

Fachhochschule Nordwestschweiz FHNW  
Hochschule für Soziale Arbeit HSA  
Bachelor-Studium in Sozialer Arbeit  
Olten

# **Die Arbeit mit den „Anderen“**

**Postkoloniale Theorie und ihr Beitrag zu einer differenzsensiblen, macht- und herrschaftskritischen Sozialen Arbeit**

Bachelor Thesis von:  
Daniel Nacht  
Matrikel-Nr. 17-528-241

Eingereicht bei:  
Prof. Dr. Maritza Le Breton  
Olten, im Januar 2021

## **Abstract**

Die (Re-)Produktion von Differenzen ist ein konstitutives Merkmal der Sozialen Arbeit, da der Ausgangspunkt für sozialarbeiterische sowie -pädagogische Interventionen immer die „Andersheit“ ihrer Adressat\*innen ist. „Andersheit“ entsteht durch Normen, die vorgeben, wie optimale oder abweichende Eigenschaften sowie Verhaltensweisen von Menschen auszusehen haben. Die Soziale Arbeit orientiert sich an diesen Normen und arbeitet mit Menschen, die von diesen abweichen. Das macht sie zu einer Arbeit mit den „Anderen“. Da jegliche Normen in ein Macht- und Herrschaftsverhältnis eingebettet sind, gilt es, die hegemonialen Wirkungen respektive die Konstruktion von „Andersheit“ einer kritischen Reflexion zu unterziehen, wofür sich diese Arbeit der postkolonialen Theorie bedient. Postkoloniale Konzepte bewahren vor einer eurozentristischen Verengung des Blicks auf Diskriminierungsprozesse und zeigen auf, wie koloniale Muster auch in der Sozialen Arbeit wirken.

Diese Bachelor Thesis fragt nach dem Beitrag der postkolonialen Theorie für die Profession und Disziplin der Sozialen Arbeit. Sie kommt zum Schluss, dass eine Auseinandersetzung mit den Konzepten und Darlegungen der postkolonialen Theorie, ein kritisches und sensibles Verständnis für den Umgang mit Differenz und für die Arbeit innerhalb der hegemonialen Macht- und Herrschaftsverhältnisse bietet.

# Inhaltsverzeichnis

|   |           |
|---|-----------|
| <b>1. Einleitung</b> .....  | <b>6</b>  |
| <b>2. Grundlagen Macht- und Herrschaftsverhältnisse</b> .....                           | <b>10</b> |
| 2.1 Macht und Herrschaft: Eine Begriffsdefinition.....                                  | 10        |
| 2.2 Kolonialismus und Imperialismus: Ein Einblick.....                                  | 11        |
| 2.3 Internationale Arbeitsteilung .....   | 13        |
| 2.4 Epistemische Gewalt .....   | 15        |
| <b>3. Postkoloniale Theorie</b> .....   | <b>18</b> |
| 3.1 Die Konstruktion von „Wir“ und die „Anderen“ .....                                  | 19        |
| 3.1.1 Rassismus – die rassifizierte „Anderen“ .....                                     | 21        |
| 3.1.2 Sexismus – die vergeschlechtlichte „Anderen“ .....                                | 22        |
| 3.1.3 Die imaginierte Sexualität der „Anderen“ .....                                    | 24        |
| 3.2 Wichtige Konzepte .....   | 25        |
| 3.2.1 Orientalismus von Edward W. Said .....  | 25        |
| 3.2.2 Mimikry und Hybridität von Homi K. Bhabha .....                                   | 29        |
| 3.2.3 Subalternität von Gayatri Spivak.....   | 32        |
| 3.3 Macht- und Herrschaftskritik .....  | 36        |
| 3.3.1 Keine Kritik ohne Selbstkritik.....   | 36        |
| 3.3.2 Widerstand – eine kritische Intervention.....                                     | 37        |
| 3.4 Kritischer Blick auf die postkoloniale Theorie .....                                | 38        |
| <b>4. Soziale Arbeit und Differenzierungsprozesse</b> .....                             | <b>41</b> |
| 4.1 Die Praxis der Differenzierung.....   | 41        |
| 4.1.1 Kulturverständnis und Integration .....   | 42        |
| 4.1.2 „Sprechen über“ als Otheringprozess .....   | 43        |
| 4.1.3 (Re-)Produktion Sozialer Normen .....   | 44        |
| 4.1.4 Binäre Differenzordnung .....   | 44        |
| 4.1.5 Diversity als ein Feiern von Buntheit.....  | 45        |
| 4.1.6 Intersektionalität und das kategoriale Denken .....                               | 46        |
| <b>5. Differenzensible, macht- und herrschaftskritische Soziale Arbeit</b> .....        | <b>48</b> |
| 5.1 Hinterfragung des Repräsentationsverhältnisses und der eigenen Involviertheit ..... | 49        |
| 5.2 Postkoloniale Intersektionalität .....  | 50        |
| 5.3 Kritisch-reflexives Diversity .....   | 52        |
| <b>6. Schlussfolgerungen</b> .....  | <b>55</b> |

|                                |           |
|--------------------------------|-----------|
| <b>8. Quellenangaben .....</b> | <b>60</b> |
| 8.1 Literaturverzeichnis.....  | 60        |
| 8.2 Abbildungsverzeichnis..... | 67        |
| <b>9. Anhang.....</b>          | <b>68</b> |
| Ehrenwörtliche Erklärung.....  | 68        |

## **Vorwort**

Zum Abschluss meines Bachelor-Studiums wollte ich mich im Rahmen dieser Bachelor Thesis mit einer Theorie auseinandersetzen, die durch ihre kritischen Inhalte eine Bereicherung für die Soziale Arbeit ist. Darum habe ich mich für die postkoloniale Theorie entschieden, von der ich dank Maritza Le Breton das erste Mal vernommen habe.

Im Verlaufe meines Studiums beschäftigte ich mich mit einigen theoretischen Inhalten rund um das Thema Geschlecht und Migration. Es war mir stets wichtig, eine kritische Perspektive auf die gesellschaftlich dominanten Diskurse und meine eigene Involviertheit in diese zu haben. Mir war und ist bewusst, dass ich aufgrund gesellschaftlich sowie sozial konstruierter Kategorien (Nationalität, Geschlecht, Klasse) eine privilegierte Position habe. Es ist mir möglich, ein Studium zu absolvieren, wohingegen es vielen Menschen aufgrund struktureller Benachteiligung verwehrt bleibt. Darum möchte ich diese Arbeit all den Menschen widmen, die unter Diskriminierung jeglicher Art leiden und so zu „Anderen“ gemacht werden.

An dieser Stelle möchte ich mich herzlich bei Maritza Le Breton für die Unterstützung bei der Themenfindung und Erarbeitung dieser Arbeit bedanken. Ihr fundiertes Wissen und ihre kritischen Anmerkungen regten mich während des gesamten Prozesses zum Weiterdenken an. Des Weiteren möchte ich meiner Schwester für das Lektorat danken. Ihre Inputs waren für die Leserlichkeit und schliesslich die zusammenhängende Verständlichkeit dieser Arbeit zentral. Zuletzt möchte ich allen Freund\*innen für die ermutigenden Gespräche meinen Dank aussprechen.

# 1. Einleitung

„Eine Beschäftigung mit postkolonialen Theorien ermöglicht es, sich Wissen über die andauernde Vergangenheit anzueignen, ein gelehrtes Hoffen zu lernen und das Archiv der Kritik und Ethik zu erweitern.“ (Castro Varela/Dhawan 2020: 13)

Castro Varela und Dhawan beziehen sich auf den Kolonialismus, wenn sie von einer „andauernden Vergangenheit“ sprechen, denn spezifische koloniale Unterdrückungsformen sind weiterhin aktuell, während andere immer wieder neu erfunden werden (vgl. ebd.: 24). Diese Unterdrückungsformen führen nicht zuletzt zu einer Stabilisierung der neokolonialen Macht- und Herrschaftsverhältnissen. Solche Unterdrückungsformen kamen insbesondere im Frühling 2020 stark zum Ausdruck. Seit der Ermordung von Georg Floyd durch einen Polizisten ist die *Black Lives Matter*-Bewegung auf der ganzen Welt massiv erstarkt und die Rassismusdebatte neu entflammt. Sie zeigt uns auf, wie stark der Rassismus in gesellschaftlichen, politischen sowie wirtschaftlichen Strukturen in westlichen und europäischen Ländern verankert ist. Gemäss Schär ist Rassismus eine Weltsicht, die kategoriale Ungleichheiten innerhalb der menschlichen Art behauptet. Entstanden ist Rassismus während der europäischen Expansion um 1500 und legitimierte einerseits militärische Gewalt, politische Herrschaft, ökonomische Ausbeutung und Zerstörung nichteuropäischer Kulturen auf allen anderen Kontinenten und gegenüber „Fremden“ in Europa (vgl. Schär 2020: 1). Ebenso spielt Sexismus als weitere Unterdrückungsform eine grosse Rolle, zumal der Kolonialismus patriarchalisch war. Castro Varela bemerkt dazu, dass Geschlechterdynamiken sich als fundamental wichtig erwiesen, um die imperialen Herrschaftsverhältnisse zu sichern, weswegen postkoloniale Studien, die sich „nur“ auf die Mechanismen des Rassismus konzentrieren, zwangsläufig verzerrte Vorstellungen des kolonialen Prozesses produzieren müssen (vgl. Castro Varela 2008: 23). McClintock bringt es auf den Punkt, indem sie die Tatsache aufzeigt, dass zwei Drittel der Arbeit weltweit von Frauen geleistet wird, wobei diese nur zehn Prozent des weltweiten Einkommens beziehen und lediglich ein Prozent des Eigentums besitzen (McClintock 1995 in Castro Varela/Dhawan 2020: 314). Nebst der ökonomischen Ausbeutung leiden Frauen auch unter sexueller Ausbeutung und einer erzwungenen Unterordnung innerhalb patriarchaler Strukturen. Der Unmut der Frauen weltweit und in der Schweiz deswegen ist gross. Dies zeigt die *Frauen\*Streik*-Bewegung, welche im Juni 2019 zu schweizweiten Demonstrationen aufrief und rund eine halbe Million Menschen auf die Strasse zog. Warum Rassismus und Sexismus zusammengedacht werden müssen, um die kolonialen Mechanismen überhaupt zu verstehen, zeigte sich insbesondere an den *Frauen\*streik*-Demonstrationen. Feministische Muslimas wurden aufgrund des Tragens eines Kopftuchs Opfer von antimuslimischer Diskriminierung, indem sie als „Verteidigerinnen der Unterdrückung von Frauen“ beschimpft wurden (vgl. Naegeli 2020: 4). Dies zeigt die koloniale Kontinuität eines westlichen Feminismus, der Kolonialismus nur selten

zum Thema macht und noch seltener den Beitrag Weisser<sup>1</sup> Frauen bei der Ausbeutung und gewaltvollen Unterdrückung der Kolonialländer analysiert (vgl. Castro Varela/Dhawan 2020: 173).

Die Konstruktion des „Anderen“ oder von Castro Varela und Mecheril auch „Dämonisierung der Anderen“ genannt, spielt eine zentrale Rolle in der Aufrechterhaltung der herrschenden Ordnungen, in denen materielle und symbolische Privilegien differenziell zugewiesen werden. Zum einen werden die Vorrechte der Privilegierten geschützt und zum anderen den „dämonisierten Anderen“ keine zugestanden. Die aktuellen politischen, medialen, alltagsweltlichen, und nicht zuletzt wissenschaftlichen Diskurse, tragen dazu bei, die gesellschaftlichen Ordnungen zu Gunsten der bereits Privilegierten zu stärken. Dabei entstehen, auf Basis von Argumenten aus der kolonialen Zivilisierungsmission, Legitimierungsthesen, die die „Anderen“ als barbarisch, unberechenbar und mithin gefährlich repräsentieren (vgl. Castro Varela/Mecheril: 2016: 8-10). Die geschürte Islamophobie der rechtspopulistischen Parteien (AfD, Front National, u. a.) kann als Beispiel dazuzählen. Die Parallelen zur Anfangszeit der modernen Kolonisierung um 1492 sind eindeutig. Denn damals war die gewaltvolle Repräsentation der „Anderen“ als unverrückbar different, ein notwendiger Bestandteil der Konstruktion eines souveränen, überlegenen europäischen Selbst und damit auch eine Legitimierung für die brutale Plünderung, Genoziden und den Sklavenhandel (Said 1978; Mingolo 2005 in Castro Varela/Dhawan 2020: 30). Die konstruierte europäische Überlegenheit wurde somit als Grundlage für die Zivilisierungsmission gesehen. Der britische Imperialismus etwa verkleidete sich gemäss Castro Varela und Dhawan als „soziale Mission“, indem sie die Praxis der Witwenverbrennung (*sati*)<sup>2</sup> als Beweis für die Barbarei und Primitivität der indischen Gesellschaft nahmen, welche darauffolgend über eine Kolonisierung zivilisiert werden müsse (vgl. Castro Varela/Dhawan 2020: 174).

Um ein Bewusstsein über die Zusammenhänge von kolonialen Praktiken und heutigen Diskursen zu entwickeln, ist eine Auseinandersetzung mit der kolonialen Vergangenheit von zentraler Bedeutung. Dies ist mitunter einer der (vielen) Gründe, warum „Postkolonialität“ breit diskutiert wird. Dennoch ist dieser Begriff nicht eindeutig zu definieren, da nach Castro Varela und Dha-

---

<sup>1</sup> Die Begriffe „Schwarz“ und „Weiss“ bezeichnen gemäss Riegel historisch und sozial konstruierte Gruppen. Sie zeichnen sich durch unterschiedliche Privilegien, Beteiligung an Macht und Verfügung an Ressourcen im gesellschaftlichen Kontext aus. Die Grossschreibung dieser Begriffe macht den Konstruktionscharakter dieser Gruppen deutlich (vgl. Riegel 2016: 35).

<sup>2</sup> In den antiken Schriften wird die Witwenverbrennung als eine aussergewöhnliche Praxis beschrieben, die nicht zu vergleichen war mit dem Freitod, der nach Hindugesetzen strengstens verboten war. Nur für die Männer war es erlaubt sich das Leben zu nehmen, wenn es sich dabei um eine religiöse Pilgerfahrt handle. Als einziges religiöses Ritual um mit dem Ehemann an den heiligen Ort zu reisen blieb die Praxis des *sati*. Dies Praxis wurde weder vorgeschrieben noch gewaltsam durchgesetzt, weshalb der Tod der Witwe als ein eindrucksvolles Zeichen ihres eigenen Wunsches gedeutet wurde (vgl. Castro Varela/Dhawan 2020: 208f). Dabei darf jedoch nicht ausser Acht gelassen werden, dass *sati* zwar nicht explizit vorgeschrieben wurde, das lokale Patriarchat jedoch auch impliziten Druck auf die Witwen ausübte und sie als „Bewahrerinnen der Tradition“ verherrlichte (vgl. Steyerl 2020: 12).

wan ein uniformes Verständnis von Postkolonialität wenig sinnvoll ist und eine Kontextsensibilität beim Gebrauch dieses Begriffs nötig ist (vgl. ebd.: 24). Gemäss Adam und Triffin kann dieser Begriff als ein Set diskursiver Praktiken verstanden werden, die Widerstand gegen den Kolonialismus, kolonialistische Ideologien und ihre Hinterlassenschaften leisten (Adam/Triffin 1991 in Castro Varela/Dhawan 2020: 25). Dieser Widerstand ist enorm wichtig, denn nach Castro Varela und Dhawan (ebd.: 7f) sind die Auswirkungen des Kolonialismus flächendeckend:

Die Situation, in der wir uns befinden, wird auf vielfältige Weise durch das Erbe des Kolonialismus beeinflusst. Vom Klimawandel bis zur angeblichen ‚Flüchtlingskrise‘, von den gesellschaftlichen Kontroversen um die Rolle von Religion bis hin zu Fragen von Minderheitenrechten und Staatsbürgerschaft: überall hat die jahrhundertelange koloniale Herrschaft ihre Spuren hinterlassen, die in der gegenwärtigen geopolitischen Situation vielleicht sichtbarer den je sind.

Die Schweiz hat, obschon sie nie als Kolonialmacht auftrat, eine koloniale Vergangenheit und profitiert noch heute davon. Wie Schär in einem WOZ-Artikel beschreibt, beteiligte sich die Schweiz am Sklaven- und Kolonialwarenhandel sowie militärisch in den französischen und niederländischen Kolonien. Der Kolonialismus ermöglichte der Schweiz den Aufstieg zu einer führenden Industrienation (vgl. Schär 2020: 1). Wie eingangs beschrieben, ist der Kolonialismus aber auch eine andauernde Vergangenheit, die sich u. a. in den diskriminierenden Strukturen des Arbeitsmarkts, in der Migrationspolitik und der Ungleichbehandlung aufgrund Geschlecht, Klasse, Hautfarbe oder sexueller Orientierung manifestiert. Nicht zuletzt ist es auch die Soziale Arbeit, die die Verantwortung trägt, postkoloniale Strukturen zu thematisieren und sie zu bekämpfen. Schliesslich leiden ihre Adressat\*innen häufig unter eben diesen Diskriminierungen. Ergänzend macht Castro Varela darauf aufmerksam, dass aktuelle Formen (internationaler) Ausbeutungsverhältnisse in den Blick genommen werden müssen und eine internationale Soziale Arbeit ihre Komplizenschaft mit imperialen Strukturen hinterfragen sollte, damit die postkoloniale Theorie zur Anwendung kommt und Rekolonisierungstendenzen herausgefordert werden (vgl. Castro Varela 2010: 255).

Die Soziale Arbeit ist eine Arbeit mit den „Anderen“ und deshalb stellt sich gemäss Kessl und Plösser die Frage nach einem fachlich verantwortbaren Umgang mit Differenz und Andersheit. Darin zeigt sich jedoch ein konstitutives Dilemma, denn auf der einen Seite hilft sie Adressat\*innen weniger „anders“ zu sein (*Integration*) und andererseits passt sie die „Anderen“ an die bestehenden Normen an oder produziert die Adressat\*innen durch ihre fachliche Fallmarkierung erst als „Andere“ (mit) (*Normalität*). Soziale Arbeit fungiert so als „Normalisierungsmacht“ in Bezug auf was zu einem historisch-spezifischen Zeitpunkt in einer nationalstaatlichen Bevölkerungseinheit als gültig erachtet wird (vgl. Kessl/Plösser 2010: 8). Die Soziale Arbeit als Disziplin und Profession muss ihr machtvoll handeln und Denken in vielerlei Hin-

sicht kritisch hinterfragen. Wie bereits erwähnt, müsste ihre eigene Komplizenschaft mit imperialen Strukturen oder das Entstehen und Bestehen der hiesigen (neo-)kolonialen Macht- und Herrschaftsverhältnisse zum Thema werden. Eurozentristische Begriffe wie die „soziale Gerechtigkeit“, welche im Berufskodex stehen, müssen diskutiert werden. Auch ist ein Fokus auf ihre Handlungsmacht und die Differenzierungsprozesse, an denen sie sozialarbeiterisch beteiligt, zu legen. Die Geschlechterfrage darf dabei nicht ausser Acht gelassen werden. Elementar und hilfreich dabei ist eine kritische Auseinandersetzung mit der postkolonialen Welt, für welche sich die postkoloniale Theorie anbietet. Da die postkoloniale Theorie ein breites Spektrum theoretischer Zugänge hat, eignet sich die Theoriearbeit am besten für diese Bachelor Thesis. Damit lassen sich elementare Konzepte von den drei prominentesten postkolonialen Stimmen (Said, Bhabha und Spivak) ausführlich, jedoch nie mit dem Anspruch der Vollständigkeit, darlegen. Deshalb lauten die Fragestellungen dieser Bachelor Thesis folgendermassen:

*Inwiefern kann die postkoloniale Theorie einen Beitrag zu einer differenzsensiblen, macht- und herrschaftskritischen Sozialen Arbeit leisten?*

Erste Unterfrage:

*Inwiefern spielen Differenzierungsprozesse in der postkolonialen Theorie eine Rolle?*

Zweite Unterfrage:

*Wie gestalten sich Ansätze einer differenzsensible, macht- und herrschaftskritische Sozialen Arbeit?*

Nach der Einleitung behandelt der Hauptteil in einem ersten Schritt die aktuellen Macht- und Herrschaftsverhältnisse und deren Entstehung. Im dritten Kapitel wird die postkoloniale Theorie mittels der Definition elementarer Begrifflichkeiten sowie der Darstellung eines postkolonialen „Anderen“ vertieft. Dabei zeigt sie, wie sich die kolonialen Diskurse im Rassismus und im Sexismus manifestieren. Um das Fundament der postkolonialen Theorie zu beleuchten, wird sich diese Arbeit mit drei wichtigen Konzepten, dem *Orientalismus*, der *Hybridität* und der *Subalternität* beschäftigen. Zudem wird dargelegt, was unter Macht- und Herrschaftskritik verstanden werden kann. Das vierte Kapitel setzt sich mit der Sozialen Arbeit und den Differenzierungsprozessen, an denen sie beteiligt ist, auseinander. Um einen weiteren Grundstein für die Beantwortung der Fragestellung zu legen, skizziert diese Arbeit, aufbauend auf den vorherigen Kapiteln, Ansätze über eine differenzsensible, macht- und herrschaftskritische Soziale Arbeit. Im abschliessenden Kapitel werden für die Beantwortung der Fragestellungen die wesentlichen Erkenntnisse zusammengefasst, anschliessend kritisch diskutiert und weiterführende Gedanken präsentiert.

## 2. Grundlagen Macht- und Herrschaftsverhältnisse

Um die aktuellen hegemonialen Macht- und Herrschaftsverhältnisse zu verstehen, bedingt es einer kurzen Begriffsklärung von Macht und Herrschaft. Danach wird auf den Kolonialismus sowie Imperialismus eingegangen und aufgezeigt, wie sie Macht- und Herrschaftsverhältnissen stabilisieren. Im Weiteren werden mittels der internationalen Arbeitsteilung rassistische, sexistische und klassizistische Ausbeutungsstrukturen beleuchtet, die den Wohlstand der Länder des globalen Nordens sichern. Zuletzt nimmt die epistemische Gewalt die eurozentristische Wissensproduktion unter die Lupe und zeigt auf, inwiefern sie die aktuellen Gewaltverhältnisse stützt.

### 2.1 Macht und Herrschaft: Eine Begriffsdefinition

Abels differenziert *Macht in zwei Perspektiven*. In einer *makrosoziologischen* Perspektive ist Macht für die Durchsetzung und Strukturierung von sozialen Ordnungen verantwortlich und in einer *mikrosoziologischen* Perspektive ist Macht im Handeln und in Beziehungen verankert (vgl. Abels 2019: 231f). Lamp fügt rekurrierend auf Goffman an, dass Macht in einem makrosoziologischen Sinn verwendet wird, wenn dabei auf die Definitions- und Selektionsmacht der Kontrollinstanzen, wie der Polizei oder der Justiz hingewiesen wird. Dahingegen kommt die mikrosoziologische Machtausübung mit der Erfahrung von „Etikettierung“ und „Stigmatisierung“ einher, die als Ursache für die Verfestigung devianter Verhaltensmuster argumentiert wird (vgl. Lamp 2010 204). Die erste Perspektive, also mit Blick auf das Ganze der Gesellschaft, ist im ersten Teil dieser Arbeit besonders relevant. Macht dient hier als Durchsetzung einer bestimmten Ordnung und verhindert, dass Menschen diese Ordnung stören. Die mikrosoziologische Perspektive von Machtausübung im Handeln sowie in Beziehungen, wird zu einem späteren Zeitpunkt dieser Arbeit aufgegriffen, da sich Professionelle der Sozialen Arbeit in der Begegnung mit ihrem Klientel in einer Machtposition befinden. Wenn Macht schliesslich institutionalisiert wird, entsteht *Herrschaft*. Popitz beschreibt Herrschaft als „institutionalisierte Macht“. Um Institutionalisierung am treffendsten in einem anderen Wort zu umschreiben, nennt er den Begriff „Verfestigung“. Macht wird hierbei in fünf Stufen der Institutionalisierung unterschieden, nämlich in sporadische Macht, normierende Macht, positionelle Macht, Herrschaftsapparate und staatliche Herrschaft. Die höchste Stufe der Institutionalisierung – die staatliche Herrschaft – wird erstens durch Tendenzen einer *Entpersonalisierung* von Machtverhältnissen erreicht, was bedeutet, dass Macht nicht mehr nur mit einer Person, die das Sagen hat, steht oder fällt. Zweitens findet eine zunehmende *Formalisierung* statt, die dazu führt, dass sich Machtausübung immer stärker an Regeln, Ritualen und Verfahrensweisen orientiert. Eine dritte Tendenz der fortschreitenden Institutionalisierung ist die *Integrierung* des Machtverhältnisses in eine übergreifende Ordnung. Macht wird in ein soziales Gefüge eingebunden, das sie stützt und das durch sie gestützt wird (vgl. Popitz 1992: 232-236). Popitz bringt

die Herrschaft als institutionalisierte Macht folgendermassen auf den Punkt: „Damit dringen die charakteristischen Tendenzen der Institutionalisierung in unseren Alltag ein: Entscheidungen, die unser Leben bestimmen, werden zunehmend *entpersonalisiert*, getroffen von Positionsinhabern nach allgemein verbindlichen *Regeln*, als Fall unter Fällen subsumiert und *integriert* in ein System zentrierter Herrschaft.“ (ebd.: 260). Zentrierte resp. staatliche Herrschaft wird kaum noch wahrgenommen, denn in ihr werden Monopolansprüche auf Gesetzgebung, Rechtsprechung und Normen als legitim durchgesetzt. Dies zeigt sich mitunter der zentralen Kontrolle von Ressourcen des täglichen Lebens (Wasser, Strom, Strasse) und alle Menschen sind einer Verfassung untergeordnet, was einerseits ein Freiheitsverlust ist, jedoch auch Lebensrisiken reduziert (vgl. Popitz 2015: o. S.).

