



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Pachakutik. Eine andine Raum-Zeit der radikalen Transformation“

verfasst von / submitted by

Gregor Seidl MA, MA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien, 2023/ Vienna 2023

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

UA 066589

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Internationale Entwicklung

Betreut von / Supervisor:

Dr. Jens Kastner

Mitbetreut von / Co-Supervisor:

PACHAKUTIK: EINE ANDINE RAUM-ZEIT DER RADIKALEN TRANSFORMATIONEN

INHALTSVERZEICHNIS

1. Einleitung.....	3
2. Methoden.....	9
3. Die drei Engel der Geschichte.....	14
4. Theoretische Tangenten.....	17
4.1. Jenseits der Utopien.....	17
4.2. Das Problem von Macht und Zeit.....	39
4.2.1 Eine strukturelle Theorie historischer Zeitlichkeiten.....	40
4.2.2. Walter Benjamin und der Engel der Geschichte.....	44
4.2.3. Queere Utopien.....	46
4.2.4. Regime der Historizität.....	47
4.2.5. Multitemporalität und postkoloniale Verhältnisse von Temporalität.....	50
4.3. Das Problem von Macht und Wissen.....	55
4.4. Das Problem von Macht und Ontologie.....	63
4.5. Das Problem von Macht und Raum.....	67
4.6. Das indigene Konzept Pachakutik.....	70
5. Empirische Dimensionen des Pachakutik.....	76
5.1. Das Konzept des Horizonts.....	76
5.2. Das Konzept des Mythos und des Gedächtnisses.....	78
5.3. Das Konzept der Wiederaneignung.....	85
5.4. „Somos hombres de la tierra“: Befreiung und Mutter Erde.....	88
5.5 Selbstregierung und lokale Dekolonisierung: „solo nos han enseñado una parte de la historia“.....	90
5.6. „Si no hay este cambio, no hay pachakutik.“ Die Bedingung der inneren Überzeugung und Haltung.....	93
5.7. Feministische Kämpfe und historische Vermächtnisse: „Nosotros queremos que eso siga floreciendo“.....	95
6. Conclusio.....	99

1. Einleitung

1.1. Problemaufriss, Forschungsinteresse, Fragestellungen

Verhältnisse sozialer Zeit sind Machtverhältnisse. Sie prägen über Erinnerungen, Erfahrungen, Erwartungen, Planungen den Gedanken- und Handlungshorizont sozialer Akteure. Sie bestimmen was denkbar ist und was nicht, was sagbar ist und was nicht, in welcher Weise gehandelt wird oder nicht. Der wichtige peruanische Soziologe Aníbal Quijano zieht in einem seiner Texte (2006) die Figur des Don Quijote heran, um klar zu machen, dass soziale Temporalitäten nicht homogen sondern umstritten sind und nicht einer gleichförmigen homogenen Vorstellung von Zeit folgen, sondern durch Ungleichzeitigkeiten und Diskontinuitäten gekennzeichnet sind. Während im 16. Jahrhundert in Amerika eine neue Machtmatrix entsteht, die auf der Basis dessen beruht, was Quijano Konlonialität der Macht nennt (vgl. Quijano 2000), also ein Regime von neuer internationaler Arbeitsteilung das sich mit rassistischen Klassifikationssystemen überkreuzt, prägt auf der anderen Seite des Atlantiks in Spanien noch immer eine hegemoniale Vorstellung von seignoraler Herrschaft das Denken und Handeln und führt dazu, dass die neuen Zentren der kapitalistischen Weltwirtschaft außerhalb Spaniens in Nordwesteuropa entstehen. Das seignorale Herrschaftssystem wird erst langsam, über Jahrhunderte von den neuen Subjektivitäten und der neuen Rationalität des Kapitalismus und der Kolonialität in Form eines rassistischen Modus des Denkens und Fühlens und Seins infragegestellt.

Der Fokus dieser analytischen Arbeit liegt auf dem Problem und der Bedeutung der sozialen Zeit und ihrer Beziehung (oder auch umgekehrt: Nicht-Beziehung) zum Raum, die in den Strukturen und Prozessen wirkt, die den Komplex von Moderne und Kolonialität fortwährend erzeugen. Dieser Komplex ist das Ergebnis eines Zusammenpralls antagonistischer Kräfte, die zwischen verschiedenen Formen der Macht, der Anpassung und des Widerstandes dagegen schwanken. Wesentliche Fragen in diesem Zusammenhang sind folgende: Wie sind Zeit und Raum als soziales Phänomen in den Kämpfen um koloniale Vorherrschaft und Befreiung zu begreifen? Wie sind sie mit den noch heute wirksamen kolonialen und modernen Machtstrukturen verknüpft? Was muss getan und gedacht werden, um diese Machtstrukturen sichtbar zu machen und radikal aufzulösen? Welche Alternativen gibt es (innerhalb und außerhalb der Moderne) und mit welchen Problemen sind sie konfrontiert, um dominante Strukturen der Kolonialität zu überwinden? Was kann man tun, um sich mit diesen alternativen Horizonten zu verbünden? Ich werde diese weitreichenden Fragen diskutieren, indem ich mich auf ein andines Konzept der radikalen Transformation beziehe, das in der indigenen Sprache

Kichwa Pachakutik oder in Aymara Pachakuti¹ genannt wird. Ausgehend von den oben bereits formulierten allgemeinen Fragen lassen sich mit Bezug auf das Konzept des Pachakuti(k) drei konkrete Forschungsfragen in dieser Arbeit herausarbeiten:

1. Mit welchen theoretischen Ressourcen lässt sich eine komplexe Theorie gesellschaftlicher Zeit entwerfen, die angemessen in der Lage ist, Vorstellungen dessen, was Pachakuti(k) ist, in den Blick zu nehmen?
2. Welche konkreten zeitlichen Operationen finden im Konzept des Pachakuti(k) statt? Wie lassen sich diese Operationen in einen kulturellen Kontext des Okzidents übersetzen?
3. In welchen sozialen Praktiken inigener andiner Aktivist*innen manifestiert sich das Konzept des Pachakuti(k) und in welcher Form?

Dieses Konzept des Pachakuti(k) wird in den Kämpfen gegen die verschiedenen Formen der Unterdrückung durch indigene Bewegungen und ihre politischen Organisationen in mehreren Andenstaaten angewendet. Aus pragmatischer Einschränkung und aufgrund meiner Forschungsaufenthalte werde ich mich hier auf Bolivien, Peru und Ecuador konzentrieren. In einem ersten theoretischen Abschnitt werde ich einige zentrale theoretische Aspekte der sozialen Dimension von Zeit und Raum und ihrer spezifischen Wirkungen in der Konstitution von Kolonialität diskutieren, und zwar ausgehend von einer Kritik herrschender eurozentrischer Vorstellungen von sozialer Transformation. Im Wesentlichen werde ich mich auf marxistische, dekoloniale und postkoloniale Konzepte und Theorien sowie auf aktuelle Diskussionen über epistemologische und ontologische Implikationen dieser Kämpfe stützen. Dann werde ich zweitens das Konzept von Pachakuti(k) als Alternative vorstellen, artikuliert durch die Kämpfe der Kolonisierten. Ich werde versuchen, seine Besonderheiten herauszufinden. Ich werde diese Besonderheiten von Pachakuti(k) mit einigen ausgewählten einflussreichen Grundgedanken und philosophischen Thesen der im Kern eurozentrischen Debatten konfrontieren, die entschlüsselt, rückgängig gemacht und „umgedacht“ werden müssen um wirklich zu übersetzen und zu verstehen, was Pachakuti(k) bedeutet. Die Auswahl beruht auf einem kontinuierlichen Analyseprozess und erhebt keinen Anspruch auf Sättigung oder gar Vollständigkeit. Der Rückgriff auf ausgewählte Interviews und Gruppengespräche, die in Ecuador, Peru und Bolivien aufgezeichnet wurden, bildet den dritten größeren Abschnitt und wird sich aktuellen Verständnissen von Pachakutik in den sozialen Praktiken andiner Akteure widmen. Dies kann

¹ Diese Konzepte werden im theoretischen Teil der Arbeit näher erläutert

als ein Prozess der Rückfrage und der Auseinandersetzung mit dem theoretischen und politischen Begriff von Pachakuti(k) im Vergleich zu terminologischen und ideologischen Meisternarrativen eurozentrischen Wissens verstanden werden.

