GENDER
OPEN
REPOSITORIUM

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

D'Arcangelis, Carol-Lynne

2020

https://doi.org/10.25595/2361

Veröffentlichungsversion / published version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

D'Arcangelis, Carol-Lynne: *Feministische Aufrufe des Dekolonialen : Widerstand und Wiederaufleben in den Arbeiten von María Lugones und Leanne Betasamosake Simpson*, in: PERIPHERIE – Politik • Ökonomie • Kultur, Jg. 25 (2020) Nr: 1, 34-67. DOI: https://doi.org/10.25595/2361.

Erstmalig hier erschienen / Initial publication here: https://doi.org/10.3224/peripherie.v40i1-2.03

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY SA 4.0 Lizenz (Namensnennung - Weitergabe unter gleichen Bedingungen) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu dieser Lizenz finden Sie hier:

https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de

Terms of use:

This document is made available under a CC BY SA 4.0 License (Attribution - ShareAlike). For more information see:

https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en

GenderOpen – Repositorium für die Geschlechterforschung: www.genderopen.de

FREIE UNIVERSITÄT BERLIN

HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

Carol-Lynne D'Arcangelis

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

Keywords: decolonial feminisms; indigenous feminisms; modernity/coloniality; indigenous women; indigenous resistance/resurgence; settler colonialism; feminist solidarity; Leanne B. Simpson; María Lugones
Schlagwörter: dekoloniale Feminismen; indigene Feminismen; Modernität/Kolonialität; indigene Frauen; indigener Widerstand; Siedlerkolonialismus; feministische Solidarität; Leanne B. Simpson; María Lugones

Angesichts des wachsenden akademischen und medialen Interesses an dekolonialen Themen erscheint es an der Zeit, sich eingehender mit der Bedeutung dekolonialer Konzepte, den ihnen zugrundeliegenden Definitionen, Kongruenzen und Inkongruenzen, sowie ihren Auswirkungen auf die Machtverhältnisse in und außerhalb der Akademie zu befassen. Inspiriert durch die Arbeiten der Unangax-Wissenschaftlerin Eve Tuck und der siedlerkolonialen (*settler colonial*) Wissenschaftlerin K. Wayne Yang (2012), die sich mit den Problemen eines rein metaphorischen Gebrauches dekolonialer Terminologie befassen, widme ich mich ähnlichen Fragen, mit dem Ziel, das Verhältnis zwischen dekolonialen Feminismen und indigenen Feminismen auszuloten. Hierbei sind für mich auch bereits länger zurückliegende, jedoch weiterhin relevante indigen-feministische Kritiken, die sich mit der Auslöschung oder Marginalisierung indigener Kämpfe befassen, relevant (Aikau u.a. 2015; Byrd 2011). Diese analytische Perspektive bildet entlang dieses Artikels die Grundlage, um die Begriffe des feministischen Widerstands und des Wiederauflebens[1] (*feminist resistance/resurgence*) in den Werken der argentinischen feministischen Philosophin María Lugones

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

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

und der Nishnaabeg-Wissenschaftlerin Leanne Betasamosake Simpson[2] zu identifizieren, und dabei die Komplexität der indigenen und dekolonialen feministischen Vorstellungswelten und deren Auswirkungen auf die feministische Solidarität zu betrachten[3]. Mit anderen Worten: Ich gehe davon aus, dass diese Vorstellungswelten miteinander verflochten sind und beabsichtige nicht, eine falsche Aufspaltung zwischen „dekolonialen Feminismen" und „indigenen Feminismen" oder eine reduktionistische Lesart beider Perspektiven zu fördern (d.h., mit Lugones [2007; 2010] als Vertreterin der dekolonialen Feminismen und L.B. Simpson[4] [2011; 2014; 2017] als Vertreterin des indigenen Feminismus). Stattdessen erkenne ich die Überlappungen und die Vielfältigkeit dieser Literaturen an und setze mich mit ihnen auseinander, wobei ich mit Zweien ihrer einflussreichsten Denkerinnen beginne. Dazu führe ich ein *close reading* durch, bei dem ich Lugones' und L.B. Simpsons Ideen vergleiche. Dies betrachte ich als Einstieg, um die begriffliche Verwendung des „Dekolonialen" innerhalb amerikanischer feministischer Debatten zu analysieren[5]. Meine Analyse führt Debattenstränge zusammen, die bisher selten in Korrespondenz gebracht worden sind: Indigenes feministisches Denken in Nordamerika (Arvin u.a. 2013; Green 2017a; Suzack u.a. 2010) und dekoloniale feministische Wissenschaft aus Lateinamerika

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

2 In diesem Artikel bezeichne ich indigene Wissenschaftler*innen nach ihrer jeweiligen Nation. Diese Zitationspraxis dient dazu, indigene Wissenschaft besser sichtbar zu machen und gleichzeitig der kolonialen Tendenz entgegenzutreten, indigene Völker zu homogenisieren. Dort wo es relevant ist, lege ich auch die Positionalität nicht-indigener Wissenschaftler*innen offen.

3 Ich gebe zu bedenken, dass die von mir zitierten indigenen Wissenschaftler*innen (einschließlich L.B. Simpson) das Label „feministisch" nicht alle gleichermaßen vertreten, argumentiere aber, dass ihre Arbeiten mit feministischen Fragen und Analysen korrespondieren bzw. sich ihnen explizit widmen. In diesem Artikel nutze ich den Begriff „indigene Feminismen" um mich auf dieses breitgefasste, komplexe Vorhaben zu beziehen. Für weitere Informationen zu den komplizierten Beziehungen zwischen *weißem* liberalen Mainstream-Feminismus und indigenen Frauen in Nordamerika verweise ich auf Green 2017a, Kuokkanen 2019 und Ross 2009.

4 Weil in diesem Beitrag zwei Autorinnen mit dem Namen Simpson vorkommen, sind sie nur anhand ihrer Vornamen zu unterscheiden; Anm. d. Übers.

5 Es übersteigt den Umfang dieses Artikels, doch mein langfristiges Vorhaben besteht darin, mit größerer analytischer Tiefe zu untersuchen, in welcher Weise Wissenschaftler*innen und Aktivist*innen in den Amerikas „das Dekoloniale" affirmieren. Das würde bedeuten, den Analyserahmen auch auf weitere lateinamerikanische, dekoloniale, indigene feministische Wissenschaftler*innen, Aktivist*innen und Bewegungen auszuweiten, wie etwa auf Lorena Cabnal, Ochy Curiel, Gisela Espinosa, Yuderkis Espinosa, Rosalva Aída Hernández Castillo, Sylvia Marcos, Julieta Paredes, Silvia Rivera Cusicanqui, Rita Laura Segato und Mujeres Creando (vgl. Schiwy 2010). Eine Rezeption dieser Arbeiten in Bezug auf „Feminisms from Abya Yala" findet sich bei Francesca Gargallo 2014.

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

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

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

beizutragen, ist sowohl persönlich als auch politisch geprägt: Ich bin eine in den USA geborene, in Kanada lebende, *weiße* feministische Wissenschaftlerin und Aktivistin, die sich in der Solidaritätsbewegung zwischen indigenen und nicht-indigenen Frauen in Kanada und Guatemala engagiert und darüber geschrieben hat (D'Arcangelis 2002; 2015). Als solche habe ich ein spezifisches Interesse an der Thematik: Was bedeutet politisches Handeln im Sinne eines dekolonialen Feminismus aus der Perspektive einer privilegierten *weißen* Siedlerin? Welche Ansprüche kann ich – wenn überhaupt – an eine dekoloniale, widerständige Subjektivität stellen? Von meinem *locus of enunciation* (Ort der Äußerung) (Walsh 2018)[7] aus hoffe ich zu kollektiven Denkprozessen rund um die Gestaltung einer nicht-kolonisierenden feministischen Solidarität in Theorie und Praxis beitragen zu können.

Dieser Artikel gliedert sich in vier Teile. Um meine Analyse zu verorten, stelle ich zunächst einige Schlüsselbegriffe des dekolonialen feministischen Denkens vor. Zweitens diskutiere ich die Berührungspunkte zwischen Lugones' und L.B. Simpsons Darstellungen des genderspezifischen Kontextes entlang dekolonialer Kämpfe. Beide Autorinnen betonen die Verflechtung von *gender* und *race* innerhalb kolonialer Logiken. Insbesondere argumentiere ich, dass Lugones' Konzept der Kolonialität des Geschlechts Erklärungsansätze dafür liefert, warum stereotype Vorstellungen über indigene Frauen* in weiten Teilen von *Turtle Island*[8] immer noch wirkmächtig sind. Drittens arbeite ich heraus, dass L.B. Simpsons Vision eines radikalen Wiedererstarkens der Nishnaabeg-Nation veranschaulicht, wie ein dekolonialer Widerstand „begründet im kollektiven Gedächtnis" aussehen könnte (Lugones 2010: 754). Ich argumentiere, dass in L.B. Simpsons Verständnis des Begriffes *kwe* (aus dem Nishnaabemowin als „Frau" übersetzt) als eine Form des Empowerments verstanden werden kann, umso mehr, als die Fähigkeit der *kwe* zur „produktiven Verweigerung" als Kern dekolonialen

7 An anderer Stelle befasse ich mich systematischer mit meiner Positionalität, da diese eng mit meiner Forschung zu indigener/nicht-indigener Solidarität verbunden ist (D'Arcangelis 2018). Mit dem Konzept des *locus of enunciation* kam ich über die Arbeiten der dekolonialen feministischen Wissenschaftlerin Catherine Walsh in Berührung, welche feststellt: „Ecuador ist jetzt nicht nur mein Zuhause – ich verstehe mich als Migrantin in Nord-Süd-Richtung – sondern ist auch Artikulationsort, Denkort und Ort meiner politischen und sozialen Praxis. Hier im Süden, und vor allem bedingt durch die Zusammenarbeit mit indigenen und afro-kulturellen sozialen Bewegungen und Communities (die auf deren Wunsch hin erfolgte), habe ich begonnen das Koloniale und das Dekoloniale besser zu verstehen." (Walsh 2014: para. 6)

8 Viele indigene Völker bezeichnen Nordamerika als Turtle Island. Amanda Robinson erklärt, dass „diese Bezeichnung auf viele mündliche Überlieferungen indigener Völker zurückgeht, die von einer Schildkröte erzählen, die die Welt auf ihrem Rücken trägt" (Robinson 2018: o.S.) und dass sie ursprünglich von „indigenen Völkern die Algonquin bzw. Iroquois sprechen und im nordöstlichen Teil Nordamerikas angesiedelt sind, geprägt wurde" (ebd.).

feministischen Widerstands verstanden werden kann. Lugones beschreibt dekolonialen feministischen Widerstand als „ein Hin-und-her-Changieren zwischen Unterdrückung und Widerstand, das am *fractured locus* [gebrochenen Ort] der kolonialen Differenz geschieht" (ebd.: 748). Viertens untersuche ich, inwieweit indigene Selbstbestimmung und die Beziehungen zum Land zentraler für L.B. Simpsons dekoloniales Verständnis sind als für Lugones. Meine abschließenden Reflexionen widmen sich der Bedeutung dieser Divergenz. Hier argumentiere ich, dass die tiefgreifenden Unterschiede zwischen L.B. Simpsons und Lugones' Ansätzen Inkohärenzen bis hin zu Widersprüchen zwischen einzelnen dekolonialen feministischen Zielsetzungen offenlegen.

1. Dekoloniale feministische Vorstellungswelten

Der Begriff des „Dekolonialen" wird in akademischen und aktivistischen Kreisen zunehmend genutzt, um eine antikoloniale theoretische und politische Orientierung zu signalisieren, wobei explizite Bezugnahmen auf akademische Debatten oft ausbleiben[9]. Daher verorte ich diesen Artikel innerhalb des wachsenden Feldes der dekolonialen Feminismen und setze ihn in Bezug zu drei größeren Debattensträngen: (1) den Auswirkungen eurozentrischer patriarchaler und vergeschlechtlicher Normen auf kolonisierte Gesellschaften; (2) dem *propositional imperative* (propositionaler Imperativ) der dekolonialen Feminismen; und (3) den miteinander verwobenen Debatten um die Subjektposition und die Bildung von Allianzen. Mein konzeptioneller Ansatz ist vor allem durch wissenschaftliche Arbeiten geprägt, die dekoloniale Feminismen als einen wesentlichen Strang antikolonialen feministischen Denkens (Mendoza 2016), als ein wertvolles Feld dekolonialer Praxis (Walsh 2018), in Relation zu postkolonialen Feminismen (Ramamurthy & Tambe 2017) und in Bezug auf die planetarische Ebene (*on a planetary scale*) (Maese-Cohen 2010) diskutieren.

Diese vielfältigen Rahmungen lassen vermuten, dass sich das Feld des dekolonialen Feminismus von dem der indigenen Feminismen nicht vollständig abgrenzen lässt. Eine häufig zitierte Darstellung beschreibt jedoch, wie sich dekoloniale Feminismen in den 2000er Jahren als Korrektiv zur männlich dominierten lateinamerikanischen *modernity/coloniality group* (M/C)[10] gegenüber deren halbgarer Auseinandersetzung mit Intersektionalität und

9 Dies war hin und wieder bei der NORA-Konferenz *Border Regimes, Territorial Discourses & Feminist Politics* in Reykjavik/Island (22.-24.5. 2019) der Fall.