## **2.2 Kolonialismus und Imperialismus: Ein Einblick**

Nun drehen wir die Uhr ins Jahr 1492 zurück. Als Initialzündung für die moderne Kolonisierung gilt die Entdeckungsreise von Christoph Kolumbus im Jahre 1492. Castro Varela und Dhawan fügen an, dass nicht nur die Gier nach Rohstoffen, sondern auch die wissenschaftliche Neugier die europäische Kolonisierung in Gang setzte. In der Folge dieses Jahrhunderte langanhaltenden Prozesses wurden beherrschte Territorien geplündert, Genozide durchgeführt und der Sklavenhandel etabliert (vgl. Castro Varela/Dhawan 2020: 30f). Eine weitere Folge des Kolonialismus war die Etablierung einer rassistischen Sprache, die dazu diente, eine soziale Hierarchie zu etablieren und aufrechtzuerhalten. Mittels Bezeichnungen von Menschen beispielsweise als „Mestize“, wurde die soziale Position und Herkunft dieser Menschen bestimmt, was sie wiederum in diese soziale Hierarchie eingliederte (vgl. ebd.: 32) und sie als „minderwertig“ abstempelte. Die Kolonisierung und der damit einhergehende Sklavenhandel legitimiert sich gemäss Castro Varela und Dhawan, indem der kolonisierten Bevölkerung die Menschlichkeit abgesprochen wurde. Das Apartheidgesetz in Südafrika ist ein gutes Beispiel, wie das überlegene Weisse Subjekt und das unterlegene Schwarze Subjekt gezeichnet wurden. Durch dieses rassistische Bild konnten Gewalttaten an der Bevölkerung sowie der Sklavenhandel legitimiert werden (vgl. ebd.: 33). Ziai (2016: 195) formuliert treffend den *Kern des kolonialen Denkens* und deutet bereits an, wie es heute noch wirkt:

Hier sind wir beim Kern kolonialen Denkens: Es geht um die Verweigerung gleicher Rechte mit der Begründung, die Anderen seien einfach nicht so rational wie wir, sondern rückständig, unterentwickelt oder unzivilisiert. Mit anderen Worten: Koloniales Denken erlaubt es, in der nachkolonialen Ära einerseits Rechte für Alle zu propagieren, andererseits aber gute Gründe zu finden, warum einige Menschen doch gleicher sind als andere und Letztere doch nicht die gleichen Rechte bekommen sollten.

Es wird daraus deutlich, dass sich die europäische Kolonisierung als Zivilisierungsmission verkleidete und so ihre Herrschaft legitimierte. Religion als „Befreiung“ war eine zentrale Legitimierungsthese für die Kolonisierung. Dazu der südafrikanische Friedensnobelpreisträger Desmond Tutu: „Als die Missionare nach Afrika kamen, hatten sie die Bibel und wir das Land. Sie sagten: ‚Lasst uns beten!‘ Wir schlossen unsere Augen. Als wir sie wieder öffneten, hatten wir die Bibel und sie das Land.“ (Tutu zit. nach Castro Varela/Dhawan 2020: 62). Die Absicht der Kolonisatoren war nicht eine Befreiung durch Religion, sondern die Durchsetzung der Herrschaftsbeziehung. Religion war nur ein Teil des Legitimierungsdiskurses, denn gemäss Castro Varela und Dhawan konnte die Herrschaftsbeziehung mittels physischer, militärischer, epistemologischer und ideologischer Gewalt durchgesetzt und über „Rasse-“ und Kulturdiskurse legitimiert werden (vgl. ebd. 35). Diese Diskurse sind hochaktuell, denn nach Dhawan hinterlässt die Konstruktion Europas als normative Macht eine Spur gewalttätiger und ausbeuterischer Systeme. Diese Systeme stehen im Namen von Modernität, Fortschritt, Rationalität, Emanzipation, Rechten, Gerechtigkeit und Frieden und bilden so das europäische Normensystem. Alle nicht-westlichen Individuen, Gruppen oder Staaten, sehen sich gezwungen dieses Normensystem nachzuahmen, damit sie als „zivilisiert“ und modern anerkannt werden. Falls sie nicht gewillt sind dieses Normensystem nachzuahmen oder daran scheitern, besteht das Risiko zwangsweise „zivilisiert“ oder modernisiert zu werden. Einheimische glauben aufgrund der Überlegenheit der europäischen Normen, dass es wert sei, sie nachzuahmen; so zu sein wie Europäer\*innen. Diese Nachahmung endet lediglich beim Versuch, da sie es niemals schaffen, so zu sein wie das europäische „Original“. Diese gescheiterte Imitation untermauert wiederum die Autorität des europäischen „Originals“ (vgl. Dhawan 2016a: 77).

Um die aktuellen Macht- und Herrschaftsverhältnisse besser zu verstehen, ist nebst der Kolonisierung auch der *Imperialismus* zu beleuchten. Diese zwei Begriffe sind eng miteinander verbunden, weshalb es schwierig ist, eine Grenze zwischen den beiden zu ziehen. Nach Castro Varela und Dhawan, zeigt sich der Unterschied vor allem darin, dass der Imperialismus stark mit dem Kapitalismus in Verbindung gebracht wird. Unter Bezugnahme auf Lenin, sei der Imperialismus als das höchste Stadium des Kapitalismus zu verstehen oder nach Hilfering, sei der Imperialismus die aggressive und expansive Wirtschaftspolitik des Finanzkapitals (vgl. Castro Varela/Dhawan 2020: 39). Hilfering beschreibt den Imperialismus als „Inbesitznahme von Gebieten ausserhalb des eigenen Landes durch private Interessensgruppen mit Unterstützung des Staatsapparats.“ (Altwater/Mahnkopf 2004, zit. nach Castro Varela/Dhawan 2020: 39). Daraus wird nachvollziehbar, dass Imperialismus auch ohne Kolonien funktioniert, weil es das globale Wirtschaftssystem ermöglicht. Gemäss Young sind die Vereinigte Staaten ein treffendes Beispiel für den Imperialismus, denn sie beherrschen seit geraumer Zeit imperialistisch die Politik und Ökonomie fast ganz Lateinamerikas und der Karibik. Sie setzten seit jeher willkürlich Diktatoren ein und stürzten demokratisch gewählte Vertreter\*innen, wie zum

Beispiel Salvador Allende oder Jacobo Árbenz, mit der Absicht, Macht und Einfluss in diesen Ländern zu gewinnen und auch Ressourcen wie Öl, Tropenhölzer, Kaffee etc. zu plündern (Young 2001 in Castro Varela/Dhawan 2020: 40). Der Imperialismus ist immer noch ein treffender Begriff, um die gegenwärtige weltweite Ausbeutung des globalen Südens durch den globalen Norden aufzuzeigen. Es sind nämlich die Unternehmen, welche die imperialistische Politik der westlichen Länder umsetzen. Deren Wirtschaftspolitik konzentriert sich gemäss Castro Varela und Dhawan in erster Linie auf die Wettbewerbsvorteile für Unternehmen, wodurch das Wohl der Menschen in den ausgebeuteten Ländern gegenüber den Unternehmensinteressen und dem Wohlergehen transnationaler Eliten in den Hintergrund gerät (vgl. ebd.: 89).

### **2.3 Internationale Arbeitsteilung**

Der Hauptfokus postkolonialer Theorie ist auf neokolonialistische Strukturen und den ungehemmten internationalen Kapitalismus gerichtet (vgl. ebd.: 321). Dies, weil gemäss Castro Varela und Dhawan der Kolonialismus nicht nur als ein kulturelles, sondern auch als ein ökonomisch-politisches Herrschaftssystem zu betrachten ist. Dies führte nicht zuletzt zur Konstruktion von Subjektivitäten und Beziehungen, die die westliche Dominanz über die Länder des globalen Südens benötigte, um sich zu etablieren. Die ökonomischen Fragen, die die gewaltförmigen materiellen Verhältnisse bestimmen, dürfen also nicht ausgeblendet werden (vgl. Castro Varela/Dhawan 2009: 16). Castro Varela und Dhawan bringen rekurrend auf Mies und Baden (ebd.: 16) die internationale Arbeitsteilung mit der Geschlechterfrage in Verbindung:

Die von Europa ausgehende gewaltsame Integration ehemaliger Kolonien in das kapitalistische System und die imperialistischen Kontinuitäten der gegenwärtigen internationalen Arbeitsteilung, die mit einer geschlechtsspezifischen Aufteilung des internationalen Arbeitsmarktes einhergehen, sichern dem globalen Norden nach wie vor Wohlstand auf Kosten des globalen Südens, deren Arbeitskräfte und Ressourcen sich der globale Norden parasitär bedient.

Die Rassenkonstruktionen („race“) und Genderdynamiken sind immer noch die Hauptprinzipien einer internationalen Arbeitsteilung, wie Castro Varela und Dhawan es mit dem Begriff der *geschlechtsspezifischen Aufteilung* pointiert beschreiben. In einer Untersuchung zu migrantischen Hausangestellten weist Anderson auf ein Phänomen hin, wie die Position von Frauen in dieser Arbeitsteilung reproduziert wird. Die migrantische Haushaltsarbeit wird dabei einerseits als eine „natürliche“ Arbeitsteilung zwischen „Putzfrau“ und einem Mann angesehen (gender) und andererseits führt die hierarchische Beziehung zwischen migrantischer Hausangestellter und ihrer bürgerlichen Weissen Arbeitgeberin zur Ethnisierung („race“). Die migrantische Hausangestellte respektive die „Putzfrau“ reproduziert dabei den überlegenen Status ihrer Arbeitgeberin als bürgerlich, sauber und Weiss und ihr eigenes Gegenbild als Arbeiterin, dreckig und unterlegen (Anderson 2000 in Habermann 2006: 127).

Die Schwarze Frau galt bereits als Rückgrat der Plantagenökonomien und noch heute sind es die Frauen, die am meisten Arbeit leisten und am wenigsten dafür erhalten. Der nicht gewerkschaftlich organisierte Einsatz weiblicher Arbeitskraft bildet gar die Hauptstütze für den gegenwärtigen Welthandel im 21. Jahrhundert (vgl. Castro Varela/Dhawan 2009: 16). Die Aushöhlung zivilgesellschaftlicher Strukturen ist im Norden sowie im Süden vorhanden. Es gibt dabei jedoch einen grundsätzlichen Unterschied zwischen den beiden Hemisphären, denn im Norden werden soziale Standards abgebaut, worunter die diasporische Unterschicht oft am meisten leidet, und im Süden können diese Standards aufgrund der Prioritäten transnationaler Akteure gar nicht erst entstehen. In beiden Hemisphären sind Frauen Objekte der Beherrschung und Ausbeutung, jedoch nicht auf die gleiche Weise. Selbst im Norden gibt es zwischen den ehemals imperialistischen Ländern Europas Unterschiede sowie lässt sich die Situation der Frauen in Bangladesch nicht mit der Situation von Frauen in Indien vergleichen (vgl. Spivak 2009: 21f). In diesem Sinne kann nach Castro Varela die soziale Gerechtigkeit nicht nur als eine Frauenfrage beschrieben werden, denn eine Bäuerin im globalen Süden hat nur wenig mit einer europäischen Bankangestellten gemein, auch wenn sie beide aufgrund sexistischer Herrschaftsstrukturen verletzt sind (vgl. Castro Varela 2006: 97). Es muss hier noch angefügt werden, dass eine indische Bäuerin genauso wenig mit einer indischen Bankerin in Verbindung gebracht werden kann, und analog eine schweizerische Bäuerin genauso wenig mit einer schweizerischen Bankerin. Wenn hier die soziale Gerechtigkeit sowohl als Frauen- wie auch als Klassenfrage betrachtet wird, haben die indische und die schweizerische Bäuerin sogar mehr gemein und analog die Bankangestellten. Nach Castro Varela basiert diese Ungleichheit auf bereits strukturell vorhandenen Dominanzstrukturen, da Rassismus, Sexismus und Klassismus gleichsam als exzellente Instrumente zur fortgeführten Legitimation (kolonialer) Ausbeutungsverhältnisse fungieren (vgl. ebd.: 103). Es sind nämlich vor allem Frauen, die für Europäer\*innen unter ausbeuterischen Verhältnissen Kleider nähen, aber auch in Haushalten im Mittleren Osten oder Ländern wie Malaysia, Singapur und Hong-Kong unter unmenschlichen Wohn- und Arbeitsbedingungen leiden (vgl. Lutz/Schwalgin 2008: 31). Migrantische Haushaltsarbeit ist ein weltweites Phänomen. Ein weiterer Effekt dieses Phänomens ist nach Lutz und Schwalgin die Verschlechterung oder Stagnation der Lebensbedingungen in den Herkunftsländern. Sie sind gekennzeichnet durch eine Abwanderung von sozialem und kulturellem Kapital. Es sind nämlich immer mehr Frauen zum Migrieren geneigt, da ihr erhöhtes Bildungskapital in ihrer Herkunftsregion keine Verwendung findet (vgl. ebd. 33). Das Risiko, dass diese Frauen dabei eingehen, ist ein Leben in der Illegalität<sup>3</sup>. Dadurch, dass sich die Privathaushalte in ethnisierten Arbeitsnischen wandeln, werden gemäss Castro Varela histo-

---

<sup>3</sup> In der Schweiz leben ca. 76 000 Sans-Papiers, von welchen rund die Hälfte der Erwerbstätigen (vorwiegend Frauen) in Privathaushalten arbeiten (vgl. Morlok et al. 2015: 1f).

rische imperiale Verhältnisse reproduziert und stabilisiert. Es entsteht somit eine neue „Unterklasse“ von Arbeiterinnen auf Zeit, die zum Kommen und Gehen gezwungen werden und sich in einer kontinuierlich prekären Existenzlage befinden (vgl. Castro Varela 2006: 103).

In Anbetracht der enthumanisierenden Bedingungen, unter denen viele in der postkolonialen Welt Lohnarbeit verrichten müssen, ist Marx' Kritik am Kapitalismus im Europa des 19. Jahrhunderts immer noch aktuell für das Verständnis ökonomischer Gewaltverhältnisse im 21. Jahrhundert (vgl. Castro Varela/Dhawan 2020: 178). Bezugnehmend auf die industriellen Produktions- und Arbeitsbedingungen im Westeuropa des 19. Jahrhunderts, mit denen sich Marx beschäftigte, skizziert Spivak wie diese allmählich durch flexible, nicht gewerkschaftlich organisierte Formen der Gelegenheitsarbeit, deren Zielgruppe oft aus Frauen und Kinder des globalen Südens besteht, ersetzt worden sind (Spivak 1999a in Castro Varela/Dhawan 2020: 181). Rekurrierend auf Spivak verdeutlicht Riegel, dass in postkolonialen Gesellschaften Rassismus und Sexismus von kapitalistischen Verhältnissen überlagert, durchdrungen und herangezogen werden, um diese Herrschaftsform aufrechtzuerhalten. Der Kapitalismus funktioniert aufgrund geschlechtsspezifisch und „rassisch“ definierter Arbeitskraft (vgl. Riegel 2016: 56). Es wird jedoch von Stuart Hall darauf hingewiesen, dass Rassismus (gilt auch für den Sexismus) zwar mit den Fragen des Kapitals verknüpft sind, aber die kapitalistische Produktionsweise nicht einfach als Ursache des Rassismus und Sexismus betrachtet werden kann. Sie sind wie das Patriarchat, beides vor- und nachkapitalistische Systeme (vgl. ebd.: 56).

## 2.4 Epistemische Gewalt

Innerhalb der postkolonialen Studien wird die Verflechtung von Wissensproduktion und Imperialismus thematisiert, die präkoloniales Wissen zerstörte und löschte (Epistemizid) (vgl. Castro Varela/Dhawan 2020: 47). Es handelt sich nach Brunner dabei um *epistemische Gewalt*, also um Gewalt, die von Wissen im generellen Sinne ausgeht. Epistemische Gewalt kann im weiteren Sinne auch direkt von Wissenschaft ausgehen, was üblicherweise als *epistemologische Gewalt* bezeichnet wird (vgl. Brunner 2020: 78).

Gemäss Brunner hat die epistemische Gewalt ihren Ursprung bereits in der Aufklärung<sup>4</sup>. Beispielsweise hat Descartes, ein Vordenker der Aufklärung und Wegbereiter der Emanzipation aus Unterdrückung, rassistisch und frauenfeindlich argumentiert. Darum ist es auch naheliegend, dass erst die Gedankenwelt der Aufklärung die totale Entfaltung eines naturwissenschaftlich begründeten Rassismus ermöglichte und die koloniale Expansion Europas dieses Wissen globalisierte. Dies aus dem Grund eine ideologische Basis einer globalen sozialen Ordnung zu schaffen, die von sozialer und religiöser Hierarchie losgelöst war und „Rasse“

---

<sup>4</sup> Die Aufklärung war eine um das Jahr 1700 einsetzende Entwicklung, die weg von der göttlichen Offenbarung hin zu einer Betrachtungsweise führte, dass allein irdische Fakten und Ursachen gelten sollen (vgl. Rohbeck 2011: 57).

naturalisierte (vgl. ebd.:49). Auch Kant war ein Rassist und in das koloniale Projekt eingebettet (vgl. ebd.: 125). Er lieferte eine starke philosophische Rechtfertigung für ein rassistisches Denken, indem er Stereotypen und Vorurteile über nicht-europäische Völker und Kulturen aufgriff. Dies sollte zudem mit seinem sexistischen Denken betrachtet werden. Kant war nämlich der Meinung, dass Frauen unfähig waren sich ihrer Vernunft zu bedienen sowie jeglichen moralischen Charakter vermissen liessen (vgl. Dhawan 2016b: 250f). Anhand der Französischen Revolution<sup>5</sup> kann aufgezeigt werden, inwiefern die Aufklärung ihren Beitrag zur Kolonisierung und eurozentristischen Wissensproduktion leistete. Sie war gemäss Melter so fest von Weissen und männlichen Subjekten geprägt, dass sogar Olympe de Gouges, die Verfasserin der Erklärung der „Rechte der Frau und Bürgerin“, auf dem Schafott sterben musste. Dies aus dem Grund, weil der Einsatz für Frauenrechte als „gegen die Revolution“ gerichtet gesehen wurde. Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit galt für alle Männer auf dem Boden Frankreichs und für die Kolonien sollte der „Code Noir“<sup>6</sup> gelten; ein rassistisches Gesetz für Personen, die als „Andere“, also „nicht-französisch“, „nicht-christlich“ und „nicht-Weiss“ angesehen wurden (vgl. Melter 2016:146). Es kristallisiert sich heraus, dass die europäische Zivilisierungs- und Modernisierungsmission eng mit der Aufklärung und der damit einhergehenden Werte- und Normensysteme verstrickt ist. Sie steht heute noch in den Diensten der andauernden Rechtfertigung des Imperialismus, was sich u. a. in der epistemischen Gewalt manifestiert. Nichtsdestotrotz bleiben die Aufklärungsideale trotz ihrer implizit Weissen, bourgeoisen und maskulinistischen Ausrichtung völlig unverzichtbar, müssen jedoch einer ständigen Kritik unterzogen werden (vgl. Castro Varela/Dhawan 2020: 213).

Brunner stellt im Begriff der epistemischen Gewalt die Trennung von Wissen(schaft) und Gewalt infrage, denn dieser Begriff bezeichnet jenen Beitrag zu Ungleichheits-, Macht- und Herrschaftsverhältnissen, der im Wissen selbst angelegt ist. Darum spricht sie auch von der euro- und androzentrischen „Monokultur des Wissens“ und dass diese wesentlich von den modernen Wissenschaften geformt wurden. Somit scheint das aufgeklärte intellektuelle und insbesondere akademisch tätige Subjekt seinen Teil zu der Etablierung und Aufrechterhaltung von Gewaltverhältnissen beizutragen. (vgl. Brunner 2020: 13f). Brunner (in Mickan 2018: 42) verdeutlicht den Unterschied zwischen epistemischer und *struktureller Gewalt*:

Beide kommen aus der Kritik am Kapitalismus, und beide haben die globale Dimension systematischer Ungleichheit im Blick – doch auf unterschiedliche Weise- Während strukturelle Gewalt (...) vorrangig auf materielle Ressourcen, Institutionen und Ordnungen fokussiert, fragt epistemische Gewalt im Anschluss an Gayatri Spivak intensiver nach den Wissensbeständen, die diesen Ordnungen zugrunde liegen. Man könnte auch sagen, dass

---

<sup>5</sup> Die Französische Revolution (1789-1799) schaffte das feudal-absolutistische System ab und setzte grundlegende Werte und Ideen (z.B. Menschenrechte) der Aufklärung um (vgl. Woyke 2016: 23).

<sup>6</sup> Im Code Noir finden sich u. a. die Gesetze wie ein Verbot aller Religionen ausser der römisch-katholischen, das Abschneiden der Ohren von länger als einem Monat entflohenen Sklav\*innen, Wohnverbot für jüdische Menschen in französischen Kolonien, etc. (vgl. Melter 2016: 146f).

das Konzept strukturelle Gewalt am Erbe der Aufklärung festhält, wohingegen die Analyse epistemischer Gewalt dieses Erbe in die Gewaltkritik miteinschliesst.

Eine kritische Auseinandersetzung mit der Aufklärung ist somit zentral, wofür sich das Konzept der epistemischen Gewalt, wie Brunner es darlegt, eignet. Sie erklärt weiter, dass die Analyse von Rassismus und Sexismus zentral für das Konzept der epistemischen Gewalt ist. Diese zwei Unterdrückungsformen organisieren und naturalisieren die globale Arbeits- und Ressourcen(ver-)teilung eines kapitalistischen Weltsystems. Die Wurzeln liegen in den Anfangszeiten der Kolonisierung, die nicht nur mit Geld und Waffen voranzutreiben war, sondern auch mit universalisiertem Wissen und entsprechenden Normen, um die Ausbeutung von Menschen und Ressourcen, ebenso wie die Vernichtung von alternativen Wissens- und Seinsweisen zu rechtfertigen (vgl. ebd.: 42).

### 3. Postkoloniale Theorie

Die postkoloniale Theorie hat sich in den letzten Jahren gemäss Castro Varela zu einem bedeutenden kritischen Diskurs entwickelt. Der theoretische Zugang ist interdisziplinär und stellt ein Zusammenspiel von Marxismus, Feminismus und poststrukturalistischer Theoriebildung dar. Postkoloniale Theorien verfolgen u. a. das Ziel, essentialistische und eurozentristische Diskurse zu dekonstruieren, damit Dekolonisierungsprozesse in Gang gehalten werden können und neokolonialistische Diskurse nachhaltig irritiert werden (vgl. Castro Varela 2008: 20). Riegel beschreibt die postkoloniale Kritik als eine dekonstruktivistische Beschäftigung mit essentialisierenden und naturalisierenden (Differenz-)Konstruktionen, wie Kultur oder Identität sowie Imperialismus und Rassismus. Entstanden ist die postkoloniale Theorie in kritischer Auseinandersetzung mit dem historischen Fortbestehen kolonialer Strukturen, den Machtverhältnissen und Diskursen in der Zeit der offiziellen Entkolonisierung in der Mitte des 20. Jahrhunderts (vgl. Riegel 2016: 34). Daraus wird deutlich, dass die Dekolonisierung zwar ein kontinuierlicher Prozess ist, sich jedoch nicht als fortschreitend darstellen lässt (vgl. Castro Varela/Dhawan 2020: 24). Denn gemäss Dhawan resultierte aus der formellen Machtübergabe der kolonialen Herrschaft an die einheimischen Eliten weder die Dekolonisierung im globalen Süden noch die im globalen Norden. Das Fortbestehen der Konstruktion Europas als normative Macht hinterlässt fortwährend eine Spur gewalttätiger und ausbeuterischer Systeme. Deshalb müssen beispielsweise nicht-westliche Individuen sich diesem europäischen Normensystem fügen, um als „zivilisiert“ zu gelten oder riskieren mit Gewalt zwangsweise „zivilisiert“ zu werden (vgl. Dhawan 2016a: 77). Dieses Phänomen widerspiegelt sich im *Neokolonialismus* und in den Rekolonisierungstendenzen. Darin wird deutlich, dass der Kolonialismus immer neue Wege und Strategien findet, um sich die Ressourcen der vormals kolonisierten Länder zu sichern.

Der *Postkolonialismus* kann gemäss Castro Varela und Dhawan nicht einfach als etwas betrachtet werden, das nach der Zeit des Kolonialismus eingetreten ist<sup>7</sup>, sondern muss als eine Widerstandsform gegen die koloniale Herrschaft und ihre Konsequenzen betrachtet werden (vgl. ebd.: 24). Postkoloniale Studien fokussieren sich auf die Kontinuität epistemischer, ökonomischer und politischer (post-)kolonialer Macht und Herrschaftsverhältnisse und inwiefern die tief in der postkolonialen Gesellschaft verankerten „Rasse-“, Kultur-, Sprach- und Klassen-

---

<sup>7</sup> Das Präfix „Post“ ist umstritten, da es ein „Nach“ dem Kolonialismus implizieren könnte, dem jedoch gemäss Stuart Hall nicht so ist. Für ihn bedeutet das „Post“ etwas über das Koloniale Hinausgehende (Hall 2002 in Castro Varela/Dhawan 2020: 300f). Mit den Worten von Pinto und Purtschert bedeutet das „Post“ nicht eine Gegenwart, in der der Kolonialismus überwunden ist, sondern weist auf das Ende des formalen kolonialen Zeitalters hin und auf die Fortsetzung kolonialer Verhältnisse unter postkolonialen Bedingungen (vgl. Pinto/Purtschert 2018: 2).

diskurse diese Verhältnisse stützen. Diesen Diskursen ist die *Konstruktion* eines fortschrittlichen europäischen „Wir“ und eines rückständigen „Anderen“ zugrunde liegend, weil damit damals (Zivilisierungsmission) und heute Macht- und Herrschaftsverhältnisse legitimiert und aufrechterhalten werden.

### **3.1 Die Konstruktion von „Wir“ und die „Anderen“**

Bei der Konstruktion eines „Wir“ und die „Anderen“ spielen gesellschaftliche Normen und binäre Ordnungen eine zentrale Rolle. Dies, weil eine Norm gemäss Plösser lediglich mit einer Abgrenzung des absoluten „Anderen“ entworfen werden kann. Dieser Vorgang kann sich beispielsweise in der Norm widerspiegeln, wie ein *einheimisches Mädchen* auszusehen hat. Von der Norm abweichende Mädchen werden dementsprechend als *ausländisch* wahrgenommen. So entstehen zwei Pole; das „Wir“ (einheimisch) und die „Anderen“ (ausländisch). Damit Subjekte innerhalb einer gesellschaftlichen Norm sich eindeutig zuordnen lassen, wird von ihnen eine Selbstpositionierung gefordert (vgl. Plösser 2010: 221). Nicht zuletzt geht es dabei um die Konstruktion von Identität, die über das Verwerfen und Abgrenzen von anderen Subjektpositionen funktioniert. „Mädchen werden nur deshalb Mädchen, weil es Jungen gibt – ansonsten würde diese Selbstkategorisierung keinen Sinn ergeben.“ (Gross 2010: 41). Dieser Logik folgend müssen sich Subjekte immerzu differenzieren (Ich bin ein Mädchen...), was als Mittel zur Abgrenzung von „Anderen“ (...und du bist ein Junge) und damit zur Schaffung und wiederholten Vergewisserung der eigenen Identitätskonstruktion dient. Analog dazu sind die Subjektpositionierungen „einheimisch“ und „ausländisch“ zu verstehen. Die Definition des „Anderen“ als ausländisch, ist notwendig zur Definition des Eigenen, Prioren und Normalen, des Einheimischen, weil das „Andere“ dabei als Negativfolie dient und symbolisch verkörpert, was von der konstruierten Normalität abweicht und mit Mängeln und Unzulänglichkeiten behaftet ist (vgl. ebd.: 41). Dementsprechend lassen sich die Menschen auf eine „Entweder-Oder-Ordnung“ ein, die ausschliesslich einer binären Denkllogik folgt. Subjekte können, dieser Ordnung folgend, entweder männlich oder weiblich, hetero- oder homosexuell, gesund oder behindert sein. Die einen gehören zum „Wir“ (männlich / Weiss / heterosexuell / gesund) und die anderen zum „Anderen“ (weiblich / Schwarz / homosexuell / behindert) (vgl. Plösser 2010: 221). So werden Subjekte durch eine soziale Praxis *differenziert*.