Ich betrachte dieses Unterfangen als einen notwendigen Schritt zur Bewältigung der Aufgabe der Dekolonisierung. Dabei geht es grob gesagt nicht einfach darum, Wissen über die „Anderen“ im „Globalen Süden“ zu generieren und es einem wachsenden Kanon einer nur scheinbar universellen Weltdarstellung hinzuzufügen, sondern vielmehr darum, sich auf eine Auseinandersetzung mit diesen eurozentrischen Konzepten einzulassen mit dem Ziel, ihre intrinsischen Machtverhältnisse und ideologischen Reduktionismen abzubauen. Ziel ist es daher, diesen hegemonialen Kanon ordnender Realitäten zu zerstören, der auf dem Prinzip der Verschleierung derjenigen beruht, die nicht hineinpassen. Denn es ist dieser dominante Kanon, der eine entscheidende Rolle bei der Stabilisierung einer mehrdimensionalen Hierarchie zwischen denen spielt, die systematisch und strukturell befähigt werden, als Zeitgenossen zu wissen, zu sprechen, zu handeln und zu existieren, und diejenigen, die von dieser Position ausgeschlossen wurden und oft noch immer sind. Julia Suárez Krabbe nennt diese Methode (im weiteren Sinne des Wortes) des theoretischen und konzeptuellen Kampfes über die globalen Grenzen der Kolonialität hinweg „epistemischen Coyotismo“ (vgl. Suárez-Krabbe 2012).

Warum ist soziale Zeit ein so wichtiges Thema in der Reflexion sozialer Beziehungen der Kolonialität? Machen wir einen Umweg für eine angemessene Erklärung. Am Ende des Kalten Krieges und angesichts des Zerfalls sozialistischer Regime im europäischen Osten veröffentlichte der US-amerikanische Politikwissenschaftler Francis Fukuyama (vgl. 1989; 1992) eine viel diskutierte These, in der er die Frage stellte, ob Geschichte an ihr Ende gekommen ist. Er behauptete, eine historisch einzigartige Konstellation festgestellt zu haben, in der nach dem Untergang von Faschismus und Kommunismus der liberale Kapitalismus und die westliche Demokratie alternativlos die einzig tragfähigen Ideen gesellschaftlicher Ordnung bleiben. Der Fortgang der Geschichte, so behauptete er, sei ein Kampf zwischen globalen ideologischen Lagern, der zu Ende gegangen sei.

“What we may be witnessing is not just the end of the Cold War, or the passing of a particular period of postwar history, but *the end of history as such: that is, the end point of mankind's ideological evolution and the universalization of Western liberal democracy as the final form of human government.* (...) The victory of liberalism has occurred primary in the realm of ideas of consciousness and is yet incomplete in the real or material world. But there are

powerful reasons for believing that it is the ideal that will govern the world in the long run”
[Hervorhebung durch den Autor] (Fukuyama 1989: 1)“

In einer Neubewertung der Rezeption von Hegels Werken durch Marx wiederholt Fukuyama in dieser kurzen Passage eines der zentralen Motive des in der europäischen Philosophie vorherrschenden Zeitbegriffs und treibt ihn zu seiner letzten Konsequenz. Es ist die Vorstellung, dass es eine linear fortschreitende Bewegung der Geschichte gibt, die als einzelnes homogenes Subjekt unausweichlich in Form einer Abfolge von Schritten und Etappen entlang eines vorgegebenen und unerschütterlichen Kurses auf ein endgültiges und festgelegtes Ziel zusteuert. In diesem „absoluten Moment“ der Geschichte (ebd.: 2), argumentiert Fukuyama, tritt die Geschichte selbst in einen Zustand ein, in dem der doppelte Prozess der allgemeinen politischen Entwicklung der Menschheit und ihrer immer weiter universalisierenden Rationalität ihren letzten Höhepunkt erreicht, einen „universellen homogenen Zustand“. (ebd.: 3) in Form von liberaler Demokratie, Privateigentum und Bürgerrechten. Fukuyamas These ist kein Einzelfall, sondern lediglich eine weitere Version einer sehr langlebigen, kraftvollen und vorherrschenden Zeitauffassung in Europa, in der eine kollektive Wahrnehmung und philosophisch fundierte Vorstellung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft auf spezifische Weise konfiguriert ist. In diesem Konzept sind ein Hauptprinzip und darüber hinaus mehrere unterschiedliche Elemente impliziert, um zu erklären, wie soziale Hierarchien und Systeme sozialer Ordnung im Zusammenhang mit einem bestimmten Muster der Vorstellung von sozialem Wandel und seinen inhärenten Mechanismen entstehen.

Die Darstellung der Zeit als Pfeil ist das Hauptprinzip, gekennzeichnet durch die Linearität eines zeitlichen Verlaufs, der einen sequentiellen Übergang von der Vergangenheit zur Gegenwart und Zukunft voraussetzt. Abgesehen von diesem allgemeinen Muster gibt es natürlich unterschiedliche Vorstellungen, wie und unter welchen Umständen dieser lineare Prozess ablaufen könnte (vgl. Kidambi 2012; Trüper/Chakrabarty/Subrahmanyam 2015). Einerseits gibt es eine Vorstellung von zeitlicher Abfolge als einem leeren Prozess der „chronologischen Zeit“ oder „kosmologischen Zeit“, die von empiristischen Wissenschaften und Philosophien wie der von Leibnitz und Kant gestützt wird, die Zeit epistemologisch als bloß quantitative Zeitlichkeit in Form von zeitlichen Maßeinheiten auffassten und darstellten. Andererseits gibt es einander gegenübergestellte Konzepte der teleologischen Zeit, die einer inhärenten historischen Finalität folgen, meist in Form einer Vollendung menschlicher Bedingungen der höchsten Vernunft, der Freiheit usw. In ihrer reinsten Form wird diese Version ausgedrückt durch Hegels idealistische Philosophie, die die soziale Zeit auf einen

einzigsten und eindimensionalen Prozess der universalisierten Menschheitsgeschichte verengte (Trüper/Chakrabarty/Subrahmanyam 2015: 9).

Dieser Zeitbegriff findet sich auch in materialistischen Kritiken an Hegels Geschichtsauffassung wieder, die sich mehr oder weniger widerspiegeln, beispielsweise im Werk von Marx, wo eine teleologische Sicht auf historische Linearität als eine Abfolge revolutionärer Schritte, die durch materielle Widersprüche vorangetrieben werden, entsteht (bis zur letzten Revolution des Proletariats, die alle Revolutionen beendet). Dies steht einer anderen Vision gegenüber, einem „machiavellistischen Moment“ in den Worten von Balibar, der die Revolution als einen Bruch oder als eine unterbrechende Begegnung durch negative (das heißt kritische) Teile und Elemente der Gesellschaft begreift, und zwar ohne historische Garantien auf Erfolg (Balibar 2015: 246f). Eine starke teleologische Darstellung der Zeit lässt sich auch im Begriff der Modernisierung bzw. Entwicklung mit all seinen Präfixen (z. B. nachhaltige Entwicklung) erkennen, die als zentral staatlich geplanter Prozess für ein scheinbares Gemeinwohl zwangsläufig in antagonistische Konflikte mit dem „life projects“ der indigenen Gesellschaften gerät (vgl. Blaser 2015; Blaser/Feit/McRae 2015), die nicht das gleiche Verständnis davon haben, was eine richtige Vision der Welt, der Zukunft und einer Lebensweise ist.