10 Bei Escobar 2007, Asher 2013 sowie Mignolo & Walsh 2018 finden sich unterschiedliche Positionen zur M/C Group als einem politischen und zur Theoriebildung beitragenden Projekt.

deren „mangelnder Aufmerksamkeit für die Kategorie Geschlecht bzw. einem unangemessenen Begriffsverständnis" positionierten (Mendoza 2016: 115; s. auch Lugones 2007; 2010; Maese-Cohen 2010). Diesen Autor*innen zufolge vertreten auch dekoloniale Feminismen die zentralen Prämissen der M/C-Gruppe und grenzen sich nur hinsichtlich Geschlechterperspektiven von ihr ab. Dies bezieht sich v.a. auf die Erkenntnis, dass Modernität/Kolonialität als neues globales Machtmodell mit der Kolonisierung der Amerikas begonnen und die „Eurozentrifizierung des Weltkapitalismus" (Quijano 2000: 537) eingeleitet hat, welche in Übereinstimmung mit der „sozialen Klassifizierung der Weltbevölkerung rund um die Idee von *race*" (ebd.: 533) operiert. Dementsprechend bezieht sich Kolonialität im Gegensatz zu Kolonialismus, „auf langjährige Machtmuster …, die sich im Kontext des Kolonialismus herausbildeten" (Mendoza 2016: 114).[11] Priti Ramamurthy und Ashwini Tambe vergleichen dekoloniale und postkoloniale Feminismen miteinander. Sie stellen dabei fest, dass dekolonialer Feminismus mit einer geopolitischen Dimension verknüpft ist, da er „oft mit den Arbeiten indigener und amerikanischer Wissenschaftler*innen in Verbindung gebracht wird, wogegen der postkoloniale Feminismus eher mit Wissenschaftler*innen aus Südasien, Afrika und dem Nahen Osten assoziiert wird" (Ramamurthy & Tambe 2017: 504). Auch Walsh betrachtet Dialoge „unter indigenen, Schwarzen und Mestiza-Feministinnen" in Lateinamerika/*Abya Yala*[12] als „besonders wichtig und zentral" für die dekoloniale feministische Theorie und Praxis (Walsh 2018: 53, Nr. 19). Sie berücksichtigt zwar seine geografischen Wurzeln, verweist aber darauf, dass sich dekolonialer Feminismus seitdem global ausgebreitet hat.[13]

Walshs Kartierung des Forschungsfeldes mündet darin, dekolonialen Feminismus als ein eigenständiges „Terrain aufständischer Perspektiven und Praxen" (Walsh 2018: 39) zu verstehen, das sich dadurch auszeichnet, die kategorialen Verschränkungen zwischen *race* und *gender* innerhalb der Modernität/Kolonialität zu untersuchen. Diese analytische Perspektive grenzt sich von westlichen Rationalitäten ab und richtet sich gegen den

11 In ihrer Zusammenfassung von Quijanos Werk ergänzt Mendoza 2016: 114: „Lang nach dem Ende des Kolonialismus durchzieht Kolonialität das Bewusstsein und die sozialen Beziehungen des alltäglichen Lebens."

12 In den Worten des Chickasaw-Wissenschaftler Shannon Speed 2017: 790, Fußnote 1: „*Abya Yala* ist ein Begriff aus der Sprache der in Panama ansässigen Kuna-Nation für die Amerikas. Oft wird dies als ‚Lateinamerika' übersetzt, aber tatsächlich bezeichnet der Begriff den gesamten Kontinent." Oft wird der Begriff aber für Zentral- und Südamerika verwendet (Walsh 2018: 21).

13 Mignolo & Walsh 2018 argumentieren, dass sich diese Ausbreitung auf dekoloniale Ideen im weiteren Sinne bezieht.

„hegemonialen Diskurs des *weißen* eurozentrischen Feminismus" (ebd.). Ein zentrales Thema vieler dekolonialer feministischer Arbeiten befasst sich in diesem Kontext auch mit dem Einfluss europäischer patriarchaler Geschlechternormen auf das soziale Gefüge kolonisierter Nationen (s. Schiwy 2010). Allerdings wird diese Debatte kontrovers geführt und befasst sich entlang unterschiedlicher Hypothesen mit der Frage, welche sozialen Strukturen und Normen innerhalb später kolonisierter Gesellschaften vorhanden waren, und wie der Kolonialismus diese Strukturen und Normen beeinflusst hat. So beschreibt Walsh (2014; 2018), wie die indigenen kommunitären Feministinnen Julieta Paredes (Aymara) und Lorena Cabnal (Maya-Xinca) die Verallgemeinerbarkeit von Lugones' Erkenntnissen zur Kolonialität des Geschlechts in Frage stellen. Während Lugones postuliert, dass die Kategorie Geschlecht ähnlich der Kategorie *race* eine koloniale Fiktion sei, argumentieren sie stattdessen, dass patriarchale und/oder genderbezogene Normen bereits vor dem europäischen Kolonialismus bestanden. Mendoza verweist zudem darauf, dass auch die Aymara-Wissenschaftlerin Silvia Rivera Cusicanqui Lugones' Theorie anzweifelt. Cusicanqui beschreibt ein vorkoloniales andines System der Heteronormativität, das jedoch auf komplementären Geschlechterbeziehungen beruht. Mendoza betont, dass die Debatte darüber, „ob Geschlecht ein koloniales Konstrukt oder eine überlieferte Praxis darstellt, als falsches Dilemma verstanden werden kann" (Mendoza 2016: 118), da ein wissenschaftlicher Konsens darüber besteht, dass der europäische Kolonialismus jeglichen Geschlechterbeziehungen (bzw. auch dem Nichtvorhandensein der Kategorie Geschlecht) in einer bestimmten Gesellschaft seinen Stempel aufgedrückt hat. Mendoza verweist hierbei auf eine Schlüsselerkenntnis dekolonialer feministischer Forschung: „Lugones' Konzeptualisierung einer ‚Kolonialität des Geschlechts' ist hilfreich, gerade *weil* sie die Kategorie Geschlecht in Beziehung zur genozidalen Logik der ‚Kolonialität der Macht' setzt" (ebd.: 118). Wie ich im Folgenden ausführe, korrespondieren Lugones' Erkenntnisse über die Kolonialität des Geschlechts mit indigenen feministischen Analysen über die Durchsetzung eines Heteropatriarchats und einer binären Geschlechterordnung während der Kolonisierung von *Turtle Island* (s. Arvin u.a. 2013; TallBear 2018).

Ein weiteres prägendes Element dekolonialer Feminismen und dekolonialer Ansätze im Allgemeinen besteht im Bekenntnis zur Praxisnähe[14] und in der auf Selbstreflexion beruhenden Fähigkeit, Alternativen zum System

14 Walsh 2018: 50, versteht Praxis als „reflexiv und als *nicht nur* reflexiv. Praxis ist kritisch und theoretisch und ist nicht nur pragmatisch. Sie ist gerichtet, dadurch dass sie auf die Realität einwirkt und sie transformieren möchte, und sich ihrer eigenen Vorgehensweisen und Ziele bewusst ist."

der Modernität/Kolonialität zu entwickeln. Walsh versteht Dekolonialität als Gleichzeitigkeit von *doing* und *undoings*,

> „die mit dem kolonialen Projekt und der Invasion begann, ihr aber auch bereits vorausging. [Dekolonialität] umfasst die Anerkennung und die Abschaffung der hierarchischen Strukturen von *race*, Geschlecht, Heteropatriarchat und Klasse, welche weiterhin das Leben, das Wissen, die Spiritualität und das Denken kontrollieren" (Walsh 2018: 17).

Für sie ist Dekolonialität sowohl „Protest wie auch Angebot" (ebd.: 25); sie drückt Handlungsvermögen im Sinne eines *decolonial for* aus, wirkt dem universellen Anspruch einer westlichen Rationalität entgegen und „macht konkrete Beispiele und Alternativen sichtbar" (ebd.: 20). Auch Paola Bacchetta betont die Möglichkeiten, die im „de" des dekolonialen Feminismus stecken und beschreibt ihn als „eine Handlungsverweigerung, die gleichzeitig den Raum für andere Praxen eröffnet" (Bacchetta 2010: 181). Marcelle Maese-Cohen benennt eine ähnliche Tendenz von dekolonialen Feminist*innen, „die kolonialen Kategorien von *race,* Klasse und sozialem Geschlecht rückgängig zu machen" (Maese-Cohen 2010: 18), indem sie Intersektionalität[15] und epistemische Vielfalt einbeziehen. Ähnlich zu verstehen ist Lugones' Aufforderung an kolonisierte Frauen* „ihre Besessenheit von der ‚Frau', dem Universellen, aufzugeben" (Lugones 2010: 753). Für Mendoza sind alle antikolonialen Theorien, einschließlich der dekolonialen Feminismen, per Definition an politische Projekte gebunden, die sich gegen Kolonialismus oder Kolonialität richten. Mendoza schreibt den dekolonialen Feminismen jedoch zu, dass sie besonders wirkungsvoll sind, um das subversive Potenzial unterdrückter Wissensbestände freizulegen, da sie sich auf

> „den tiefgreifenden Einfluss von Rassialisierung und Vergeschlechtlichung [konzentrieren], der für ein angemessenes Verständnis der Vergangenheit, für Bemühungen um eine Transformation der Gegenwart und für Strategien zur Konzeptualisierung und Gestaltung einer anderen Zukunft essenziell ist" (Mendoza 2016: 118f).

Als Nishnaabeg-Wissenschaftlerin aus *Turtle Island*, hebt L.B. Simpson (2017) hervor, dass sich solche Strategien beispielsweise durch die Wiederbelebung der indigenen Vorstellungen von Geschlechterfluidität kultivieren lassen.

---

15 Mendoza 2016: 106, stellt klar, dass intersektionale und dekoloniale Konzepte nicht deckungsgleich sind und dass „bestimmte Einflüsse intersektionaler Politiken […] auch für liberale Inklusionspolitiken anschlussfähig sind, die das dekolonisierende Potenzial der Intersektionalität schwächen".

Weniger eindeutig sind dekolonial-feministische Debatten, wenn es darum geht, sich mit den Positionalitäten derjenigen, die sich in dekolonial-feministischen Bestrebungen engagieren, zu befassen. Rassialisierte Frauen stehen hier als Protagonistinnen im Mittelpunkt, da sich dekoloniale feministische Theorie aus den verkörperten Lebenserfahrungen derjenigen speist, die auf der sogenannten dunklen Seite des modernen, kolonialen Geschlechtersystems stehen (vgl. im weiteren Verlauf die Diskussion über Lugones 2007). So stützt sich Maese-Cohen (2010) auf Lugones' Arbeit, um dekoloniale Feminismen vor allem als „intrakolonialisiertes koalitionales Projekt" (*intracolonized coalitional project*) zu definieren. Dekoloniale Feminismen gelten dementsprechend als Ansätze, die unabhängig von der jeweiligen Positionalität (wenngleich unter unterschiedlichen Bedingungen) zugänglich und anwendbar sind (Bacchetta 2010). Wenn wir mit Lugones' Definition des dekolonialen Feminismus als „der Möglichkeit, die Kolonialität des Geschlecht zu überwinden" (Lugones 2010: 747) übereinstimmen, dann wäre das Konzept des dekolonialen Feminismus tatsächlich allen zugänglich. Dies entspricht auch dem Ansatz von Yuderkis Espinosa, Diana Gomez und Karina Ochoa. Diese definieren dekolonialen Feminismus als

> „Allianzbildung feministischer Denkerinnen, Intellektueller und Aktivistinnen, von lesbischen Feministinnen, Personen mit Afro-Hintergrund [*Afro descendants*], Indigenen, armen mestizischen Frauen sowie einigen *weißen* engagierten Akademikerinnen, die das Anliegen verfolgen, Geschichte wiederanzueignen [*historic recuperation*] sowie unsere eigene antirassistische feministische Theorie und Praxis neu zu benennen" (zit. n. Walsh 2018: 39).

In ähnlicher Weise betont Walsh, wenn sie „soziale Bewegungen historisch ausgeschlossener, subalterner und rassialisierter Völker" (Walsh 2018: 27) als die primäre Basis für dekoloniale Aufstände betrachtet, dass dekoloniale Kämpfe kein exklusives Thema dieser Bewegungen sind. Jede*r muss eine dekoloniale Haltung entwickeln, die mit der jeweiligen Position innerhalb des Systems der Modernität/Kolonialität korrespondiert. Bemerkenswert ist dabei jedoch, dass selbst wenn Lugones und L.B. Simpson dominant positionierten Subjekten (d.h. *weißen* Frauen) eine Rolle innerhalb dekolonialer feministischer Kämpfe einräumen, sie doch Bündnisse und Allianzbildung zwischen rassialisierten und indigenen Frauen priorisieren.

Außerdem besteht Konsens darüber, dass das Ziel eines jeden „decolonial for" („dekolonialen Für") darauf hinauslaufen muss, weiterer Zerstörung entgegenzuwirken und Wohlergehen und ein gutes Leben (*well-being and life*) zu *unterstützen*. Als eine der wenigen Wissenschaftlerinnen, die explizit indigene/dekoloniale feministische Forschung in den Amerikas

thematisieren, charakterisiert Walsh das dekoloniale Moment im „indigenen, kommunitären und dekolonial-feministischen" akademischen Aktivismus folgendermaßen:

> „Durch Infragestellung der Idealisierung der Dualität, Parität und Komplementarität von Geschlecht, bei der sie die gegenwärtige Vereinfachung und Wiedererlangung dieser Prinzipien durch Männer sichtbar machen, um Frauen zu kontrollieren, zu befehlen, zu regulieren, zu definieren und zu unterdrücken, rufen [diese] Feministinnen zum Aufstand aus dekolonial-feministischer Perspektive auf, was wir in [Julieta] Paredes' Worten, als ‚politischen Kampf um das Leben selbst' verstehen können. Ein solcher Kampf zieht sich durch die indigenen Gebiete von *Abya Yala* vom Norden bis in den Süden." (Walsh 2018: 41)

Wie Walsh beschreibt, mobilisieren, vertiefen, komplizieren und hinterfragen diese Feministinnen Lugones' Analyse des modernen, kolonialen Geschlechtersystems, um lebenserhaltende Alternativen zu fördern. Sie teilen die Position einer intersektionalen Analyse, die Geschlecht, *race* und Kapitalismus als miteinander verflochten begreift.