Nach Hall werden Differenzen hergestellt und festgeschrieben, indem die zugesprochenen Charakteristika in zwei binär entgegengesetzte Gruppen gebündelt werden. Diese (machtvolle) soziale Praxis zeigt sich beispielsweise im Sexismus, Rassismus, Homophobie oder Ableismus und bezieht sich auf eine klassifizierende Unterscheidung von Bevölkerungsgruppen (Hall 2000 in Riegel 2016: 35). „Einheimisch“ und „ausländisch“ sind zwar zwei entgegengesetzte Gruppen, jedoch ist die Spur des „Anderen“ („ausländisch“) auch immer Teil der ei-

genen Identität („Nicht-ausländisch-Sein“), weshalb sie voneinander abhängig und miteinander verwoben sind (vgl. Gross 2010: 41). Die eigene Identitätskonstruktion und die Konstruktion der „Anderen“ bedingen sich in einem performativen Sinne gegenseitig. Das eine existiert nicht ohne das andere.

Die Konstruktion der „Anderen“ erfolgt nach Riegel vor dem Hintergrund hierarchischer und asymmetrischer Differenzordnungen sowie gewaltförmiger Macht- und Herrschaftsverhältnisse und dient der Legitimation und Aufrechterhaltung ebendieser. Ausgrenzung und auch Unterwerfung sind die Folgen davon. Die diskursive Hervorbringung des „Anderen“ ist an die hegemonialen alltäglichen, fachlichen, wissenschaftlichen und politischen Diskurse gebunden und dient dazu, Vorrechte von Privilegierten zu schützen. Dabei werden Subjekte mittels eines binären Codierungssystems, also essentialistischen Zuschreibungen und stereotype Bilder, in ihrer untergeordneten Position im gesellschaftlichen Raum festgeschrieben. Entweder sind sie zivilisiert oder wild und gewalttätig, rational oder irrational, modern oder traditionell, usw. (vgl. Riegel.: 52). *Rassismus* und *Sexismus* waren damals – und sind noch heute – machtvollen Ismen, die ausgezeichnete Instrumente zur Konstruktion eines überlegenen europäischen Selbst und zur Legitimation der Ausbeutung von Menschen und Ländern dienen. Im kolonialen Zeitalter zeichneten die Kolonialherren in ihren Propaganda- und Hetzkampagnen gegen die kolonisierten Menschen, das Bild eines weissen, weiblichen Körpers, der von einem Schwarzen Mann überfallen wird (siehe Abbildung 1). In derselben Abbildung ist das Titelbild des Focus ersichtlich, auf dem ein ähnliches, wenn nicht gar identisch rassistisches Bild von männlichen Migranten in Deutschland gezeichnet wird.



Abb. 1: Links: Die Schwarze Schmach 1923. Rechts: Titelbild des Focus 2016 (in Haagen-Wulff/Mecheril: 2016: 124)

Mecheril und Haagen-Wulff beschreiben bildlich, wie der weisse, weibliche Körper zum Schlachtfeld der gewaltvollen Grenzziehung von „Rasse“, Geschlechterverhältnissen, Nation

und Klassenzugehörigkeit wird. Diese Grenzziehung führt für Weisse Frauen zur Subordination und für kolonisierte Männer oder Migranten zur gewaltvollen Exklusion und in Extremfällen, wie bei der Lynchjustiz in den USA, auch zum Tod (vgl. Haagen-Wulff/Mecheril: 2016: 125). Der Fall der „Central Park Five“<sup>8</sup> hat weltweite Schlagzeilen gemacht und ist ein tragisches aber gutes Beispiel, um aufzuzeigen, inwiefern Sexualität durch Rassenkonzepte, Nationalität und Klasse konstruiert wird. Laut Haagen-Wulff und Mecheril versteckt sich hinter dieser sozialer Kontrolle und gewaltvollen Unterordnung eine Strategie, die darauf gerichtet ist, eine imaginierte, iterativ aufgerufene, Weiss-europäische Überlegenheit mit heteronormativen, nordeuropäischen, Weissen, christlichen, aufgeklärten Männern und gleich dahinter ähnlich markierten Frauen an der Spitze zu rechtfertigen und zu verteidigen (vgl. ebd.: 125). Es existieren Überlagerungen zwischen Rassismus und Sexismus, die miteinander verbunden als „gendered racism“ oder „racially charged sexism“ bezeichnet werden (vgl. Riegel 2016: 39). Nachfolgend werden diese zwei Unterdrückungs- und Diskriminierungsformen unterschieden und in einem darauffolgenden Schritt werden die Überlagerungen in der imaginierten Sexualität der „Anderen“ beschrieben.

### **3.1.1 Rassismus – die rassifizierten „Anderen“**

Über die Rasse (oder den Rassismus) kann man nur in einer fatal unzureichenden, grauen, also unangemessenen Sprache sprechen. Für den Augenblick genügt der Hinweis, dass sie eine Form urwüchsiger Darstellung ist. Da sie nicht zwischen Innerem und Äusserem, zwischen Hüllen und ihrem Inhalt zu unterscheiden vermag, verweist sie in erster Linie auf Oberflächenbilder. In ihrem Tiefenbezug ist die Rasse sodann ein perverser Komplex, der Ängste und Qualen, Verwirrungen des Denkens und Schrecken, aber vor allem unendliches Leid und Katastrophen herbeiführt. (Mbeme 2014: 27)

Eine Einteilung in „Rassen“ erscheint vielen Menschen noch heute logisch, klar und unüberwindbar (Castro Varela/Mecheril 2016: 11). Nur gibt es „Rassen“ nicht und es hat sie auch nie gegeben. Die von Weissen Menschen konstruierten Rassentheorien des 19. und 20. Jahrhunderts, die Menschen aufgrund äusserlicher Merkmale wie u. a. Hautfarbe differenzierten und den verschiedenen „Rassen“ individuelle Eigenschaften zusprachen, sind längst nicht mehr Teil der heutigen Wissenschaften. Die damaligen Kategorisierungen und Naturalisierungen hallen jedoch bis heute nach. Rassismus ist gemäss Riegel historisch in die Gesellschaft eingeschrieben und wird weltweit durch Diskurse und Praktiken aufrechterhalten. Sie fügt an, dass er als ein Macht- und Herrschaftsinstrument eingesetzt wird, um Menschen so zu kategorisieren, dass sie aufgrund ihres Aussehens und/oder ihrer Kultur als „Andere“ gelten. Diese

---

<sup>8</sup> Im April 1989 war eine junge Frau beim Joggen im Central Park vergewaltigt und schwer misshandelt worden. Die Polizei nahm fünf unschuldige Jugendliche fest und verurteilte sie zu jahrelangen Haftstrafen. Der Fall hatte für Aufsehen gesorgt und auch eine Rassismusdebatte entfacht. Der Polizei wurde vorgeworfen, völlig einseitig ermittelt und die Schuldigen, vier Schwarze und einen Latino, misshandelt und eingeschüchtert zu haben (vgl. Handelsblatt 2014: o. S.).

Kategorisierung führt schliesslich zu *Essentialisierung* und einer *Naturalisierung der Differenz*. (vgl. Riegel 2016: 37). Es werden dabei bestimmte Verhaltensweisen, Oberflächenmerkmale oder Zugehörigkeitsmuster als anscheinend gegebener Teil des „So-Seins“ erklärt (vgl. Kessler/Maurer 2010: 165). Darin ist ein Diskurs erkennbar, den Mbembe in der kolonialen Zivilisierungsmission sieht. Der Westen kodifizierte ein Spektrum menschlicher Gebräuche, das diplomatische Rituale, die öffentliche Moral und die guten Sitten sowie die Techniken des Handelns, der Religion und der Regierung umfasste. Die restlichen Menschen, die Gestalten des Andersartigen und der Differenz wurden als perfekte Symbole des pflanzlichen und beschränkten Lebens dargestellt (vgl. Mbembe 2014: 28f). So werden heutzutage in Deutschland und in Europa beispielsweise geflüchtete Menschen, nordafrikanische Männer und Muslime als sexuelle und gefährliche „Andere“ inszeniert, damit die materielle Weisse Privilegiertheit und ihre Selbstverständlichkeit bewahrt werden kann. Ausserdem wird immer wieder die inhaltliche Vorrangstellung eines natio-ethno-kulturell kodierten „Wir“ reproduziert, solange die imaginierten „Anderen“ in diese unterwürfige Position gedrängt werden (vgl. Haagen-Wulff/Mecheril: 2016: 129). Dieses rassistische Unterdrückungsmoment widerspiegelt sich in Strukturen der Gesellschaft, die durch Regeln, Gesetze, Ordnungsmuster sowie den ungleichen Zugang zu sozialen Ressourcen organisiert und gefestigt werden. Rassismus ist somit in der *staatlichen Herrschaft* integriert. Hinzu kommt der Alltagsrassismus, in welchem Rassismen auf verschiedenen sozialen Ebenen verankert sind. Sie werden in Strukturen, Institutionen, Interaktionen, Diskursen, Praxen sowie in personalem Denken und Handeln relevant (vgl. Riegel 2016: 37f).

### **3.1.2 Sexismus – die vergeschlechtlichte „Andere“**

In seinem Beruf, seinem politischen Leben erfährt [der Mann] die Veränderungen, den Fortschritt, er empfindet sein Aus-sich-Herausgehen in Zeit und Raum. Und wenn er das Umherschweifens müde ist, gründet er ein Heim, lässt sich nieder und verankert sich in der Welt. Abends sammelt er sich zu Hause, wo die Frau über Möbel und Kinder wacht und die gespeicherte Vergangenheit hütet. Sie selbst hat keine andere Aufgabe, als das Leben in seiner reinen und gleichbleibenden Allgemeinheit zu bewahren. (Beauvoir 1994 in Purtschert 2019: 36)

Simone de Beauvoir bringt die stereotypisierte und diskriminierende Rollenverteilung und den damit einhergehenden ungleichen Zugang zu Ressourcen zwischen Männern und Frauen auf den Punkt. Sie zeigt dabei auf, wie sich die Hierarchie zwischen den beiden Geschlechtern<sup>9</sup> gestaltet. Das männliche Subjekt, so Müller, gilt dabei als selbstverständliche und wesentliche Norm, während das weibliche Subjekt als das „Andere“, von der Norm abweichende, konstruiert wird. Dieser Konstruktionslogik folgend wird die Frau eher als „Objekt“ und nicht als Subjekt verstanden (vgl. Müller 2018: 32f). Nach Bourdieu konstruiert die *männliche Herrschaft*, also

---

<sup>9</sup> Dabei soll nicht ausser Acht gelassen werden, dass ausserhalb der binären Geschlechtsordnung, zahlreiche weitere Geschlechtsidentitäten (*gender*) existieren und auch Menschen ohne Geschlecht (*non-binär*) leben.

das herrschende männliche Subjekt und Frauen als symbolische „Objekte“, deren Sein ein „Wahrgenommenwerden“ ist. Erst durch die Blicke der männlichen Subjekte existieren sie als liebenswürdige, attraktive, verfügbare „Objekte“, von denen erwartet wird, dass sie sich „weiblich“ geben, d. h. freundlich, sympathisch, aufmerksam, ergeben, diskret, zurückhaltend und unscheinbar. So reduziert sich die angebliche „Weiblichkeit“ auf eine Form des Entgegenkommens gegenüber tatsächlichen oder mutmasslichen männlichen Erwartungen. So stehen Frauen in einem Abhängigkeitsverhältnis gegenüber Männern, das für ihr Sein konstitutiv ist (vgl. Bourdieu 2020: 117). Warum Männer oft ihre (Subjekt-)Position gewaltsam durchsetzen legt Beauvoir (1995, zit. nach Glammeier 2011: 13) pointiert dar:

Aber wenn der Mann seinen Willen zur Selbstbehauptung auch nur in den Fäusten spürt, fühlt er sich in seiner Souveränität bereits bestätigt. Er kann jeden Angriff, jeden Versuch, ihn zum Objekt zu machen, mit den Fäusten kontern und sich den Schlägen des Angreifers stellen: er lässt sich nicht von anderen transzendieren, er findet sich im Zentrum seiner Subjektivität wieder.

Dementsprechend sind es vorwiegend Frauen, die sowohl im öffentlichen als auch im privaten Bereich zum Objekt männlicher Gewalt werden, während es ihnen nicht erlaubt ist, zum Subjekt von Gewalt zu werden<sup>10</sup> (vgl. ebd.: 13).

Gemäss Müller ist die sexistische Diskriminierung wie auch der Rassismus in der *staatlichen Herrschaft* verankert. Es sind Gesetze, Institutionen, Diskurse und kulturelle Artefakte aller Art, die die beiden Pole, also das männliche wesentliche Subjekt mit dem weiblichen unwesentlichen Subjekt verbinden. Sie reproduzieren sich gegenseitig in einem performativen Sinne, indem Männer ihre eigene Position als selbstverständlich und wesentlich wahrnehmen und von Frauen erwarten, dass sie sich immer wieder mit der sozialen und kulturellen Rollenzuweisung arrangieren und sich den patriarchalen Strukturen unterwürfig zeigen (vgl. Müller 2018: 34). In diesem Sinne und in den Worten von Popitz, ist hier von einer „institutionalisierten männlichen Macht“ die Rede, die sich u. a. in der Arbeitsteilung, im ungleichberechtigten Lohnsystem, in der unbezahlten Care-Arbeit sowie im Bagatellisieren der sexistischen und sexualisierten Gewalt durch die breite Öffentlichkeit, zeigt. Glammeier fügt an, dass unter dem Geschlechterverhältnis ein Herrschaftsverhältnis verstanden werden kann. Dies in Anbetracht des Prozesses der Institutionalisierung, der durch Tendenzen der Entpersonalisierung, Formalisierung und Integrierung dieses Geschlechterverhältnisses gekennzeichnet ist (vgl. Glammeier 2011: 46f). Aus einer postkolonialen Perspektive lassen sich die hegemonialen biologisch-essentialisierenden Geschlechterdichotomien und Heteronormativität als eurozentristisches Konstrukt verstehen, das erst im Zuge des Kolonialismus verbreitet wurde (Hofstetter/Vögele 2014: 9f).

---

<sup>10</sup> Was nicht bedeutet, dass Frauen keine Gewalttäterinnen sein können.

### 3.1.3 Die imaginierte Sexualität der „Anderen“

„Die weissen Männern, die braune Frauen vor den braunen Männern retten.“ (Spivak 2020: 81)

Im rassifizierten Sexualitätsdiskurs zeigt sich die Überlagerung zwischen Rassismus und Sexismus. Dazu kehren wir kurz zurück zum Kolonialismus. Purtschert beschreibt entlang dieser kolonial-rassistischen Logik, wie sie Spivak obenstehend ausführt, dass die Schutzbedürftigkeit von nicht-Weissen Frauen als Begründung für die Herrschaft über ihre Männer und nicht zuletzt als Legitimation für die kolonialen Interventionen instrumentalisiert wurde. Die Vorstellung einer zivilisierten bürgerlichen Sexualität spielte dabei eine grosse Rolle. Der Weisse Mann verfügt in dieser Vorstellung über die rationale Triebkontrolle, während der Kolonisierte eine exzessive Sexualität besitzt und unfähig ist, sein sexuelles Begehren zu kontrollieren (vgl. Purtschert 2019: 37f). Die „Anderen“ wurden so dargestellt, dass sie aufgrund ihrer Unzivilisiertheit nicht in der Lage wären, das polymorph perverse Stadium zu überwinden, während das europäische Subjekt sein sexuelles Begehren unter Kontrolle habe (vgl. Castro Varela/Mecheril 2016: 11). Purtschert (2019: 38) fügt an:

Entscheidend ist dabei die Auftrennung von Ratio und Körper. Während das weisse männliche Subjekt einen Körper besitzt, der vordringlich im Dienste seines überragenden Geistes steht, werden weisse Frauen und nicht-weisse Menschen auf ihre Körperlichkeit festgeschrieben. Solche rassistischen Figurationen von Sexualität dienen dazu koloniale Herrschaft und Gewalt zu legitimieren.

Die nicht-Weissen Frauen wurden aber keineswegs mit den Weissen Frauen gleichgestellt. Deren Weiblichkeit galt gemäss Purtschert als degeneriert und deren Sexualität als animalisch. In diesem Sinne verkörperten sie besonders unterwürfige, asexuelle oder, umgekehrt, besonders verführerische und sexuell verfügbare Wesen, ohne dabei mit den bürgerlichen Attributen von Weiblichkeit ausgestattet zu werden. Diese sexistische Reduktion von Frauen auf ihren Körper war im kolonialen Kontext besonders ausgeprägt (vgl. ebd.: 39). Analog dazu ist die rassistische Reduktion von nicht-Weissen Männern auf ihren Körper zu denken.

Im gegenwärtigen Europa wird das Selbstbild einer geschlechtergerechten und sexuell emanzipierten Gesellschaft gemäss Messerschmidt gerne gezeigt. Dieses Selbstbild (das „Wir“) wird dem kulturalisierten und rassifizierten Gegenbild (die „Anderen“) frauenverachtender und patriarchal erzogener Fremder gegenübergestellt. Interessant dabei ist, dass das *Irrationale*, das in der Weiblichkeit symbolisch repräsentiert wird, nun nicht mehr der Frau zugeordnet wird, sondern dem fremden Mann, dem Orientalen, der ganz und gar anders zu sein hat als „Wir“ (vgl. Messerschmidt 2016: 166). Nun werden nicht mehr Frauen zum Objekt gemacht, sondern die fremden Männern. Der Weisse Mann bleibt dabei das Subjekt. Haagen-Wulff und

Mecheril fügen an, dass im Zuge der „Silvesternacht in Köln“<sup>11</sup>, fremde, vor allem muslimische Männer, durch pauschalisierende, kollektivierende und herabwürdigende Ansprache zum Objekt gemacht wurden (siehe Abbildung 1). Diese Männer wurden mit bedrohlichen und beängstigenden Eigenschaften ausgestattet, wohingegen Weisse Frauen als edle, verletzbare, wertvolle und unbedingt zu schützende Körper gezeichnet wurden (Haagen-Wulff/Mecheril 2016: 133). Rassismus und Sexismus verschränkten sich in der imaginierten Sexualität der „Anderen“ und des Weissen „Wir“. In dieser Logik ist die Sexualität der „Anderen“ aggressiver, brutaler und unmittelbarer als die Sexualität des Weissen Mannes (vgl. Kulaçatan 2016: 112). Der darauffolgende öffentliche Aufschrei führte dazu, dass eine gesellschaftliche Bedrohung in die Körper der nordafrikanischen, arabischen, muslimischen „Anderen“ gezeichnet wurde, woraufhin sich das Recht auf Artikulation dieser als bedrohlich markierten Körpern verirkte (vgl. Haagen-Wulff/Mecheril 2016: 133). Nebst dem, dass es dabei zu einer „Viktimisierung der Frau“ kommt, werden durch diese Konstruktionen auch restriktive Migrationspolitiken legitimiert (vgl. Castro Varela/Dhawan 2009: 11f).

## 3.2 Wichtige Konzepte

Innerhalb der postkolonialen Theorie sind Said, Spivak und Bhabba die drei prominentesten Figuren. Alle drei sind Literaturwissenschaftler\*innen und bilden mit ihren diversen theoretischen Betrachtungen einen guten Standpunkt in postkolonialen Debatten (vgl. Castro Vaarela/Dhawan 2020: 20f). Zu ihren wichtigsten Konzepten zählen „Orientalismus“, „Subalternität“ und „Mimikry“ sowie „Hybridität“, mit denen sich diese Arbeit nachfolgend vertieft auseinandersetzt und zugleich für diese Arbeit relevante Kritikpunkte beleuchtet.

### 3.2.1 Orientalismus von Edward W. Said

Das wohl bedeutendste Buch von Said *Orientalism* erschien im Jahre 1978 und wird gemäss Castro Varela und Dhawan von verschiedenen Seiten als das Gründungsdokument der postkolonialen Studien bezeichnet. Said ist nicht der erste Intellektuelle, der die eigene Exilerfahrung zum Ausgangspunkt seiner theoretischen Auseinandersetzung gemacht hat, doch er ist der erste, der eine *koloniale Diskursanalyse* durchgeführt hat. Damit stellte er den Geisteswissenschaftler\*innen nach ihm neue Methoden zur Verfügung, die eine Kritik an eurozentristischen Epistemologien in einer systematischen und produktiven Weise ausbuchstabieren konnten. Suids Werk schreibt sich in das Projekt der Dekolonisierung ein, weil er damit die *epistemische Gewalt* offenlegt, die aus der imperialen Herrschaft entstanden ist. *Orientalism* zählt zu den Schlüsselkonzepten der postkolonialen Theorie und beschreibt, wie dominante

---

<sup>11</sup> In der Kölner Silvesternacht 15/16, wurden hunderte Frauen von Männern sexuell belästigt oder ausgeraubt. Daraufhin folgte in Europa eine Verschränkung von sexueller Gewalt und rassistischer sowie islamfeindlicher Berichterstattung. Die Ereignisse wurden nicht als prinzipielles gesellschaftliches Problem der Misogynie diskutiert, sondern mit der religiösen Zugehörigkeit der Täter und deren Herkunft begründet (vgl. Kulaçatan 2016: 112f).

Kulturen „andere“ Kulturen repräsentieren und somit erstere wie letztere konstruieren. Darin wird nachgezeichnet, wie der koloniale Diskurs die kolonisierten Subjekte und Kolonisatoren hervorgebracht hat und wie der Orient<sup>12</sup> durch selbsternannte Orientexpert\*innen hergestellt und anschliessend essentialisiert wurde. Es handelte sich dabei um vermeintliche Orientexpert\*innen, die einen orientalistischen Diskurs hervorbrachten, der darauffolgend für den Auf- und Ausbau der europäischen Kolonialherrschaft instrumentalisiert wurde. Dies zeigte sich nicht nur in der direkten Machtausübung, sondern auch in der Legitimierung von Gewalt (vgl. ebd.: 101-103).

In seinem Werk beschreibt Said den *Orientalismus* als einen Diskurs, der eine Art westliche Projektion darstellt, die an eine willentliche Unterwerfung des Orients gebunden ist. Dabei analysiert er insbesondere die hegemonialen Epistemologien als auch materiellen Realitäten strukturierender Diskurse, die zentral für die Konstruktion des Orients durch Europa sind. Der Orientalismus entstand im späten 18. Jahrhundert als akademische Disziplin und bildete fortan ein Wissensarchiv, das die westliche kulturelle, ökonomische und militärische Dominanz über den Orient zu konsolidieren hilft. Dies zeigt sich in seiner Beschreibung zu den Verbindungslinien zwischen europäischer Wissensproduktion und europäischem Imperialismus. Die seit dem 18. Jahrhundert andauernde Repräsentation der „orientalisch Anderen“ festigte und institutionalisierte die kulturelle Dominanz von Europa. Im Orientalismus wird der orientalische Mensch als exaktes Gegenbild der Europäer\*innen konstruiert – als ihre „Anderen“. Der Begriff „orientalisch“ homogenisiert eine breite und diverse Wissensfülle, die mit nur einem einzigen Adjektiv zu erfassen gesucht wird. Es wurde fortan zwischen Orient und Okzident differenziert. Um die Beherrschung der kolonisierten Gebiete zu erleichtern, wurde dieses dichotome Repräsentationssystem etabliert, in welches ein Stereotypenregime eingebettet wurde, bei dem der Orient als feminin, irrational und primitiv entworfen wurde, ganz im Gegensatz zum maskulinen, rationalen und fortschrittlichen Westen. Dieser wirkmächtige Kolonialdiskurs hatte zur Folge, dass sich nicht wenige kolonisierte Subjekte im Sinne dieses Diskurses selbst beschreiben und bezeichnen. Mit anderen Worten wurde die Fremddarstellung zu einem Muster der Selbstrepräsentation (vgl. ebd.: 104-109). Kontinuierlich wurde der Orient von der europäischen Repräsentation entstellt, was dazu führte, dass diese westlichen (Miss-)Repräsentationen Autorität, Normalität und schliesslich den Status natürlicher Wahrheiten erwarben. Doch der Orient bleibt eine Imagination des Westens, weshalb es demzufolge keinen „wahren, authentischen Orient“ geben kann. Deshalb warnt Said auch vor den Konsequenzen eines unkritischen Umgangs mit den Repräsentationen der „Anderen“ (vgl. ebd.: 110f). Said wirft eine

---

<sup>12</sup> Unter „Orient“ versteht Said das Territorium des heutigen Nahen und Mittleren Ostens sowie Südostasien. Zudem unterscheidet er zwischen einer „guten Hälfte“, die durch das klassische Indien repräsentiert wird, und einer „bösen Hälfte“, die das heutige Asien, Nordafrika sowie alle islamisch geprägten Länder umfasst (Said 1978 in Castro Varela/Dhawan 2020: 105).

wichtige Frage auf, nämlich jene nach der Möglichkeit, kulturelle Differenzen zu repräsentieren, ohne auf essentialistische Identitätsmodelle zurückzugreifen. Auch die postkoloniale Theorie ist immer wieder mit der akuten Frage beschäftigt, ob eine nicht-gewaltvolle, nicht-reduktionistische Repräsentation der „Anderen“ überhaupt möglich sei (vgl. ebd.:128).