Diese Beispiele zeigen in ihrem jeweiligen Kontext, dass bestimmte Konzepte und Überlegungen von Zeit einen eminenten Einfluss auf die Frage haben, wie gesellschaftlicher Wandel und gesellschaftliche Transformation, auch im radikalen Sinne, vorgestellt wird, wer als möglicher Akteur in diesem Prozess identifiziert wird, wo die Grenzen und Öffnungen liegen und welche gesellschaftlichen Strukturen und Interessen beteiligt, legitimiert oder delegitimiert sind. Konzepte darüber, wie Zeit funktioniert und wie Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft miteinander verbunden sind (oder nicht), haben einen spezifischen Einfluss auf den Umfang der Erwartungen und die Bandbreite der selbst vorgestellten Optionen legitimer Handlungsfähigkeit in den Kämpfen um sich verändernde soziale Realitäten. Somit sind Zeitkonzepte selbst ein Terrain von Konflikten über die Möglichkeiten und Grenzen, einzugreifen und die Bedingungen sozialer Existenz zu verändern, wie Reinhart Koselleck (Koselleck 2016: 77ff; Koselleck 2017: 300ff; Imbriano 2018: 42ff) in seiner Darstellung der Zeit zeigt. Koselleck nennt diesen Prozess „Temporalisierung“ im Hinblick auf Fragen der sozialen Ordnung und des sozialen Wandels im Zeitalter der Aufklärung, ein Prozess, bei dem sich der Fokus konzeptioneller Interessen von einer vorherrschenden Denkweise über die Gegenwart hin zu einer vorherrschenden Denkweise in Begriffe der Zukunft verlagert, und

zwar im Kontext einer sich verändernden Kluft zwischen Alltagserfahrungen und Zukunftserwartungen.

Nun ist Kosellecks Vorstellung vom außergewöhnlichen Zustand der europäischen Aufklärung in diesem Prozess der Verzeitlichung, obwohl sie verschiedene miteinander verbundene zeitliche Schichten zulässt, eine zutiefst eurozentrische Idee, da sie alle außereuropäischen Darstellungen der Zeit ignoriert. Hier wird ausschließlich in europäischen Zeitsträngen von Geschichte gedacht mit dem Ziel, eine allumfassende Metageschichte zu schreiben. Dennoch gibt es zwei Aspekte, die einen fruchtbaren Ausgangspunkt für eine komplexere Betrachtung sozialer Zeitlichkeiten und ihrer Konzeptualisierung bieten. Erstens wird die Annahme, dass es nur eine einzige historische Zeit gibt, die einem linearen, unidirektionalen Verlauf von der Vergangenheit in die Zukunft folgt, durch eine Vielfalt historischer Zeiten ersetzt (was Koselleck leider nur in Metaphern wie der der Sedimentation denken kann). Zweitens gibt es hier die Idee, dass Zeitkonzepte selbst einen wichtigen Faktor darstellen und einen bestimmten Horizont und Spielraum für die Handlungen und Strategien historischer sozialer Kräfte abgrenzen, die versuchen, soziale Realitäten zu verändern (oder aufrechtzuerhalten). Diese beiden Aspekte werden im theoretischen Teil mit verschiedenen temporalen Begrifflichkeiten weiter entschlüsselt werden.

1.2. Gliederung

In einem anschließenden methodischen Teil wird die methodische Herangehensweise in dieser Arbeit, sowohl in einem weiteren als auch in einem engeren Sinn beleuchtet. Der weitere Sinn bezieht sich auf die Frage, wie Übersetzungen zwischen kulturell verschiedenen Kontexten möglich ist. Der engere Sinn bezieht sich auf die konkreten Forschungsmethoden und die systematische Herangehensweise, um Daten zu generieren und diese anschließend zu analysieren.

Darauf folgt ein theoretischer Teil, der aus zwei Unterabschnitten besteht. Zum einen wird ausgehend von einer Kritik der vorherrschenden Zeitkonzepte sozialer Transformation ein Befund ausgestellt, wie Transformation und radikaler Wandel in einschlägigen Literatursträngen auf eurozentrische Weise konstruiert werden. Auf diese Kritik folgt in einem zweiten Unterabschnitt der Versuch, theoretische Konzepte aus Europa und Lateinamerika in einen kritischen Polylog zu bringen und daraus insgesamt eine kritische und dekolonial informierte Theorie der Temporalitäten des sozialen Wandels und des radikalen Bruchs zu gewinnen.

Im Anschluss an diese theoretische Erörterung werden schließlich in einem empirischen Teil auf der Basis von Interviews und Gruppendiskussionen analytische Dimensionen des Pachakutik präsentiert, die in den sozialen Praktiken andiner Akteure relevant sind.

2. Methoden

Dieser Arbeit liegt grundsätzlich ein dekoloniales Forschungsparadigma zugrunde, dessen Prinzipien Olaf Kaltmeier (2012: 40ff) in einem grundlegenden Text in drei wesentlichen Punkten zusammenfasst. Erstens gilt das Gebot einer radikalen Selbstreflexivität in jedem Schritt des Forschungsprozesses. Diese Reflexivität setzt bereits vor Beginn der eigentlichen Erhebungsphasen in der Konzeption des gesamten Forschungsablaufs ein, weil es unabdingbar ist, sich der eigenen Positionalität als weißer, heterosexueller männlicher Mensch aus der Mittelklasse klar zu sein, um unterschiedliche Privilegien entlang von Klassenpositionen, rassistischen Klassifikationen, sexuellen Normativitäten etc. in den Blick nehmen zu können. Diese Privilegien entscheiden über einen besseren oder schlechteren Zugang zu Ressourcen, Wissen, Machtpotenzialen und haben damit auch einen fundamentalen Einfluss auf die Art und Weise, wie sich der Forschungsprozess vollzieht. Zweitens ist dekoloniale Forschung immer ein gemeinsamer Prozess und kein singulärer Akt aus einem akademischen Elfenbeinturm heraus, der nur verlassen wird um sich das Wissen und die Erfahrungen anderer anzueignen und in akademische Veröffentlichungswährungen umzuwandeln. Forschung als gemeinsamer Akt impliziert zunächst anzuerkennen, dass die Forschungspartner*innen keine Objekte sind, aus denen Erkenntnisse extrahiert werden, sondern kooperative Partner*innen, die die Fähigkeit haben sich selbst zu artikulieren und bewusst an diesem Forschungsprozess teilzuhaben. Wie diese Teilhabe auch in späteren Etappen des Forschungsprozesses, z.B: in der Schreibphase, gewahrt werden kann, bleibt dabei immer eine latente Herausforderung, die durch das Sichtbarmachen der Stimmen der am Forschungsprozess Beteiligten gelöst werden kann. Damit verbunden ist auch der Umstand, dass das Forschungsfeld niemals allein durch die Forschenden selbst konstituiert wird, sondern im Rahmen einer ständigen Ko-Präsenz zusammen mit den Forschungspartner*innen, die in dieser Kontaktzone keine passiven Objekte sind, sondern wesentlichen Einfluss auf den Ablauf des Forschungsprozesses nehmen und nehmen können müssen. Dekoloniales Forschen bedeutet drittens, sich klar zu sein, dass Forschen immer ein politischer Akt ist, der in die politische Realität der Forschungspartner*innen und in die politische Realität der Forschenden selbst interveniert und

eingreift. Dementsprechend vorsichtig und rücksichtsvoll muss der Forschungsprozess auch ablaufen, weil die Konsequenzen nicht nur die Forschenden selbst betreffen, sondern auch die Forschungspartner*innen. Eine Absage muss daher jeder Forschungsperspektive gelten, die eine vermeintlich neutrale Positionierung der Forschenden außerhalb dieser politischen Realitäten behauptet und die Fiktionen wie die eines reinen und ungetrübten Erhebungsprozesses ohne Wechselwirkung mit den Forschungspartner*innen popagiert. Forschende sind immer auf eine bestimmte Weise im Feld positioniert und es ist in dieser Hinsicht ganz zentral, sich dieser Positionierung auch in allen Schritten und Etappen des Forschungsprozesses bewusst zu sein.