Jenseits dieses allgemeinen Ziels erscheint das „Was" dekolonialer Kämpfe jedoch noch umstrittener als das „Wer" dieser Kämpfe. Wie Mendoza verdeutlicht, müssen die Kämpfe, die unter dem antikolonialen Banner geführt werden, „durch Kriterien bestimmt sein, die mit genuin politischen Projekten verbunden sind, die sich Dekolonisierung als Ziel gesetzt haben" (Mendoza 2016: 103), und zwar unabhängig davon, ob diese mit intersektionalen, dekolonialen oder postkolonialen feministischen Perspektiven verbunden sind. Mendoza stellt dabei aber fest, dass „die Frage, welche Kriterien und politischen Projekte zur Dekolonisierung führen, was als Dekolonisierung zählt und welche Praxen darin erfolgreich sind, Kolonialismus und Kolonialität anzugreifen, durchaus intensiv diskutiert wird" (ebd.). Mendoza bezieht dabei Bedenken über die Verwendung des Begriffs „Dekolonisierung" im Sinne einer Metapher ein, sodass Personen auch unabhängig von ihrer Herkunft „in ähnlicher Weise in eine Wiederansiedlung, Neubesetzung und Neubesiedlung (*resettlement, reoccupation, and reinhabitation*) verstrickt sein können, die den Siedlungskolonialismus weiter vorantreibt" (Tuck & Yang 2012: 1). Bemerkenswert ist, dass Mendoza in diesem Fall nicht zwischen Dekolonisierung und Dekolonialität unterscheidet. Dennoch lohnt es sich zu fragen, ob dieselbe Kritik auf Projekte der Dekolonialität in ganz Amerika (und darüber hinaus) zutrifft – oder zutreffen sollte: Sollte „Dekolonialität" immer nicht-metaphorisch verstanden werden? Würde dies bedeuten, die indigenen feministischen Kämpfe um Land, Territorium und Selbstbestimmung innerhalb dekolonial-feministischer Vorstellungswelten

zu verorten? Einerseits verknüpfen Ramamurthy und Tambe diese Fragen mit dem dekolonialen Feminismus und argumentieren, dass „wir [dessen] Fokussierung auf die genozidale Geschichte des Siedlungskolonialismus, auf die aktuellen Vorfälle gewaltsamer Landenteignungen und auf die Herausbildung eines vergeschlechtlichten und rassialisierten Kapitalismus beachten müssen" (Ramamurthy & Tambe 2017: 505). Zum anderen rückt Walsh das epistemische Element dekolonialer Aufstände in den Mittelpunkt und versteht dies

> „als offensive Handlungen und proaktive Protagonismen der Konstruktionen, der Gestaltung, der Intervention und Affirmation, die beabsichtigen, nicht nur in soziale, kulturelle und politische Terrains, sondern *vor allem in die intellektuelle Arena* zu intervenieren und vorzustoßen" (Walsh 2018: 34, Herv. durch die Autorin).

Würde sich ein solcher epistemischer Fokus zu weit von der materiellen Dimension entfernen? Und sind Dekolonisierung und Dekolonialität unterschiedliche, wenn auch überlappende Projekte, mit unterschiedlichen, sich aber auch überlappenden Zielen und Strategien? Solche breiten, provokativen Fragen prägen mein *close reading* der Werke von Lugones und L.B. Simpson. Ich hoffe, dass ich damit die Notwendigkeit einer so detailgenauen Kartierung dieses wachsenden und zunehmend umkämpften intellektuellen und politischen Feldes unterstreichen kann.

2. Konvergenzen dekolonialer Kämpfe

Als feministische Theoretikerinnen entwickeln Lugones und L.B. Simpsons jeweils Visionen dekolonialen Widerstands, die sich darin ähneln, dass sie dekoloniale Kämpfe als ein Terrain analysieren, auf dem Geschlecht, *race* und Kapitalismus eng miteinander verflochten sind. In ihrem gesamten Buch betont L.B. Simpson (2017), dass das Heteropatriarchat und damit auch das Geschlecht als eine soziale Kategorie schon immer die Grundlage für den Siedlerkolonialismus gebildet haben. Die Mohawk-Wissenschaftlerin Audra Simpson (2014) begreift Körper als politische Ordnungen. Darauf Bezug nehmend, stellt L.B. Simpson klar, dass der Siedlungskolonialismus sich auf die Unterwerfung ganz bestimmter Körper richtete und richtet. In ihrer Arbeit legt sie die kolonialen und kapitalistischen Strukturen offen, die die Basis für das Aufzwingen einer hierarchischen Geschlechterbinarität, für die Trennung zwischen öffentlicher und privater Sphäre und für heteronormative Geschlechterrollen bilden. Dabei stellt sie fest:

> „Die Kolonisatoren wollen Land, aber die indigenen Körper formieren sich zu Nationen und stellen sich ihnen in den Weg, weil sie eine starke Bindung an Land haben […] Alle indigenen Geschlechter fungieren als politische Ordnungen und repräsentieren dadurch auch die indigene Nation. Aber die Kolonisatoren agieren aus heteropatriarchaler Perspektive und betrachten die Körper indigener Frauen und Mädchen primär als Körper, die die Nation reproduzieren, und sie betrachten die Körper der 2SQ[16] als die größte Bedrohung für ihr Assimilierungs- und [Land-]Enteignungsprojekt." (L.B. Simpson 2017: 87f)

L.B. Simpson zieht eine Bilanz der kolonialen Strategien, mit denen die Grundfesten der Nishnaabeg-Gesellschaft unterminiert wurden, und schlussfolgert: „Geschlechtsspezifische Gewalt und die Zerstörung der indigenen Familien sind in der heutigen Zeit die zentralen Praxen, die für Enteignung und gesellschaftliche Fragmentierung verantwortlich sind" (ebd.: 54).[17] Dementsprechend muss L.B. Simpson zufolge bei einem Wiederaufleben der politischen Systeme der Nishnaabeg die Frage im Mittelpunkt stehen, wie diese Gewalt ausgelöscht und stabile Beziehungen wiederhergestellt werden können. Zudem beginnt der dekoloniale Widerstand bereits dann, wenn indigene Einzelpersonen, Familien, Gemeinschaften und Nationen sich mit Hilfe ortsbezogener Praxen, insbesondere indigenem Widerstand, gegen die drei Übel Kapitalismus, *White Supremacy* und Heteropatriarchat zur Wehr setzen.

In ihrer Analyse eines „modernen, kolonialen Geschlechtersystems, innerhalb dem Heterosexualität, Kapitalismus und die Zugehörigkeit zu einer Ethnie als nicht getrennt voneinander verstanden werden können" (Lugones 2007: 187) beschreibt Lugones ähnliche Artikulationen von Macht. Ähnlich wie L.B. Simpson versteht sie die gewaltsame Durchsetzung einer hierarchischen Geschlechterordnung als systemimmanentes Phänomen. Im weiteren Verlauf befasst sie sich mit dem Ausmaß der Veränderungen, die der eurozentrische Kapitalismus evoziert, indem er ein System hervorgebracht hat, das alle Sphären der menschlichen Existenz – „Sexualität, Arbeit, kollektive Ordnungen und Subjektivität/Intersubjektivität (einschließlich der Wissensproduktion)" (ebd.: 189) – durchdringt, dabei jedoch hinsichtlich *race* und Klasse differenziert. Als Erweiterung von Anibal Quijanos (2000) Konzept der „Kolonialität der Macht" entwirft Lugones die „Kolonialität des Geschlechts" als ein System, in dem Geschlecht und *race* als

16 Die Abkürzung 2SQ bezeichnet *Two Spirits* und queere indigene Personen.

17 L.B. Simpson betrachtet die unverhältnismäßig hohe Zahl vermisster und ermordeter indigener Frauen, Mädchen und *Two Spirits* (MMIWG2S, *murdered, missing, indigenous women, girls and Two Spirits*, Anm. d. Übers.) in Nordamerika als Ausdruck siedlungskolonialer Gewalt; vgl. http://www.mmiwg-ffada.ca (letzter Aufruf: 6.4.2020) um den 2019 *National Inquiry into Missing and Murdered Indigenous Women and Girls Final Report*.

zwei gleichermaßen mächtige Konstrukte hervorgebracht werden, welche interagieren, um ungleiche Machtverhältnisse zwischen „hellen" (sprich: menschlichen) und „dunklen" (sprich: nicht-menschlichen) Bevölkerungen *auf globaler Ebene* einzuschreiben. In diesem Sinne beruht die Kolonialität des Geschlechts auf der hierarchischen Vorstellung einer Differenz zwischen menschlicher und nicht-menschlicher Existenz. Hierauf basierend entwickelt Lugones ein eindrucksvolles Bild der damit verbundenen kolonialen Vorstellungswelten. Auf der hellen Seite finden wir *weiße* bürgerliche Frauen, die als „zerbrechlich, körperlich und geistig schwach, als in der Privatsphäre verhaftet und sexuell passiv" (Lugones 2007: 202) gelten, denen auf der dunklen Seite „nicht-*weiße*, kolonialisierte Frauen […], mit denen aggressive Sexualität und Perversion assoziiert werden und die aber stark genug sind, um jede Art von Arbeit zu verrichten" (ebd.: 203) gegenübergestellt werden.[18] Innerhalb dieses Systems avancieren Geschlecht und *Weißsein* zu Markern des grundsätzlich Menschlichen: Nur *weißen* bürgerlichen Frauen wird dauerhaft ein soziales Geschlecht kategorial zugestanden, während „den Kolonisierten" lediglich das biologische Geschlecht zugeschrieben wird, sodass diese nicht nur mit nicht-menschlichen Tieren *identifiziert* werden, sondern als nichtmenschliche Tiere *gelten* (Lugones 2007; 2010). Unter dem falschen Vorwand eines „zivilisatorischen" Imperativs wurden kolonisierte Nationen dennoch auf der Grundlage normativer Geschlechterkonstruktionen bewertet und als defizitär betrachtet, um so ihre Ausbeutung zu rechtfertigen. Ähnlich wie L.B. Simpson verknüpft Lugones koloniale Vorstellungswelten mit einer materiellen Agenda:

> „Die koloniale ‚Zivilisierungsmission' war die euphemistische Maske eines brutalen Zugangs zu menschlichen Körpern, der sich in Form unvorstellbarer Ausbeutung, sexueller Gewalt, Geburtenkontrolle und systemischen Terrors vollzog […]. Die Kolonisierten in Menschen zu verwandeln, war kein Ziel des Kolonialismus." (Lugones 2010: 744f)

Mit der Schaffung einer modernen/vormodernen Zweigeschlechtlichkeit, die wiederum von miteinander verquickten Vorstellungen über *race* und soziales Geschlecht durchdrungen ist, ging Lugones zufolge die Entmenschlichung ganzer Bevölkerungen einher.[19] Solche Überlegungen stehen im Einklang

18 Lugones bezieht sich auf postkolonialen Feminismus und führt in ihrer Arbeit die Trennung zwischen sogenannten hellen und dunklen Seiten der kolonialen Moderne weiter aus, und stellt fest, dass in deren hegemonialen Vorstellungen bestimmte gesellschaftliche Gruppen in „ambivalenter Weise rassialisiert wurden", so etwa „Sklav*innen weißer Frauen, Minenarbeiter*innen, Waschfrauen [und] Prostituierte" (Lugones 2007: 208).