### **Othering**

Das Konzept des Othering wurde gemäss Riegel inhaltlich u. a. durch Said und begrifflich durch Spivak geprägt. Es stellt eine zentrale Figur postkolonialer Theoriebildung dar, dessen theoretische Ausarbeitung vor dem Hintergrund des Fortwirkens kolonialer Verhältnisse in heutigen postkolonialen Gesellschaften erfolgt (vgl. Riegel 2016: 51). Dabei ist die Konstruktion der „Anderen“, wie sie von Said beschrieben wurde, als Prozess des „Different-Machens“ zu verstehen. Riegel (ebd.: 52) beschreibt Othering folgendermassen:

Das entscheidende Moment von Othering liegt darin, dass in einer wirkmächtigen Verschränkung und im Zusammenspiel von hegemonialen alltäglichen, fachlichen, wissenschaftlichen und politischen Diskursen und Bildern, mit Mitteln der Zuschreibung, Essentialisierung und Repräsentation eine bestimmten Gruppe erst als solche, dann als *Andere* diskursiv hervorgebracht und identitär festgeschrieben wird.

Rekurrierend auf Said in Bezug auf Foucault fügt Riegel an, dass im Prozess des Othering das *Wechselspiel* der *Subjektivierung* (als Prozess der Hervorbringung als „Andere“) und *Objektivierung* (durch Zuschreibung, Festschreibung, Ausgrenzung) gelesen werden. Die in diesem Prozess als „Andere“ markierten Menschen müssen aufgrund der sozialen Wirkkraft der hegemonialen Diskurse sich selbst in diesen Diskurs einfügen und auf Konstruktionen und Zuschreibungen zurückgreifen, die sie zu „Anderen“ machen. Rekurrend auf Said wird an diesem Punkt, die Fremddarstellung zu einem Muster der Selbstrepräsentation, also dass sich die als „Andere“ markierten und Unterworfenen erst durch Bezug auf ein Normalitäts-Dispositiv und in Abhängigkeit von diesen sich selbst erkennen (vgl. ebd.: 53).

Gemäss Riegel ist das einfache *Verständnis von Othering* zu kurz gegriffen, wonach es lediglich als sozialpsychologisches Phänomen betrachtet wird und Individuen dazu bewegen sollte, sich von anderen Menschen oder Gruppen abzugrenzen und zu distanzieren. In einem postkolonial begründeten Verständnis hingegen verweist Othering auf die diskursive Verschränkung von Wissen und Macht. Dazu kommt die durch die binäre Kategorisierung legitimierte ungleiche Verteilung von Privilegien und sozialen Ressourcen sowie die damit verbundene soziale Funktion von Othering zur Absicherung von vorherrschenden Macht- und Herrschaftsverhältnissen. Kategorisierungsprozesse des Othering werden von Menschen aus unterschiedlich (de-)privilegierten Positionen bewusst oder unbewusst aufgegriffen und reproduziert. Es besteht jedoch prinzipiell die Möglichkeit des Widerstands und der Veränderung der Diskurse (vgl. ebd.: 56f). Vor dem Hintergrund, dass bei Othering potenziell ein komplexeres

System von binären Codierungen und Zuordnungen hervorgebracht und wirksam wird und sich dabei verschiedene Macht- und Herrschaftsverhältnisse als bedeutsam erweisen, ist für die Analyse von Othering folgendes Verständnis als theoretische Grundlage zu betrachten (vgl. ebd.: 58f).

- Othering ist ein *Prozess* des Herstellens von Grenzen und Differenzen, das in Relation zu sozialen und gesellschaftlichen Verhältnissen steht. Darüber werden gesellschaftliche Positionen und damit verbundene Zugänge zu sozialen Ressourcen und Privilegien verteilt.
- Othering ist ein *machtvoller Diskurs*, mit dem das macht- und gewaltvolle Unterwerfen von Subjekten in Form von u. a. Rassifizierung oder Vergeschlechtlichung unter eine bestimmte Differenzordnung verbunden ist.
- Othering ist einerseits in vorherrschende Wissensformen (epistemische Gewalt) und institutionelle Differenzordnungen eingeschrieben und andererseits werden Konstruktionen von „Anderen“ durch menschliches Handeln hergestellt und reproduziert.
- Otheringprozesse korrespondieren eng mit Prozessen der *Normalisierung*, die sich u. a. in binären Differenzkonstruktionen repräsentieren (Normalität vs. Abweichung, dominant vs. dominiert, superior vs. inferior, usw.).
- Otheringprozesse erfolgen im Kontext interdependenter Ungleichheits- und Machtverhältnissen, weshalb sie als *soziale Diskurse* und *Praktiken* zu verstehen sind, die durch Differenzierungsprozesse. Prozesse der Ein- und Ausgrenzung in Gang setzen.
- Otheringprozesse sind im Rahmen vorherrschender *Ungleichheits- und Machtverhältnisse* funktional zu deren Aufrechterhaltung und zur Reproduktion bestehender Differenzordnungen.
- Otheringprozesse werden auf verschiedenen *sozialen Ebenen* relevant. Sie werden in sozialen Diskursen, Bildern und Praktiken hergestellt und haben so Relevanz für das Denken und Handeln von Individuen und deren soziale Positionierung und Möglichkeitsräume.

### **Kritik am Orientalismus**

Der Orientalismus hat sich als Begriff und Konzept etabliert und ist aus den Kultur- und kritischen Sozialwissenschaften nicht mehr wegzudenken (vgl. Castro Varela/Dhawan 2020: 112). Nichtsdestotrotz entfachte Said mit *Orientalism* eine Kontroverse. Somit gibt es einige interessante und wichtige Kritikpunkte, auf welche nur teilweise eingegangen werden kann, da es sonst den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde. Deshalb beschränkt sich diese Arbeit auf die folgenden, für sie relevanten Punkte (vgl. ebd.: 122f):

- In seiner Analyse des Orientalismus fehlt die Berücksichtigung von *Gender*. Said gesteht sich dies an einigen Stellen selbst ein und bemerkt, dass der koloniale Diskurs zweifelsohne eine vergeschlechtlichter war. Es gilt Saids Werk durch feministische Perspektiven zu supplementieren.

- Der Orientalismus ist aus queertheoretischer Perspektive auffällig *heteronormativ*, weil Said ganz grundsätzlich darauf verzichtete, die Rolle, die der Sexualität, wie auch der sexualisierten Beschreibungen des Orients zukommt, näher zu beleuchten.

### **3.2.2 Mimikry und Hybridität von Homi K. Bhabha**

„Das unberechenbare kolonisierte Subjekt – halb fügsam, halb widerspenstig, aber nie vertrauenswürdig – schafft für die Zielrichtung der kolonialen Autorität ein unlösbares Problem kultureller Differenz.“ (Bhabha 2000: 51)

Castro Varela und Dhawan machen auf einen wichtigen Punkt aufmerksam, der es ermöglicht, diese zwei Konzepte von Bhabha besser zu verstehen. Im Gegensatz zu Said und Spivak, die oft dafür kritisiert wurden, dass sie die Handlungsmacht der Unterdrückten vernachlässigten, sucht Bhabha in Mimikry und Hybridität nach den Widerstandsmomenten, in denen sich der oder die Kolonisierte trotz gewalttätiger Strukturen gegen den Kolonisator erheben. Es ist die Betonung dieser *Handlungsmacht*, die Bhabhas Konzepte zu einem herausragenden Beitrag für die postkolonialen Theorie machen (vgl. Castro Varela/Dhawan 2020: 237). Gerade weil bei Said die koloniale Machtbeziehung nur einseitig – vom Westen ausgehend – betrachtet wird, ist es umso wichtiger, die Identitäten „Herren“ und „Unterworfenen“ durch Bhabhas Auge zu betrachten. Er legt dar, wie sich diese Identitäten als unerwartet instabil und fragil erweisen und somit keine klare Opposition zwischen Kolonisierten und Kolonisatoren auszumachen ist. Er sieht vielmehr beide Seiten in einer komplexen Reziprozität gefangen (vgl. ebd.: 232).

#### **Mimikry**

Die europäische Zivilisierungsmission, so Castro Varela und Dhawan, hatte es zur Aufgabe, die kolonisierte Kultur in ihrem Sinne zu transformieren. Die Kolonisatoren traten mit der gewaltsamen Forderung an die Kolonisierten, Werte und Normen der herrschenden Macht zu internalisieren. Dies führte dazu, dass Kultur angenommen und sich ihr angepasst wurde. Bhabha verwendet hierbei den Begriff *Mimikry*, der nicht als ein Narrativ der Selbstkolonisierung gesehen wird, sondern als Handlungsmacht der Kolonisierten. Bhabhas Mimikry ist weder eine gewaltsame Assimilation in die herrschende Kultur noch die blinde Nachahmung derselben, sondern eine „Wiederholung der Differenz“. Dabei ahmen die Kolonisierten Sprache, Kultur, Verhaltensweisen und Ideen der Kolonisatoren in übertriebener Weise nach, mit dem Wissen, dass sie niemals in der Lage sein werden, deren Werte zu internalisieren und identisch wie ihre Kolonialherren zu sein. Sie mussten dabei scheitern, denn wenn eine absolute Wesensgleichheit zwischen den beiden bestanden hätte, wäre die Rechtfertigungsgrundlage für die Beherrschung einer ganzen Bevölkerungsgruppe weg gewesen. Aus diesem Grund etablierte sich eine absolute Differenz zwischen „Überlegenem“ und „Unterlegenem“. Als herrschaftsstabilisierendes Moment stellte sich die Anerkennung dieser Differenz heraus, weil das

Wissen um den Unterschied zwischen den „Wahren“ und denen, die diese lediglich nachahmten, die Unterdrückung der Kolonisierten sicherte. Die Kolonisierten waren angehalten, „fast aber nicht ganz dasselbe“ zu werden. Die Handlungsmacht der Kolonisierten beruht folglich auf den *Bedeutungsverschiebungen*, in der Mimikry als eine Form des Spottes wirkt, der Annahmen der herrschenden Kolonialmacht untergräbt (Bhabha 1994a in Castro Varela/Dhawan 2020: 240-242). Der Terminus *Mimikry* entstammt der Biologie und beschreibt eine Überlebensstrategie von zahlreichen Tierarten, die keine Möglichkeiten haben (Stachel, Gift, usw.), sich gegen Fressfeinde zu wehren. Deren Strategie besteht darin, Farben und Muster zu entwickeln, die denjenigen von giftigen oder ungenießbaren Arten zu Verwechseln ähnlich sind. So werden sie von ihren Fressfeinden als gefährlich eingestuft und bleiben verschont (vgl. Hermes 2017: 185).

Einerseits empfanden es die Kolonialherren gemäss Bhabha als befriedigend, dass die indische Bevölkerung „englisch“ werden konnte, und andererseits wurde Mimikry eine zunehmende Bedrohung. Es war die verzerrte Darstellung ihres narzisstischen Selbst, mit denen sich die Kolonisatoren auseinandersetzen mussten. Gerade weil die Einheimischen es schafften, den Engländern zu ähneln, waren diese stets mit der instabilen Basis rassistischer Stereotype und demnach mit dem nicht zu rechtfertigenden Charakter des Kolonialismus konfrontiert. Es waren vor allem die einheimischen Intermediären und Kollaborateure, die den Kolonisatoren mit der Zeit zu ähnlich erschienen. Ideologie und Überlegenheit, die auf Differenz aufbaut, wurde untergraben, was Mimikry folgerichtig sowohl als eine Strategie der kolonialen Unterwerfung als auch als Ausflucht vor derselben bezeichnet. Mimikry hat insofern einen höchst ambivalenten Charakter (Bhabha 1994a in Castro Varela/Dhawan 2020: 243). Der Widerspruch in der Zivilisierungsmission wird noch deutlicher, indem die Kolonisierten mithilfe von Mimikry, das Begehren hervorbringen, noch britischer als die Briten selbst zu sein. Dadurch wird der ironische Effekt erzeugt, dass sich die Briten nicht mehr wirklich britisch fühlen und sich von der Identität entfremden, die sie für ihre Wahre hielten (vgl. Castro Varela/Dhawan 2020: 243). Die Kolonialherren verfallen aufgrund der einheimischen Mimikry einer, in Bhabhas Worten, „schwelenden Paranoia“, die sich niemals über die Intentionen der Einheimischen im Klaren ist. Dazu kommt ein weiterer Effekt von Mimikry, nämlich dass sie nicht mehr zwischen einem unterwürfigen „Diener“ und der Maskerade unterscheiden können, was Bhabha als „schlaue Zivilisiertheit“ bezeichnet (Bhabha 1994a in Castro Varela/Dhawan 2020: 244). Eine der Fragen, die gemäss Castro Varela und Dhawan, Bhabha unbeantwortet lässt, ist, ob Mimikry eine bewusste Widerstandsstrategie ist und wer von ihr profitiert (vgl. Castro Varela/Dhawan 2020: 244).

### **Hybridität**

Eine weitere Widerstandsform ist das Konzept der Hybridität. Auch hier stellt sich gemäss Bhabha der Widerstand nicht als oppositioneller Akt mit politischer Intention, sondern als eine

*geschaffene Ambivalenz* dar. Signifikant für seine Untersuchung ist hierbei die Bibel, die von den Kolonialherren in Indien eingeführt wurde und für Bhabha ein Sinnbild kolonialer Herrschaft und ein fetischisiertes Zeichen darstellt, das die epistemologische Zentralität und Permanenz der europäischen Dominanz verherrlicht. Das Buch wurde im Prozess der Überlieferung hybridisiert, weil die Leseart der Kolonisierten zu anderen Nuancierungen führte und Widersprüche hervorbrachte, mit denen die nicht herausgeforderte „Heilige Schrift“ bis anhin noch nie konfrontiert war. Die Kolonisierten stellten den Missionaren Fragen, die sie häufig nicht beantworten konnten (Bhabha 1994a in Castro Varela/Dhawan 2020: 245f). Castro Varela und Dhawan beschreiben den Prozess der Hybridisierung als ein ironisches und subversives (Miss-)Verständnis des kanonisch christlichen-imperialistischen Textes, der durch die Kolonisierten unterlaufen wird. In anderen Worten ist die Einführung des Christentums zugleich auch eine Hinterfragung des Christentums (vgl. Castro Varela/Dhawan 2020: 246). Gemäss Bhabha erhält so das abgelehnte „andere“ Wissen Einlass in die dominanten Diskurse und durchlöchert in der Konsequenz das Fundament der Autorität, womit Widerstand überhaupt erst möglich wird. In diesem Sinne impliziert der Prozess der Hybridisierung wie auch Mimikry, dass kulturelle Differenzen nicht mehr identifiziert und damit auch nicht mehr vereinbart werden können (Bhabha 1994a in Castro Varela/Dhawan 2020: 246).

Einer der wichtigsten Beiträge Bhabhas liegt nach Castro Varela und Dhawan darin, *Kulturen* nicht als „natürliche“ Gegebenheiten, sondern als rückblickende Konstruktionen zu verstehen. Sie sind gewissermassen die Konsequenz historischer Prozesse. In diesem Sinne ist Kultur das Ergebnis der Stabilisierung von Autorität, weshalb es notwendig ist, bestimmte Vorstellungen kultureller Differenzen zu problematisieren. Kultur ist nämlich nicht statisch, sondern dynamisch, nicht stabil, sondern gleitend und beweglich, nicht vollständig, sondern vielfältig und hybrid (vgl. Castro Varela/Dhawan 2020: 258f). Es kann also nicht von einer „reinen“ Kultur ausgegangen werden, weil Kultur immer eine historische Hybridisierung impliziert. Gemäss Bhabha sind also alle Kulturen hybrid, weil im Moment einer Begegnung zwischen verschiedenen Menschen immer neue Positionen entstehen, was Bhabha in seinem Konzept des *dritten Raumes* darlegt. Das Ziel darin ist es, neue Räume und Zeiten für die politische und kulturelle Praxis der Gegenwart verfügbar zu machen, indem *intemationale* Kultur nicht als Exotik des *Multikulturalismus* oder der *Diversität* der Kulturen angesehen wird, sondern auf der *Hybridität* von Kultur beruht (Bhabha 1994a in Castro Varela/Dhawan 2020: 258-260).

### **Kritik an Hybridität und Mimikry**

Bhabhas Theorien stiessen nach Castro Varela und Dhawan auf eine grosse Resonanz und erfreuten sich über grosser Beliebtheit. Doch so gross die Begeisterung auch ist, so vielfältig und breit ist die Kritik (vgl. Castro Varela/Dhawan 2020: 280). Nachfolgend wird auf zwei Kritikpunkte (vgl. ebd.: 280f) eingegangen, die für diese Arbeit relevant sind:

- Hybridität gibt vor, essentialistische Kulturkonzepte und Identitäten zu stören, während diese Idee selbst *rassistische Unterscheidungen* evoziert, welche kolonial-rassistische Diskurse gespeist haben und speisen. Des Weiteren ist das Konzept der Hybridität *heteronormativ* und wird sogar als eine ganz und gar heterosexuelle Kategorie – und damit aus vielerlei Gründen problematische – beschrieben.
- Das koloniale Subjekt gemäss Bhabha ist zwar innerlich gespalten und agonistisch, aber immer männlich, nie beeinträchtigt, und immer ohne klare Klassenzugehörigkeit oder sozialen Kontext.

### 3.2.3 Subalternität von Gayatri Spivak

Wir müssen uns jetzt der folgenden Frage stellen: Auf der anderen Seite der internationalen Abspaltung der Arbeit vom sozialisierten Kapital, innerhalb *und* ausserhalb des Kreislaufes der epistemischen Gewalt des imperialistischen Rechts und der imperialistischen Erziehung, die einen früheren ökonomischen Text supplementieren – *können Subalterne sprechen?* (Spivak 2020: 47)

Der Aufsatz *Can the subaltern speak?* aus dem Jahre 1988 gehört gemäss Castro Varela und Dhawan wie Saids *Orientalism* zu den Gründungsdokumenten der postkolonialen Studien. Basierend auf den von Gramsci geprägten Begriff der *Subalternität* stellt Spivak ein zentrales Konzept postkolonialer Theorie auf. Um dieses Konzept zu verstehen, ist die Gramsci-Interpretation von Guha zentral, indem er „subaltern“ als einen Raum innerhalb eines kolonisierten Territoriums definiert, der von allen Mobilitätsformen abgeschnitten ist (vgl. Castro Varela/Dhawan 2020: 164f). Als Subalterne oder subalterne Subjekte gelten für Spivak (2020: 57) vor allem unterdrückte Frauen im globalen Süden: „Vielmehr geht es darum, dass die ideologische Konstruktion des Geschlechts, sowohl als Objekt kolonialistischer Geschichtsschreibung als auch als Subjekt des Aufstands, das Männliche in seiner Dominanz belässt.“ Dadurch wird das weibliche Subjekt nicht gehört: „Wenn die Subalternen im Kontext kolonialer Produktion keine Geschichte haben und nicht sprechen können, dann ist die Subalterne als Frau sogar noch tiefer in den Schatten gedrängt.“ (ebd.: 57). Dabei macht sie darauf aufmerksam, dass Frau-sein in der Konstruktion der Subalternen bedeutet, mehrfach diskriminiert zu werden, indem sie klarstellt, „dass arm, schwarz und weiblich sein heisst: es dreifach abbekommen.“ (ebd.: 74). *Can the subaltern speak? – Können die Subalternen sprechen? –* ist eine rhetorische Frage, so Dhawan, denn im Konzept der Subalternität ist die Unmöglichkeit des Sprechens inhärent. Dazu zitiert sie Spivak (1993, zit. nach Dhawan 2008: 39): „Könnte die Subalterne sprechen, so wäre sie keine Subalterne mehr.“

Wie in Spivaks obenstehenden Zitat zu entnehmen ist, erlangt die internationale Arbeitsteilung (internationalen Abspaltung der Arbeit) und die epistemische Gewalt eine zentrale Bedeutung

für das Konzept. Hinzu kommt – aufgrund der fehlenden Artikulationsmöglichkeit von Subalternen – die sogenannte *Repräsentationsfrage*, die nach Dhawan nicht nur einen kritischen Blick auf die Frage „worüber wird gesprochen?“ richtet, sondern vor allem „wer spricht für wen?“ (vgl. Dhawan 2008: 36). Spivak unterscheidet hierbei eine Repräsentation als „Vertretung“ und eine Re-präsentation als „Darstellung“, wobei beide miteinander verknüpft sind. Das Problem liegt darin, dass eine Repräsentation als Vertretung von unterdrückten Subjekten oft zu einer Re-Präsentation als „Darstellung“ führt, weil der Ort, wo Subalterne für sich selbst sprechen, handeln und wissen, jenseits von beiden liegt. Sprechen sie nicht für sich selbst, führt es zwangsläufig zu einer essentialistischen und utopischen Politik (vgl. Spivak 2020: 31f). Gerade Teilnehmende von kritischen Prozessen, wie etwa die postkoloniale Feministin, die versucht die Stimmen von Subalternen zur Artikulation zu bringen, sind in einer zugleich wichtigen und problematischen Rolle. Sie sind Dhawan zufolge mit einem parasitären Machtzugewinn konfrontiert, indem sie im Namen der Subalternen sprechen und so einen Zugang zur politischen Weltbühne erhalten. Die politische Repräsentation der Marginalisierten wandelt sich gezwungenermaßen zu einer Re-Präsentation, also zu einer Selbstrepräsentation und einer Selbstsubalternisierung. Eine persistente (Selbst-)Kritik und eine dekonstruktivistische Wachsamkeit sind wirksame Mittel, um diese parasitäre Politik der Repräsentation in Zaum zu halten. Ansonsten könnte diese Aneignung von Subalternität und die Praxis der Politik der Marginalisierung am Ende zur Gewinnung von Privilegien für diejenigen führen, die sich als Repräsentant\*innen der marginalen Räume präsentieren (vgl. Dhawan 2008: 39f).

Ein weiterer zentraler Beitrag von Spivak für die postkoloniale Theorie sind gemäss Castro Varela und Dhawan die Darlegungen zum *vergeschlechtlichen subalternen Subjekt*, in denen die subalternen Frauen als doppelt verletztlich beschrieben werden. Einerseits ist die ökonomische Ausbeutung als Folge des Imperialismus und andererseits die erzwungene Unterordnung innerhalb patriarchalischer Strukturen für das Verständnis über die Situation der Frauen im globalen Süden relevant. Mit dieser geschlechtssensiblen Perspektive hebt sich Spivak von den anderen postkolonialen Theoretikern wie Said oder Bhabha ab. Gleichzeitig hat Spivak die westlichen Feminismen einer kontinuierlich kritischen Hinterfragung ausgesetzt, indem sie die Unmöglichkeit der Repräsentation aller Frauen verdeutlichte. Auch ist die Komplizenschaft einiger Feminismen mit den imperialistischen Politiken unter die Lupe zu nehmen, da sie den akademischen Feminismus im globalen Norden in einem Interessenskonflikt mit den Frauen im globalen Süden sieht. Dieser vom globalen Norden ausgehende Diskurs eines internationalen Feminismus ist oft nichts weniger als eine paternalistische Mission für die „armen Schwestern“ der „Dritten Welt“ (vgl. Castro Varela/Dhawan 2020: 173). Dies hat nicht zuletzt damit zu tun, dass den Frauen im globalen Süden aufgrund von Religion oder der Vorstellung von gesellschaftlicher „Rückständigkeit“ per se eine unterdrückte Eigenschaft zugeschrieben wird, wohingegen die Situation für Frauen im globalen Norden als fortschrittlicher, freiheitlicher

und gleichberechtigter wahrgenommen wird. Genau diese Vorstellung (und die privilegierte Position) des westlichen Feminismus haben eine koloniale Kontinuität. Castro Varela und Dhawan sehen rekurrierend auf Spivak einen zentralen Beitrag Weisser Frauen zur Ausbeutung und gewaltvollen Unterdrückung im Kolonialismus. Dies, so Spivak, aufgrund der unterschiedlichen materiellen Grundlage, mit denen feministische Bewegungen im globalen Norden und im globalen Süden ihre Kämpfe ausgetragen haben. Dies führte zu einem *Otherring* von nicht-westlichen Frauen, was dazu beitrug, den (britischen) Imperialismus als eine soziale Mission zu verkleiden. In diesem Sinne galt die Praxis der Witwenverbrennung (*sati*) als Beweis für die „barbarische“ und „primitive“ indische Gesellschaft (vgl. ebd.: 174). Dazu schreibt Spivak (2020: 80f):

Die Hindu-Witwe steigt auf den Scheiterhaufen des toten Ehemannes und opfert sich selbst auf diesem. Das ist das Witwenopfer. (...) Die Abschaffung des Ritus durch die Briten wurde weiterhin als ein Fall von „*weissen Männern, die braune Frauen vor braunen Männern retten*“ [Hervorhebung durch den Verf.], verstanden. (...) Dagegen steht das indische nativistische Argument, das eine Praodie auf die nostalgische Suche nach verlorenen Ursprüngen darstellt: „Die Frauen wollen tatsächlich sterben.“

Spivak betont, dass der Schutz der Frau (Frau der „Dritten Welt“) als ein Signifikant der Errichtung einer „guten“ Gesellschaft galt. Mit der Kriminalisierung des Rituals der Witwenverbrennung wurde in den Augen der britischen Kolonialmacht ein Schritt in die richtige Richtung gemacht. Dabei bedienten sie sich der *epistemischen Gewalt*, wobei die Episteme nach Spivak, das Dispositiv darstellen, die „nicht das Wahre vom Falschen, aber das wissenschaftlich Nicht-Qualifizierbare vom Qualifizierbaren zu trennen gestattet.“ (ebd. 82f). In diesem Sinne wurde das Ritual des *sati* durch die Rechtswissenschaft als Verbrechen eingestuft. Spivak kritisiert dabei die westlichen Intellektuellen und ihre eigene privilegierte soziale Position, weil sie als Repräsentantin und/oder als „einheimische Informantin“ des Südens wahrgenommen wird. Doch da sie nicht eine effiziente Informantin für die akademischen Interessen des Westens sein möchte, insistiert sie die Notwendigkeit des *Verlernens des privilegierten Wissens*, weil es durch die kolonialen und neokolonialen Interessen korrumpiert wurde. Einzig so kann die Globalisierung und ihre Effekte auf den Lebensalltag von Subalternen im globalen Süden verstanden werden und das kolonialistische Wohlwollen überdacht werden. Denn die Praxis die Frauen des Südens zu romantisieren, sie zu viktimisieren oder in paternalistischer Manier darzustellen, ist verbreitet und es gilt sich von jeglicher Exotisierung subalternen Frauen zu distanzieren. Im Prozess der Dekolonisierung geht es für die privilegierten Feministinnen vielmehr darum, von den entmächtigten und entrechteten Frauen zu lernen, anstatt deren historische Erfahrungen mit einer Geste mitleidigen Aufklärung korrigieren zu wollen (vgl. Castro Varela/Dhawan 2020: 174-176). Damit meint sie eine Begegnung auf Augenhöhe.