Ausgehend von diesen grundlegenden Überlegungen unterscheide ich in dieser Arbeit zwischen Methoden im weiteren Sinn und Methoden im engeren Sinn. Während letztere die konkrete und spezifische Umsetzung der Erhebung von Daten und Informationen betreffen, also die Methodenwahl, mit der Daten und Informationen erhoben werden, beziehen sich Methoden im weiteren Sinn in meinen Augen auf die stärker generelle Ausrichtung der Arbeit in einem Übersetzungsprozess, der zwischen den Wissenshorizonten der Forschungspartner*innen und dem Wissenshorizont der Forschenden stattfindet. Dieser Übersetzungsprozess ist ein komplexer Vorgang, der nicht bloß an unterschiedlichen sprachlichen Registern ansetzt oder an der Frage einer passenden ähnlichen Begrifflichkeit, mit der Aussagen der Forschungspartner*innen zusammengefasst werden sollen. Übersetzung in diesem komplexen Sinn umfasst Prozesse des Lernens und des Verlernens im Forschungsprozess, also eine Neukonfiguration der Wissenshorizonte derer, die an dem Forschungsprozess beteiligt sind. Verlernen bedeutet in diesem Zusammenhang eine Revision vorgefasster Meinungen und strukturell bedingter und verankerter Ansichten, die sich aus einer bestimmten Sozialisierung oder einer bestimmten Positionierung in einem Machtfeld ergeben. Eduardo Viveiros de Castro (2004) hat für diesen komplexen Übersetzungsprozess den Begriff einer Übersetzung durch „controlled equivocation“ geprägt, also durch eine kontrollierte Zweideutigkeit. Was meint er damit? Die Methode der kontrollierten Zweideutigkeit bedeutet, dass in einem kulturellen Kontakt immer unterschiedliche Perspektiven auftauchen, die, um sie tatsächlich übersetzen zu können, die begriffliche Welt und den begrifflichen Werkzeugkasten des Gegenübers auf produktive Weise durcheinanderbringen müssen. Das heißt, es geht nicht einfach darum, Synonyme und scheinbare Entsprechungen für alteritäre Begrifflichkeiten zu finden, sondern die Zweideutigkeit, die sich aus einer Nichtübersetzbarkeit ergibt, unter kontrollierten Bedingungen wirken zu lassen und die Reibungspunkte, die Begriffe aus unterschiedlichen Perspektiven und Kontexten wechselseitig produzieren, zum Ausgangspunkt der Überlegung

zu machen, was eine angemessene Übersetzung sein könnte. Statt also Entsprechungen für Konzepte und Begriffe der „Anderen“ im Sinne einer ko-referenziellen Repräsentation zu suchen, geht es vielmehr darum, die Differenz zwischen zweideutigen Homonymen zu erkennen und dieser Differenz nachzuspüren. Viveiros de Castro versucht diesen Prozess mit einem historischen Beispiel aus der Zeit der Conquista in den Antillen zu zeigen. Während die entscheidende Frage der spanischen Conquistadoren sich darauf bezog, ob Indigene eine Seele hätten, um so zu beurteilen ob sie Menschen sind oder nicht, war das Ziel der indigenen Untersuchungen im Gegensatz dazu die Frage der Körperlichkeit der Europäer*innen, um zu beurteilen ob sie Götter oder Menschen sind. Dieselbe Frage nach dem grundsätzlichen Wesen des Gegenübers wurde also aus zwei radikal unterschiedlichen Perspektiven gestellt, die jeweils unterschiedliche Methoden implizierten, um sie beantworten zu können, und die Antworten der Indigenen, die die Göttlichkeit der Europäer*innen in Zweifel zogen, lag näher an der Realität als die Antworten der Europäer, die die Menschlichkeit ihrer Gegenüber anzweifelte. Welche Konsequenz hat diese Methode der kontrollierten Zweideutigkeit für diese Arbeit? Es lässt sich nicht einfach mit einem eurozentristischen begrifflichen Instrumentarium erschließen, was Pachakutik oder die Zeitlichkeiten des Pachakutik in indigenen Wissenshorizonten bedeutet, sondern die Begrifflichkeiten der Gegenüber müssen auch in Hinsicht der begrifflichen und theoretischen Arbeit herangezogen werden und im Rahmen einer kontrollierten Zweideutigkeit produktive Unruhe in den theoretischen Apparat bringen. Julia Suárez-Krabbe (2012) nennt diesen Prozess des Einschmuggelns alteritärer Konzepte, die aus eurozentristischen Wissenskanonisierungen ausgeschlossen sind, „Epistemic Coyotismo“. Ich werde versuchen, diesem Umstand dadurch gerecht zu werden, dass ich neben europäischen Konzepten und Begriffen, die für eine theoretische Annäherung an den Forschungsgegenstand nützlich und sinnvoll erscheinen, auch indigene Konzepte und Begriffe heranziehe, z.T. aus der Literatur, z.T. auch aus dem empirischen Material, um die Forschungsfragen zu beantworten.

Welche Methoden im engeren Sinn haben den Forschungsprozess dieser Arbeit angeleitet? Die Wahl der Methoden ergab sich aus der Art der Fragestellung. Es ging in der Fragestellung darum, das Konzept des Pachakutik in der sozialen Praxis transformativer Akteure in den Anden herauszuarbeiten, d.h. einerseits konkreten sozialen Prozessen und Erfahrungen nachzuspüren, die mit dem Konzept des Pachakutik in Verbindung stehen, als auch die Sinnhorizonte des Konzepts selbst aus der Perspektive der Forschungspartner*innen zu erschließen. Kurz gesagt also danach zu fragen, was als Pachakutik begriffen wird und wie sich dieses begriffliche Verständnis in konkreten sozialen Praktiken umsetzt. Für diese Zwecke schien mir ein von Uwe Flick erarbeitetes Konzept sozialwissenschaftlicher Interviews besonders relevant, das er als

„episodisches Interview“ bezeichnet (Flick 1998; 2011). Ausgangspunkt des episodischen Interviews ist eine Kombination aus zwei unterschiedlichen methodischen Zugängen, die jeweils auf zwei unterschiedliche Wissensregister orientiert sind, unter denen Erfahrungen hinsichtlich eines bestimmten Gegenstandsberichts abgespeichert werden: Einerseits semantisches Wissen, andererseits episodisches Wissen. Semantisches Wissen bezieht sich auf abstrahierte und verallgemeinerte Annahmen und Zusammenhänge, die mit einer spezifischen Begrifflichkeit bzw. der Beziehung dieser Begrifflichkeit zu anderen Begrifflichkeiten verbunden werden. Die Art und Weise, wie dieses Wissen in einer Interviewsituation artikuliert wird ist die einer argumentativ-theoretischen Darstellung. Episodisches Wissen bezieht sich demgegenüber auf konkrete Situationen und Umstände, die erfahrungsnah erlebt werden und die Wissen im Sinne dieses Praxisbezugs situationsspezifisch organisieren. Diese Form von Wissen wird v.a. im Rahmen erzählender bzw. narrativer Darstellungsformen artikuliert. Um beide Wissensbestandteile im Interview zur Sprache zu bringen entwickelt Flick eine Mischform des Interviews, das zum einen aus narrativen Erzählaufforderungen besteht, mit der die Schilderung konkreter mit dem Begriff zusammenhängender Erfahrungen und Episoden angestoßen werden soll. Zum anderen greift das episodische Interview auf konkrete und gezielte Nachfragen zurück, wenn semantische Wissensregister einbezogen werden. Die Erzählform des Interviews, in der die Forschungspartner*innen einzelne Episoden und Situationen frei ansteuern können, die sie mit einem gewissen Begriff verbinden, wird an diesen Stellen durch Argumentationen unterbrochen, die das semantische Wissen im Rahmen des Interviews ausdrücken. Diese Mischform des Interviews schien mir nützlich für die Zwecke des Forschungsvorhabens zu sein, weil Pachakutik sowohl als semantisches Wissen, d.h. als Wissen um ein abstraktes Verständnis des Begriffs, als auch als Erfahrungswissen in konkreten Praktiken und Situationen im Fokus des Interesses stand. Die Interviews liefen also konkret so ab, dass nach der Erklärung der Interviewtechnik und dem grundsätzlichen Einverständnis und der Zustimmung zum Interview, je nachdem mit gewünschter Anonymität oder nicht, eine Erzählaufforderung für konkrete soziale Situationen erfolgt, an die sich die Forschungspartner*innen im Kontext des Konzepts Pachakutik erinnern bzw. an denen sie teilhaben. Neben diesen Erzählaufforderungen bildeten Nachfragen zum semantischen Verständnis von Begriffen und Konzepten den zweiten Bestandteil des Interviews.