19 Die Plains-Cree-Metis-Wissenschaftlerin Emma LaRocque 2010 betrachtet ebenfalls die binäre Unterscheidung zwischen „CIV/SAV" als typische Hierarchie des kolonialen Projektes.

mit L.B. Simpsons Beschreibung kolonialer Geschlechterstereotype als „vier Jahrhunderte alten Waffen“ (L.B. Simpson 2017: 103), die immer noch gegen indigene Frauen eingesetzt werden, „um meinen Körper und mein Sexualverhalten zu regulieren und zu kontrollieren“ (ebd.: 83). Die Persistenz einer ganzen Reihe herabwürdigender Vorurteile („schmutzig, Squaw, schlechte Mütter, faul, promiskuitiv, unverantwortlich“), die bereitwillig heraufbeschworen wird, um die Vorstellung zu reproduzieren, dass indigene Frauen „von Natur aus *weniger* als unsere weißen Gegenstücke [wert] seien“ (ebd.: 98, Herv. i. O.), bestätigt Lugones‘ Schlussfolgerung, dass es niemals ein koloniales Ziel war, „den Kolonisierten“ Personenstatus zu gewähren. Gemäß diesen Regeln können indigene Frauen niemals den Status von „Frauen“ erreichen, da das soziale Geschlecht „Frau“ als solches eine koloniale Erfindung ist, die denjenigen zuteil wird, von denen man annimmt, dass sie die „helle“ Seite der Moderne verkörpern. Lugones merkt zudem an, dass das koloniale Projekt in Gesellschaften, die zuvor keine hierarchische Geschlechterbinarität kannten, eine solche verankerte. Insgesamt trägt Lugones‘ Konzept der Kolonialität des Geschlechts dazu bei, zu erklären, weswegen diese Stereotype über so große Beharrungskräfte verfügen. Mendoza führt diesen Punkt breiter aus:

> „Lugones‘ Theoretisierung der Kolonialität des Geschlechts als einer entmenschlichenden Praxis, die die Kolonialisierung überdauert hat, hilft, um zeitgenössische Themen wie Femizide, Menschenhandel und die wachsende Gewalt gegen Frauen nicht-europäischer Herkunft zu verstehen.“ (Mendoza 2016: 117)

Tatsächlich besteht eine Begründungsfigur für Lugones‘ Forschung darin, aktuelle Formen rassialisierter geschlechtsspezifischer Gewalt zu historisieren und ihren Ursprung in der kolonialen Moderne zu verorten: „Diese Geschlechterordnung verfestigte sich, als Europa sein(e) koloniale(n) Projekt(e) vorantrieb. Sie nahm während der spanischen und portugiesischen Kolonialfeldzüge Gestalt an und erlangte ihre endgültige Form in der Spätmoderne.“ (Lugones 2007: 206) Zwar behaupte ich nicht, dass Lugones‘ und L.B. Simpsons Analysen deckungsgleich sind, aber ich argumentiere, dass ihre Konzeptualisierungen von Widerstand bzw. einem Wiederaufleben indigenen Gedankenguts einander stark ähneln: Lugones‘ Arbeiten zur Kolonialität des Geschlechts historisieren die Art und Weise, in der während des britischen Imperialismus und Kolonialismus mit der Kategorie Geschlecht operiert wurde, und identifizieren Vorläufer einer solchen

---

Die „CIV/SAV binary“ bezeichnet die Unterscheidung zwischen „civilization“ und „savagery“. Vgl. auch TallBear 2016; Anm. d. Übers.

Praxis in der Frühphase des spanischen Imperiums (s. auch Harding 2017; Mendoza 2017).

Wie die dekoloniale Feministin Rita Laura Segato betont, ist die geschlechtsbezogene Gewalt der kolonialen Moderne kein Gegenstand der Vergangenheit, sondern weiterhin präsent. Lugones' und L.B. Simpsons Analysen der Kolonialität des Geschlechts und des „Heteropatriarchats als einer enteignenden Kraft" (Segato 2016: 34) haben leider nichts von ihrer Aktualität verloren. Tatsächlich beziehen sich eine Reihe feministischer Bewegungen in den Amerikas – darunter die MMIWG2S-Kampagnen auf *Turtle Island* (Mack & Na'puti 2019), die argentinische *Ni-Una-Menos*-Bewegung (de Souza 2019) und die aktuelle brasilianische Mobilisierung *Indigenous Women against Bolsonaro* (Poirier 2019) – implizit oder explizit auf eine grundlegende dekoloniale feministische Prämisse: „Gewalt gegen den kolonialisierten weiblichen Körper […] war nie ein privater Akt, sondern vielmehr klarer Ausdruck politischer Eroberungsphantasien, und damit der Mittel, durch die die koloniale Moderne geschaffen wurde" (de Souza 2019: 95). Darüber hinaus richten MMIWG2S-Anti-Gewaltkoalitionen wie *It Starts With Us* ihren Fokus darauf, gemeinschaftsbasierte Lösungen als „Alternativen zum Staat" zu entwickeln. Diese Strategie entspricht den Zielen der oben genannten dekolonialen feministischen Bestrebungen (Mack & Na'puti 2019: 357). Auch Lugones und L.B. Simpson halten beide an der dekolonialen feministischen Prämisse fest, dass das letztendliche Ziel dekolonialen Widerstands, das *decolonial for* (Walsh 2018), darin besteht, Leben zu erhalten. L.B. Simpson beschreibt dieses Ziel in bewegender Weise:

> „Die Lebenszyklen der Nishnaabeg waren Zyklen kreativer Energien, kontinuierliche Prozesse, die das Leben, die Schöpfung und das Denken gleichsam befeuern. […]. Die strukturelle und materielle Lebensgrundlage der Nishnaabeg bestand und besteht darin, in Beziehungen und Lebensprozesse eingebunden zu sein. So gleicht das Wiederaufleben einer Rückkehr zu den Ausgangsprämissen." (L.B. Simpson 2017: 23)

Lugones beschreibt dieses Ziel und die damit verbundenen Beziehungen ebenso aussagekräftig: Alltagspraxen begründen sich in „Lebensbejahung anstelle von Profit, in Gemeinschaftssinn anstelle von Individualismus, im Sein anstelle des Unternehmens, darin, dass Menschen in Beziehung treten und nicht […] in Fragmente gespalten sind" (Lugones 2010: 754). Wie diese Passagen deutlich machen, stellen Lugones' und L.B. Simpsons dekoloniale Visionen alltägliche, relationale Formen des Zusammenlebens, die „weiteres Leben hervorbringen" (L.B. Simpson) und „das Leben gegenüber dem Profit" (Lugones) aufwerten, in den Mittelpunkt.

Ungeachtet ihres Optimismus vermeiden es L.B. Simpson und Lugones, die Perspektiven für dekolonialen Widerstand und dekoloniales Wiederaufleben zu romantisieren, und unterstreichen, dass die Basis dafür in sozialen Kämpfen liegt. Lugones verweist wiederholt auf Spannungen, die gerade vom modernen, kolonialen Geschlechtersystem ausgehen und aus denen eine „lernfähige und kreativ-widerständige" Subjektivität erwächst (Lugones 2010: 746). In ähnlicher Weise identifiziert L.B. Simpson Widerstand als förderlichen Aspekt für indigenes Wiederaufleben und appelliert an die indigenen Nationen, „auf Basis unserer Wissenssysteme" zu operieren, um eine „dekoloniale Gegenwart"[20] (ebd.) zu schaffen:

> „Dies bedeutet Kampf. Kampf, weil wir besetzt, ausgelöscht, vertrieben und abgespalten worden sind. Kampf, weil unsere Körper immer noch Ziel siedlerkolonialer Gewalt sind. Kampf, weil dies der Mechanismus ist, mit dem unsere Vorfahren die Welt immer wieder neu erschaffen haben. Und unser Kampf ist ein schöner, gerechter Kampf […], weil diese Art zu leben notwendigerweise immer wieder alte *indigene* Zukünfte in der Gegenwart hervorbringt." (L.B. Simpson 2017: 21, Herv. i. O.)

Diese Passage enthält eine wichtige ontologische Begründungsfigur für das Wiederaufleben der Nishnaabeg und anderer Nationen: eine Verknüpfung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, die durch die leibliche Verbindung mit *Aki*, frei übersetzt als „Land"[21], aufrechterhalten wird. Für L.B. Simpson bedeutet dies, dass „die Zukunft präsent ist, und zwar in Form gegenwärtiger Praxen, auf die aber auch die Vergangenheit einwirkt" (ebd.: 213), und „jede Verkörperung daher ein Mechanismus für traditionsbewusste Anfänge ist" (ebd.: 193). Wie ich weiter unten in den Teilen 3 und 4 erläutere, verortet L.B. Simpson die Kämpfe der Nishnaabeg in der auf konkrete Orte bezogenen und verkörperten Wissensproduktion, die von indigenen Völkern ausgeübt wird und an der insbesondere auch diejenigen Gruppen – indigene Frauen, *Two Spirits* und Kinder – mitwirken, die durch Siedlerkolonialismus besonders bedroht sind.

L.B. Simpsons Positionierung gegenüber der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft als kodeterminierend offenbart einen weiteren gemeinsamen

20 L.B. Simpson streut zwar die Formulierungen „dekoloniale Gegenwart" und „dekoloniale Politik" in ihren Text ein, bezieht sich dabei aber nicht auf Lugones oder andere dekoloniale Feministinnen aus dem lateinamerikanischen Kontext.

21 L.B. Simpson 2017: 254, Fußnote 2, definiert Aki als dezidiert antikapitalistisches Konzept: „Aki bedeutet Land – Ort, Macht, Beziehung; es ist das Gegenteil von Land als einer Ware. Aki ist kein Kapital. In diesem Buch benutze ich abwechselnd die Begriffe landbasiert und ortsbasiert, um damit Praxen, die von einer relationalen Reziprozität mit Aki herrühren, zu bezeichnen."

Bezugsrahmen beider Wissenschaftlerinnen: Der Kolonialismus hat die vorkolonialen/indigenen Welten nicht vollständig ausgelöscht, und daher existiert auch die erkenntnistheoretische Grundlage für den Widerstand und das Wiederaufleben weiterhin, wenngleich in „strangulierter" oder reduzierter Form (ebd.: 25). Lugones stimmt dem zu:

> „Anstatt die globale, kapitalistische, koloniale Ordnung hinsichtlich ihrer Auslöschung von Völkern, Wissensordnungen, Beziehungen und Ökonomien als erfolgreich zu betrachten, möchte ich vielmehr betonen, dass gegenüber diesem Zerstörungsprozess kontinuierlich und bis heute Widerstand geleistet wird." (Lugones 2010: 748)

L.B. Simpson verweist zudem auf die Herausbildung eines indigenen Internationalismus, indem sie sich auf das „jahrhundertealte Erbe des Widerstands, der Beharrlichkeit und der tiefen Liebe, die den Kampf [der Nishnaabeg] mit anderen indigenen Völkern in Amerika und der ganzen Welt verbindet" (L.B. Simpson 2017: 6), bezieht. Das Konzept der *kwe* bildet dabei die zentrale Grundlage für die Regeneration dieses „Widerstands, der Ausdauer und der tiefen Liebe" (ebd.).

3. Dekolonialität im Entstehen: *Kwe* als Methode des Wiederauflebens

Indem ich das Konzept des *kwe* als Methode des Wiederauflebens breiter ausführe, widme ich mich eingehender der Komplementarität zwischen L.B. Simpsons und Lugones' Perspektiven und argumentiere, dass L.B. Simpsons Arbeiten illustrieren, wie dekolonialer feministischer Widerstand aussehen könnte, wenn er in spezifische Kämpfe eingebettet ist. Ferner zeige ich, dass diese Arbeiten eine Erweiterung von Lugones' Vision des dekolonialen feministischen Widerstands darstellen, die allgemein als „Kritik an einer rassialisierten, kolonialen und kapitalistisch-heterosexuellen Unterdrückung von Geschlechtersystemen als einer gelebten Transformation des Sozialen" (Lugones 2010: 746) verstanden werden kann. Anders ausgedrückt veranschaulicht *kwe* als Methode des Wiederauflebens die am „gebrochenen Ort der kolonialen Differenz" (ebd.: 748) erschaffenen Widerstandspraxen, d.h. es hebt die Perspektiven „kolonisierter Frauen" die seitens „der Kolonisatoren" als minderwertig erachtet wurden, hervor.

Um *kwe* als ein emblematisches, widerständiges Thema innerhalb Lugones' Arbeiten zu konzeptualisieren, möchte ich kurz auf einen kontroversen Aspekt innerhalb Lugones' Schriften eingehen: die Behaup-

tung, dass Geschlecht und Patriarchat koloniale Konstruktionen seien.[22] Lugones (2007; 2010) bezieht sich hierbei mehrfach auf Arbeiten der nigerianischen Feministin Oyèrónkẹ́ Oyewùmí (1997) sowie auf Gunn Allen (1992), die sich beide mit präkolonialen Gesellschaften befassen, die entweder kein oder jedenfalls kein patriarchales Geschlechtersystem aufweisen. Dementsprechend argumentiert Lugones, dass Geschlecht und *race* durch die Kolonialität des Geschlechts konstruiert werden, um das Menschliche an sich mittels einer zuvor nicht-existenten historischen Trennlinie abzugrenzen.[23] Ich verstehe Lugones' Position als Eingeständnis gegenüber der Möglichkeit, dass auch präkoloniale soziale Arrangements die Menschen hinsichtlich dem, was wir heute als biologisches oder soziales Geschlecht bezeichnen, unterschieden haben, allerdings unter völlig anderen Bedingungen, als im modernen, kolonialen Geschlechtersystem.[24] Lugones warnt deshalb davor, sich auf die Suche nach „einer nicht-kolonialen gesellschaftlichen Konstruktion von Geschlecht innerhalb indigener sozialer Arrangements [zu begeben]. Das gibt es nicht; die Kategorie ‚soziales Geschlecht' lässt sich nicht von der kolonialen Moderne lösen." (Lugones 2010: 746) Mit anderen Worten – man sollte solche Arrangements nicht aus der Perspektive zeitgenössischer Geschlechterarrangements, die untrennbar mit kolonialen Relikten verwoben sind, analysieren wollen. Stattdessen plädiert Lugones dafür, unsere Verwendung von Konzepten wie „Mann" oder „Frau" in Analysen einzuklammern, um einen Zugang zu alternativen Existenzweisen zu erhalten:

> „Wir müssen das dichotome menschlich/nicht-menschliche, koloniale Geschlechtersystem, das auf der hierarchischen Dichotomie zwischen Mann und Frau bzw. zwischen europäischen Kolonialherren und den geschlechtslosen, nicht-menschlichen Kolonisierten basiert, in Klammern setzen. Wie Oyewùmí deutlich macht, schreibt eine kolonisierende Lesart der Yoruba

22 Diese Kontroverse entfaltete sich bei der Konferenz „Toward Decolonial Feminisms: A Conference Inspired by the Work of María Lugones" an der Penn State University. Einige Konferenzteilnehmer*innen problematisierten Lugones' Argument, wonach es im präkolonialen Afrika keine Geschlechterrollen gegeben habe.