Der Körper des *vergeschlechtlichen subalternen Subjekts* wird in Spivaks Analysen im Kontext eines globalen und ungebremsten Kapitalismus zum Ort der Überausbeutung. Mithilfe ihrer Überlegungen überdenkt man die Idee des ausbeutbaren Körpers männlicher Arbeiter und sieht die subalternen Frauen immer mehr als die Stütze des globalen Nordens. Der globale Süden ist es, der nicht nur den Reichtum, sondern auch die Möglichkeiten der kulturellen Selbstrepräsentation des Nordens mitproduziert (Spivak 1990a in Castro Varela/Dhawan 2020: 178). Marx' Arbeitswerttheorie spielt hierbei eine zentrale Rolle und mit ihrer dekonstruktivistischen Leseart<sup>13</sup> kann sie seine enge Definition produktiver Arbeit komplexer erfassen. Spivak betont, dass der produktive Körper der subalternen Frau im globalen Süden, wo der transnationale Kapitalismus vorherrscht, die Quelle der Wertschöpfung ist. Das versucht sie so aufzuzeigen, indem sie die Ambivalenz von Marx' Arbeitswerttheorie zum Ausdruck bringt. Sie thematisiert die neuen Formen der Ausbeutung und prekärer Arbeit, wie etwa Gelegenheitsarbeit oder fehlende gewerkschaftliche Organisation im gegenwärtigen Kapitalismus (vgl. Castro Varela/Dhawan 2020: 182).

### **Kritik an die Subalternität**

Spivak gilt gemäss Castro Varela und Dhawan als eine der selbstkritischsten Theoretikerinnen, die auf einem solch hohen Niveau denkt und schreibt. Gerade deswegen gibt es auch immer wieder Kritik an Spivaks Schreibweise. Ihr Schreib- und Sprechstil tendiert zu einer unverständlichen Sprache. Diese grundsätzliche Kritik ist wichtig, weil sie mit einer komplexen Sprache die Deklassierten und Deprivilegierten nicht erreichen kann. Nach ihr ist eine „einfache Sprache“ jedoch kaum in der Lage, die komplexe Lage und Interessen der Unterdrückten adäquat darzustellen. Deshalb ist Spivak der Überzeugung, dass ihr Schreib- und Sprechstil den komplexen, widersprüchlichen Realitäten (post-)kolonialer Verhältnisse gerecht werden kann (vgl. ebd.: 224). Somit ist der folgende Widerspruch in Spivaks Arbeiten (vgl. ebd.: 226) ein zentraler Kritikpunkt für das Konzept der Subalternität:

- Die Intellektuellen müssen nach Spivak in der Lage sein, *zu* den Subalternen und nicht nur *von ihnen* zu sprechen, was jedoch nicht möglich ist, da die Subalternen das Grundlagenwissen zur weiblichen Ausbeutung nicht besitzen. So müssen sie zwangsläufig von den Intellektuellen repräsentiert werden. Die Lösung dazu wäre eine verständlichere Sprache, damit sich auch die Subalternen dieses Wissen aneignen können. Wie bereits beschrieben ist dies jedoch für Spivak nicht die Lösung. Deshalb bleibt der Widerspruch ein Widerspruch in sich selbst.

---

<sup>13</sup> Spivaks wichtigstes theoretisches Instrument in ihrer Theoriebildung ist die Dekonstruktion (vgl. Castro Varela/Dhawan 2020: 188).

### **3.3 Macht- und Herrschaftskritik**

„Sie [Kritik] fordert Wahrheitsregime heraus, hinterfragt deren Machtanspruch und leistet somit Widerstand gegen die Naturalisierung sozialer Verhältnisse.“ (Castro Varela 2013a: 319)

In den vorherigen Kapiteln hat sich diese Arbeit vertieft mit den hegemonialen Macht- und Herrschaftsverhältnissen auseinandergesetzt. Auf verschiedenste Art und Weise werden diese Verhältnisse reproduziert und stabilisiert. Rassismus und Sexismus sind zwei Beispiele sozialer und diskriminierender Praxen, die Differenzierungsprozesse in Gang bringen und so Menschen kategorisieren; die einen privilegieren und die anderen ausschliessen. Diese Differenzierungsprozesse entscheiden also, wem *Macht* zugesprochen wird und wem nicht. Popitz erklärt Macht in einem allgemeinen anthropologischen Sinn als „etwas, was der Mensch vermag: das Vermögen sich gegen fremde Kräfte durchzusetzen.“ (Popitz 1992: 22). Dies führt zu einer Position der Autorität, die nicht zuletzt darüber bestimmt, was Gesetz und Norm sein soll. Menschen, die sich in keiner machtvollen Position befinden, werden nicht gehört. Es entstehen somit Strukturen, die Privilegien für die einen sichern und den anderen den Zugang zu kulturellen und symbolischen Ressourcen verwehren. Es entsteht *Herrschaft*. Gemäss Riegel setzt da die postkoloniale Theorie an. Sie versucht Differenz als machtvolle Unterscheidung zu verstehen, die vorherrschende Verhältnisse absichert. Die postkoloniale Theorie ermöglicht einen herrschaftskritischen Blick darauf, indem sie aufzeigt, wie die vorherrschenden Verhältnisse aus dem Fortbestehen kolonialer Strukturen entstanden sind (vgl. Riegel 2016: 34). Dabei werden etwa (Migrations-)Politik, Medien, Wirtschaft, Wissenschaft und nicht zuletzt die Zivilgesellschaft kritisch beleuchtet und aufgezeigt, wie sie in einem wechselwirkenden Zusammenspiel das Fortbestehen von Rassismus und Sexismus als Herrschaftsverhältnisse legitimieren. Eine *intersektionale Perspektive* eignet sich in diesem Fall, um die soziale Ungleichheit, die aus diesen Herrschaftsverhältnissen entstanden ist, zu untersuchen. Nur darf sie gemäss Castro Varela und Dhawan die transnationalen Dimensionen sozialer Ungleichheit als eine Konsequenz des Kolonialismus nicht ausser Acht lassen (vgl. Castro Varela/Dhawan 2009: 11).

#### **3.3.1 Keine Kritik ohne Selbstkritik**

Die Inhalte der postkolonialen Studien sind grundsätzlich kritisch, denn sie hinterfragen die Stimme der Autorität. Genau darum geht es bei der Kritik; nämlich gegebene Strukturen nicht als Gesetz zu akzeptieren, sondern sie als menschliches Konstrukt zu verstehen und danach zu fragen, wie sie entstanden sind. Doch Castro Varela beschreibt Kritik ohne Selbstkritik und Kritik, die immer in dieselbe Richtung zielt, als problematisch (vgl. Castro Varela 2013a: 319). Das Konzept der „symbolischen Gewalt“ von Bourdieu zeigt auf, inwiefern die eigene Person selbst Teil des Herrschaftsverhältnisses ist. Dies geschieht, weil man nur über Erkenntnismittel verfügt, die man mit der Herrschaft gemein hat. Es sind die *Selbstverständlichkeiten*, sich

selbst in binären Klassifikationen wie männlich/weiblich oder Weiss/Schwarz wahrzunehmen, die dieses Herrschaftsverhältnis als natürlich erscheinen lassen. So werden naturalisierte Klassifikationen inkorporiert, was die *symbolische Gewalt*<sup>14</sup> mehr oder weniger unterbewusst walten lässt (vgl. Bourdieu 2020: 66). Erst wenn beispielsweise vermeintlich „weibliche“ Eigenschaften oder stereotypisierte Vorurteile über People of Color irritiert werden, können die eigenen Selbstverständlichkeiten in Frage gestellt werden. Diese Irritation findet durch soziale Bewegungen wie der *Frauen\*Streik* oder *Black Lives Matter* statt und birgt ein grosses Potential, Selbstverständlichkeiten von Herrschaftsverhältnissen nachhaltig infrage zu stellen. Des Weiteren gilt es gemäss Habermann zu verstehen, dass Kapitalismus, Sexismus und Rassismus – wie alle Herrschaftsverhältnisse – über unsere Identitäten miteinander verwoben sind und nicht als Einzelercheinung verstanden werden können, sondern als im Wechselverhältnis entstanden und miteinander verknüpft (vgl. Habermann 2006: 117). Über die eigene Involviertheit in die Dominanzgesellschaft muss kritisch nachgedacht werden, damit auch das Gegenüber besser verstanden werden kann. Dies erfordert gemäss Riegel einerseits Veränderungen im eigenen Denken und Handeln und andererseits auch die Bereitschaft, auf strukturelle und gesellschaftliche Veränderungen hinzuwirken. Es geht nicht zuletzt auch darum, die eigenen Privilegien und Macht aufzugeben und diese zu teilen (vgl. Riegel 2016: 313).

### **3.3.2 Widerstand – eine kritische Intervention**

Die postkoloniale Theorie, so Castro Varela und Dhawan, darf nicht ein Projekt einer Handvoll Intellektueller bleiben, welche „von oben“ die Geschichte „von unten“ schreiben. Die Texte der postkolonialen Theoretiker\*innen müssen den Weg zu den sozialen Bewegungen auf die Strasse finden, um sie zu inspirieren, wie das andere kritische Strömungen bereits getan haben. Denn auch die postkoloniale Theorie ist eine kritische Intervention, die widerständige Methoden, Darstellungsformen und Kommunikationsstile hervorbringen kann (vgl. Castro Varela/Dhawan 2020: 353f); um das Sprechen von Subalternen zu ermöglichen und gleichzeitig die Macht zum Zuhören zu bringen, um soziale Gerechtigkeit zu erreichen (vgl. Castro Varela 2013a: 320). Die Position und Rolle von Intellektuellen in sozialen Strukturen sind in diesem Sinne darauf ausgelegt, ein organisiertes und überzeugtes Kollektiv hervorzubringen. Rekurrierend auf Gramscis *organischen Intellektuellen* (Spezialist\*in und Politiker\*in) betont Castro Varela die Wichtigkeit über ein erweitertes Verständnis von Gesellschaft und Politik zu verfügen, damit diese Aufgabe überhaupt übernommen werden kann. Sie bezieht sich dabei auf den Bildungsbereich, in dem es folglich nicht nur wichtig ist, die Diskriminierung von „Migrati-

---

<sup>14</sup> Bourdieu versteht die „symbolische Gewalt“ nicht als eine rein geistige Gewalt, die letztlich ohne reale Auswirkungen bleibt. Dabei verharmlost er nicht die physische Gewalt, sondern betont die grundlegende Wirkmächtigkeit vom Symbolischen, „jene sanfte, für ihre Opfer unmerkliche, unsichtbare Gewalt, die im wesentlichen über die rein symbolischen Wege der Kommunikation und des Erkennens, oder genauer des Verkennens, des Anerkennens oder äusserstenfalls, des Gefühls ausgeübt wird.“ (Bourdieu 2020: 8).

onsanderen“ zu unterbinden, sondern auch Räume und Möglichkeiten zu schaffen, die „politische Subjekte hervorbringen, die ihre Rolle als organische Intellektuelle einnehmen können.“ (ebd.: 324). Auch hier geht es darum, dass die Macht abgegeben und geteilt wird, damit unterdrückte und benachteiligte Subjekte befähigt werden, Widerstand gegen die Hegemonie zu leisten. Die Hegemonie bzw. die rassistischen, sexistischen, klassen- und körperbezogenen Dominanzordnungen prägen gemäss Riegel auch Bildungsveranstaltungen, die das Ziel verfolgen eben diese Dominanzordnungen zu bekämpfen. Das zeigt auf, wie fest diese in der Gesellschaft verankert sind. Die Gefahr des *Othering* ist gross, weil den dichotomen Konzepten und Kategorisierungen vorherrschender Differenzordnungen teils ungebrochen gefolgt werden. Dabei überthematisiert sich „Kultur“ oder „kulturelle Differenz“, wobei gleichzeitig das „Andere“ bzw. das „Abweichende“ konstruiert wird. Auch beobachtet Riegel eine De-Thematisierung von gesellschaftlichen und strukturellen Macht- und Ungleichheitsverhältnissen, was in Kombination mit *Othering* zur Reproduktion ebendieser führt (vgl. Riegel 2016: 232f). Das Ziel kann im Bhabha'schen Sinne nie sein, die Verhältnisse einfach umzukehren, sich also denselben Mitteln zu bedienen, wie die Herrschenden, sondern die dominante symbolische Ordnung mit den „Anderen“ zu infiltrieren. Diese Praxis verfolgt das Ziel, die Herrschaft von innen heraus zu kritisieren und zu verschieben, was letztlich *performatives Handeln*<sup>15</sup> zulässt und durch die Idee der Wiederholung die Herrschaftspraxis hybridisiert. In diesem Sinne ist die sprachliche und soziale Wiederholung von Normen einerseits ein Versuch die herrschenden Diskurse zu naturalisieren, während sie andererseits eine subalterne Handlungsmacht ist und die Konstruiertheit dieser Diskurse aufdeckt (vgl. Castro Varela/Dhawan 2020: 248-251). Je mehr subalterne Artikulationsmacht also ihren Weg in die herrschenden Diskurse findet, desto mehr werden sie verfremdet und kontaminiert, wodurch unterdrücktes Wissen eingebracht wird und auch unerwartete kleine Änderungen geschehen. Das Ziel bleibt die herrschende Autorität zu verwerfen und umzustürzen (vgl. ebd.: 252).

### **3.4 Kritischer Blick auf die postkoloniale Theorie**

Nebst den Kritikpunkten an die theoretischen Grundzügen der drei Hauptpositionen postkolonialer Theorie sollen auch die Einwände gegen die postkoloniale Theorie als Theorierichtung thematisiert werden. Die Unstimmigkeiten müssen einer Kritik unterzogen, Widersprüche aufgezeigt und die eigene Position weder als absolute noch als einzige Wahrheit dargestellt werden. Deshalb geht diese Arbeit auf den folgenden Zeilen auf Kritikpunkte an der postkolonialen Theorie und gleichzeitig auf ihr Entwicklungspotenzial ein. Allerdings soll dabei nicht der Erfolg der postkolonialen Studien heruntergespielt werden. Seit über 40 Jahren prägen sie gemäss

---

<sup>15</sup> Differenzen werden in performativen Ansätzen als sprachlich und soziale erzeugt verstanden. Die Wiederholung von sozialen Normen mit einer ausschliessende Kraft, erzeugt Differenzen und wird als machtvoller Prozess verstanden. Identitäten werden entlang vorgängiger Normen produziert und hierarchische und eindeutige Positionierungen werden vorgenommen (vgl. Plösser 2010: 222).

Castro Varela und Dhawan mit der Anfechtung der klassisch-kulturellen Betrachtungsweise sowie mit der differenzierten theoretischen Herangehensweise und der Vermeidung üblicher Simplifizierungen die Dekolonisierungs- und Demokratisierungsprozesse (vgl. Castro Varela/Dhawan 2020: 297). Nichtsdestotrotz ist eine kritische Betrachtungsweise gewinnbringend, damit die postkoloniale Theorie nicht selbst Teil desselben Herrschaftsdiskurses wird, den sie kritisiert. Spivak (2000: xv) schreibt im Vorwort zu *A Companion to Postcolonial Studies*, bereits in den ersten Zeilen: „The best of Postcolonialism is autocritical.“

Eine erste wichtige Kritik ist der Vorwurf des *Eurozentrismus*. Gerade deshalb, weil der globale Norden der produktivste Ort des postkolonialen Widerstands ist. Castro Varela und Dhawan beschreiben die postkoloniale Theorie als ein Produkt der US-amerikanischen Elitehochschulen. Spivak, Bhabha sowie auch Said lehrten an eben diesen Universitäten, was der Kritik des Eurozentrismus durchaus Legitimität verleiht. Ahmad betont dabei, dass die postkolonialen Studien lediglich für die Intellektuellen im globalen Norden von Nutzen sind, also vor allem Anziehungskraft auf Weisse und diasporische Intellektuelle, die im Westen arbeiten, haben. Es findet eine regelrechte Kommodifizierung der postkolonialen Theorie statt, die dann unhinterfragt konsumiert wird (vgl. Castro Varela/Dhawan 2020: 301f). Castro Varela und Dhawan beschreiben in diesem Sinne, dass der Postkolonialismus „im ‚Bauch des metropolitanen kapitalistischen Biestes‘ konstant neu hergestellt wird und so vermarktbar bleibt, während der Begriff postkolonial gleichzeitig die Ränder des globalen Südens verdinglicht.“ (ebd.: 302). Sie darf also nicht als eine Karriereleiter für westliche Intellektuelle gebraucht und für opportunistische Zwecke mobilisiert werden. Demgemäß steht für Ahmad die postkoloniale Theorie mit der neokolonialen Weltordnung in Komplizenschaft, da die Versuche die „dritte Welt“ von der „ersten Welt“ aus zu denken („Dritt-Weltismus“), lediglich ein Medium ist, um die Autorität des Westens über die (vormals) imperialistisch beherrschten Gebiete wiederzuerlangen (Ahmad in Castro Varela/Dhawan 2020: 303). Doch postkoloniale Theorie ist keine leere Worthülse, sondern scharfe Kritik, die transformierende Effekte erzeugen kann.

Das häufige *Ausblenden der Geschlechterfrage* und das Ignorieren der (prä-)kolonialen und postkolonialen *Heteronormativität* ist eine weitere Kritik an die postkoloniale Theorie. Wegen dieser einseitigen Fokussierung auf den Rassismus werden nach Castro Varela und Dhawan andere wichtige Kategorien wie beispielsweise Klasse, Sexualität oder Geschlecht vernachlässigt. Wie diese Arbeit bereits in den vorangegangenen Kapiteln aufgezeigt hat, können die Erfahrungen mit Rassismus nicht isoliert von den Erfahrungen mit Sexismus oder auch Klassismus existieren (vgl. Castro Varela/Dhawan 2020: 312f). Rekurrierend auf McClintock zeigen Castro Varela und Dhawan mit einem Beispiel kolonisierter Frauen, wie sie einerseits innerhalb ihrer eigenen Gesellschaft benachteiligt waren und andererseits mit dem Einzug des Kolonialismus auch mit den gewalttätigen Strukturen imperialer Herrschaftsverhältnissen. Die ko-

Ionisierten Frauen mussten sich darin gegenüber den Weissen europäischen Frauen und Männern positionieren (McClintock 1995 in Castro Varela/Dhawan 2020: 313). Somit lassen sich die Geschlechterdynamiken für die Sicherung der Herrschaftsverhältnisse nicht getrennt von den Mechanismen des Rassismus betrachten. Wenn die postkoloniale Theorie die Überschneidungen und Interdependenzen der Kategorien Klasse, Gender, „race“ und Sexualität nicht beachtet, droht sie essentialistische Identitätspolitik zu reproduzieren (vgl. Castro Varela/Dhawan 2020: 316). Eine intersektionale Perspektive ist in diesem Sinne unabdingbar. Jedoch darf dabei die transnationale Dimension sozialer Ungleichheit als eine Konsequenz des Kolonialismus nicht unbeachtet gelassen werden (vgl. ebd.: 319).

Eine wichtige abschliessende Kritik sind *fehlende postkoloniale Perspektiven*. Gemäss Castro Varela und Dhawan müssen wichtige Schriften, wie beispielsweise „On the postcolony“ von Achille Mbembe zur Kenntnis genommen werden. Da mit Spivak, Said und Bhabha vor allem asiatische Räume abgedeckt werden, müssen weitere Schriften zu postkolonialen Studien in Lateinamerika, den arabischen Räumen und Afrika die postkoloniale Theorie supplementieren. Spivak (2000: xv) schrieb hierzu: „The worst of postcolonialism, according to some, is its overemphasis upon the South Asian model.“ Jedoch gilt es die postkoloniale Theorie gemäss Castro Varela und Dhawan nicht lediglich durch andere postkoloniale Perspektiven zu ergänzen, sondern – Kritik hin oder her – in Zukunft vielleicht auch mit anderen kritischen Ansätzen, wie die Weltsystemtheorie, zu verbinden. Damit könnte die neoliberale Wettkampfethik an den Hochschulen und Theorierichtungen gegen eine gemeinsame Zielerreichung ausgetauscht werden (vgl. Castro Varela/Dhawan 2020: 337f).

## 4. Soziale Arbeit und Differenzierungsprozesse

In diesem Kapitel wird das Thema der Sozialen Arbeit als Arbeit mit den „Anderen“ beleuchtet und aufgezeigt, inwiefern die Soziale Arbeit bei der Konstruktion der „Anderen“ eine Rolle spielt. Dies hat gemäss Kessl und Plösser nicht zuletzt damit zu tun, dass sich sozialpädagogische Interventionen immer an einem Normalitätsmodell orientieren und in diesem Sinne „Normalität“ erst ermöglichen. Anders gesagt, verhalten sich Adressat\*innen der Sozialen Arbeit abweichend von einem gewissen Verhaltensstandard, was sie zu „Anderen“ macht. In diesem Sinne sind Differenzen sozial hergestellt („doing difference“) und so ausgelegt, dass sie Ausschlüsse produzieren (vgl. Kessl/Plösser 2010: 7). Soziale Arbeit wirkt innerhalb eines gesellschaftlichen Normensystems und verhilft Menschen zudem, weniger „anders“ zu sein, was sie als *Normalisierungsmacht* auszeichnet. Dadurch, dass diese Macht Adressat\*innen an die bestehenden Normen anpasst, stellt sie „Andersheit“ her. Somit lässt sich konstatieren, dass der Ausgangspunkt von sozialpädagogischen Interventionen immer eine Differenz ist (vgl. ebd.:7f). *Differenz* kann gemäss Schütte-Bäumner aber auch „als Modus der Anerkennung von Vielfalt, Offenheit und Individualität verstanden werden, ohne dabei im gleichen Atemzug, Macht- und Herrschaftsverhältnisse zu affirmieren“ (Schütte-Bäumner 2010: 80). Diese Ansichtswiese darf auch für eine kritische Praxis der Sozialen Arbeit nicht ausser Acht gelassen werden. Nachfolgend wird diese Arbeit – gestützt auf den Hintergrund der postkolonialen Theorie und den vorgängig skizzierten Macht- und Herrschaftsverhältnissen – einen kritischen Blick auf die Differenzierungspraxis in Bezug auf Konzepte und Begriffe der Sozialen Arbeit werfen.

### 4.1 Die Praxis der Differenzierung

Wie oben erwähnt, ist *Differenz* respektive die pädagogische Bearbeitung von Unterschieden, immer schon ein Thema der Sozialen Arbeit gewesen. Nicht zuletzt deswegen wird nach Lamp das Thema Differenz in verschiedenen Konzepten wie beispielsweise „Diversity“ oder „Differenzsensibilität“ behandelt. Es sind Konzepte, die eine Perspektive auf die unterschiedlichen Zugänge von Menschen zu Bildung, materiellen und sozialen Ressourcen ermöglichen. Dabei geht es auch um die Anerkennung der individuellen Lebensentwürfe von Menschen unterschiedlichster Art (vgl. Lamp 2010: 201). Die Soziale Arbeit schafft also gerechte Zugänge zu Ressourcen der Lebensgestaltung. Nur müssen Professionelle der Sozialen Arbeit gemäss Schütte-Bäumner diese Aufgabe innerhalb eines herrschenden Diskurses erfüllen, was sie als professionelle Identitäten in eine diskursive Matrix einbindet. Möchten Professionelle dazu gehören, verstanden und anerkannt werden, müssen sie sich innerhalb der Matrix bewegen (vgl. Schütte-Bäumner 2010: 87). Deshalb stellt sich hier die Frage, wie Differenzen seitens Professionellen (re-)produziert werden und damit beispielsweise eine eindeutige soziale Positionierung, eine ethische Herkunft oder eine Geschlechterzuordnung vereindeutigt wird. Kessl

und Maurer zufolge spielen nicht nur die bestimmenden (hegemonialen) Differenzierungen eine Rolle sondern auch die unsichtbaren (marginalen). Was zu einem historischen Zeitpunkt überhaupt möglich ist, kann nur bestimmt werden, indem aufgezeigt wird, was *nicht* sichtbar wird und was *nicht* gesagt wird. So werden die hegemonialen Macht- und Herrschaftsverhältnisse in den marginalisierten sozialpädagogischen Interventionen sichtbar (vgl. Kessl/Maurer 2010: 159). Die Differenzierungspraktiken sind ein spezifischer Typus sozialer Praktiken, die historisch-spezifische Differenzen wie „race“, class und gender vereindeutigen (vgl. ebd.: 163f). Dies geschieht etwa, indem von Professionellen eine unangemessene und vorschnelle Kategorisierung der Adressat\*innen in beispielsweise „migrantische junge Männer“ (gender und „race“) oder „Unterschichtsangehörige“ (class) gemacht wird. Diese kollektive Kategorisierung birgt die Gefahr der Essentialisierung und Naturalisierung (vgl. ebd.: 166).