Neben dem episodischen Interview spielten in der Erhebung auch sogenannte Gruppendiskussionen mit mehr als einem Interviewpartner bzw. einer Interviewpartnerin eine Rolle. Bei Gruppendiskussionen steht grundsätzlich die in einer Gesellschaft kollektiv verankerte Meinungsstruktur –der „konjunktive Erfahrungsraum“– im Fokus des Interesses, der

sich von den individuellen Einzelmeinungen aber auch von konkret zusammengesetzten Gesprächsgruppen unterscheidet, in der diese „Gruppenmeinungen“ bloß aktiviert werden (Przyborski/Wohlrab-Sahr 2021: 118ff). In Gruppendiskussionen kommen also Wissensbestände und kollektive Strukturen, die sich auf Basis gemeinsamer Erfahrungen in einem geteilten Erfahrungsraum gebildet haben, zur Sprache. Die reale Gesprächsgruppe ist also ein Epi-Phänomen der in breiterer Weise in der Gesellschaft existierenden Kollektivmeinungen und kollektiven Wissensbeständen, und diese der konkreten Gesprächsgruppe übergeordneten Phänomene sind das Ziel und das Desiderat der Untersuchung in Gruppendiskussionen. Die kollektiven Orientierungen sollten in der Gesprächsgruppe –hierin liegt der methodologische Kern– in Form eines selbstläufigen Gruppengesprächs artikuliert und zum Ausdruck gebracht werden, egal ob es sich um Zufallsgruppen oder um gezielt zusammengesetzte Gruppen handelt. Im Fall dieser Arbeit wurde v.a. mit gezielt zusammengesetzten, bereits existierenden Gruppenformationen gearbeitet. Gruppendiskussionen zeichnen sich durch zwei überlagernde Diskursebenen aus, die Ebene des Diskurses zwischen Forschenden und Gruppendiskussionsteilnehmenden einerseits und die Ebene des Diskurses zwischen den Teilnehmenden untereinander. Beide Ebenen bzw. die Relation dazwischen sind für die Analyse relevant. Die Aufgabe der Forschenden ist es dabei, ein selbstläufiges Gespräch in Gang zu bringen, ohne dieses thematisch und strukturell zu imprägnieren. Dazu gibt es verschiedene Regeln der Intervention in die Gesprächsgruppe, die allesamt dazu dienen sollen, die Selbstläufigkeit zu etablieren oder sie aufrechtzuhalten z.B.: Interventionen immer an die gesamte Gruppe richten, Zurückhaltung im Gespräch, das den Teilnehmenden möglichst viel Raum und Gelegenheit zur Entfaltung ihrer Meinungen geben soll, Themenvorschläge in die Gruppe einbringen ohne einen gleichzeitigen themenbezogenen Orientierungsrahmen festzulegen, d.h. ohne eine bestimmte Sichtweise auf dieses Thema zu etablieren, das Anstoßen detailreicher Darstellungen, die eine Rekonstruktion der Handlungspraxis erlauben, sowie eine demonstrative Vagheit bei der Formulierung der Themen, die die Gestaltung des Gesprächsablaufs an die Relevanzstrukturen der Teilnehmenden anpasst und nicht an die Relevanzstrukturen der Forschenden.

Die konkrete Umsetzung dieser Erhebungsmethoden erfolgte im Rahmen zweier Aufenthalte in Lateinamerika 2018 und 2019, 2018 in Ecuador und 2019 in Ecuador, Bolivien und Peru. Die Gespräche wurden aufgenommen und anschließend transkribiert und ausgewertet. Die Auswahl der Gesprächspartner*innen erfolgt entlang eines nicht rigiden theoretischen Samplings, d.h. der Bildung von ähnlichen und kontrastiven Fällen in Bezug auf das Thema Pachakutik und radikale Vorstellungen von andiner Transformation. Berücksichtigt wurden

dabei Akteure von gesellschaftlichen Bewegungen, gesellschaftlichen Initiativen und politischen Parteien. Die Auswertung fand in Form einer Themenanalyse (Froschauer/Lueger 2020: 183ff) der in den Gesprächen aufgetauchten Inhalte statt. Dabei werden einzelne in den Gesprächen auftauchende Themen systematisch zusammengefasst und kategorisiert, die charakteristischen Elemente dieser Themen herausgearbeitet sowie die Argumentationszusammenhänge klargemacht, in denen ein bestimmtes Thema auftaucht. Einzelne Analyseschritte, die die Auswertung zunehmend verdichten, sind erstens die Identifizierung des Themas, zweitens die Feststellung der wichtigsten Charakteristika des Themas, inklusive allenfalls gegebener Unterschiede, die bei der Behandlung des Themas oder in den dazugehörigen Kontexten auffallen und schließlich die Analyse der Abfolge von Themen und ihrer Relevanz.

3. Die drei Engel der Geschichte

Am Beginn dieser Arbeit steht gleichsam als Hinführung zu den theoretischen Überlegungen ein poetischer Gedanke, der Gedanke von drei Engeln der Geschichte. Inspiriert ist dieser Gedanke von Walter Benjamins *Angelus Novus*, den er in Anlehnung an ein Gemälde von Paul Klee, das ihn zeit seines Lebens begleitet hat, als Inbegriff seiner fundamentalen Kritik an einem vermeintlich durch inneren Fortschritt begründeten teleologischen Geschichtsverständnis in den Geschichtsphilosophischen Thesen auftreten lässt:

„Es gibt ein Bild von Klee, das *Angelus Novus* heißt. Ein Engel ist darauf dargestellt, der aussieht, als wäre er im Begriff, sich von etwas zu entfernen, worauf er starrt. Seine Augen sind aufgerissen, sein Mund steht offen und seine Flügel sind ausgespannt. Der Engel der Geschichte muss so aussehen, er hat das Antlitz der Vergangenheit zugewendet. Wo eine Kette von Begebenheiten vor uns erscheint, da sieht er eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert. Er möchte wohl verweilen, die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen. Aber ein Sturm weht vom Paradiese her, der sich in seinen Flügeln verfangen hat und so stark ist, daß der Engel sie nicht mehr schließen kann. Dieser Sturm treibt ihn unaufhaltsam in die Zukunft, der er den Rücken kehrt, während der Trümmerhaufen vor ihm zum Himmel wächst. Das, was wir den Fortschritt nennen, ist dieser Sturm.“ (Benjamin 1977: 255).

Diese Passage ist ein Gegengift gegen den passivierenden Fetischismus einer scheinbar unaufhörlich nach vorne drängenden Zukunft, die als Fortschritt gleichsam auf einer

vorgeschriebenen Bahn abzulaufen scheint und vollkommen getrennt ist von der Vergangenheit, die sich bloß als Trümmerhaufen von Katastrophen erfahren lässt, die in der Zeit zurückbleiben. Benjamin hält beides, Fortschritt und Katastrophe für einen miteinander verkoppelten ideologischen Mythos des bürgerlichen Denkens, der die tatsächlich revolutionär brauchbaren Begriffe von Geschichte als eine in der Gegenwart des Handelns hineinwirkende Praxis abschneidet. Die tatsächliche Katastrophe ist für Benjamin vielmehr die Permanenz der herrschenden Verhältnisse und die ausgelassene und versäumte Chance auf eine Revolution und den Umsturz dieser Verhältnisse (Weber 1999: 228ff). Geschichte findet daher hier nicht in einer homogen gedachten leeren Zeit statt und sie ist auch keine kontemplative Anschauung, sondern in einer Jetztzeit, in der das „Kontinuum der Geschichte aufzusprengen ist“ von den realen Subjekten dieser Geschichte und der geschichtsphilosophischen Erkenntnisse, die Generationen von Unterdrückten und Geschlagenen, die sich eingedenk dieser Geschichte der Unterdrückung zur Aktion erheben müssen (Benjamin 1977: 257ff). Geschichte ist also ganz zentral eine Praxis in einer Struktur von Herrschenden und Beherrschten, deren Zweck die Aufhebung dieser Herrschaftsverhältnisse ist, eine „revolutionäre Chance im Kampfe für die unterdrückte Vergangenheit“ (ebd.: 260). Nicht die positivistische Haltung zur Geschichte, die ihren vermeintlich eigentlichen Kern offenlegen will ist das Ziel, sondern unterdrückte Geschichte sichtbar machen, die als Augenblick einer Gefahr auch stets gegenwärtig ist und zum Handeln drängt. Geschichte ist also kein aus Eigengesetzlichkeiten notwendig sich entfaltender universeller und evolutiver Pfad, sondern manifestiert sich als disjunktive Zeit in Form von Brüchen, die den Lauf der Dinge unterbrechen, v.a. in Form von Revolutionen, die in einer fundamentalen Beziehung nicht zur Zukunft, sondern zur Unterdrückungsgeschichte der Vergangenheit stehen, die zu einem Halt im Augenblick des Handelns gebracht wird (Callinicos 2004: 206ff). Es handelt sich um Geschichte, die gegen den Strich gebürstet wird (Sonnemann 1975: 231ff). Gegen die Blickrichtung des Historismus, für den sich die Gegenwart als Kette von zwingenden Ereignissen darstellt, geht es Benjamin um eine Sichtbarmachung der Emanzipationsbewegungen der Vergangenheit und ihre Verbindung zur Gegenwart, als Erfahrung einer noch ungeschehenen Geschichte, die sich im Handeln der Akteure erst vollziehen muss (ebd.: 246). Dies ist die wichtige Botschaft des ersten Engels der Geschichte, die auch dieser Arbeit zugrunde gelegt werden soll.

