondernummer 1/2021 (ISSN 1815-3404)

4.4.2. Sonstige Quellen

[Themenbereiche der KSA/Kolonialismus - Eksa \(phaidra.org\)](#)

[Letzter Download: 16.02.2024](#)

[2019 Keynote: Dr. Dolores Delgado Bernal - YouTube](#)

[Letzter Download: 16.02.2024](#)

[YOU ARE THE MEDICINE |](#)

[Letzter Download: 16.02.2024](#)

[María Sabina Cúrate Mijita | En voz de Claudia Arellano \(youtube.com\)](#)

[Letzter Download: 16.02.2024](#)

[Neil DeGrasse Tyson's Fascinating Interview With Piers Morgan \(youtube.com\)](#)

[Letzter Download: 16.02.2024](#)

[Themenbereiche der KSA/Kolonialismus - Eksa \(phaidra.org\)](#)

[Letzter Download: 16.02.2024](#)

Zuckerhut: 04.10.2023 - Vortrag „Dialogische, dekolonial-feministische Methoden (WiSe 2023/24)“

[u:find - 240525 VU MM4 Dialogische, dekolonial-feministische Methoden \(2023W\) \(univie.ac.at\)](https://univie.ac.at/u:find-240525-VU-MM4-Dialogische-dekolonial-feministische-Methoden-2023W)

[Letzter Download: 16.02.2024](#)

[Ontological turn in der Kultur- und Sozialanthropologie: Wissensproduktion im Umbruch? Fraktale Antworten auf epistemologische Probleme - Plattform für Kulturen, Integration und Gesellschaft \(univie.ac.at\)](#)

[Letzter Download: 16.02.2024](#)

Abstract

Was ist wissenschaftliches Wissen? Welche Quellen gelten als legitim in westlicher Forschung und welche werden ausgegrenzt? Die Antworten auf diese Fragen sind politisch. Sie sind von großer Bedeutung für dekoloniale Forschung. In dieser Arbeit geht es um Chicana feministische Epistemologien. Um die Dekolonialisierung von Wissen, die sie vorschlagen und ermöglichen. Entlang drei zentraler Aspekte Chicana feministischen Schaffens, *bridging – sharing – healing*, wird das dekoloniale Potenzial von sechs verschiedenen Epistemologien aufgerollt: „Embodiment“, „Mestiza Consciousness“, „Pláticas“, „Testimonios“, „Trenzas“ und „Conocimiento“. Chicana feministische Epistemologien lehren Forschung als einen respektvollen, kollektiven und partizipativen Prozess auf Augenhöhe. Diese Arbeit stellt eine Annäherung an diesen Aufruf dar.

What are legitimate sources of scientific knowledge and which are excluded from Western research? The answer to this question is political. This master thesis is about the meaning of Chicana feminist epistemologies for a potential decolonization of knowledge. With three central aspects of Chicana feminist scholarship, *bridging – sharing – healing*, the decolonial potential of six Chicana feminist epistemologies will be analyzed: “Embodiment”, “Mestiza Consciousness”, “Pláticas”, “Testimonios”, “Trenzas” and “Conocimiento”. Chicana feminist epistemologies call for research as a respectful, collective, participatory process conducted at eye level. This thesis represents a response to this plea.