#### **4.1.1 Kulturverständnis und Integration**

Die sogenannte „interkulturelle“ Soziale Arbeit versteht sich als Bindeglied zwischen Migrant\*innen und dem Gesellschaftssystem. Eppenstein zeigt mit Bezug auf die gesetzlichen Veränderungen im Migrationsbereich in Deutschland auf, wie die Pädagogisierung von Integrationsanliegen mit der Dominanz von Bestrebungen zum Erwerb der deutschen Sprache einherkommen und wie Einbürgerungs- und Aufenthaltsrechte an Bildungsvoraussetzungen der Antragsteller gekoppelt werden. Des Weiteren wird von Migrant\*innen eine einseitige Assimilation (*Integration*) in das hegemoniale System gefordert (vgl. Eppenstein 2010: 107). Castro Varela (2013b: 36) bringt es auf den Punkt: „Alles, was die Integration fördern soll, wird auch gefordert: Sprachkenntnisse, die Annahme bestimmter Normen und Werte, ein spezifisches Heirats- und Reproduktionsverhalten etc.“ Dabei fügt sie noch einen weiteren Punkt an (ebd.: 47): „Der ausgrenzende und ordnungspolitische Charakter ist hier überdeutlich und konterkariert geradezu eine wohlwollende Integrationspolitik. Es sei denn, eine Integration wird nur denen zugestanden, die den rassistischen Vorstellungen eines weissen Europäers/ einer weissen Europäerin entsprechen.“ Eine interkulturelle Soziale Arbeit, die unter solchen Voraussetzungen arbeitet und ihr Kulturverständnis formt, versteht „Kultur“ im Sinne eines „Containerbegriffs“, der für jegliche Differenz genutzt wird, die im Kontext der Migration und Einwanderung auftritt. Wenn „Kultur“ in der Sozialen Arbeit als Unterscheidungskriterium herangezogen wird, um die kulturellen Aspekte der Adressat\*innen zu berücksichtigen und dabei strukturbezogenen Sachverhalte ignoriert oder sogar verleugnet werden, schnappt die *Kulturalisierungsfalle*<sup>16</sup> schnell zu (vgl. Eppenstein 2010: 107). Es werden Klassengegensätze kulturalisiert, indem beispielsweise in Debatten propagiert wird, dass die „neue Unterschicht“ sich durch

---

<sup>16</sup> Kulturalisierung findet statt, wenn mit dem Begriff der „Kultur“ national-ethno-kulturelle Zuschreibungen gemacht werden. Auch dient „Kultur“ dabei als wesentliche, zentrale und determinierende Erklärung für Handlungen, Einstellungen und Verhaltensweisen. Dies führt letztlich zu einer Dichotomisierung der Gesellschaft in Zugehörige („Wir“) und Nicht-Zugehörige („Die Anderen“), was verstärkt zu Vorurteilen und Stereotypisierungen führen kann (vgl. Otten 2006: 58f).

eine „Kultur der Armut“ auszeichne, was letztendlich nicht zu einer Abschaffung von Ungleichheit führt, sondern zu einer aufwertenden Anerkennung kollektiver und subjektiver Andersheit (vgl. Heite 2010: 188). Die Verwendung des Kulturbegriffs ist ausserdem problematisch, weil Kulturen „durch die Brille der eigenen kulturellen Befangenheit wahrgenommen und in positiver oder negativer Parteilichkeit gedeutet werden“ (Nieke 2000, zit. nach Eppenstein 2010: 107). Zusammenfassend sind die Fallen der kulturalistischen Engführung in der Sozialen Arbeit die Reduzierung sozialer Vielfältigkeit auf zwei Kulturen, die Ablösung des Kulturverständnisses vom Einzelnen (Verdinglichung) und die Identifikation von Nation und Kultur oder die Kollektivierung von Andersartigkeit (Hamburger 1994 in Eppenstein 2010: 108). Die kulturalistische Engführung führt etwa dazu, dass Grenzen zwischen Ausländer\*innen und Einheimischen gezogen werden. Menschen werden mit dem Zusatz „Migrationshintergrund“ versehen, was sie gemäss Castro Varela automatisch im Feld sozialarbeiterischer Zielgruppen fixiert – einzig und allein, weil der Begriff „Menschen mit Migrationshintergrund“ ein Bedarf an Unterstützung bei ihren Integrationsbemühungen impliziert (vgl. Castro Varela 2013b: 14f). Soziale Arbeit reproduziert in diesem Sinne die Nicht-Zugehörigkeit von „Menschen mit Migrationshintergrund“ und fixiert sie als „Andere“.

#### **4.1.2 „Sprechen über“ als Otheringprozess**

Gemäss Riegel finden in Bildungskontexten und folglich auch in der Sozialen Arbeit Otheringprozesse statt, die über ein einseitiges und monologisierendes „Sprechen über“ geschehen. Dabei wird eine einseitige Problematisierung durch die objektivierende Praxis des „Sprechen über“ verstärkt und den Adressat\*innen keine Möglichkeit zur Reaktion gewährt. Es ist eine diskursive Praxis, die im Bildungskontext hegemonial ist und dort machtvolle Effekte hat. Mit dem objektivierenden „Sprechen über“ sind totalisierende Zuschreibungen von Identitäten und Lebensweisen verbunden. Das Sprechen wirkt hier performativ und ist eine gewaltvolle Praxis („Macht der Sprache“) (vgl. Riegel 2016: 216f). Wenn beispielsweise in Unterrichtssequenzen wiederholend über die Situation von „muslimischen Männern“ gesprochen wird, bildet sich eine diskursive Gruppe. Gleichzeitig wird ein Wissensbestand bei den Schüler\*innen oder Student\*innen geschaffen, der auf dem gesellschaftlich vorherrschenden Wissen basiert, das muslimische Männer zu „Anderen“ macht (vgl. ebd.: 217). Die *Macht des Sprechens*, die sich u. a. durch die performative Praxis des Wiederholens und seiner Konventionalität auszeichnet, „kann sich erst dann voll entfalten, wenn sie mit der gesellschaftlichen Autorität ausgestattet ist, um gehört zu werden.“ (ebd.: 218). Dadurch, dass sich Professionelle der Sozialen Arbeit in einer solchen machtvollen Position der Autorität befinden, ist ihr Gesagtes mit gesellschaftlicher Legitimität ausgestattet. Genau da setzten die Differenzierungsprozesse in der Sozialen Arbeit ein; beim „Sprechen über“ geht es nicht unbedingt darum, dass die Lebenslagen oder Perspektiven derjenigen, über die gesprochen wird und als „Andere“ konzipiert werden, thematisiert werden. Vielmehr würde bei dieser Praxis eine Festigung und Aufrechterhaltung der

bestehenden Differenz- und Dominanzordnungen auftreten. Dies aus dem Grund, weil die als „Andere“ markierten in dieser hegemonialen Differenzordnung positioniert respektive besser eingeordnet werden können. (vgl. ebd.: 218f).

#### **4.1.3 (Re-)Produktion Sozialer Normen**

Gemäss Plösser erzeugt Soziale Arbeit die Differenz in einem *performativen Sinne*, indem soziale Normen wiederholend sprachlich erzeugt und bestätigt werden und auf vorgängige Gesetze oder hierarchische Einordnungen zurückgegriffen wird. Dies dient dazu, Subjekte respektive Adressat\*innen in eindeutige Schemata wie beispielsweise „Hilfsbedürftige“, „Behinderte“, „Arbeitslose“ oder „Deviante“ einzuordnen (vgl. Plösser 2010: 223). Sie beschreibt Soziale Arbeit als „organisierte Prozesse einer aktiven Unterstützung von Subjektivierungsweisen, die als sozial problematisch markiert werden.“ (ebd.: 223). Gerade deswegen sei es zugleich auch immer die Aufgabe der Sozialen Arbeit, Subjekte, die als „anders“ oder „problematisch“ markiert sind, an die sozialen Normen anzupassen. Aufgaben wie die „Aktivierung“ von arbeitslosen Menschen im Rahmen von Beschäftigungsprogrammen oder soziale Trainingskurse für jugendliche Straftäter\*innen sind nur zwei Beispiele von vielen, die diese Normalisierungsfunktion beschreiben. Das Ziel solcher Interventionen ist es, die Differenz (arbeitslos / straffällig) zu markieren und auf eine soziale Norm hin zu verändern (arbeitstüchtig / sozial). Damit einher kommt auch die (Re-)Produktion der vermeintlichen Andersheit der Adressat\*innen (vgl. Plösser 2010: 223).

#### **4.1.4 Binäre Differenzordnung**

Wie wirksam soziale Differenzierungen gemäss Bütow und Munsch sind, lässt sich in ihrem Zusammenhang mit sozialer Ungleichheit verdeutlichen: Je nach Geschlechtszugehörigkeit, Zugehörigkeit zu einer Ethnizität oder sozialen Schicht haben Menschen einen besseren oder schlechteren Zugang zu materiellen Ressourcen. Dies hat u. a. damit zu tun, dass (Geschlechter-)Differenzen mit einer Hierarchisierung verbunden sind, die männlich oder weiblich zugeschriebene Eigenschaften nicht als gleichwertig gelten lässt. Hierbei gilt die Dichotomie von Rationalität (männlich) und Emotionalität (weiblich). Weitere Dichotomien sind beispielsweise Homo- und Heterosexualität, Schwarz-Weiss oder jung-alt (vgl. Bütow/Munsch 2017: 10). Binäre Differenzierungsprozesse in der Sozialen Arbeit sind ein widersprüchliches Phänomen. Einerseits bedient sich die Soziale Arbeit gemäss Mecheril und Melter binären Differenzordnungen, indem sie zwischen „nicht-normal“ oder „non-konform“ geltender Adressat\*innen und „normalen“ und „konformen“ Nicht-Adressat\*innen unterscheidet. Dies hat nicht zuletzt mit dem strukturellen Zwang zu tun, eine fortwährend binäre Unterscheidung zwischen „Abweichung“ und „Normalität“ herzustellen, was mit einer essentialistischen Perspektive und stigmatisierenden Effekten einherkommt (vgl. Mecheril/Melter 2010: 126). Auf der anderen Seite ist die Anerkennung von Subjekten als Ausländer\*innen, Mädchen, Schwule, Behinderte oder

Arbeitslose zentral für die Soziale Arbeit, denn mit einem Ausblenden von Differenzen, werden Normen vernachlässigt und ausgeblendet, die die jeweiligen Benachteiligungen überhaupt erst mitbedingen (vgl. Plösser 2010: 226). Bütow und Munsch fügen an, dass Geschlechterverhältnisse in weiten Teilen der Theoriediskussion der Sozialen Arbeit allerdings noch kaum berücksichtigt werden, obschon das Bewusstsein besteht, dass die Kategorie Geschlecht prägend für die soziale Ungleichheit ist (vgl. Bütow/Munsch: 12). Es ist jedoch ein zweischneidiges Schwert, denn die (binäre) Differenzordnung respektive die „Dominanzkultur“, in welcher Identitätspositionen performativ erzeugt werden, aktualisiert und bestätigt sich, indem das Geschlecht (Mann oder Frau) berücksichtigt wird (vgl. Plösser 2010: 227).

#### **4.1.5 Diversity als ein Feiern von Buntheit**

Der Begriff „Diversity“ findet sich laut Mecheril und Plösser etwa seit Anfang 1990er Jahre im Kontext von Sozialer Arbeit und seit Anfang 2000er Jahre ist dieser Begriff unter dem Prinzip „Managing Diversity“ (Differenz als Ressource) auch verstärkt im Kontext von Ökonomie und Verwaltung zu finden (vgl. Mecheril/Plösser 2011: 278). Die Bedeutung von Diversity in diesen Kontext ist folgende: „Die Vielfalt von Unterschieden, Identitäten und Zugehörigkeiten ist konstitutiv für gesellschaftliche Wirklichkeit. (...) Zugleich ist Diversity ein normativ-präskriptiver Ansatz, der nach Möglichkeiten der Anerkennung von Unterschieden, Identitäten und Zugehörigkeit sucht.“ (ebd.: 278). Diversity ist im Gegensatz zur interkulturellen, feministischen oder integrativen Sozialen Arbeit nicht auf die Anerkennung einer prominenten Differenz (Gender, Kultur oder Behinderung) aus, sondern möchte der „Verengung auf eine Kategorie entgehen und Differenz im Plural, die Subjekte als „unterschiedlich verschieden“ denken und anerkennen.“ (ebd.: 283). Das erweiterte Verständnis von *Differenz im Plural* und dem Verständnis dieser Differenzen als sozial verfasste Kategorie, so Mecheril und Plösser, bewahren Diversity-Ansätze nicht davor, Differenzen auch immer zu (re-)produzieren. Die Anerkennung und Bezeichnung eines Menschen als „behindert“, „heterosexuell“ oder „nicht-erwerbsfähig“ folgt der Logik einer natürlichen binären Einteilbarkeit in Behinderte und Gesunde, in Homo- und Heterosexuelle, Erwerbsfähige und Nicht-Erwerbsfähige und (re-)produziert folglich diese. Eine Soziale Arbeit, die auf Anerkennung von Differenzen zielt, anerkennt im selben Atemzug die Dominanzkultur. Dagegen kann ein Diversity-Ansatz, der *Differenz als Ressource* versteht, Dominanzstrukturen abbauen, indem unterschiedliche Lebenswelten und Identitätspositionen als gleichwertig und gleichberechtigt anerkannt werden. Denn gemäss dem Verständnis von Differenz als Ressource wird eine Sensibilität gegenüber sozialen Unterschieden gefördert. Das Problem dabei ist nur, dass die, mit Differenzen einhergehenden, Dominanz- und Ungleichheitsverhältnisse durch den Fokus auf Differenz als aner kennenswerte Ressource, verschleiert werden können (vgl. ebd.: 283f). Castro Varela versteht Diversity-Ansätze nicht als Mittel, um Kulturalisierungen und Stereotypisierungen zu verhindern, weil sie den Herausforderungen essentialisierender Kultur- und Rassismuskurse wenig entgegenhalten können.

Dies weil Diversity-Ansätze oft universalistisch argumentieren und eine klassisch-statische Identitätspolitik verfolgen. Rekurrierend auf Ahmed beschreibt Castro Varela diese Ansätze als „non-performativ“, also als einen Diskurs, der ohne verändernde Wirkungen bleibt (vgl. Castro Varela 2010: 259). Ganz im Gegenteil. Plösser beschreibt Diversity, ohne Rückkopplung auf ein gerechtigkeits-theoretisches Verständnis, als Ebene des Feierns von Buntheit, die Ungleichheitsverhältnisse auszublenden droht, Differenzen essentialisiert und sie bloss als (nützliche) Ressourcen darstellt (vgl. Plösser 2013: 61).

#### **4.1.6 Intersektionalität und das kategoriale Denken**

Auch von Grund auf kritische Konzepte wie die Intersektionalität können Differenzen reproduzieren. Es ist ein Konzept, das sich seit vielen Jahren einer dauerhaften Rezeption erfreut und an Universitäten (vor allem Gender Studies) wie auch an Hochschulen (vor allem Pädagogik) und auch bei Institutionen der Sozialen Arbeit eine breite Anwendung findet (vgl. Castro Varela/Mohamed 2021: 3). Castro Varela und Mohamed beschreiben die Intersektionalität als ein Konzept, das nicht einzelne marginalisierte Kategorien beleuchtet, sondern Schnitt- bzw. Kreuzungskategorien (*intersections*) sozialer Kategorien wie Klasse, Geschlecht, Sexualität, „race“, etc. So weist das Konzept auf die Nichtrepräsentation Schwarzer Frauen (Geschlecht in Verbindung mit „race“) oder geflüchteter Menschen mit Behinderung („race“ in Verbindung mit Körper) und deren Erfahrungen im öffentlichen Diskurs. Mit einer intersektionalen „Brille“, wird folglich Rassismus nicht mehr isoliert vom Geschlecht oder Behinderung (Körper) betrachtet, sondern im Zusammenwirken, in der *Interdependenz*, von rassistischen und sexistischen Machtstrukturen (vgl. ebd.: 3). „Die Pointe von Intersektionalität ist die Thematisierung der de-thematisierten Kreuzungspunkten von Diskriminierung – gewissermassen das Unbeachtete.“ (ebd.: 3).

Ein Problem der Intersektionalität ist gemäss Nef und Streckeisen das *kategoriale Denken*, das dem eigentlichen Anspruch Herrschaftsstrukturen als verschränkt zu denken widerspricht. Dabei werden Vorstellungen sozialer Identitäten und Differenzen, die es aus einer kritischen Perspektive Sozialer Arbeit zu überwinden gilt, durch den Intersektionalitätsansatz aufgerufen und reifiziert. Nef und Streckeisen verdeutlichen dies, indem sie danach fragen, wie eine Identitätskategorie dekonstruiert werden kann, wenn die Soziale Arbeit beispielweise laufend Interventionen für und von Migrant\*innen, Jugendlichen mit Migrationshintergrund, lesbischen Mädchen oder Sozialhilfeempfänger\*innen durchführt, um diese Adressat\*innen überhaupt erreichen zu können. Die Gemeinsamkeiten einer Gruppe ist somit nicht ausschliesslich in der (Diskriminierungs-)Erfahrung zu finden sondern auch in der mehr oder weniger selbstbestimmten Konstruktion dieser sozialen Gruppe (vgl. Nef/Streckeisen 2019: 10). Die Soziale Arbeit ist hierbei massgebend bei der Konstruktion der sozialen Gruppe und Andersheit. Riegel (2016: 47) ergänzt:

Mit einem einseitigen Blick auf soziale Differenzen (oder gar Gruppenkategorien oder Identitäten), ohne diese in asymmetrischen gesellschaftlichen Verhältnissen zu denken, ist zweifelsohne die Gefahr gross, Intersektionalität als eine mechanische Überschneidung von in sich geschlossenen Kategorien zu denken und diese in dieser Weise auch in der Forschung festzuschreiben und zu reifizieren.

Wie aufgezeigt, sind Differenzierungsprozesse ein konstitutives Merkmal Sozialer Arbeit, seiner Konzepte und Begrifflichkeiten. Auf der einen Seite sind Differenzen manchmal notwendig und auf der anderen Seite gilt es sie kritisch zu reflektieren oder Differenzierungsprozesse gar nicht erst entstehen zu lassen. Nachfolgend wird sich diese Arbeit der Herausforderung annehmen, eine differenzensible, macht- und herrschaftskritischen Sozialen Arbeit zu skizzieren.

## 5. Differenzsensible, macht- und herrschaftskritische Soziale Arbeit

Im schweizerischen Berufskodex der Sozialen Arbeit ist unter dem Punkt der *sozialen Gerechtigkeit* folgender Auftrag für Professionelle der Sozialen Arbeit zu entnehmen (AvenirSocial 2010: 11):

„Die Professionellen der Sozialen Arbeit messen – vor den Herausforderungen der Ungleichheitsverhältnisse – der sozialen Gerechtigkeit besondere Bedeutung zu und leiten daraus wesentliche Verpflichtungen ab:

- Verpflichtung zur Zurückweisung von Diskriminierung (...)**
- Verpflichtung zur Anerkennung von Verschiedenheiten (...)**
- Verpflichtung zur gerechten Verteilung von Ressourcen (...)**
- Verpflichtung zur Aufdeckung von ungerechten Praktiken (...)**
- Verpflichtung zur Einlösung von Solidarität (...)**“

Die Herstellung sozialer Gerechtigkeit ist ein zentraler Auftrag der Sozialen Arbeit. Für die Erfüllung der obengenannten Verpflichtungen kann eine postkoloniale Betrachtungsweise zusätzlich einen kritischen Blick auf die hegemonialen Diskurse ermöglichen. Dies u. a. weil postkoloniale Theorie zu Diskriminierung, Verschiedenheiten, Ressourcenverteilung, ungerechten Praktiken sowie Solidarität Hintergrundwissen liefert und eine kritische Betrachtungsweise ermöglicht. Diese ist enorm wichtig, denn gemäss Castro Varela und Dhawan wurde das Konzept der Gerechtigkeit in den Debatten zwar bezüglich seiner Euro- und Androzentriertheit untersucht, jedoch blieb es einer westlichen (hetero-)normativen Rahmung verhaftet (vgl. Castro Varela/Dhawan 2011: 7). Dhawan betont, dass eine eurozentrische Auffassung von sozialer Gerechtigkeit gewaltvolle Strukturen zu reproduzieren droht, auch wenn das Ziel die Überwindung von Ungerechtigkeit ist (vgl. Dhawan 2011: 28). Somit bleibt die Herausforderung der Schaffung einer neuen Gerechtigkeitsidee<sup>17</sup>, welche die unterdrückten Stimmen hörbar macht, um diese für eine Transformation der geltenden Regeln der Debatte einzubinden. Deshalb ist die *Repräsentation von Adressat\*innengruppen* Sozialer Arbeit zentral, in der die Disziplin sowie Professionelle diese marginalisierten Gruppen und deren Problematiken sichtbar machen. Ohne kritische Auseinandersetzung ist das Repräsentationsverhältnis jedoch problematisch, weshalb es in dieser Arbeit mit einer postkolonialen Perspektive supplementiert wird. Auch die theoretischen Diskussionen rund um das Konzept der *Intersektionalität* und die Ansätze von *Diversity* können, angereichert mit postkolonialen Analysen, einen weiteren Beitrag zu einer differenzsensiblen, macht- und herrschaftskritischen Sozialen Arbeit leisten.

---

<sup>17</sup> Dies ohne kategorische Ablehnung europäischer Normen, sondern mit Supplementierung einer postkolonialen Perspektive.

## 5.1 Hinterfragung des Repräsentationsverhältnisses und der eigenen Involviertheit

Die Soziale Arbeit stellt marginalisierte Gruppen aus wissenschaftlicher Sicht dar (*Re-Präsentation als Darstellung*) und spricht stellvertretend für Menschen (*Repräsentation als Vertretung*), von denen sie denkt, dass sie nicht für sich selbst sprechen können. So entsteht die Gefahr, dass das stellvertretende „Sprechen für“ zu einem „Sprechen über“ werden kann. In diesem „Sprechen über“ verstummen die Subjekte, über die gesprochen wird (vgl. Arbeitsgruppe Inter Kultur 2010: 20). Aus diesem Grund sieht sich eine macht- und herrschaftskritische Soziale Arbeit in der Verantwortung, sich u. a. Fragen wie sie Castro Varela und Mohamed formulieren (2021: 10), zu stellen:

Wer spricht aus welcher Position heraus? Über was und wie wird über etwas (nicht) gesprochen? Wer ist Adressat\*in? Wie können Sozialarbeiter\*innen die Effekte und Verkörperungen einer gesellschaftlichen Exklusion in ihrer Arbeitspraxis verorten, verarbeiten, widerlaufen und produktiv machen, so dass die Adressat\*innen ihrer Arbeit als Subjekte angesprochen, gehört werden und teilhaben können?

Wenn (selbst-)kritischen Fragen wie diese mehr Eingang in die Disziplin sowie in die Praxis der Sozialen Arbeit finden, könnte die Vorstellung über ein sinnvolles Repräsentationsverhältnis angereichert werden. Ausserdem besteht gemäss Dhawan die Gefahr, dass die Erfahrungen der heterogenen Gruppe essentialisiert werden, wenn Professionelle marginalisierten Perspektiven eine Stimme geben und eine\*n Repräsentant\*in dafür auswählen. Dies obschon die Absicht besteht, die Perspektive der Gruppe sichtbar und hörbar zu machen. Sie bleiben paradoxerweise verstummt. In einer macht- und herrschaftskritischen Sozialen Arbeit ist das Ziel jedoch nicht das Repräsentationsverhältnis zu beenden, sondern die *eigene Komplizenschaft* mit dem fortwährenden Zum-Schweigen-bringen marginalisierter Perspektiven anhaltend zu *hinterfragen* (vgl. Dhawan 2011: 31). In diesem Sinne sind Selbstzweifel und Bescheidenheit wichtige Aspekte einer ethisch-politischen Praxis, welche die Unbesiegbarkeit der eigenen Weltanschauung infrage stellt (vgl. ebd.: 33).

Es ist wichtig die *eigenen* stereotypischen Selbstverständlichkeiten und *Involviertheit* in die Dominanzgesellschaft kritisch zu reflektieren, also inwiefern von der eigenen Person rassistische oder sexistische Strukturen (re-)produziert werden und so zur Unterdrückung marginalisierter Gruppen beigetragen wird. Dieses Vorgehen knüpft an Saids Orientalismus an, indem er danach fragt, wie Differenzen repräsentiert werden können, ohne dabei auf essentialistische Identitätsmodelle (Stereotypisierungen und Kulturalisierungen) zurückzugreifen. Mit Bezug auf eine differenzsensible Soziale Arbeit stellt Lamp fest, dass die Arbeit mit und an Stereotypen Herausforderungen in zweifacher Hinsicht mit sich bringt: Einerseits müssen sich Professionelle in Bezug auf ihre eigene Person „immer wieder kritisch befragen, welchen Stereotyp und

welches Vorurteil sie aufgrund ihrer eigenen spezifischen Sozialisation verhaftet sind und welche Folgen diese spezifische Haltung (beispielsweise zu einem sozialen Phänomen wie Migration, Behinderung, Geschlecht, aber auch Gewalt oder Armut) auf ihre sozialpädagogische Arbeit haben kann.“ (Lamp 2010: 210). Andererseits ist in einer macht- und herrschaftskritischen Sozialen Arbeit auch ein Fokus auf die Arbeit mit und an den Stereotypen und Vorurteilen der Adressat\*innen zu setzen (vgl. ebd.: 210). Mörsch fügt dazu an, dass der Wille die Lebensbedingungen der „Anderen“ zu verbessern, ohne dabei auf die eigenen Privilegien verzichten zu wollen, zum Widerspruch führt, dass man selbst nicht aus der Position des „Wir“ herauskommt (vgl. Mörsch 2016: 179). Nicht zuletzt geht es für Professionelle nach Castro Varela und Dhawan auch darum, die eigenen intellektuellen Gewohnheiten zu verändern und dominante Wissens- und Repräsentationssysteme zu verlernen. Dies kann in der Aneignung kritischer Theorieinhalte (beispielsweise feministischer oder postkolonialer Theorien) geschehen, die konsequenterweise in die Praxis miteinfließen. Zudem gilt es in einer (selbst-)kritischen Sozialen Arbeit, seinen eigenen Drang immer Sprecher\*in sein zu wollen, als das anzuerkennen, was es tatsächlich ist: „ein Begehren nach Überlegenheit und Herrschaft“. Dies ist ein entscheidender Bestandteil dessen, was Spivak als *epistemischen Wandel* bezeichnet (vgl. Castro Varela/Dhawan 2020: 228).

## **5.2 Postkoloniale Intersektionalität**

Castro Varela und Mohamed verhindern eine eurozentristische Verengung des Blicks auf Diskriminierungsprozesse und öffnen ihn für die globalen Phänomene der Verflechtung und Macht, indem sie das Konzept der Intersektionalität mit dem macht- und herrschaftskritischen Blick der postkolonialen Theorie ausstatten. Diese zusätzliche Perspektive kann die Soziale Arbeit als Disziplin davor schützen, dass sie sich weiterhin in die imperialistische Agenda einspannen lässt, wie das beispielsweise im Migrationsbereich der Fall ist (vgl. Castro Varela/Mohamed 2021: 12). Dazu fügt Messerschmidt an, dass ein herrschaftskritischer Blick auf die Gegenwart eine Perspektive voraussetzt, „die sich vom reinen Selbstbild eigener Fortschrittlichkeit verabschiedet und dieses Bild uneindeutiger und brüchiger werden lässt“ (Messerschmidt 2016: 165). Aus diesem Grund plädiert sie für eine Thematisierung der kolonialen, rassistischen und sexistischen Herrschaftspraxen in Erziehungs- und Bildungssetting, wie zum Beispiel auch in der Hochschullehre (vgl. ebd.: 164). In einer differenzsensiblen Praxis der Sozialen Arbeit wäre eine Auseinandersetzung mit der Dialektik von Gleichheit und Differenz, sowie ein *selbstkritisches* Gewahrsein des eigenen Beitrags zu dieser Dialektik nötig (vgl. Egeland/Gressgård 2011: 105). Daraus könnte ein Bewusstsein für die eigene Gefangenheit in dieses nicht auflösbare ethische Dilemma entstehen.