Diesem Angelus Novus stelle ich zwei weitere Engel zur Seite, die nochmal den Begriff von Geschichte verdeutlichen sollen, um dem es in dieser Arbeit geht. Es handelt sich nicht um Gemälde, sondern um Skulpturen, die sich an sehr unterschiedlichen Orten befinden und sehr verschieden dargestellt sind, obwohl sie beide dieselben Thematiken und dieselbe Gestalt

präsentieren: Den Kampf Luzifers gegen die göttliche Ordnung. Im Parque Retiro in Madrid, also dem Zentrum des einstigen spanischen Kolonialreiches, steht eine dieser beiden Skulpturen, und sie zeigt den dunklen Engel Luzifer in einer Darstellung des Künstlers Ricardo Bellver als „ángel caído“ als gefallenem Engel, der selbst im dramatischen Sturz von den Ebenen des Himmels im Augenblick seiner Niederlage noch sehnsüchtig und voller Schrecken und Zorn dem nachstarrt, was er gerade verloren hat. Es ist für mich kein Zufall, dass dieses 1885 von der spanischen Königin eingeweihte Denkmal inmitten einer ehemaligen kolonialen Metropole steht, denn es zeigt die Besiegten und Gefallenen im Moment ihrer Niederlage gegen die herrschende Ordnung. Warum repräsentiert diese Skulptur eine koloniale Geste? Es geht dem Künstler darum, diese Niederlage als eine zwangsläufige, ja fast naturgesetzhafte darzustellen, die nicht hinterfragbar ist und deren Konsequenzen von den Betrachtern in allen dramatisierten Details ausgekostet werden soll, um mit dem beruhigenden Gefühl nach Hause zu gehen, dass alles in dieser Welt an seinem gerechten Platz liegt und die Ordnung der Dinge gewahrt wird.

Der Paseo de Cuba, der im Park zu der Skulptur hinführt, deutet in die Richtung des Standorts einer ganz anderen Darstellung des Luzifer, die im Innenhof des Congreso Nacional in Havanna steht. Hier wird der Engel nicht als besiegt Gefallener gezeigt, sondern als aufrechtstehender rebellischer Engel mit emporgestreckter Faust. Die Skulptur wurde vom italienischen Künstler Salvatore Buemi gestaltet und 1931 zur Erinnerung an die kubanischen Unabhängigkeitskriege gegen die Kolonialmacht Spanien im Kongressgebäude aufgestellt. Es ist wiederum kein Zufall, dass dieses Gegenbild zum gefallenem Engel in der Hauptstadt eines ehemals kolonisierten Landes steht, in dessen Erinnerung und Geschichtspolitik der Moment des Aufstandes gegen eine etablierte (göttliche) Ordnung wesentlich bedeutender ist als der mangelnde Erfolg dieses Aufstandes. Es geht um Geschichte im Augenblick einer Gefahr, die im Handeln der Unterdrückten sich in Form von Unterbrechungen und Brüchen der Gegenwart vollzieht, nicht um prädestinierte Ereignisse einer vermeintlichen geschichtlichen Entwicklungsbahn, die notwendigerweise durchlaufen werden muss. Diese beiden Engel verdeutlichen noch einmal die geschichtsphilosophischen Thesen Benjamins, und sie machen klar, worum es in dieser Arbeit gehen wird; um die Rekonstruktion einer andinen Konzeption von Geschichte, die als lange Dauer und Untergrundströmung an verschiedenen Punkten der Zeit sich zu antikolonialen Aufständen verdichtet. Wie ist diese Konzeption einer Zeit der Aufstände und des Widerstandes beschaffen, mit welchen Mitteln operiert sie, welche ihrer Manifestationen lassen sich gegenwärtig beobachten? Das sind die Fragen, die ausgehend von den drei Engeln der Geschichte in dieser Arbeit gestellt werden.

4. Theoretische Tangenten: Eine kritische dekoloniale Theorie sozialer Zeitlichkeiten des Pachakutik

Dieser theoretische Teil soll zwei Aufgaben erfüllen. Erstens geht es darum, aus einer sympathisierenden Kritik der –auch in kritischen Diskursen- dominanten europäischen und „nördlichen“ Verständnisse und Debatten zum zentralen Begriff der Transformation ein theoretisches Fundament und kritisches Verständnis für die Komplexität von Zeitlichkeiten der Veränderung und des radikalen Wandels zu gewinnen. In einem zweiten Schritt soll es darum gehen, auf dieser Fundierung ausgehend von dem im Methodenteil bereits skizzierten weiten Methodenbegriff einen Polylog zwischen nützlichen und wertvollen Elementen und Fragmenten europäischer Theoretisierung von sozialer und gesellschaftlicher Zeit und den dekolonial informierten indigenen Verständnissen radikaler Veränderung in Gestalt des Konzepts des Pachakutik herzustellen. Ziel dieser Anstrengungen ist es, eine dekolonial begründete Theorie komplexer und diskontinuierlicher Temporalitäten des radikalen Bruchs und der radikalen Veränderung zu entwickeln, mit dessen Brennglas die empirische Untersuchung dessen, was Pachakutik im Andenraum gegenwärtig bedeutet, angeleitet werden kann.

4.1 Jenseits der Utopien: Eine dekoloniale Kritik der okzidental Temporalitäten der sozialen Transformation

Der Begriff der gesellschaftlichen Transformation und die damit verbundenen Fragen über die Gestaltbarkeit und die Bedingungen alternativer Formen der Zukunft stehen in den aktuellen Debatten einer sich im weitesten Sinn als kritisch verstehenden Sozialwissenschaft hoch im Kurs. Die anhaltenden und sich überlagernden Krisen der ökonomischen Reproduktion, der gesellschaftlichen Naturbeherrschung und der politischen Legitimität, die unter dem Schlagwort der „Vielfachkrise“ (vgl. Demirovic et. al. 2011) auf einen markanten Begriff gebracht wurden, führten in den letzten Jahren auch zu einem intensiven Nachdenken über die Möglichkeiten und Szenarien gesellschaftlicher Veränderung sowie über die darin implizierten alternativen Formen einer friedlicheren und nicht durch bestimmte Herrschaftsverhältnisse dominierten Zukunft. Dies lässt sich z.B. an der wachsenden Zahl an