23 Lugones 2007: 190, stellt fest, dass *race* und soziales Geschlecht „nicht voneinander trennbar sind, und keines der Konzepte dem jeweils anderen vorausgeht. Stattdessen ist die mythische Annahme, dass die Konzepte schon auf metaphysischen Wurzeln gründen, ein wesentlicher Aspekt des eurozentrischen, global-kapitalistischen Denkens."

24 Einige indigene Feministinnen betonen, dass der Kolonialismus zwar die Geschlechterbeziehungen zum Schlechteren hin verändert hat, dass aber gleichzeitig 1) Behauptungen, dass unterdrückende, patriarchalische Geschlechterverhältnisse in vorkolonialen Gesellschaften nicht existierten, unbegründet sind und 2) solche Behauptungen der Wiedergutmachung patriarchalischer Gewalt in der Gegenwart abträglich sein können; vgl. Kuokkanen 2007; LaRocque 2007; Segato 2016; Walsh 2016.

> hierarchische Dichotomien in die Gesellschaft der Yoruba ein und löscht gleichzeitig die Realität eines kolonial aufgezwungenen, vielfach unterdrückenden Geschlechtersystems aus." (ebd.: 749)

Für Lugones verdeutlicht die Strategie des Einklammerns sowohl das Aufzwingen unterdrückerischer und rassialisierter Logiken an Orten, wo diese zuvor möglicherweise nicht existiert haben, als auch den Widerstand gegen solche Praxen durch ein „widerständiges Subjekt" (ebd.: 746), „eine Theoriebildung aus der Mitte der Gesellschaft heraus, in Form eines historischen, bevölkerten [*peopled*], subjektiv/intersubjektiven Verständnisses der Unterdrückung" (ebd.). Lugones verweist in diesem Sinne auf die „aktive Subjektivität" einer widerständigen Gegenwart, die „den Ort" kolonialer Differenzierung aufbricht. Die Praxis des Einklammerns macht alternative Geschichtsschreibung und soziale Alternativen zugänglich, und öffnet damit den Weg für verkörperte, praxisbezogene dekoloniale Maßnahmen, die „im kollektiven Gedächtnis begründet" sind (ebd.: 754). Widerständige Antworten sind somit verkörperte Antworten, die im Kampf entstehen, dabei moderne, koloniale Geschlechterordnungen einklammern, auf Koalitionen basieren, und auf Jahrhunderte des dekolonialen Widerstands zurückverweisen – all diese Perspektiven reflektiert L.B. Simpsons Arbeit.

Meinem Verständnis nach klammert L.B. Simpson die Kategorie „Frau" ein und stellt das Konzept *kwe* aus Sicht der Nishnaabeg vor:

> „*Kwe* ist keine Ware. *Kwe* ist kein Kapital. Es unterscheidet sich vom Begriff ‚Frau', weil es ein breites Spektrum der Ausdrucksformen von Geschlecht anerkennt und auf einer tief verankerten Normativität fußt. *Kwe* kann nicht ausgebeutet werden […]. *Kwe* geht nicht konform mit der Starrheit der kolonialen Geschlechterbinarität, wird gleichzeitig aber auch nicht essenzialisiert. Aus meiner Perspektive birgt *kwe* die Fähigkeit, sowohl cis-[25] als auch trans*-Erfahrungen zu inkludieren, doch darüber habe nicht ich zu entscheiden, denn ich schreibe nicht aus einer solchen [trans-]Positionalität." (L.B. Simpson 2017: 29)

Kwe als Methode des Wiederauflebens zeigt daher, welches Potenzial darin liegt, moderne, koloniale Verständnisse von Geschlecht einzuklammern. Die Dakota-Wissenschaftlerin Kim TallBear reflektiert über „Wege, in Beziehung zu treten, die das Volk der Dakota und andere indigene Völker entwickelt haben", die aber nicht mit einer „Rückbesinnung auf etwas Reineres" oder mit einer „linearen, progressiven Repräsentation" (TallBear 2018: 153) einhergehen. Meiner Meinung nach erleichtert die

25 Cis* bezeichnet Personen, die sich mit dem ihnen bei der Geburt zugewiesenen Geschlecht identifizieren; Anm. d. Übers.

Praxis des Einklammerns dieses nichtlineare, kritische Denken, um sich vor einer zu starken Vereinfachung oder Romantisierung der sozio-politischen Beziehungen indigener Völker zu schützen. Dies verdeutlicht, dass L.B. Simpsons *kwe* das widerständige dekoloniale Subjekt repräsentiert, das die „gelebte Transformation des Sozialen" verwirklicht. Für Lugones umfasst dies alles vom Alltäglichen bis hin zum Abstrakten und vollzieht sich in „der Produktion des Alltäglichen […] seien es besondere und bedeutungsvolle Bekleidung, Nahrung, Ökonomien und Ökologien, Gesten, Rhythmen oder Lebensräume oder das Gespür für Raum und Zeit" (Lugones 2010: 754). *Kwe* steht damit für Alltag und Widerstand „am gebrochenen Ort". Bezogen auf ihre Erfahrungen als *Nishnaabekwe* (*Nishnaabek*-Frau) bilanziert L.B. Simpson:

> „Sie werden feststellen, dass ich mich auf Nishnaabeg-Praxen beziehe in einer Weise, wie ich mich auch auf Theorien beziehe und damit den erkenntnistheoretischen Zugang der Nishnaabeg und das schmerzliche und unbequeme Wissen zentriere, das ich in mir trage und das auf meiner Existenzweise als indigener Frau im siedlerkolonialen Kontext beruht." (L.B. Simpson 2017: 31)

Mit solchen Passagen, die das Persönliche als das Politische verstehen, bekräftigt L.B. Simpson Lugones' Erkenntnis darüber, dass Unterdrückung und Widerstand wechselseitig konstituiert sind: Widerständige Subjektivität ist Ausdruck „des Konflikts an sich" (Lugones 2010: 748) und repräsentiert in diesem Fall die siedlerkolonialen Beziehungen.

Allerdings sind beide Autorinnen nicht der Meinung, dass der Widerstandsbegriff durch die Konfliktdimension überdeterminiert sei. Lugones betont: „In unseren kolonisierten, rassialisierten, vergeschlechtlichten und unterdrückten Existenzen unterscheiden wir uns von dem, was der Hegemon aus uns machen möchte." (ebd.: 746) L.B. Simpsons Darstellung des *kwe* als Methode des Wiederauflebens porträtiert aktive Subjektivität und deren Dynamiken, einschließlich ihres propositionalen Elements. Übereinstimmend mit Walshs (2018) Verständnis von Dekolonialität als „Protest und Proposition" schreibt L.B. Simpson:

> „Im Kern geht es bei *kwe* um Verweigerung. Es geht um die Verweigerung gegenüber kolonialer Herrschaft, um die Verweigerung gegenüber dem Heteropatriarchat und um die Verweigerung gegenüber einer Zähmung durch *Weißsein*[26] oder durch die Wissenschaft. Bei uns Nishnaabewin gilt

26 Lugones 2010: 755f, empfiehlt, sich vom weißen, liberalen Feminismus nicht zähmen zu lassen: „Kennen wir einander denn nicht als vielschichtige Subjekte, sollten wir uns daher nicht einfach als eine Allianz verstehen die nicht erst durch die Offerten weißer Frauen um Inklusion beginnt oder endet?"

> Verweigerung als angemessene Antwort auf Unterdrückung, und in diesem Kontext ist sie immer auch produktiv, d.h. sie ist immer die lebendige Alternative." (L.B. Simpson 2017: 33)

Mit anderen Worten: *Kwes* widerständige Subjektivität hängt von der „produktiven Verweigerung" ab, einer Verweigerung gegenüber kolonialer Enteignung *in Verbindung* mit einer Revitalisierung der Wissensbestände indigener Nationen. Der Dene-Wissenschaftler Glen Coulthard (2014) bezeichnet dies als „geerdete Normativität" (in diesem Fall bezogen auf die *Nishnaabewin*). In Anlehnung an Coulthard definiert L.B. Simpson geerdete Normativität als die „ethischen Rahmenbedingungen, die durch […] ortsbasierte Praxen und damit verbundene Wissensbestände erzeugt werden" (L.B. Simpson 2017: 22). Wie im folgenden Kapitel weiter ausgeführt wird, illustriert das Konzept der „geerdeten Normativität" einen zentralen Unterschied zwischen L.B. Simpson und Lugones.

Jenseits ihrer übereinstimmenden Perspektiven bezüglich der Schlüsselaspekte des widerständigen bzw. wiederauflebenden Handelns (*resistant/resurgent agency*) sind die Ansätze von L.B. Simpson und Lugones noch in weiterer Weise eng miteinander verzahnt. L.B. Simpson hebt den Wert von Lugones' kursorischer Bezugnahme auf die „Infra-Politik" (*infra-politics*)[27] hervor, d.h. eine Politik und Form der Subjektivität, die

> „die Wende nach innen, hin zu einer Politik des Widerstands, ausgerichtet auf Befreiung markiert. Sie verdeutlicht die Macht unterdrückter Gemeinschaften, sich selbst als Kollektiv zu konstituieren und widerständige Bedeutungen zu prägen." (Lugones 2010: 748)

Lugones beschwört damit die Macht von Gemeinschaften, „widerständige Bedeutungen" zu schaffen und durch kollektive Verweigerung gegenüber dem Hegemon auf eigene Weise zu definieren, was Existenz bedeute. Die Infra-Politik findet ihre Entsprechung im Nishnaabeg-Konzept des *Biiskabiyang*, aus dem Nishnaabemowin als Flucht oder als „eine Hinwendung zum Inneren und Essenziellen" übersetzt (L.B. Simpson 2017: 17ff). *Biiskabiyang* bezeichnet damit eine Praxis der generativen Verweigerung, und des Wiederauflebens der Nishnaabeg. Wie L.B. Simpson erklärt:

> „Meine Flucht vor der kolonialen Realität war eine Flucht hin zu den Nishnaabewin. Es war eine Rückkehr, in die Gegenwart, zu mir selbst. Es war die Entfaltung einer anderen Gegenwart. Es war die Freiheit, und zwar als Seinsweise innerhalb einer Beziehungskonstellation, es war die Freiheit als Weltenschöpfung, es war die Freiheit als Praxis." (L.B. Simpson 2017: 18)

27 Gemeint ist der vorpolitische Raum bzw. eine Form der inneren Emigration; Anm. d. Übers.

Indem *Biiskabiyang* Lugones' Konzept der aktiven Subjektivität widerspiegelt, verortet es seinen zentralen Bezugspunkt nicht im Heteropatriarchat oder in der Anerkennung des *weißen* Siedlerkolonialismus, sondern bezieht sich vielmehr direkt auf die *Nishnaabewin*:

> „*Biiskabiyang* – der Prozess des Rückkehrens zu uns selbst, die Rückkehr zu dem, was wir hinter uns gelassen haben, ein neues Sich-Entfalten – ist ein Konzept, das einen individuellen und kollektiven Prozess der Dekolonisierung und des Wiederauflebens bezeichnet." (ebd.: 17)

L.B. Simpson konzeptualisiert *Biiskabiyang* und damit das Wiederaufleben der Nishnaabeg und ihrer Nation als einen gleichzeitig individuellen und kollektiven Prozess, bei dem die Dekolonisierung des Geschlechts im Mittelpunkt steht. In dieser Hinsicht stimmt sie mit der Sami-Feministin Rauna Kuokkanen überein, die individuelle Selbstbestimmung als „Voraussetzung für [kollektive] indigene Selbstbestimmung" erachtet und dies als „körperliche Integrität und Gewaltfreiheit" definiert (Kuokkanen 2019: 50). L.B. Simpsons Ansatz zielt nicht darauf ab, die sozialen, politischen, wirtschaftlichen und spirituellen Beziehungen der Nishnaabeg zu romantisieren, sondern vielmehr darauf, den anhaltenden indigenen Widerstand bzw. das Wiederaufleben von Indigenität entgegen aller widrigen Umstände zu forcieren – „wie es mein Volk immer getan hat" (L.B. Simpson 2017: 32).

L.B. Simpson geht es jedoch um mehr als nur darum, sich auf Lugones' widerständige Seinsweisen zu beziehen. Sie präsentiert ein Instrumentarium dekolonialer Praxen, die in der Lage sind, eine „gelebte Transformation des Sozialen" zu verwirklichen. Sie teilt Lugones' Betonung des Alltäglichen und konzentriert sich dementsprechend auf „alltägliche Akte des Wiederauflebens". Sie navigiert uns durch ein spezifisches Set von Aktivitäten und Strategien, die Indigene in einer „Stadt oder einem Reservat, in ihren eigenen Territorien, mit oder ohne Unterstützung, in kleinen Schritten und mit indigener Präsenz" (ebd.: 192) durchführen können. Sie umfassen

> „[…] alles, von der lebenswichtigen Bindung an Land und Ort, über den Spracherwerb hin zu Liedern, Tänzen, Geschichten und künstlerischen Praxen, des Weiteren die Schaffung neuer Zeremonien, ethische und territoriale Praxen, die Wiederbelebung unserer politischen Systeme, Regierungsweisen, Fürsorge und Erziehung; die Verantwortung über Geburt, Stillen und Elternschaft, sowie über Todesrituale, und schließlich die Wiederbelebung der Verantwortlichkeiten und Positionen innerhalb der 2SQ-Gemeinschaft." (ebd.: 194)

Für L.B. Simpson mögen alltägliche Akte des Widerstands „romantisch klingen, aber sie sind es nicht" (ebd.: 198). Sie sind jedoch die Substanz und

der Ausgangspunkt für indigenes Wiederaufleben und geben klare Antworten auf die „praktischen Fragen nach dem Für, dem Wie und Mit-Wem und dem Wozu" (Walsh 2018: 19).