Einen Ansatz in die Richtung einer postkolonialen Intersektionalität, ist die Intersektionalität als Mehrebenenanalyse von Degele und Winker, die eine Analyse der sozialen Ungleichheit auf der Ebene der *sozialen Strukturen*, der *symbolischen Repräsentationen* und der *Identitätskonstruktionen* ermöglicht (vgl. Gross 2010: 36). Diese Analyseperspektive wurde von Riegel in modifizierter Weise herausgearbeitet und bezieht sich auf die asymmetrischen Macht- und Ungleichheitsverhältnisse in ihrem intersektionalen und interdependenten Zusammenspiel auf den drei Ebenen (vgl. Riegel 2016: 65). Die Abbildung 2 versucht Wechselwirkungen der verschiedenen Ebenen und der diversen Macht- und Herrschaftsverhältnisse zu veranschaulichen. Riegel betont, dass in einem solchen intersektionalen Analyserahmen das interdependente Wechselverhältnis der einzelnen Ebenen immer durch das interdependente Zusammenspiel und die Überlagerung verschiedener Macht- und Herrschaftsverhältnisse gekennzeichnet ist. Einerseits zeigt es auf, wie die gesellschaftlichen Bedingungen Individuen auf allen drei

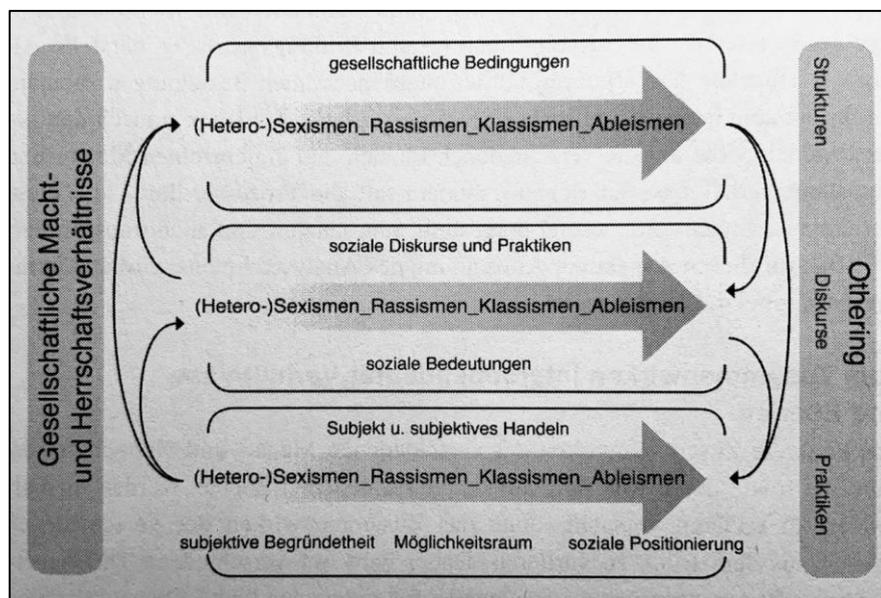


Abb. 2: Intersektionales Analysemodell (in Riegel 2016: 65)

Ebenen prägen und andererseits werden gleichzeitig „die asymmetrischen Verhältnisse und Strukturen von Herrschaft und Unterdrückung in und durch soziale Praxen und Diskurse sowie durch individuelles Handeln hergestellt und aufrechterhalten“ (ebd.: 66).

Dabei ist wichtig, so Riegel, die drei Ebenen Struktur-Repräsentation-Subjekt nicht unabhängig voneinander zu denken, sondern als dialektisches Verhältnis. Es entstehe so ein Spannungsverhältnis von „Geprägt-Sein“ einerseits und „aktivem Mitgestalten und Herstellen“ von sozialen und strukturellen Macht- und Ungleichheitsverhältnissen andererseits (vgl. Riegel 2012: 4). Weiterhin ist es wichtig, dass die transnationalen Dimensionen sozialer Ungleichheit als Konsequenz des Kolonialismus in die Analyse miteinbezogen werden. Gemäss Riegel (2016: 138) ermöglicht ein solches Analyseinstrument, eine macht- und herrschaftskritische Kontextualisierung und Untersuchung der pädagogischen Diskurse, Praktiken oder Interaktionen, weshalb es in der Sozialen Arbeit auf der forschungsbezogenen Ebene anzusiedeln ist.

Das Problem respektive die Gefahr des „kategorialen Denkens“ ist eine weitere Herausforderung für Professionelle, die sich eines intersektionalen Analyseinstruments bedienen. Riegel beschreibt mit einem Zitat zum sogenannten „queer freak“ von Lorenz (Lorenz 2009, zit. nach Riegel 2016: 47) eine Metapher, die sich jeglicher Kategorisierung verweigert und in Distanz zu den vorherrschenden Normalitätskonstruktionen geht:

Ein queer freak könnte als nützliche Figur der Intersektionalität auftreten. Diese wäre in der Lage, verschiedene Arten von Differenzen zu repräsentieren, ohne eine Kategorie oder Identität herzustellen. Die Figur des Freaks erlaubt keine Definition einer Norm, von der sie abweicht. [...] Das Bild des Freaks mag eine Verkörperung zeigen, die nicht in Gender- oder ethnischen Kategorien beschrieben werden kann. Oder sie vermag Körper zu repräsentieren, ganz ohne sie zu zeigen.

Ein Lösungsansatz, um dem Problem des kategorialen Denkens respektive der Re-Essentialisierung entgegenzuwirken, wäre der Gebrauch von *strategisch-essentialistischen Bedeutungen*<sup>18</sup>. Gemäss Dhamoon ist es notwendig, über unterworfenen Gruppen zu sprechen und spezifische Machtverhältnisse erst dann sinnvoll infrage gestellt werden können, wenn eine Identität in Relation zu einer anderen Identität gesehen wird. Aus diesem Grund kann es sinnvoll sein, in diesen Prozessen Gebrauch von einer strategisch-essentialistischen Bedeutung zu machen, was jedoch eine Übernahme von Verantwortung verlangt. Verantwortung einerseits für die eigene Position des Definierens einer strategisch-essentialistischen Identität und andererseits für die Erklärung, warum diese Bedeutung verwendet wird und die Konsequenzen, die damit einherkommen. Es muss nebst einem verantwortungsvollen Umgang auch ein Bewusstsein für die Gefahren eines strategischen Essentialismus da sein, denn nach Steyerl kann eine solche Herangehensweise im Laufe der Zeit immer weniger strategisch und dafür immer essentialistischer werden. Zudem besteht die Gefahr, dass aufgrund der rein kulturellen Sichtbarmachung von Subjektpositionen eine Vielzahl konsumierbarer Differenzen produziert werden (vgl. Steyerl 2020: 13).

### 5.3 Kritisch-reflexives Diversity

Ein radikales, politisiertes Diversity, das Feminismus, gender Mainstreaming, interkulturelle Öffnung, Konzepte des Antirassismus, der Enthinderung und Queer etc. aufnimmt, erhalte sowohl politische Inhalte, Orientierungen und Ziele der einzelnen Ansätze, wäre aber nie nur die Summe aller Teile, sondern ein eigenes Projekt, nicht eingebunden in Profitmaximierung, sondern mit *politischer Sprengkraft* [Hervorhebung durch den Verf.] zugunsten der Partizipationsmöglichkeiten aller Menschen an Institutionen. In der Verbindung mit Social Justice werden hier ein gesellschaftliches Phänomen und eine Praxis beschrieben,

---

<sup>18</sup> Spivak hat das kontrovers diskutierte Konzept des strategischen Essentialismus im Rahmen der Subaltern-Studies entwickelt, in dem es darum geht, essentialistische Kategorien kurzfristig zu strategischen Zwecken in Kauf zu nehmen (vgl. Krempf 2016: 66).

in der es um die Veränderung von Institutionen und Praxen hin zu einem komplexen Verständnis von Verschiedenheit, Vielfalt, Heterogenität geht. (Czollek et al. 2011: 268)

Der Bezug auf Differenzen ist in der Praxis der Sozialen Arbeit nicht zu umgehen, weshalb ein pädagogisch angemessener Umgang mit Differenzen unabdingbar ist. Auch Heite betont – wie Czollek et al. bereits im obigen Zitat ausführen – die Notwendigkeit eines Rekurses auf eine explizit kritische Wissenschaft wie die postkoloniale Theoriebildung. Dies, um Homogenität und Dichotomisierungen eines „Wir-und-die-Anderen“ sowie diesbezügliche Normalitäts- und Abweichungsannahmen anzuzweifeln (vgl. Heite 2010: 190). Des Weiteren geht es gemäss Bhabha auch darum, die Vorstellung einer „reinen“ Kultur zu hinterfragen und Kulturen nicht als natürliche Gegebenheit zu verstehen, sondern sie als hybrid zu betrachten und deren Entstehung als Folge diskriminierender Praktiken zu beleuchten (Bhabha 1994a in Castro Varela/Dhawan 2020: 259). Eine Strategie, die gemäss Heite vor diesem Hintergrund entstehen kann, wäre beispielsweise darauf zu insistieren, dass es (aus einer macht- und herrschaftskritischen Perspektive) „reine“ Kulturen, „Rassen“ oder Dichotomien wie „zwei Geschlechter“ oder „behindert/nicht-behindert“ gar nicht gibt, während es hingegen (aus einer differenzsensiblen Perspektive) Rassismus, Sexismus oder Ableismus und der daraus resultierende Interventionsbedarf sehr wohl existiert (vgl. Heite 2010: 195). Ein kritisch-reflexives Diversity beleuchtet Differenzen kritisch, zeigt deren Konstruiertheit auf, problematisiert sie und nutzt sie, um Autoritäten und Selbstverständlichkeit zu destabilisieren. Rosenstreich (2011: 241f) hat fünf (Heraus-)Forderungen an Diversity-Trainings formuliert, die eine gewisse Differenzsensibilität fördern und Differenzen in einen machtkritischen Kontext stellen:

- *Dekonstruktion von Differenz und Intervention in Normalisierungsprozesse*  
Differenzen müssen dekonstruiert und in deren Herstellung immer in Zusammenhang mit Macht gesehen werden. Eine differenzsensible Soziale Arbeit weiss, wie sie mit dem Spannungsverhältnis zwischen Anerkennung gesellschaftlich fortwährend konstruierter Differenzen und ihrer Normalisierungsfunktion respektive der (Re-)Produktion von Differenzen umzugehen hat.
- *Mehrdimensionalität und Spezifität von Differenz- und Machtlinien*  
Eine macht- und herrschaftskritische Soziale Arbeit versteht die (Re-)Produktion von Differenzen als einen komplexen, mehrdimensionalen und widersprüchlichen Prozess. Dies beinhaltet, über ein rein additives Verständnis von Unterdrückung hinauszugehen und Differenz in einem Zusammenhang mit den Macht- und Herrschaftsverhältnissen zu betrachten. Dies kann beispielsweise mit einer intersektionalen Perspektive erreicht werden.
- *Verhältnis zwischen individueller und struktureller Ebene*  
Adressat\*innen wie auch Professionelle der Sozialen Arbeit befinden sich immer in einem Spannungsverhältnis zwischen der individuellen und strukturellen Ebene. Für die Soziale

Arbeit ist es demnach wichtig Einstellung, Verhalten und Rahmenbedingungen in Wechselbeziehung zueinander stellen, um so dieses Spannungsverhältnis besser zu verstehen.

- *Ausgangsperspektiven*

Eine macht- und herrschaftskritische Soziale Arbeit reflektiert die Machtverhältnisse innerhalb des Diversity-Diskurses im Allgemeinen und in Diversity-Trainings kritisch.

- *Empowerment*

Der Einbezug der Adressat\*innen respektive minorisierter Gruppen ist ein integraler Bestandteil eines kritisch-reflexiven Diversity. Letztlich muss die Soziale Arbeit ihre Macht in einem mikrosoziologischen Sinne abgeben und die Handlungsmacht der Adressat\*innen erhöhen.

Eine differenzsensible, macht- und herrschaftskritische Soziale Arbeit setzt sich auch in einem makrosoziologischen Sinne für eine Stärkung der Handlungsmacht der Adressat\*innen ein. In einem kritisch-reflexiven Diversity ist es demnach wichtig, den Pluralismus als Resultat der Singularität von Individuen sowie herrschaftlicher Differenzierungen und Diskriminierungen zu verstehen. Engel nennt dieses Konzept den *agonalen Pluralismus*. Sie plädiert für eine *Politisierung* der, Unterdrückungs- und Dominanzrelationen, die aus dem Pluralismus resultieren (vgl. Engel 2011: 185f). Castro Varela (2010: 259) fügt dazu kritisch an:

Politische Strategien und Taktiken erfordern möglichst präzise Analysen der historisch gewordenen sozialen Ungerechtigkeiten und Unfreiheiten. Diese müssen gleichzeitig kontextspezifisch und über den Kontext hinausweisend sein. Sie müssen darüber hinaus Möglichkeiten des Widerstands bereitstellen, ohne zu verbergen, dass Widerstandsformationen erneut Unfreiheiten erzeugen.

Erst wenn, wie Castro Varela beschreibt, fundiertes Wissen über die Macht- und Herrschaftsverhältnisse vorhanden ist, kann Diversity diese von Czollek et al. beschriebene „politische Sprengkraft“ entfalten.

Der Gebrauch von Differenzen ist immer kritisch zu reflektieren. Leiprecht (2008b, zit. nach Mecheril/Plösser 2011: 285) stellt eine Frage, die einer differenzsensiblen Praxis dabei hilfreich sein kann: „Weshalb, in welcher Weise und mit welchen Folgen spielt ein bestimmtes Ensemble von Differenzlinien in einem konkreten Kontext eine Rolle?“ Das Potenzial von Diversity liegt nach Ahmed nicht darin dem weissen Gesicht Farbe hinzuzufügen und rassifizierte oder vergeschlechtlichte „Andere“ als Quelle von Diversity zu verstehen. Es liegt vielmehr darin, mit Diversity (im Sinne von Präsenz rassifizierter „Anderer“) aufzudecken, wie in Institutionen und auch Hochschulen der Sozialen Arbeit Ungleichheiten verschleiert werden (vgl. Ahmed 2011: 135). Es gilt für die Soziale Arbeit weg vom „Feiern der Differenzen“ zu kommen und „vielmehr genau zu registrieren, unter welchen Bedingungen das Eintreten für Differenz(en) weniger machtvoll ist.“ (Mecheril/Plösser 2011: 285).

## 6. Schlussfolgerungen

Für eine fundierte Beantwortung der Hauptfragestellung, werden vorab die zwei Unterfragen beantwortet. Für die Beantwortung der einzelnen Fragestellungen werden die wichtigsten Erkenntnisse aus den einzelnen Kapitel herbeigezogen.

Die erste Unterfrage:

*Inwiefern spielen Differenzierungsprozesse in der postkolonialen Theorie eine Rolle?*

Differenzierungsprozesse respektive die Konstruktion der „Anderen“ ist ein zentraler Fokus der postkolonialen Theorie. Sie deckt die kolonialen, sexistischen und rassistischen Muster in den alltäglichen, fachlichen, wissenschaftlichen und politischen Diskursen auf und führt uns vor Augen, wie mit diesen Mustern noch heute ein *überlegenes europäisches Selbst* gezeichnet wird. Diese Differenzierung in ein „Wir“ und die „Anderen“ ist aufgrund der unzureichenden Dekolonisierungsprozessen und der Rekolonisierungstendenzen fest in Regeln, Gesetzen und Ordnungsmustern verankert. Dies zeigt sich dadurch, dass Menschen aufgrund ihrer Herkunft oder ihres Aussehens einen ungleichen Zugang zu materiellen und sozialen Ressourcen besitzen. In dieser *staatlichen Herrschaft* nach Popitz widerspiegeln sich diese rassistischen Strukturen, welche so die materielle Weisse Privilegiertheit und ihre Selbstverständlichkeit bewahrt. Die postkoloniale Theorie zeigt u. a. auch auf, wie während der Kolonisierung und auch noch heute der *Weisse Mann* als das Zentrum der Macht und Unterdrückung gilt. Einerseits wird das männliche Subjekt als die wesentliche Norm konstruiert, während sich Frauen den patriarchalen Strukturen unterwürfig zeigen müssen und auf ihren Körper reduziert werden. Andererseits gilt der *Weisse Mann* allen nicht-Weissen Männern aufgrund seiner Zivilisiertheit und rationalen Triebkontrolle als überlegen. Diese sexistischen und rassistischen Zuschreibungen zeigen sich beispielsweise im medialen und gesellschaftlichen Diskurs rund um muslimische Männer. Mithilfe der postkolonialen Theorie wird deutlich, dass die koloniale Zivilisierungsmission von damals seine Wirkung bis in die heutigen Integrationspolitiken hat. Nur können die „Anderen“ in Anbetracht der hegemonialen Macht- und Herrschaftsverhältnissen nie ganz zum „Wir“ gehören und integriert werden. Wie in Bhabhas Konzept *Mimikry* gezeigt, kann nie eine absolute Wesensgleichheit zwischen den „Eiheimischen“ und den „Ausländischen“ bestehen, weil das „Wir“ als überlegen gilt und das „Andere“ als unterlegen und integrationsbedürftig. Die Anerkennung dieser Differenz ist das herrschaftsstabilisierende Moment.

Zweite Unterfrage:

*Wie gestalten sich Ansätze einer differenzensible, macht- und herrschaftskritische Sozialen Arbeit?*

Innerhalb der hegemonialen Macht- und Herrschaftsverhältnissen sind die Differenzierungsprozesse zentral für die Privilegierung und den Ausschluss von Menschen. Die Soziale Arbeit

als Arbeit mit den „Anderen“ respektive mit den Ausgeschlossenen ist zentral in der Bearbeitung von Differenzen. Differenzen gelten als Ausgangspunkt sozialarbeiterischer oder sozialpädagogischer Interventionen und sind elementar für die Schaffung gerechter Zugänge zu Bildung, materiellen oder sozialen Ressourcen. Nur orientiert sich die Soziale Arbeit als Disziplin und Profession an einem (binären) *Normalitätsmodell*, das Adressat\*innen als *konform* oder *non-konform* einstuft. Diese Unterscheidung führt zu Otheringprozessen und somit einer (Re-)Produktion der vermeintlichen Andersheit von Adressat\*innen. Eine vorschnelle Kategorisierung von Adressat\*innen in beispielsweise „migrantische junge Männer“ oder „Unterschicht-angehörige“ ohne dabei Differenzsensibilität aufzuweisen, birgt die Gefahr der Essentialisierung und Naturalisierung.

Differenz kann in einer differenzsensiblen Sozialen Arbeit als Singularität von Individuen sowie herrschaftlicher Differenzierungs- und Diskriminierungsprozesse verstanden werden. Konkret bedeutet dies, dass Differenzierungsprozesse u. a. von Rassifizierung oder Vergeschlechtlichung von Menschen geprägt sind. Deshalb ist es notwendig, dass eine differenzensible Praxis den Gebrauch von Differenzen auch immer kritisch reflektiert und nur dann auf sie zurückgreift, wenn sie am wenigsten machtvoll sind. Dazu ist ein *macht- und herrschaftskritisches Wissen* unabdingbar. Dieses Wissen liefert ein Verständnis über die interdependenten Ungleichheits- und Machtverhältnisse, in deren Kontext Differenzierungsprozesse wie Geschlecht, Ethnizität („race“), Sexualität, etc., Ein- und Ausgrenzungen in Gang setzen. Es entsteht somit ein komplexeres Verständnis von Verschiedenheit, Vielfalt und Heterogenität. So kann eine differenzensible Soziale Arbeit Vielfalt anerkennen, ohne dabei die Macht- und Herrschaftsverhältnisse zu affirmieren. Ergänzend dazu sind die *eigene Involviertheit* und die eigenen Selbstverständlichkeiten wie beispielsweise binäre Klassifikationen (männlich/weiblich, Weiss/Schwarz, etc.) kritisch zu hinterfragen. Sich selbst – gemäß der *symbolischen Gewalt* nach Bourdieu – als Teil des Herrschaftsdiskurses zu verstehen, ist ein weiterer wichtiger Punkt der Differenzsensibilität fördern kann. Dies erfordert Veränderungen im eigenen Denken und Handeln sowie ein Aufgeben und Teilen der eigenen Privilegien und Macht. Dies bedingt, dass eine differenzensible, macht- und herrschaftskritische Soziale Arbeit ihre *Position der Autorität* aufgibt und nur noch bedingt die Adressat\*innen repräsentiert. So können Räume und Möglichkeiten geschaffen werden, in denen Adressat\*innen als „politische Subjekte“ hervorgebracht werden, welche folglich Widerstand gegen die hegemonialen Macht- und Herrschaftsverhältnissen leisten können (Empowerment).

Hauptfragestellung:

*Inwiefern kann die postkoloniale Theorie einen Beitrag zu einer differenzsensiblen, macht- und herrschaftskritischen Sozialen Arbeit leisten?*

Die Konzepte und Analysen von Said, Bhabha und Spivak, auf welche in dieser Arbeit eingegangen wurde, liefern eine ausgezeichnete Grundlage für eine differenzensible, macht- und

herrschaftskritische Soziale Arbeit. Said zeigt mit dem Orientalismus auf, inwiefern die europäische (Miss-)Repräsentation des Orients noch heute in der Konstruktion der „Anderen“ nachwirkt. Seine Analysen sind zentral für eine Infragestellung essentialistischer Identitätsmodelle, von denen bei der Repräsentation der „Anderen“ Gebrauch gemacht wird (Othering). Er liefert eine Grundlage, um das Zusammenspiel der *Subjektivierung* und der *Objektivierung* zu verstehen, also einerseits inwiefern Menschen bewusst oder unbewusst zu Differenzierungsprozesse beitragen und andererseits inwiefern sie durch Zuschreibung, Festschreibung und Ausgrenzung zu „Anderen“ gemacht werden. Bhabhas wichtigster Beitrag ist sicherlich sein hervorgebrachtes Verständnis von Kultur, nämlich sie nicht als eine „natürliche“ Gegebenheit zu betrachten, sondern als rückblickende Konstruktion und Konsequenz historischer Prozesse zu verstehen. Mit dem Konzept der *Hybridität* zeigt er gezielt auf, wie im Moment einer Begegnung zwischen Menschen immer neue Positionen und somit auch Kulturen neu entstehen. Somit lassen sich Kulturen auch immer als hybrid betrachten. Spivak macht mit ihrem Konzept der *Subalternität* auf die Herausforderungen einer Repräsentation von unterdrückten Subjekten aufmerksam und inwiefern die Gefahr besteht, dass Repräsentant\*innen von Subalternen sich letztlich selbst repräsentieren. Dazu kommt ihre geschlechtssensible Perspektive, mit der sie sich von Said und Bhabha abhebt. Sie kritisiert dabei den westlichen Feminismus und zeigt dessen koloniale Kontinuität auf. Sie plädiert dafür, sich von jeglicher Romantisierung oder Viktimisierung subalternen Frauen des globalen Südens zu distanzieren und von den entmächtigten und entrechteten Frauen zu lernen.

Diese und auch andere Konzepte der postkolonialen Theorie können eine kritische Betrachtungsweise aber auch konstruktive Denkansätze für eine Soziale Arbeit liefern, die bestrebt ist, *soziale Gerechtigkeit* herzustellen. Der Einbezug postkolonialer Theorie verhilft einer differenzsensiblen, macht- und herrschaftskritischen Sozialen Arbeit euro- und androzentristische Diskurse und Auffassungen als gewaltvolle Strukturen zu erkennen, indem sie den Blick für die globalen Phänomene der Verflechtung und Macht öffnet. Begriffe wie beispielsweise Kultur oder Integration können rekontextualisiert werden und in einen Zusammenhang mit der Konstruktion eines „Wir“ und die „Anderen“ gebracht werden. Die Thematisierung der kolonialen, rassistischen und sexistischen Herrschaftspraxen in der Hochschullehre ist ein weiterer Beitrag, den die postkoloniale Theorie bieten kann. Als eine explizit kritische Theorie, die aus einem Zusammenspiel feministischer, marxistischer und poststrukturalistischer Theoriebildung entstanden ist, bietet sie eine grosse Bandbreite an Zugängen zu sozialen Phänomenen. Das Verständnis, welches daraus entsteht kann, muss aber konsequenterweise den Weg in die Disziplin und Praxis finden. Denn erst wenn die (epistemische) Gewalt, die im Wissen(schaft) selbst angelegt ist, als Beitrag zu den Macht- und Herrschaftsverhältnissen erkannt wird, kann ein *epistemischer Wandel* stattfinden. Dieser führt dazu, dass weder Professionelle mit ihrem Intellekt noch die Disziplin mit ihrer Wissenschaft einen Beitrag zur Aufrechterhaltung

rassistischer und sexistischer Gewaltverhältnisse leistet. Nicht zuletzt geht es darum, dass dominante Wissens- und Repräsentationssysteme verlernt werden. Auch mit Bezug auf die Repräsentation der Adressat\*innen liefert die postkoloniale Theorie mit dem Konzept der Subalternität von Spivak wichtige Impulse für eine selbstkritische Arbeitspraxis. Es liefert zwar keine Lösung für das Problem der Repräsentation, kann aber eine gewisse Sensibilität im Umgang damit wecken. Dadurch, dass die Soziale Arbeit die Adressat\*innen repräsentiert ist sie mit einem parasitären Machzugewinn konfrontiert. Dieser kann in Professionellen den Drang wecken, immer Sprecher\*in sein zu wollen. Wenn dieser Drang schliesslich dekonstruiert wird, kann er als ein Begehren nach Überlegenheit und Herrschaft erkannt werden. Diese zentrale Erkenntnis kann zu einem angemesseneren Repräsentationsverhältnis beitragen.

Wichtig zu erwähnen ist, dass die postkoloniale Theorie keine praxisorientierten Konzepte für eine differenzsensible, macht- und herrschaftskritische Soziale Arbeit liefert, sondern bereits vorhandene Konzepte mit einem macht- und herrschaftskritischen Blick ausstattet. Die *postkoloniale Intersektionalität* ist ein Versuch, über das interdependente Zusammenspiel von Kategorisierungen wie beispielsweise „race“ oder gender hinauszugehen und die intersektionalen Analysen mit einem Blick auf die globalen Verflechtungen zu supplementieren. Dies kann eine eurozentristische Verengung des Konzepts und damit einhergehende Ausschlüsse verhindern. Hierbei bietet sich das intersektionale Analysemodell nach Riegel an. Um die Differenzsensibilität beim Gebrauch einer intersektionalen Analyse zu fördern, gilt es dem Problem des kategorialen Denkens entgegenzuwirken und allenfalls auf strategisch-essentialistische Bedeutungen zurückzugreifen. Eine weitere Möglichkeit für eine differenzsensible, macht- und herrschaftskritische Praxis ist das *kritisch-reflexive Diversity*. Darin stellt sich die Frage nach einem pädagogisch angemessenen Umgang mit Differenzen. Eine Strategie könnte – rekurrierend auf die Vorstellung der Hybridität von Kulturen – darin bestehen, Vorstellungen „reiner“ Kulturen, „Rassen“ oder Dichotomien wie zwei Geschlechter oder „behindert/nicht-behindert“ im Bhabha'schen Sinne als Folge diskriminierender Praktiken zu beleuchten und diese Konstruiertheit aufzuzeigen. Die Soziale Arbeit kann Autoritäten und Selbstverständlichkeiten destabilisieren, indem sie u. a. mit Einbezug des Orientalismus von Said aufzeigt, wie das „Wir“ und die „Anderen“ konstruiert werden.