stark besuchten Konferenzen zu verschiedenen Konzepten und Thematiken gesellschaftlicher Transformation in den letzten Jahren ablesen, in deren Kontext kritische Wissenschaft und aktivistische Netzwerke und Bewegungen zusammenkamen, um alternativen Vorstellungen von Zukunft zu diskutieren und zu konkretisieren. Im Jahr 2014 fand in Leipzig die von mehreren tausend Menschen besuchte 4. Internationale Konferenz zum Thema Degrowth bzw. Postwachstum statt (vgl. www.degrowth.de/de/leipzig-2014/), auf der der enorme Ressourcenverbrauch und die damit zusammenhängende Ausbeutung von Natur und Menschen, vor allem im „globalen Süden“² kritisiert wurde. Zwei Jahre später, 2016, kam es zu einer Nachfolgeveranstaltung in Budapest (vgl. budapest.degrowth.org/). Das in Lateinamerika entwickelte Konzept des Guten Lebens bzw. „Buen Vivir“ stand 2015 im Rahmen einer Konferenz in Wien im Mittelpunkt des Interesses, wobei seitens der Veranstalter_innen auch explizit Fragen von damit verbundenen Utopien aufgeworfen wurden: „Utopien zeichnen sich dadurch aus, dass sie von der Gegenwart aus nur grob beschrieben werden können. Deshalb können wir auch noch nicht wissen, wie ein gutes Leben konkret aussehen kann“, stellte Beate Littig, eine der Mitorganisator_innen, anlässlich eines den Konferenzablauf reflektierenden Interviews fest (vgl. www.guteslebenfueralle.org). Das von mehreren tausend Teilnehmer_innen besuchte 3. Forum der International Sociological Association (ISA) fand im Sommer 2016 ebenfalls in Wien unter dem Titel „The Futures We Want: Global Sociology and the Struggles for a Better World“ statt (vgl. www.isa-sociology.org). Das Ziel der Konferenz wurde im Vorfeld so definiert: „It will feature cutting-edge contributions on forward oriented sociology, on the pertinent trends, risks, and opportunities of our time, on scenarios of probable, possible, preventable, or preferable futures“ [Herv. durch den Autor](ebd.). Die Rede bzw. der Diskurs über die Zukunft nimmt –

² Der Begriff des „Globalen Südens“ (oder ähnliche Konzepte. z.B. das der Peripherie) ist selbst nicht unumstritten, weil er sehr leicht als ein homogenisierendes und universalisierendes Etikett missverstanden werden kann, das –ähnlich wie der Begriff der „Dritten Welt“– sehr unterschiedlichen historischen und sozialen Konstellationen außerhalb der dominanten Zentren übergestülpt wird (Rosa 2014: 853ff). Die konkreten Differenzen und Diskontinuitäten gerade auch im Kontext historisch unterschiedlich geprägter kolonialer und postkolonialer Verhältnisse, auf die sehr unterschiedliche dekoloniale Kämpfe von unten einwirken und sie dabei brechen, umgestalten oder verschieben, geraten in Gefahr, unsichtbar gemacht zu werden. Allerdings ist es im Rahmen epistemologischer Kämpfe innerhalb und jenseits wissenschaftlicher Praxis notwendig, Begriffe zu finden, die in der Lage sind, sozial hervorgebrachte, konkrete Ungleichheiten, Hierarchien und Herrschaftsverhältnisse zu benennen und zu kritisieren. Wenn sich diese Verhältnisse auf einer globalen Maßstabsebene zwischen einem –selbstverständlich nicht essenzialistisch festschreibbaren, historisch veränderlichen– globalen „Norden“ und „Süden“ herstellen, dann benötigen wir, wie im weiteren Verlauf dieser Arbeit aufgezeigt werden soll, auch eine Terminologie dafür

wie diese Beispiele, die mühelos erweitert werden können, zeigen- im Laufe der vergangenen Jahre in kritischen sozialwissenschaftlichen und aktivistischen Debatten einen wachsenden Stellenwert ein und markiert das dringende Bedürfnis seitens der an diesen Debatten beteiligten Akteure, das diskursive Feld bezüglich der gesellschaftlichen Zukunftsformen und die darin produzierte Grenzlinie zwischen Sagbarem und Nichtsagbarem, Handlungsmöglichem und Handlungsunmöglichem, nicht länger jenen sozialen Kräften zu überlassen, die aus einer kapitalismuskritischen Perspektive als wesentliche Gegner und Hindernisse von Alternativen identifiziert werden.

Es soll auf den folgenden Seiten nicht darum gehen, diese Anliegen und sozialen Kämpfe zu denunzieren oder zu entwerten. Im Gegenteil, sie sind in meinen Augen notwendig und richten sich gegen sehr zentrale Aspekte herrschender gesellschaftlicher Ausbeutungs- und Gewaltverhältnisse. Es soll darum gehen, auf eine fundamentale Achse epistemologischer Herrschaftsverhältnisse aufmerksam zu machen, auf der sich diese Projekte bewegen und die deshalb einer Kritik unterzogen werden muss, weil ihre strukturellen Effekte die emanzipatorischen Potenziale dieser Projekte durch die implizite Reproduktion kolonialer Hierarchien tendenziell schwächen. Diese Achse, von der hier die Rede ist, betrifft die hegemonialen okzidentalistischen Vorstellungen von Zeitlichkeit, in denen das Nachdenken über die Zukunft und das Handeln zugunsten zukünftiger Alternativen eingebettet ist. Das Konzept des Okzidentalismus bezieht sich auf verschiedene Modi von binären Repräsentationen, in denen die kolonialen „Anderen“ als konstitutives Gegenüber europäisch-okzidentaler Selbstgewissheit und Überlegenheit diskursiv konstruiert und abgewertet werden (vgl. Coronil 1996)³. Es sind diese Vorstellungen von Zeitlichkeiten, die die kollektiven gedanklichen und handlungsbezogenen Prozesse im Kampf um Alternativen in einen spezifischen, strukturell verfestigten Rahmen stellen, einen common sense darüber, was Zukunft meint, in welcher Weise ein auf die Zukunft gerichtetes Handeln ablaufen muss und in welchem Verhältnis Zukunft zur Gegenwart bzw. zur Vergangenheit als potenziellen Bedingungen der Erreichbarkeit einer angestrebten Transformation steht. Auf welche Weise operieren diese Temporalitäten der im globalen „Norden“ verorteten

³ Der Begriff des Okzidentalismus wirft selbstverständlich genauso wie der des „Südens“ die Frage nach einer zu groben Verallgemeinerung und der Ignoranz gegenüber innereuropäischen Brüchen und kolonialen Herrschaftsverhältnissen auf (Boatcă 2015: 97ff). Darauf kann allerdings aus Platzgründen hier nicht eingegangen werden.

Transformationsdebatte? In welcher Hinsicht bewegen sie sich dabei innerhalb kolonial geprägter Zeitregime? Welche Alternativen dazu lassen sich finden, sowohl innerhalb der „nördlichen“ Debatten als auch im „Süden“? Was können wir im Hinblick auf gesellschaftliche Transformation davon lernen?

Unter Zeitlichkeiten bzw. Temporalitäten wird im Kontext dieser Arbeit eine spezifische gesellschaftliche epistemologische Praxis verstanden (im Gegensatz zu positivistischen oder physikalischen Konzepten von Zeit als empirisch messbare objektive Größe), die sich auf die kollektive Erfahrung und das sozial anerkannte Verständnis der Relation zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bezieht und von Kämpfen um bzw. gegen Macht- und Herrschaftsverhältnisse durchzogen ist, z.B. in Form der Erinnerung, des Gedächtnisses, der Antizipation oder der Präfiguration (vgl. Gingrich et.al. 2002). Der hier zugrunde gelegte Praxisbegriff von Temporalität bedeutet einerseits anzuerkennen, dass Zeitlichkeiten sozial hergestellt bzw. konstruiert (und damit auch veränderbar) sind, und zwar durch gesellschaftliche Konflikte hindurch. Andererseits produzieren diese sozialen Konstrukte der Praxis auch eine materielle Wirkung, eine „gegenständliche Wahrheit“ (MEW 3: 5) in den Worten von Marx, der sich die einzelnen Menschen nicht einfach individuell entziehen können, weil das Feld dieser Wirkung ein gesellschaftliches ist. Zeitlichkeiten sind daher ein durch Praxis konstituiertes, historisch veränderbares, machtdurchzogenes Terrain, auf dem Beherrschung und Unterwerfung sich ebenso materialisieren wie Emanzipation und Befreiung (vgl. Harvey 1990). In diesem Zusammenhang ist es notwendig, auch die spezifische Bedeutung des Begriffs der epistemologischen Praxis (von Zeitlichkeiten) zu klären, der im Zentrum unseres analytischen Interesses steht. Epistemologische Praxen gesellschaftlicher Zeitlichkeiten beziehen sich nicht auf ein enges wissenschaftstheoretisches oder methodologisches Verständnis von Epistemologie, sondern auf ein weites Herrschaftsverhältnis (Boatcă 2015: 97ff), das grundsätzlich an den Arbeiten von Foucault anknüpfen kann, in denen die Zusammenhänge zwischen Wissen und Macht herausgearbeitet werden. Es handelt sich um eine Macht, die in der Grenzziehung zwischen Sagbarem und Nichtsagbarem bzw. Benennbarem und Nichtbenennbarem liegt und deren Prozedur aus all den Ein- und Ausschlüssen (z.B. zwischen Vernunft und Wahnsinn, zwischen Heterosexualität und Homosexualität etc.) besteht, die darin in Form eines regulativen Ordnungssystems eingelagert sind (vgl. Foucault 1983). Dieses machtspezifische Wissen, das eben nicht bloß in den Köpfen, sondern in den Körpern und im Handeln steckt, ist eine Form der Praxis, nämlich eine spezifisch

epistemologische Praxis, die nicht bloß auf die Sprache im Sinn eines symbolischen Abbilds der Wirklichkeit oder auf ein kognitives Wissensregister orientiert ist, sondern deren produktiver Effekt vor allem in der Konstitution von Subjekten und Subjektivitäten liegt. Das cartesianische *cogito ergo sum* wird so z.B. als Effekt dieses produktiven Macht-Wissens deutbar.