> „Es wurde mir klar", schreibt L.B. Simpson, „dass die Art und Weise, *wie* wir leben, wie wir uns organisieren, wie wir uns in der Welt engagieren – dass all diese Prozesse nicht nur die endgültigen Ziele, sondern bereits die Transformation prägen. Das *Wie* bildet sich heraus und bringt die Gegenwart hervor. Das *Wie* verändert uns. Das *Wie* ist die theoretische Intervention." (L.B. Simpson 2017: 19, Herv. i. O.)

L.B. Simpson bekräftigt hierbei Lugones' Punkt, dass „die Dekolonisierung von Geschlecht notwendigerweise eine praxisbezogene Aufgabe ist" (Lugones 2010: 746). Sie geht hier noch einen Schritt weiter, indem sie diese Praxis als Bewegung (*kinetics*) versteht, als gerichtete Handlung, die Geist, Seele, Körper und Ort involviert, um Wissen zu schaffen. Um ihr grundlegendes Ziel – das Wiederaufleben alltäglicher kollektiver Handlungen – theoretisch zu rahmen, orientiert sich L.B. Simpson an der Nishnaabeg-Idee von Sternenkonstellationen als „Leuchtfeuern, die zusammenwirken, um Türöffnungen zu schaffen" oder „Kartierungen von Nishnaabeg-Wissensbeständen, die durch den Nachthimmel und durch die Zeit reichen" (L.B. Simpson 2017: 212). Daran anknüpfend versteht sie solche Sternenkonstellationen als Netzwerke gemeinsamen Widerstands (*constellations of coresistance*), innerhalb derer „Konstellationen […] zu Netzwerken innerhalb eines größeren Ganzen werden können" (ebd.: 217). Ähnlich wie bei individuellen, alltäglichen Akten des Wiederauflebens reichen solche Netzwerke „von kleinen Kollektiven gleichgesinnter Menschen, die zusammen leben und arbeiten […] bis hin [zu] großen indigenen Nationen, die innerhalb ihrer eigenen Normativität arbeiten, dabei allerdings international vernetzt sind" (ebd.: 217f). Als Beispiel für eine solche transnationale Netzwerkstruktur stellt L.B. Simpson die Kampagne *Idle No More* (INM), eine Ende 2012 in Kanada entstandene Graswurzelbewegung der indigenen Völker und ihrer Verbündeten vor (vgl. The Kino-Nda-Niimi Collective 2014).

Die Logik, die L.B. Simpsons *constellations of coresistance* innewohnt, korrespondiert mit den Logiken der Allianzbildung, der Differenz und der Vielfalt, die Lugones insbesondere Feministinnen* *of color* nahebringen möchte:

> „Wenn wir Koalitionen als Ausgangspunkt betrachten, weil der *fractured locus* gemeinsamer Bezugspunkt ist, dann sind die Geschichten des Widerstands

> gegenüber kolonialer Differenz der Ort, an dem wir verweilen sollten, um voneinander zu lernen.“ (Lugones 2010: 753)

Darüber hinaus beziehen die von L.B. Simpson beschworenen *constellations of coresistance* indigene Personen unterschiedlichen Geschlechts mit ein, und umfassen „Schwarze wie Braune Einzelpersonen und Gemeinschaften auf *Turtle Island*, die an ihren jeweiligen Orten gegen dieselben Übel kämpfen, namentlich Siedlerkolonialismus, Kapitalismus, *White Supremacy* und das Heteropatriarchat“ (L.B. Simpson 2017: 228). Die Art und Weise, in der L.B. Simpson Lugones‘ Ideen erweitert, offenbart jedoch bedeutsame Unterschiede zwischen den beiden feministischen Denkerinnen. Während Lugones sich auf Allianzbildung innerhalb menschlicher Individuen fokussiert, ist L.B. Simpsons Verständnis von Allianzbildungen deutlich breiter gefasst. Deutlich wird dies im Fazit von *As We Have Always Done*,

> „einem Manifest, mit dem Ziel breite Netzwerke für ein wechselseitiges Wiederaufleben zu schaffen, das menschliche wie nichtmenschliche Personen einschließt, die sich einen radikal herrschaftskritischen Weg bahnen und sich nicht davor scheuen, die Grundpfeiler des Siedlerkolonialismus zu unterhöhlen“ (L.B. Simpson 2017: 10).

L.B. Simpsons Netzwerke basieren auf einer „Ökologie der Intimität“ (ebd.: 8), die auch nicht-menschliche Personen und das Land umfasst. In einer vielleicht unerwarteten, aber von Lugones wahrscheinlich begrüßten Art und Weise geht L.B. Simpson damit über Lugones‘ Aufforderung hinaus, moderne, koloniale Vorstellungen von Geschlecht einzuklammern. Tatsächlich stellt sie noch grundlegender die Legitimität der menschlichen/nicht-menschlichen Hierarchie, auf der solche Vorstellungen beruhen, in Frage, und diesem kritischen Aspekt werde ich mich nun widmen.

4. Leben, Land und indigenes Wiederaufleben

Lugones und L.B. Simpson stimmen zwar darin überein, dass das Hauptziel eines jeden dekolonialen feministischen Projekts in der Erhaltung des Lebens besteht, doch ihre dekolonialen Zielsetzungen sind nicht deckungsgleich. L.B. Simpsons Hoffnungen auf eine Dekolonisierung des Geschlechts und auf ein Wiederaufleben der indigenen Nationen sind in einer Weise miteinander verbunden, die in Lugones‘ Makroperspektive weitgehend unberücksichtigt bleibt. Während beide Wissenschaftlerinnen in ihren Analysen dekolonialer Kämpfe Geschlecht, *race* und Kapitalismus regelmäßig thematisieren, ist die Dekolonisierung der Geschlechterbeziehungen für L.B. Simpson untrennbar damit verbunden, „die koloniale Enteignung zu

beenden, nicht aber die Wiederaneignung zu forcieren, sondern vielmehr eine tiefe, reziproke, einvernehmliche *Bindung*" an Land (ebd.: 43), und zwar durch *Nishnaabewin*-Praxen und radikales indigenes Wiederaufleben.

Tatsächlich sind für die meisten indigenen Feministinnen in Nordamerika indigene Selbstbestimmung und indigenes Wiederaufleben eng mit der Dekolonisierung der Geschlechterverhältnisse verknüpft. Kuokkanen findet dafür deutliche Worte: „Für viele indigene Frauen ist der Kampf um die Integrität des Landes untrennbar mit dem Kampf gegen das Patriarchat verbunden." (Kuokkanen 2019: 44). Im Bewusstsein, dass die indigenen Kämpfe um Selbstbestimmung und Wiederaufleben oft heteropatriarchale Verhältnisse reproduziert haben, und sich dies in indigenen Gemeinschaften niederschlägt, positioniert sich L.B. Simpson auf Seiten vieler anderer indigener Feministinnen, die betonen, dass diese Kämpfe antikolonial und gleichzeitig antipatriarchal sind und die Ausrottung sexueller und geschlechtsspezifischer Gewalt in den Mittelpunkt stellen. Tatsächlich betrachten viele Autorinnen eine Dichotomisierung, die die kollektiven Rechte indigener Gemeinschaften den Rechten indigener Frauen gegenüberstellt, als falsch (Kuokkanen 2012; 2019; Sunseri 2000). Daraus folgt, dass diese Vorstellung von Selbstbestimmung nicht mit einer liberal-feministischen Vorstellung von individueller Autonomie deckungsgleich ist, sondern sich vielmehr darauf bezieht „sich der eigenen Beziehungen in ihrer Gesamtheit, einschließlich der Beziehungen zu Familie, Clan und Verwandtschaft sowie der Beziehungen mit und auf dem Land bewusst zu werden" (Kuokkanen 2019: 52). Wie die Cree/Saulteaux-Wissenschaftlerin Gina Starblanket betont, sind solche Beziehungen nur möglich, wenn die Auflösung des Patriarchats „inhärent und integral" für die Kämpfe der indigenen Selbstbestimmung ist – und nicht nur ein Addendum darstellt: „Der Umsturz der westlichen Herrschaft erfordert die Bereitschaft, sich mit patriarchaler Macht und mit den Privilegien in unseren heutigen Gemeinschaften zu befassen." (Starblanket 2017: 37) L.B. Simpsons Konzept der *expansive dispossession* ermöglicht solche Auseinandersetzungsprozesse.

Es ist allgemein bekannt, dass Kanadas heteropatriarchale koloniale Struktur nach wie vor indigene Frauen, Kinder und *Two Spirits* ins Visier nimmt und darauf abzielt, indigenes Land anzueignen. *Expansive dispossession* bezieht sich auf die Reichweite dieses Prozesses. Für *kwe* bedeutet dies „die gewaltsame Aneignung meines Körpers, meines Verstandes, meiner Emotionen und meines Geistes und der Beziehungen, die auf der Nishnaabewin-Beziehungsstruktur beruhen, welche mich mit *Aki* verbindet" (L.B. Simpson 2017: 43). Damit ein indigenes Wiederaufleben erfolgreich sein kann, sollten indigene Völker „*expansive dispossession* als

eine gezielte und geschlechtsspezifische Ausradierungspraxis betrachten, durch die unsere Körper und unser Geist aus unserer Nation und aus allen räumlichen Ordnungen entfernt werden“ (ebd.). Kuokkanen stellt fest, dass eine grundlegende Strategie indigener Frauen darin besteht, „sich gezielt in Gruppen zu begeben, die in besonderem Maße von patriarchaler Herrschaft betroffen sind – indigene Frauen, Jugendliche, *Two Spirits* und queere Personen (2SQ) –, um hier *leadership* auszuüben“ und um patriarchale Macht herauszufordern und aufzuheben (Kuokkanen 2019: 123). In diesem Sinne fordern indigene Frauen zunehmend eine „Rematriierung“[28] ein und verlangen eine „Wiederherstellung der politischen Rollen und der Autorität indigener Frauen“ (ebd.: 122). Im Zentrum einer solchen Rematriierung steht laut Kuokkanen das indigene Verständnis von Gleichheit, das „die Würde und Integrität aller Geschlechter in den Vordergrund rückt und jegliche Beziehung als herrschaftsfrei konzipiert“ (ebd.: 123). Für indigene Feministinnen auf *Turtle Island* und wohl auch in anderen Teilen von *Abya Yala* ist der Kampf um indigene Selbstbestimmung und indigenes Wiederaufleben ein Kampf um eine Dekolonisierung des Geschlechts.

In Lugones‘ Arbeiten ist diese Verknüpfung weniger präsent, wie eine eingehendere Untersuchung ihrer Arbeiten zeigt. Ihre Texte zur Kolonialität des Geschlechts (Lugones 2007) und zum dekolonialen Feminismus (Lugones 2010) liefern nur wenige explizite Hinweise auf Land im Allgemeinen und auf die Enteignung von indigenem Land im Besonderen. Alle fünf Verweise auf das Thema finden sich in „Toward a Decolonial Feminism“ (ebd.), drei davon beziehen sich auf Land im allgemeinen Sinne, zwei auf das Aymara-Konzept des „guten Lebens“ und ein weiterer auf Gloria Anzaldúas Konzept des *borderlands* (ebd.: 750). Zudem geht Lugones selten auf die Besonderheiten in den Belangen indigener Frauen ein, wenngleich sie sich auf Gunn Allens Arbeit beruft. Stattdessen subsumiert sie indigene Frauen zumeist unter der vagen Kategorie der „kolonisierten Frauen“, die alle in ähnlicher Weise Unterdrückung erfahren:

> „Ich möchte mich Subjekten annähern, entlang der Kooperationen und Konflikte, in die sie als *Native Americans* oder innerhalb afrikanischer *Communities* eingebunden sind; wie sie gegenüber feindlichen Invasoren, die sie enteignen und entmenschlichen wollen, Widerstand leisten.“ (Lugones 2010: 748)

28 Der Begriff „Rematriierung“ richtet sich gegen die begrifflichen Grenzen und patriarchalen Muster des Begriffs „Repatriierung“ (Tuck 2011). Das *Rematriation Magazine* beschreibt ihn als „machtvolle Bezeichnung, mit der indigene Frauen auf Turtle Island beschreiben, wie sie ihre Beziehung zur Welt wiederherstellen, geleitet durch unsere traditionellen Lehren, die unsere Verbundenheit zum Wasser, Großmutter Mond und Mutter Erde vermitteln.“ (https://rematriation.com/, letzter Aufruf: 6.4.2020)

Allerdings ist Lugones' primäres Thema die Kolonialität und nicht der Siedlerkolonialismus: „Im Gegensatz zur Kolonialisierung ist die Kolonialität des Geschlechts weiterhin präsent, sie befindet sich an der Schnittstelle von Geschlecht/Klasse/*race*, als den zentralen Konstrukten der kapitalistischen Weltordnung." (ebd.: 746) Nichtsdestotrotz könnte Lugones' theoretischer Ansatz, wenngleich von ihr unbeabsichtigt, zu einer Vermischung unterschiedlicher subalterner Kämpfe beitragen, oder gar eine Aneignung indigener Identitäten und territorialer Beziehungen unterstützen. Aimee Carrillo Rowe, die sich als „Siedler-Chicana"-Wissenschaftlerin bezeichnet, äußert genau diese Bedenken, und bittet indigene Chicana-Feministinnen, siedlerkoloniale Fragen zum Schwerpunkt ihrer Arbeit zu machen und „die Beziehungen zwischen Chicana-Identität, der Indigenität und dem Land als etwas miteinander Unvereinbares" zu analysieren (Rowe 2017: 525). Fragen der indigenen Selbstbestimmung, der Nationalität und landbezogener Bildungspraxen sind zentrale Themen in der indigenen Wissenschaft und bezeichnen genau diejenigen neuralgischen Punkte, die Gefahr laufen, von einer dekolonialen (oder postkolonialen) feministischen Wissenschaft in den Schatten gestellt zu werden, die indigene Völker innerhalb allzu breiter Kategorien, wie „die Kolonisierten" einsortiert. Tatsächlich kodeterminieren sich dekoloniale und indigene (feministische) Projekte nicht. Hierin liegt auch meine Sorge: Wenn indigene Völker/Frauen unkritisch in grobkörnige Kategorien wie z.B. *People of Color*/*Women of Color* eingebunden werden, kann die Besonderheit der indigenen (feministischen) Kämpfe verloren gehen. Wie ich weiter unten näher erläutere, gefährdet dies die Wirksamkeit und Schlagkraft „des Dekolonialen" als einem erklärenden und emanzipatorischen Rahmen.