### **Kritische Reflexion und weiterführende Gedanken**

Die postkoloniale Theorie bietet ein breites Spektrum theoretischer Zugänge und ist dadurch sehr komplex. Es ist eine grosse Herausforderung sich einen Überblick über die postkoloniale Theorie zu verschaffen, da ohne theoretisches Grundlagenwissen die zentralen Anliegen diffus und unverständlich erscheinen. Das hat nicht zuletzt auch mit der komplexen Sprache zu tun, wie sie beispielsweise Spivaks *Can the subaltern speak?* aufweist. Darum ist eine vertiefte Auseinandersetzung mit den Inhalten postkolonialer Theorie ein aufwändiger Prozess. Die

postkoloniale Theorie wird zudem kontinuierlich mit neuen theoretischen Inputs supplementiert, was darauf hinweist, dass sie noch in den Kinderschuhen steckt. In die Soziale Arbeit hat sie noch kaum Eingang gefunden. Das Arbeitsfeld, welches sich am ehesten für ein Einbezug der postkolonialen Theorie anbietet, ist der Migrationsbereich. Hierzu sind mit der Thematisierung und Aufarbeitung des Rassismus bisher am meisten Bezüge vorhanden. Dies hat nicht zuletzt auch damit zu tun, dass die Auswirkungen des Kolonialismus für Europa am deutlichsten in der Migration spürbar sind. Doch es darf nicht dabei bleiben, dass der Kolonialismus lediglich mit dem Rassismus in Verbindung gebracht wird, sondern es müssen auch Verbindungen zu anderen Herrschaftsverhältnissen wie der Sexismus, die Homophobie, der Ableismus, usw., hergestellt werden. Diese Verantwortung hat Spivak beispielsweise durch den Einbezug der Geschlechterfrage bereits übernommen, wohingegen Said und Bhabha auf der patriarchalen Ebene geblieben sind. Derweil gilt es weitere Bezüge zum Kolonialismus herzustellen, damit die Auswirkungen und Nachwirkungen des kolonialen Zeitalters zu einem präziseren Bild unserer postkolonialen Gesellschaft führen. Die postkoloniale Theorie ist jedoch keine vollumfassende Erklärung für die soziale Ungerechtigkeit, da auch sie an ihre Grenzen stösst. Es bieten sich feministische und queertheoretische Perspektiven dafür an sie zu bereichern und vice versa. Beispielsweise kann ein Einbezug von Butler, die Heteronormativität postkolonialer Konzepte nachhaltig irritieren. Gleichzeitig kann die postkoloniale Theorie aufzeigen, wie die Heteronormativität aufgrund verbleibender kolonialer Muster aufrechterhalten bleibt.

Durch den Einbezug der postkolonialen Theorie in einer differenzsensiblen, macht- und herrschaftskritischen Sozialen Arbeit, tauchen einige Fragen auf. Said und auch Spivak haben angedeutet, dass eine Repräsentation von Adressat\*innen bereits von Anfang an zum Scheitern verurteilt ist. Es bietet sich zwar der strategische Essentialismus dafür an, doch auch diese Art der Repräsentation ist gewaltvoll und reduktionistisch. *Wie kann also eine differenzsensible, macht- und herrschaftskritische Soziale Arbeit ihre Adressat\*innen in einer nicht-gewaltvollen und nicht-essentialisierenden Art und Weise repräsentieren?* Damit einher kommt der Fokus auf die Handlungsmacht der Adressat\*innen: *Ist die Selbstrepräsentation der Adressat\*innen überhaupt möglich?* Obschon Bhabha in Mimikry und Hybridität die Widerstandsmomente der Kolonisierten aufzeigt, bleibt unklar inwiefern dieser Widerstand bewusst hergestellt wird und aktiv unterstützt werden kann. *Inwiefern können also Mimikry und Hybridität in die sozialpädagogische Arbeit mit den „Anderen“ miteinbezogen werden und inwiefern können sie zur Erhöhung der Handlungsmacht der Adressat\*innen beitragen?*

Das Potenzial der postkolonialen Theorie ist gross, doch es braucht noch eine Weile bis sich aus den theoretischen Abhandlungen praxistaugliche Konzepte entwickeln. Nichtsdestotrotz leistet sie bereits eine exzellente Grundlage, um sich selbst als Professionelle\*r einschliesslich der eigenen Involviertheit in die Macht- und Herrschaftsverhältnisse kritisch zu hinterfragen. Erst daraus entsteht ein Bewusstsein für die kolonialen Muster, die in uns allen inhärent sind.

## 8. Quellenangaben

### 8.1 Literaturverzeichnis

- AvenirSocial (2010). Berufskodex Soziale Arbeit Schweiz. Ein Argumentarium für die Praxis der Professionellen. Bern: AvenirSocial.
- Abels, Heinz (2019). Einführung in die Soziologie. Band 1: Der Blick auf die Gesellschaft. 5. grundlegend überarbeitete Auflage. Wiesbaden: Springer Fachmedien. eISBN 978-3-658-22472-1.
- Ahmed, Sara (2011). „You end up doing the document rather than doing the doing“: Diversity, race Equality und Dokumentationspolitiken. In: Castro Varela, María do Mar/Dhawan, Nikita (Hg.). Soziale (Un)Gerechtigkeit: Kritische Perspektiven auf Diversity, Intersektionalität und Antidiskriminierung. Politikwissenschaft Band 158. Berlin: Lit Verlag. S. 118-137.
- Arbeitsgruppe Inter Kultur (2010). Es macht einen Unterschied – eine Differenz thematisierende, (de)konstruierende Lesehilfe. In: Kessl, Fabian/Plösser, Melanie (Hg.). Differenzierung, Normalisierung, Andersheit: Soziale Arbeit als Arbeit mit den Anderen. Wiesbaden: VS Verlag Für Sozialwissenschaften. S. 17-22.
- Bhabha, Homi K. (2000): Die Verortung der Kultur. Tübingen: Stauffenburg.
- Bourdieu, Pierre (2020). Die männliche Herrschaft. 5. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Brunner, Claudia (2020). Epistemische Gewalt. Wissen und Herrschaft in der kolonialen Moderne. Bielefeld: transcript Verlag. eISBN: 978-3-8394-5131-1.
- Bütow, Birgit/Munsch, Chantal (2017). Einleitung. In: Bütow, Birgit/Munsch, Chantal. (Hg.). Soziale Arbeit und Geschlecht: Herausforderungen jenseits von Universalisierung und Essentialisierung (2., korrigierte Aufl., Vol. Band 34, Ed. 2, Forum Frauen- und Geschlechterforschung). Münster: Westfälisches Dampfboot. S. 7-18.
- Castro Varela, María do Mar (2006). Postkoloniale feministische Theorie und soziale Gerechtigkeit. In: Degener, Ursula/Rosenzweig, Beate (Hg.). Die Neuverhandlung sozialer Gerechtigkeit. Feministische Analysen und Perspektiven. 1. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. S. 97-114.
- Castro Varela, María do Mar (2008). Feministische postkoloniale Theorie. In: Olympe. Feministische Arbeitshefte zu Politik. Postkolonialismus. Logik und Perspektiven. Olympe, Heft Nr. 27 (Juni 2008). S. 20-25.

- Castro Varela, María do Mar (2010). Un-Sinn: Postkoloniale Theorie und Diversity. In: Kessl, Fabian/Plösser, Melanie (Hg.). Differenzierung, Normalisierung, Andersheit: Soziale Arbeit als Arbeit mit den Anderen. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. S. 249-262.
- Castro Varela, María do Mar (2013a). Die diskursive Stille unterbrechen. Kritische Migrationsforschung und politische Intervention. In: Hünersdorf, Bettina/Jutta Hartmann (Hg.). Was ist und wozu Betreiben wir Kritik in der Sozialen Arbeit? Wiesbaden: Springer Fachmedien. S. 317-332. eISBN 978-3-531-18962-8.
- Castro Varela, María do Mar (2013b). Ist Integration nötig? Eine Streitschrift (Vol. 5, Soziale Arbeit kontrovers). Freiburg im Breisgau: Lambertus. eISBN 978-3-7841-2405-6.
- Castro Varela, María do Mar/Dhawan, Nikita (2009). Europa provinzialisieren? Ja, bitte! Aber wie? In: Femina Politica. Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft. 18. Jg. (2). S. 9-18.
- Castro Varela, María do Mar/Dhawan, Nikita (2011). Vorwort. In: Castro Varela, María do Mar/Dhawan, Nikita (Hg.). Soziale (Un)Gerechtigkeit: Kritische Perspektiven auf Diversity, Intersektionalität und Antidiskriminierung. Politikwissenschaft Band 158. Berlin: Lit Verlag. S. 7-11.
- Castro Varela, María do Mar/Dhawan, Nikita (2020). Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung. 3. aktual. Aufl. Bielefeld: transcript Verlag.
- Castro Varela, María do Mar/Mecheril, Paul (2016). Die Dämonisierung Der Anderen. Einleitende Bemerkungen. In: Castro Varela, María do Mar/Mecheril, Paul (Hg.). Die Dämonisierung der Anderen: Rassismuskritik der Gegenwart. Bielefeld: transcript Verlag. S. 7-19.
- Castro Varela, María do Mar/Mohamed, Sabine (2021). Intersektionalität und Postkoloniale Soziale Arbeit. In: Biele Mefebue, Astrid/Bührmann, Andrea/Grenz, Sabine (Hg.). Handbuch Intersektionalitätsforschung. Wiesbaden: Springer Fachmedien. eISBN 978-3-658-26613-4.
- Czollek, Leah Carola/Gudrun, Perko/Weinbach, Heike (2011). Radical Diversity im Zeichen von Social Justice. Philosophische Grundlagen und praktische Umsetzung von Diversity in Institutionen. In: Castro Varela, María do Mar/Dhawan, Nikita (Hg.). Soziale (Un)Gerechtigkeit: Kritische Perspektiven auf Diversity, Intersektionalität und Antidiskriminierung. Politikwissenschaft Band 158. Berlin: Lit Verlag. S. 260-276.

- Dhamoon, Rita (2011). Die konzeptuelle Verschiebung von „Kultur“ zum „Kulturellen“: Verortung der Intersektionen von Ungerechtigkeit. In: Castro Varela, María do Mar/Dhawan, Nikita (Hg.). Soziale (Un)Gerechtigkeit: Kritische Perspektiven auf Diversity, Intersektionalität und Antidiskriminierung. Politikwissenschaft Band 158. Berlin: Lit Verlag. S. 138-157.
- Dhawan, Nikita (2008). Postkoloniale Feministin und die Politik der Subalternität. Repräsentationspolitiken. In: Olympe. Feministische Arbeitshefte zu Politik. Postkolonialismus. Logik Und Perspektiven. Olympe, Heft Nr. 27 (Juni 2008). S. 36-41.
- Dhawan, Nikita (2011). Transnationale Gerechtigkeit in einer postkolonialen Welt. In: Castro Varela, María do Mar/Dhawan, Nikita (Hg.). Soziale (Un)Gerechtigkeit: Kritische Perspektiven auf Diversity, Intersektionalität und Antidiskriminierung. Politikwissenschaft Band 158. Berlin: Lit Verlag. S. 12-35.
- Dhawan, Nikita (2016a). Doch wieder! Die Selbst-Barbarisierung Europas. In: Castro Varela, María do Mar/Mecheril, Paul (Hg.). Die Dämonisierung der Anderen: Rassismuskritik der Gegenwart. Bielefeld: transcript Verlag. S. 73-83.
- Dhawan, Nikita (2016b). Die Aufklärung retten: Postkoloniale Interventionen. In: Zeitschrift für Politische Theorie. 7 Jg. (2). S. 249-255.
- Egeland, Cathrine/Gressgård, Randi (2011). The Will to Empower: Die Komplexität der „Anderen“ managen. In: Castro Varela, María do Mar/Dhawan, Nikita (Hg.). Soziale (Un)Gerechtigkeit: Kritische Perspektiven auf Diversity, Intersektionalität und Antidiskriminierung. Politikwissenschaft Band 158. Berlin: Lit Verlag. S. 99-117.
- Engel, Antke (2011). Des-/Integration politisieren. Dissidente Sexualitäten und eine Politik des agonalen Pluralismus. In: Castro Varela, María do Mar/Dhawan, Nikita (Hg.). Soziale (Un)Gerechtigkeit: Kritische Perspektiven auf Diversity, Intersektionalität und Antidiskriminierung. Politikwissenschaft Band 158. Berlin: Lit Verlag. S. 175-192.
- Eppenstein, Thomas (2010). Professionelles soziales Handeln in Orientierung auf kulturell Andere. In: Kessl, Fabian/Plösser, Melanie (Hg.). Differenzierung, Normalisierung, Andersheit: Soziale Arbeit als Arbeit mit den Anderen. Wiesbaden: VS Verlag Für Sozialwissenschaften. S. 96-116.
- Glammeier, Sandra (2011). Zwischen verleiblichter Herrschaft und Widerstand. Realitätskonstruktionen und Subjektpositionen gewaltbetroffener Frauen im Kampf um Anerkennung. Wiesbaden: VS Verlag Für Sozialwissenschaften. eISBN 978-3-531-92700-8.

- Gross, Melanie (2010). „Wir sind die Unterschicht“ – Jugendkulturelle Differenzartikulationen aus intersektionaler Perspektive. In: Kessler, Fabian/Plösser, Melanie (Hg.). Differenzierung, Normalisierung, Andersheit: Soziale Arbeit als Arbeit mit den Anderen. Wiesbaden: VS Verlag Für Sozialwissenschaften. S. 34-48.
- Haagen-Wulff, Monica van der/Mecheril, Paul (2016). Bedroht, angstvoll, wütend. Affektlogik der Migrationsgesellschaft. In: Castro Varela, María do Mar/Mecheril, Paul (Hg.). Die Dämonisierung der Anderen: Rassismuskritik der Gegenwart. Bielefeld: transcript Verlag. S. 119-141.
- Habermann, Friederike (2006). Hegemonie und Gegenhegemonie im globalen Kapitalismus. In: Degener, Ursula/Rosenzweig, Beate (Hg.). Die Neuverhandlung sozialer Gerechtigkeit. Feministische Analysen und Perspektiven. 1. Aufl. Weisbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. S. 115-130.
- Handelsblatt (2014). „Central Park Five“ bekommen Millionen-Entschädigung. URL: [https://www.handelsblatt.com/arts\\_und\\_style/aus-aller-welt/gerichts-irrtum-central-park-five-bekommen-millionen-entschaedigung-/10117882.html](https://www.handelsblatt.com/arts_und_style/aus-aller-welt/gerichts-irrtum-central-park-five-bekommen-millionen-entschaedigung-/10117882.html) [Zugriffsdatum: 11.01.2021].
- Heite, Catrin (2010). Anerkennung von Differenz in der Sozialen Arbeit. Zur professionellen Konstruktion des Anderen. In: Kessler, Fabian/Plösser, Melanie (Hg.). Differenzierung, Normalisierung, Andersheit: Soziale Arbeit als Arbeit mit den Anderen. Wiesbaden: VS Verlag Für Sozialwissenschaften. S. 187-200.
- Hermes, Stefan (2017). Mimikry. In: Götsche, Dirk/Dunker, Axel/Dürbeck, Gabriele (Hg.). Handbuch Postkolonialismus und Literatur. Stuttgart: J.B. Metzler Verlag. S. 185-187. eISBN 978-3-476-05386-2.
- Hofstettler, Karin/Vögele, Sophie (2014). Diesseits der imperialen Geschlechterordnung. Eine Einleitung. In: Hofstettler, Karin/Vögele, Sophie (Hg.). Diesseits der imperialen Geschlechterordnung. (Post-)koloniale Reflexionen über den Westen. Bielefeld: transcript Verlag. S. 7-35. eISBN: 978-3-8394-2343-1.
- Kessler, Fabian/Plösser, Melanie (2010). Differenzierung, Normalisierung, Andersheit. Soziale Arbeit als Arbeit mit den Anderen – Eine Einleitung. In: Kessler, Fabian/Plösser, Melanie (Hg.). Differenzierung, Normalisierung, Andersheit: Soziale Arbeit als Arbeit mit den Anderen. Wiesbaden: VS Verlag Für Sozialwissenschaften. S. 7-16.
- Kessler, Fabian/Maurer Susanne (2010). Praktiken der Differenzierung als Praktiken der Grenzbearbeitung. Überlegungen zur Bestimmung Sozialer Arbeit als Grenzbearbeiterin. In:

- Kessl, Fabian/Plösser, Melanie (Hg.). Differenzierung, Normalisierung, Andersheit: Soziale Arbeit als Arbeit mit den Anderen. Wiesbaden: VS Verlag Für Sozialwissenschaften. S. 154-169.
- Kulaçatan, Meltem (2016). Die verkannte Angst des Fremden. Rassismus und Sexismus im Kontext medialer Öffentlichkeit. In: Castro Varela, María do Mar/Mecheril, Paul (Hg.). Die Dämonisierung der Anderen: Rassismuskritik der Gegenwart. Bielefeld: transcript Verlag. S. 107-117.
- Krempf, Annegret (2016). Frauenförderung und strategischer Essentialismus – Eine Analyse im Spannungsfeld von theoretischem Anspruch und politischer Praxis. In: FZG – Freiburger Zeitschrift für GeschlechterStudien. 22. Jg. (1). S. 65-80.
- Lamp, Fabian (2010). Differenzensible Soziale Arbeit – Differenz als Ausgangspunkt sozialpädagogischer Fallbetrachtung. In: Kessl, Fabian/Plösser, Melanie (Hg.). Differenzierung, Normalisierung, Andersheit: Soziale Arbeit als Arbeit mit den Anderen. Wiesbaden: VS Verlag Für Sozialwissenschaften. S. 201-217.
- Lutz, Helma/Schwalgin, Susanne (2008). Vom Weltmarkt in den Privathaushalt. Die neuen Dienstmädchen im Zeitalter der Globalisierung. 2. Überarbeitete Aufl. Opladen: Verlag Barbara Budrich.
- Mbeme, Achille (2014). Kritik der Schwarzen Vernunft. Berlin: Suhrkamp.
- Mecheril, Paul/Melter, Claus (2010). Differenz und Soziale Arbeit. Historische Schlaglichter und systematische Zusammenhänge. In: Kessl, Fabian/Plösser, Melanie (Hg.). Differenzierung, Normalisierung, Andersheit: Soziale Arbeit als Arbeit mit den Anderen. Wiesbaden: VS Verlag Für Sozialwissenschaften. S. 117-131.
- Mecheril, Paul/Plösser, Melanie (2011). Diversity und Soziale Arbeit. In: Otto, Hans-Uwe (Hg.). Handbuch Soziale Arbeit: Grundlagen der Sozialarbeit und Sozialpädagogik. 4. Aufl. München: Reinhardt. S. 278-287.
- Melter, Claus (2016). Die Entrechtung national, religiös oder rassistisch konstruierter „Anderer“. In: Castro Varela, María do Mar/Mecheril, Paul (Hg.). Die Dämonisierung der Anderen: Rassismuskritik der Gegenwart. Bielefeld: transcript Verlag. S. 143-158.
- Messerschmidt, Astrid (2016). „Nach Köln“ – Zusammenhänge von Sexismus und Rassismus thematisieren. In: Castro Varela, María do Mar/Mecheril, Paul (Hg.). Die Dämonisierung der Anderen: Rassismuskritik der Gegenwart. Bielefeld: transcript Verlag. S. 159-171.

- Mickan, Thomas (2018). Nachgefragt: Was ist epistemische Gewalt? Ein Interview mit Claudia Brunner. In: Wissenschaft und Frieden. 36. Jg. (2). S. 42-43.
- Morlok, Michael/Meier, Harald/ Oswald, Andrea/ Efonayi-Mäder/Ruedin, Didier/Bader, Dina/Wanner, Philippe (2015). Sans-Papiers in der Schweiz 2015. URL: [http://www.sans-papiers.ch/fileadmin/user\\_upload/studie\\_sem-sanspapiers-2015-d.pdf](http://www.sans-papiers.ch/fileadmin/user_upload/studie_sem-sanspapiers-2015-d.pdf) [Zugriffsdatum: 11.01.2021].
- Mörsch, Carmen (2016). Stop Slumming! Eine Kritik kultureller Bildung als Verhinderung von Selbstermächtigung. In: Castro Varela, María do Mar/Mecheril, Paul (Hg.). Die Dämonisierung der Anderen: Rassismuskritik der Gegenwart. Bielefeld: Transcript. S. 173-183.
- Müller, L.J. (2018). Sound und Sexismus. 1. Aufl. Hamburg: Marta Press UG.
- Naegeli, Lorenz (2020). «Uns den Platz nehmen, der uns zusteht». In: WOZ - Die Wochenzeitung. 40. Jg. (25). S. 4.
- Nef, Susanne/Streckeisen, Peter (2019). Soziale Arbeit und Intersektionalität. In: AvenirSocial (Hg.). SozialAktuell – Intersektionalität. Ungleichheit und Diskriminierung. Verwoben und überkreuzt. 51. Jg. (3). S. 8-12.
- Otten, Matthias (2016). Interkulturelles Handeln in der globalisierten Hochschulbildung. Eine kultursoziologische Studie. Bielefeld: Transcript Verlag. eISBN 978-3-8394-0434-8.
- Pinto, Jovita dos Santos/Purtschert, Patricia (2018). Decolonize Gender Studies! In: Zeitschrift 'genderstudies' des Interdisziplinäres Zentrum für Geschlechterforschung IZFG. (32). Frühling 2018. S. 2-4.
- Plösser, Melanie (2010). Differenzen performativ gedacht. Dekonstruktive Perspektiven auf und für den Umgang mit Differenzen. In: Kessl, Fabian/Plösser, Melanie (Hg.). Differenzierung, Normalisierung, Andersheit: Soziale Arbeit als Arbeit mit den Anderen. Wiesbaden: VS Verlag Für Sozialwissenschaften. S. 218-232.
- Plösser, Melanie (2013). Diversity. In: Vierteljahresschrift für Heilpädagogik und ihre Nachbargebiete (VHN). 82. Jg. (1). S. 60-63.
- Popitz, Heinrich (1992). Phänomene der Macht. 2., stark erweiterte Aufl. Tübingen: Mohr.
- Popitz, Heinrich (2015). Stufen der Institutionalisierung von Macht. In: Also42-Blog URL: <https://also42.wordpress.com/2015/07/25/heinrich-popitz-stufen-der-institutionalisierung-von-macht/> [Zugriffsdatum: 11.01.2021].

- Purtschert, Patricia. (2019). Kolonialität und Geschlecht im 20. Jahrhundert: Eine Geschichte der weißen Schweiz. Postcolonial Studies, Band 33, Bielefeld: transcript Verlag.
- Riegel, Christine (2012): Intersektionalität und Jugendforschung. URL: [http://portal-intersektionalitaet.de/uploads/media/Riegel\\_01.pdf](http://portal-intersektionalitaet.de/uploads/media/Riegel_01.pdf) [Zugriffsdatum: 11.01.2021].
- Riegel, Christine (2016). Bildung – Intersektionalität – Othering. Pädagogisches Handeln in widersprüchlichen Verhältnissen. Bielefeld: transcript Verlag.
- Rohbeck, Johannes (2011). Neuzeit und Aufklärung. In: Breitenstein Peggy/ Rohbeck, Johannes (Hg.). Philosophie. Stuttgart: Springer-Verlag. S. 57-68. eISBN 978-3-476-00402-4.
- Rosenstreich, Gabriele Dina (2011). Antidiskriminierung und/als/trotz... Diversity Training. In: Castro Varela, María do Mar/Dhawan, Nikita (Hg.). Soziale (Un)Gerechtigkeit: Kritische Perspektiven auf Diversity, Intersektionalität und Antidiskriminierung. Politikwissenschaft Band 158. Berlin: Lit Verlag. S. 230-244.
- Schär, Bernhard (2020). Rassismus. In: WOZ - Die Wochenzeitung. 40. Jg. (25). S. 1.
- Schütte-Bäumner, Christian (2010). Queer Professional als Reflexionskategorie für die Soziale Arbeit. In: Kessl, Fabian/Plösser, Melanie (Hg.). Differenzierung, Normalisierung, Andersheit: Soziale Arbeit als Arbeit mit den Anderen. Wiesbaden: VS Verlag Für Sozialwissenschaften. S. 77-95.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2000). Foreword: Upon Reading the Companion to Postcolonial Studies. In: Schwarz, Henry/Ray, Sangeeta (Hg.). A companion to postcolonial studies (Vol. 2, Blackwell companions in cultural studies). Malden/Oxford: Blackwell Publishing. xv-xxii.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2009). Alte und neue Diasporas: Frauen in einer transnationalen Welt. In: Femina Politica. Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft. 18. Jg. (2). S. 19-31.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2020). Can the subaltern speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation. Nachdruck [Neuaufgabe]. Wien: Verlag Turia + Kant.
- Steyerl, Hito (2020). Die Gegenwart der Subalternen. In: Spivak, Gayatri Chakravorty (2020). Can the subaltern speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation. Nachdruck [Neuaufgabe]. Wien: Verlag Turia + Kant. S. 5-16.
- Woyke Wichard (2016). Weltpolitik im Wandel. Wiesbaden: Springer-Verlag. eISBN 978-3-531-94262-9.

Ziai, Aram (2016). Unsere Farm in Zhengistan. Koloniale Muster in der Gegenwart. In: Castro Varela, María do Mar/Mecheril, Paul (Hg). Die Dämonisierung der Anderen: Rassismuskritik der Gegenwart. Bielefeld: transcript Verlag. S. 193-200.

## **8.2 Abbildungsverzeichnis**

Abb. 1: Links: Die Schwarze Schmach 1923. Rechts: Titelbild des Focus 2016 (Haagen-Wulff/ Mecheril: 2016: 124).

Abb. 2: Intersektionales Analysemodell (Riegel 2016: 65).