Gleichzeitig beschreibt Lugones, wie die Beziehungen kolonialisierter Subjekte zu ihrem Land gestört werden, und betrachtet dies als einen der gesellschaftlichen Bereiche, die von der modernen, kolonialen Geschlechterordnung betroffen sind. Im folgenden Abschnitt über den dekolonialen Widerstand schildert sie die Landenteignung (ohne explizite Bezugnahme auf indigene Völker) als eine der vielen Manifestationen kolonialer „Infiltration":

> „Während die Kolonialität entlang ihrer Machtsphären jeden Aspekt des Lebens – Körper, Arbeit, Recht, Steuern, die Einführung von Eigentum, Landenteignungen – infiltriert, stellen sich ihren Logiken und ihrer Wirksamkeit Menschen ganz konkret entgegen, indem ihre Körper, ihr in Beziehungskonstellationen eingebundenes Selbst und ihre Spiritualität nicht der Logik des Kapitals folgen." (Lugones 2010: 754)

In einer früheren Passage bezieht sich Lugones in ähnlicher Weise auf die grenzenlose Ausdehnung kolonialer Projekte, die unter dem Deckmantel der Zivilisation verfolgt werden:

> „Der zivilisatorische Wandel rechtfertigte es, Erinnerung zu kolonisieren und damit auch die Selbstwahrnehmung der Menschen sowie ihre intersubjektiven Beziehungen zu kolonisieren, inklusive ihrer spirituellen Beziehung zur Geisterwelt, zum Land, zu ihren grundlegenden Vorstellungen von Realität, Identität und sozialen, ökologischen und kosmologischen Organisationsstrukturen." (ebd.: 745)

Es ist plausibel, dass sowohl die Enteignung von indigenem Land als auch die Attacken auf indigene Epistemologien und Ontologien unter Lugones' weit gefasstes Anliegen fallen. Darüber hinaus könnte man argumentieren, dass sich in den zahlreichen Anspielungen auf die entfesselten Kräfte des modernen globalen Kapitalismus sowohl seitens Lugones als auch seitens der M/C Schule die Sorge um die Aneignung von Land ausdrückt. Dennoch affirmiert Lugones Land nicht in einer so kontinuierlichen und tiefgreifenden Weise, wie dies in der indigenen feministischen Wissenschaft auf *Turtle Island* der Fall ist. Land ist in L.B. Simpsons Formulierung eines radikalen Wiederauflebens von Indigenität gerade deshalb so prominent, weil es ihr darum geht, die expansive koloniale Enteignung indigener Ländereien und Körper zu beenden.[29]

Jenseits dieser Inkongruenzen halte ich es für nützlicher zu argumentieren, dass die zentrale Bedeutung des Ortes in der widerständigen Subjektivität der *Nishnaabekwe* Lugones' eher metaphorisch gefasste Formulierung bestärkt, dass der Widerstand „in einer bevölkerten Erinnerung geerdet ist (*grounded in a peopled memory*)". Lugones führt dazu aus:

> „Während ich mich methodologisch vom Feminismus der *Women of Color* hin zu einem dekolonialen Feminismus bewege, denke ich über Graswurzel-Feminismus nach, über Feminismus, der sich mit der kolonialen Differenz befasst, und starken Bezug auf das Land und auf eine in der Geschichte verortete Intersubjektivität nimmt." (Lugones 2010: 746)

Meinem Verständnis nach bezieht sich Lugones hier auf die Materialität verkörperter Kämpfe und nicht unbedingt auf das tatsächliche Land/Territorium.

---

29 Meines Wissens gibt es keine wissenschaftlichen Arbeiten, die systematisch die Kontinuitäten und Diskontinuitäten der indigenen feministischen Theorien und Praxis in den Amerikas berücksichtigen, und dabei die Frage thematisieren, inwieweit sich die Kämpfe der indigenen Frauen darin auf Land berufen oder nicht. Es besteht ein genereller Bedarf an vergleichender Forschung, die untersucht, ob und wie Frauen-/Frauenbewegungen Fragen von Land/Territorium bearbeiten.

Für L.B. Simpson würde jedoch „grounded in a peopled memory" die Wissensproduktion entlang einer „tiefgründigen, verkörperten Beziehung zu *Aki* und ein alle Sinne umfassendes Handeln" (L.B. Simpson 2017: 28) bezeichnen. Im Gegensatz dazu erwähnt Lugones' Arbeit die koloniale Aneignung von indigenem Land nur spärlich und stellt oft keine Verbindung zwischen der Aneignung von Land und der Aneignung indigener Körper her.

Die Unterschiede zwischen den Positionen von Lugones und L.B. Simpson herauszuarbeiten, ist jedoch nur ein Teil meiner Arbeit; ein anderer besteht darin, ihre Bedeutung zu erklären und zu bewerten. Im abschließenden Abschnitt beziehe ich mich auf diese Aufgabe.

Schlussfolgerungen

Dieser Artikel stellt die dekoloniale Agenda von María Lugones und Leanne Betasamosake Simpson einander gegenüber, mit dem Ziel, Ähnlichkeiten und Unterschiede herauszuarbeiten. Indem ich meine Arbeit im Feld der dekolonialen Feminismen situiere, diskutiere ich, inwieweit L.B. Simpsons „*kwe* als Methode indigenen Wiederauflebens (*kwe as a resurgent method*)" mit Lugones' Konzept korrespondiert, d.h. einem Konzept dekolonialen feministischen Widerstands, welcher verkörpert und vorpolitisch ausgeübt wird, durch Allianzbildung entwickelt wird, und auf Subjekten gründet, die von kolonialer Differenz und Diskriminierung betroffen sind. Wenn ich jedoch kritische Unterschiede zwischen L.B. Simpsons und Lugones' jeweiligen Konzepten benenne, verweise ich damit auch auf die Notwendigkeit, feministische Forschung als größeres Feld zu verstehen, das sich auf „das Dekoloniale" bezieht, und das auch Forschungsstränge jenseits von *Abya Yala* einschließt.[30]

Mein Argument umfasst drei Aspekte. Erstens zeige ich, wie Lugones und L.B. Simpson darin übereinstimmen, dass der Versuch, eine hierarchische Geschlechterordnung einzuführen, integraler Bestandteil des eurozentrischen kapitalistischen Kolonialsystems war. Dementsprechend ist die Beendigung einer unterdrückenden Sex/Gender-Binarität, sowie sexueller und geschlechtsspezifischer Gewalt für die dekoloniale feministische Agenda zentral. Die Autorinnen nehmen eine intersektionale Perspektive ein, um Kolonialismus, Heteropatriarchat und *White Supremacy* als wechselseitig konstitutiv verstehen zu können. Darüber hinaus können Lugones'

30 Giraldo 2016 und Tlostanova 2007 sind Beispiele für eine Übertragung dekolonialer feministischer Konzepte auf andere geopolitische Kontexte. Ein größeres Forschungsvorhaben hierzu müsste auch Werke einschließen, die in anderen Sprachen als Spanisch oder Englisch verfasst sind.

Einblicke in die „dunklen" und „hellen" Seiten des modernen, kolonialen Geschlechtersystems erklären, warum entmenschlichende Stereotype über indigene Frauen in Nordamerika nach wie vor tief verwurzelt sind. Darüber hinaus haben die zentralen Feststellungen dieser Theoretikerinnen über vergeschlechtliche koloniale Gewalt für feministische Bewegungen und Frauenbewegungen weltweit leider nicht an Relevanz verloren.

Zweitens argumentiere ich, dass L.B. Simpsons Manifest für ein radikales Wiederaufleben die abstrakteren Überlegungen Lugones' über die Beziehung zwischen Widerstand und Dekolonialität konkreter fasst, indem es detailliert erläutert, welche Gestalt die Alternativen zur destruktiven Logik des heteropatriarchalen Kolonialismus der *weißen* Siedler annehmen könnten. Das radikale Wiederaufleben der Nishnaabeg bietet somit Einblicke in die Gestaltung „kreativer Denk-, Verhaltens- und Beziehungsweisen, die im Gegensatz zur Logik des Kapitals stehen". (Lugones 2010: 754) Für L.B. Simpson geht es mit *kwe as a resurgent method* darum, als indigene Frau in Form verräumlichter Praxen Wissen zu schaffen. L.B. Simpsons visionäres Denken imaginiert Widerstandspraxen der Nishnaabeg, die von einer geerdeten Normativität durchdrungen sind (*Nishnaabewin*) und verleiht Lugones' Metapher des dekolonialen feministischen Widerstands als „grounded in a peopled memory" (ebd.) eine sprachliche Form.

Drittens komme ich zu dem Schluss, dass genau diese Resonanz auch die auffälligste Dissonanz zwischen den beiden Theoretikerinnen offenbart: das unterschiedliche Gewicht, das den indigenen Kämpfen auf dem und um das Land beigemessen wird. Während L.B. Simpson und Lugones beide die Dekolonisierung der Geschlechter und die Organisation sozialer Alternativen anstreben, unterscheiden sie sich voneinander, wenn es um die Bedeutung eines Wiederauflebens der indigenen Nationen und um die Enteignung indigenen Lands und indigener Körper geht. Zwar könnte diese Varianz in der analytischen Reichweite begründet liegen – denn Lugones befasst sich auf der Makroebene mit dem modernen, kolonialen Geschlechtersystem und mit dekolonialem, feministischem Widerstand gegenüber diesem System, während L.B. Simpson Makro- und Mikroebene verbindet, indem sie die Versuche expansiver Enteignung von Frauen, Kindern und *Two Spirits* und das Wiederaufleben der Nishnaabeg thematisiert.[31] Dieser Unterschied könnte ein Ergebnis des Umstands sein, dass Kolonialität und nicht Siedlerkolonialismus das primäre Ziel von Lugones' Analyse ist. Dies würde erklären, warum Lugones' oft von „kolonisierten Völkern" spricht und damit

31 Indem ich Lugones' Zugang als Makroperspektive beschreibe, geht es mir mehr darum, einen Weg anzubieten, um die Beziehung zwischen ihrem Ansatz und demjenigen L.B. Simpsons begrifflich zu erfassen, als darum, Makroperspektiven an sich als problematisch darzustellen.

eine undifferenzierte Kategorie schafft, die nur gelegentliche Anspielungen auf indigene Völker und indigene Frauen enthält.

Schlussendlich mündet der Vergleich des wissenschaftlichen und aktivistischen Engagements beider Denkerinnen in wichtige Fragen des intellektuellen und politischen Terrains im dekolonialen Feminismus. Diese Fragen verdienen meiner Meinung nach weiterreichende Untersuchungen: Welche Prämissen prägen den feministischen Gebrauch des Begriffs „dekolonial"? Verwenden *Scholar Activists* den Begriff in zweckentfremdeter Form oder gar in einer Weise, die jene Herrschaftsverhältnisse stabilisiert, welche eine Dekolonisierung beenden möchte? Reicht es aus (wie etwa bei Walsh 2018), zu konstatieren, dass die Modalitäten und die Perspektiven dekolonialer Projekte vom historisch-geopolitischen Kontext abhängig sind, was nahelegt, dass die Enteignung von indigenem Land und Körpern nicht unbedingt im Mittelpunkt steht? Anknüpfend an Mendoza (2016) frage ich somit nach dem „Was" der Dekolonisierung bzw. der Dekolonialität. Oder sollten wir zwischen Dekolonialität und Dekolonisierung differenzieren, so wie dies auch manchmal für die Differenz zwischen Kolonialität und Kolonisierung vorgeschlagen wird? Werden indigene Kämpfe durch metaphorische Verwendungen des „Dekolonialen", die die indigenen Völker in eine umfassendere antikoloniale Agenda einbinden, in den Hintergrund gedrängt? Was sind die möglichen Auswirkungen auf die Kämpfe indigener Frauen und ihrer Nationen um Selbstbestimmung, wenn Fragen nach Land, Siedlerkolonialismus, *expansive dispossession* und nach dem indigenen Wiederaufleben nicht zentral für die dekoloniale feministische Praxis sind?[32] Sollten diese Themen in einer Weise Priorität erlangen, in der dies bisher noch nicht (oder nicht immer) der Fall war? Welche Auswirkungen hat es in diesem Zusammenhang für die indigene/dekoloniale feministische Solidarität, wenn indigene Feminismen verallgemeinernd als „dekolonial" gelabelt werden?[33] Ich schlage vor, dass eine eingehendere Untersuchung der feministischen Auseinandersetzung mit „dem Dekolonialen" uns helfen könnte, besser zu verstehen, ob, wann und warum solche Fragen von Bedeutung sind.

Übersetzung aus dem US-amerikanischen Englisch: Franziska Müller

32 Während ich die Diversität der indigenen Nationen entlang geografischer, linguistischer, kultureller, religiöser und politischer Kategorien anerkenne, betone ich auch die auf den Kolonialismus zurückgehenden Gemeinsamkeiten zwischen diesen Nationen auf und jenseits von Turtle Island. LaRocque 2010: 10, stellt fest: „Der beharrliche Widerstand der indigenen Nationen gegen die Kolonialisierung hat sie auch zusammengeschweißt und hat Ähnlichkeiten hervorgebracht."

33 Vgl. das *Special Issue* der Zeitschrift *Feminist Studies* zu postkolonialen und dekolonialen Feminismen; Ramamurthy & Tambe 2017.

Literatur

Aikau, Hokulani K.; Maile Arvin; Mishuana Goeman & Scott Morgensen (2015): „Indigenous Feminist Roundtable". In: *Frontiers*, Bd. 36, Nr. 3, S. 84-106 (https://doi.org/10.5250/fronjwomestud.36.3.0084).

Arvin, Maile; Eve Tuck & Angie Morrill (2013): „Decolonizing Feminism: Challenging Connections between Settler Colonialism and Heteropatriarchy". In: *Feminist Formations*, Bd. 25, Nr. 1, S. 8-34 (https://doi.org/10.1353/ff.2013.0006).

Asher, Kiran (2013): „Latin American Decolonial Thought, or Making the Subaltern Speak". In: *Geography Compass*, Bd. 7, Nr. 12, S. 832-842 (https://doi.org/10.1111/gec3.12102).

Bacchetta, Paola (2010): „Decolonial Praxis: Enabling Intranational and Queer Coalition Building". In: *Qui Parle: Critical Humanities and Social Sciences*, Bd. 18, Nr. 2, S. 147-192 (https://doi.org/10.1353/qui.0.0021).

Byrd, Jodi (2011): *The Transit of Empire: Indigenous Critiques of Colonialism*. Minneapolis, US-MN (https://doi.org/10.5749/minnesota/9780816676408.001.0001).

Coulthard, Glen (2014): *Red Skin White Masks: Rejecting the Colonial Politics of Recognition.* Minneapolis, US-MN (https://doi.org/10.5749/minnesota/9780816679645.001.0001).

D'Arcangelis, Carol-Lynne (2002): „Mayan Women and the *Foro* as a Political Collective: The Case of the Guatemalan National Women's Forum". In: *Canadian Woman Studies*, Bd. 22, Nr. 2, S. 126-132.

D'Arcangelis, Carol-Lynne (2015): *The Solidarity Encounter between Indigenous Women and White Women in a Contemporary Canadian Context* (Doctoral dissertation). University of Toronto, Toronto, CA-ON.

D'Arcangelis, Carol-Lynne (2018): „Revelations of a White Woman Settler-Activist: The Fraught Promise of Solidarity". In: *Cultural Studies ↔ Critical Methodologies*, Bd. 18, Nr. 5, S. 339-353 (https://doi.org/10.1177/1532708617750675).

Escobar, Arturo (2007): „Worlds and Knowledges Otherwise". In: *Cultural Studies*, Bd. 21, Nr. 2-3, S. 179-210 (https://doi.org/10.1080/09502380601162506).

Espinosa Miñoso, Yuderkis; Diana Gómez Correal & Karen Ochoa Muñoz (Hg.) (2014): *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán.

Gargallo, Francesca (2014): *Feminismos desde Abya Yala: Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en Nuestra América* (1a edición digital). Mexiko Stadt, URL: https://francescagargallo.files.wordpress.com/2014/01/francesca-gargallo-feminismos-desde-abya-yala-ene20141.pdf, letzter Aufruf: 6.4.2020.

Green, Joyce (Hg.) (2017): *Making Space for Indigenous Feminism*. 2. Aufl., Halifax, CA-NS, & Winnipeg, CA-MB.

Green, Joyce (2017a): „Taking more Account of Indigenous Feminism". In: Green 2017, S. 1-20.

Giraldo, Isis (2016): „Coloniality at Work: Decolonial Critique and the Postfeminist Regime". In: *Feminist Theory*, Bd. 17, Nr. 2, S. 157-173 (https://doi.org/10.1177/1464700116652835).

Gunn Allen, Paula (1992): *The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Traditions*. Boston, US-MA.

Harding, Sandra (2017): „Latin American Decolonial Studies: Feminist Issues". In: *Feminist Studies*, Bd. 43, Nr. 3, S. 624-636 (https://doi.org/10.15767/feministstudies.43.3.0624).

Kuokkanen, Rauna (2007): „Myths and Realities of Sámi Women: A Post-Colonial Feminist Analysis for the Decolonization and Transformation of Sámi Society". In: Green 2017, S. 72-92.

Kuokkanen, Rauna (2012): „Self-Determination and Indigenous Women's Rights at the Intersection of International Human Rights". In: *Human Rights Quarterly*, Bd. 34, Nr. 1, S. 225-250 (https://doi.org/10.1353/hrq.2012.0000).

Kuokkanen, Rauna (2019): *Restructuring Relations: Indigenous Self-Determination, Governance and Gender*. New York, US-NY, Oxford (https://doi.org/10.1093/oso/9780190913281.001.0001).

LaRocque, Emma (2007): „Métis and Feminist: Ethical Reflections on Feminism, Human Rights and Decolonization". In: Green 2017, S. 53-71.

LaRocque, Emma (2010): *When the Other is Me: Native Resistance Discourse 1850-1990*. Winnipeg, CA-MB.

Rowe, Aimee Carrillo (2017): „Settler Xicana: Postcolonial and Decolonial Reflections on Incommensurability". In: *Feminist Studies*, Bd. 43, Nr. 3, S. 525-536 (https://doi.org/10.15767/feministstudies.43.3.0525).

Lugones, María (2007): „Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System". In: *Hypatia*, Bd. 22, Nr. 1, S. 186-209 (https://doi.org/10.1353/hyp.2006.0067).

Lugones, María (2010): „Toward a Decolonial Feminism". In: *Hypatia*, Bd. 25, Nr. 4, S. 742-759 (https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2010.01137.x).

Mack, Ashley Noel , & Tiara R.Na'puti (2019): „‚Our Bodies Are Not *Terra Nullius*': Building a Decolonial Feminist Resistance to Gendered Violence". In: *Women's Studies in Communication*, Bd. 42, Nr. 3, S. 347-370 (https://doi.org/10.1080/07491409.2019.1637803).

Maese-Cohen, Marcelle (2010): „Introduction: Toward Planetary Decolonial Feminisms". In: *Qui Parle: Critical Humanities and Social Sciences*, Bd. 18, Nr. 2, S. 3-27 (https://doi.org/10.5250/quiparle.18.2.3).

Mendoza, Breny (2016): „Coloniality of Gender and Power: From Postcoloniality to Decoloniality". In: Disch, Lisa, & Mary Hawkesworth (Hg.): *The Oxford Handbook of Feminist Theory*. Cambridge, S. 100-121 (https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199328581.013.6).

Mendoza, Breny (2017): „Colonial Connections". In: *Feminist Studies*, Bd. 43, Nr. 3, S. 637-645 (https://doi.org/10.15767/feministstudies.43.3.0637).

Mignolo, Walter, & Catherine Walsh (2018): *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*. Durham, US-NC.

Oyewùmí, Oyèrónké (1997): *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis, US-MN.

Poirier, Christian (2019): *Indigenous Women Mobilize to Resist Bolsonaro*. (14.8.2019) https://amazonwatch.org/news/2019/0814-indigenous-women-mobilize-to-resist-bolsonaro, letzter Aufruf: 6.4.2020.

Quijano, Anibal (2000): „Coloniality of Power, Eurocentrism and Latin America". In: *Nepantla: Views from the South*, Bd. 1, Nr. 3, S. 533-580 (https://doi.org/10.1177/1468540015574928).

Robinson, Amanda (2018): „Turtle Island". In: *The Canadian Encyclopedia*. https://www.thecanadianencyclopedia.ca/en/article/turtle-island, letzter Aufruf: 6.4.2020.

Ross, Luana (2009): „From the ‚F' Word to Indigenous/Feminisms". In: *Wicazo Sa Review*, Bd. 24, Nr. 2, S. 39-52 (https://doi.org/10.1353/wic.0.0041).

Schiwy, Freya (2010): „Decolonization and the Question of Subjectivity: Gender, Race, and Binary Thinking". In: Mignolo, Walter, & Arturo Escobar (Hg.): *Globalization and the Decolonial Option*. New York US-NY, S. 125-148.

Segato, Rita Laura (2016): „Patriarchy from Margin to Center: Discipline, Territoriality, and Cruelty in the Apocalyptic Phase of Capital". In: *The South Atlantic Quarterly*, Bd. 115, Nr. 3, S. 615-624 (https://doi.org/10.1215/00382876-3608675).

Simpson, Audra (2014): *The Chief's two Bodies: Theresa Spence and the Gender of Settler Sovereignty. Keynote Presentation*, 14th International R.A.C.E. Conference, Edmonton, CA-AB, http://vimeo.com/110948627, letzter Aufruf: 6.4.2020.

Simpson, Leanne Betasamosake (2011): *Dancing on our Turtle's Back: Stories of Nishnaabeg Re-Creation*. Winnipeg, CA-MB.

Simpson, Leanne Betasamosake (2014): „Land as Pedagogy: Nishnaabeg Intelligence and Rebellious Transformation“. In: *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, Bd. 3, Nr. 3, S. 1-25, https://jps.library.utoronto.ca/index.php/des/article/view/22170, letzter Aufruf: 6.4.2020.

Simpson, Leanne Betasamosake (2017): *As we Have always Done: Indigenous Freedom Through Radical Resistance*. Minneapolis, US-MN (https://doi.org/10.5749/j.ctt1pwt77c).

Souza, Natália Maria Félix de (2019): „When the Body Speaks (to) the Political: Feminist Activism in Latin America and the Quest for Alternative Democratic Futures“. In: *Contexto Internacional*, Bd. 41, Nr. 1, S. 89-112 (https://doi.org/10.1590/s0102-8529.2019410100005).

Speed, Shannon (2017): „Structures of Settler Capitalism in Abya Yala“. In: *American Quarterly*, Bd. 69, Nr. 4, S. 783-790 (https://doi.org/10.1353/aq.2017.0064).

Starblanket, Gina (2017): „Being Indigenous Feminists: Resurgences against Contemporary Patriarchy“. In: Green 2017, S. 21-41.

Sunseri, Lina (2000): „Moving beyond the Feminism versus Nationalism Dichotomy: An Anti-Colonial Feminist Perspective on Aboriginal Liberation Struggles“. In: *Canadian Women's Studies/Les Cahiers De La Femme*, Bd. 20, Nr. 2, S. 143-148.

Suzack, Cheryl; Shari M. Huhndorf; Jeanne Perreault & Jean Barman (Hg.) (2010): *Indigenous Women and Feminism: Politics, Activism, Culture*. Vancouver, CA-BC.

Ramamurthy, Priti, & Ashwini Tambe (2017): „Preface“. In: *Feminist Studies*, Bd. 43, Nr. 3, S. 503-511 (https://doi.org/10.15767/feministstudies.43.3.0503).

TallBear, Kim (2016): *Indigenous Feminisms Power Panel*. University of Saskatchewan, 28.3.2018, https://www.youtube.com/watch?v=-HnEvaVXoto, letzter Aufruf: 6.4.2020.

TallBear, Kim (2018): „Making Love and Relations beyond Settler Sex and Family“. In: Clark, Adele, & Donna Haraway (Hg.): *Making Kin not Population: Reconceiving Generations*. Chicago, US-IL, S. 145-166.

The Kino-Nda-Niimi Collective (Hg.) (2014): *The Winter we Danced: Voices from the Past, the Future and the Idle No More Movement*. Winnipeg, CA-MB.

Tlostanova, Madine (2007): „A Ricochet of Desiring Gazes: Inter-Racial Eroticism and the Modern Colonial Gender System“. In: *Interlitteraria*, Nr. 12, S. 73-90.

Tuck, Eve (2011): „Rematriating Curriculum Studies“. In: *Journal of Curriculum and Pedagogy*, Bd. 8, Nr. 1, S. 34-37 (https://doi.org/10.1080/15505170.2011.572521).

Tuck, Eve, & K. Wayne Yang (2012): „Decolonization is not a Metaphor“. In: *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, Bd. 1, Nr. 1, S. 1-40, http://decolonization.org/index.php/des/index, letzter Aufruf: 6.4.2020

Walsh, Catherine (2014): „Pedagogical Notes from the Decolonial Cracks“. In: *emisférica*, Bd. 11, Nr. 1, https://hemisphericinstitute.org/en/emisferica-11-1-decolonial-gesture/11-1-dossier/pedagogical-notes-from-the-decolonial-cracks.html, letzter Aufruf: 6.4.2020.

Walsh, Catherine (2016): „On Gender and its ‚Otherwise'“. In: Harcourt, Wendy (Hg.): *The Palgrave Handbook of Gender and Development: Critical Engagements in Feminist Theory and Practice*. New York, US-NY, S. 34-47 (https://doi.org/10.1007/978-1-137-38273-3_3).

Walsh, Catherine (2018): „Decoloniality in/as Praxis“. In: Mignolo & Walsh 2018, S. 15-56.

Anschrift der Autorin:
Carol-Lynne D'Arcangelis
cldarcangelis@gmail.com