Es wird das Ziel dieses Abschnitts sein, die sich selbst in der Regel als kritisch präsentierenden spezifischen zeitlichen epistemologischen Praktiken, in denen die künftigen Formen der Gesellschaft gedacht, verkörpert und ausagiert werden (z.B. Utopien, Dystopien, Transformationsdesigns, Einstiegspunkte) einer nochmaligen rekursiven Kritik der Kritik zu unterwerfen. Der theoretische Ort, von dem aus dies geschehen soll, ist die Strömung der aus Lateinamerika stammenden dekolonialen Theorie, deren –z.T. sehr unterschiedlichen– Arbeiten Arturo Escobar unter dem Schlagwort des Projekts der Modernität/Kolonialität zusammengefasst hat (vgl. Escobar 2010), das sich ab den 1990er Jahren auf der Grundlage vorangegangener kritischer Ansätze eines *pensamiento latinoamericano*, eines lateinamerikanischen Denkens, entfaltet⁴. Der entscheidende Einsatzpunkt der Kritik dieser Arbeiten ist die Infragestellung der zentralen Narrative der okzidentalistischen Moderne, die innerhalb der Grenzen eines europäischen epistemologischen Systems verortet sind und fortdauernd Strukturen kolonialer Machtverhältnisse reproduzieren, auf einer epistemologischen Ebene vor allem in Form der Ignoranz bzw. Verdunkelung der kolonialen Konstitutionsbedingungen dieser Moderne. In den Fokus dieser „südlichen“ Kritik gerät auch die dominante Theorieproduktion aus den globalen Zentren, deren Standortgebundenheit in einem geopolitischem Macht- und Wissensraum es ihr in den Augen von dekolonialen Denker*innen, u.a. Walter Mignolo und Enrique Dussel, unmöglich macht, die spezifische, einschneidende Differenz zwischen der Moderne und ihrer „dunklen Unterseite“, der Kolonialität, zu erkennen (vgl. Dussel 2003; Mignolo 2011a). Verborgен bleiben so auch die bestimmten (u.a. epistemologischen) Brüche und Befreiungskämpfe von unten, die an dieser Differenz bzw. Grenzlinie operieren. Konkret bedeutet das für Mignolo zum Beispiel etwa, dass die Arbeiten Foucaults, auf die zuvor das Konzept der epistemologischen Praxis gestützt

⁴ Dazu zählen vor allem drei der wichtigsten theoretischen Strömungen spezifisch lateinamerikanischer Theorieproduktion im 20. Jahrhundert, die für die dekoloniale Theorie sowohl Anknüpfungspunkt als auch Gegenstand einer sympathisierenden Kritik sind: Die Theologie und Philosophie der Befreiung, die Dependenztheorie und die lateinamerikanischen Subaltern Studies.

wurde, nicht in der Lage sind, hinter den Horizont der europäischen Moderne zu blicken, innerhalb deren genealogischer Grenzen sie entwickelt wurden (vgl. Mignolo 2011b). Diese rigorose Trennung von Wissenshorizonten entlang ihrer geopolitischen Verortung teilen nicht alle Autor*innen, die im Kontext des Projekts der Modernität/Kolonialität denken und handeln, zumindest nicht in dieser apodiktischen Dichotomie, und ich werde später v.a. auf Konzeptionen dieser modern-kolonialen Spaltung zurückgreifen, die die Potenziale und Schwächen der durch diese Grenzlinie strukturierten Epistemologien auf beiden Seiten dieser Linie vorsichtiger bzw. differenzierter beurteilen.

Entscheidend für die hier vorgelegte Linie der Kritik hegemonialer Zeitlichkeiten in den Debatten um gesellschaftliche Transformation ist aber das grundsätzliche Verständnis der Existenz einer historisch hergestellten Differenz zwischen der europäischen Modernität und ihrem Gegenüber, der Kolonialität. Der Begriff der Kolonialität, der auch in das von Escobar formulierte programmatische Schlagwort der Modernität/Kolonialität Eingang gefunden hat, ist in diesem Zusammenhang der Schlüsselbegriff. Der peruanische Soziologe Aníbal Quijano entwickelt das Konzept der „Kolonialität der Macht“ Anfang der 1990er Jahre im Kontext der Kritik an den geschichtsblinden 500-Jahr-Feiern der „Entdeckung“ Amerikas, quasi als Kontrapunkt zu der zeitgleich weithin rezipierten Diagnose eines Endes der Geschichte als triumphalistisch erwartete Zeitlichkeit des in der Systemauseinandersetzung mit dem real existierenden Sozialismus siegreichen westlichen Kapitalismus (vgl. Fukuyama 1992). Die „Kolonialität der Macht“ bezieht sich auf eine durch die Eroberung Amerikas hervorgebrachte global wirksame historische Struktur, die sich durch die Überlagerung von zwei bestimmenden Achsen neuzeitlicher Herrschaftsverhältnisse charakterisiert (vgl. Quijano 2000): Eine erste Achse besteht in der Klassifikation der eroberten Bevölkerungen nach rassistischen Kriterien, d.h., dass die Differenzen zwischen europäischen und außereuropäischen Gesellschaften auf eine biologische Ursache zurückgeführt und mit einer Über- bzw. Unterlegenheit zwischen Herrschenden und Beherrschten verknüpft werden. „Indios“, „Schwarze“, „Cholos“, „Mestizen“ sind in dieser Hinsicht rassistische Klassifikationskategorien, die durch ihre imaginäre Distanz zur Konstruktion der Kategorie „Weiß“ hergestellt werden. Die zweite Achse, die mit der ersten verknüpft ist, ist eine neue, globale Arbeitsteilung, die alle existierenden Formen der Arbeitsorganisation und Ausbeutung -Sklaverei, Formen der

Zwangsarbeit, Gewerbe, reziproke kollektive Arbeit- der Kontrolle des Kapitals und seinem globalen Handlungsraum, dem Weltmarkt, unterwirft und damit in einen völlig neuen hierarchischen Zusammenhang stellt (ebd. 535). Diese Arbeitsformen werden rassialisiert, d.h. eine bestimmte Form der Arbeit, vor allem die Lohnarbeit, wird weißen Arbeiter*innen zugewiesen, die Formen gewaltsam erzwungener Arbeit den nichtweißen Kolonisierten. Diese neue globale Struktur der Kolonialität impliziert jedoch nicht nur verschränkte rassistische und kapitalistische Machtverhältnisse, sondern ist auf der Ebene der epistemologischen Praxis auch mit dem Entstehen einer neuen spezifischen Rationalität der Moderne in Europa verknüpft, also einer spezifischen Art und Weise, sich selbst, die anderen und die Welt zu begreifen und zu ordnen: „The intersubjective universe produced by the entire Eurocentered capitalist colonial power was elaborated and formalized by the Europeans and established in the world as an exclusively European product and as a universal paradigm of knowledge and of relation between humanity and the rest of the world“ (Quijano 2007: 171ff). Dieser Sinnhorizont einer neuen Rationalität impliziert die Herausbildung eines bestimmten Selbstverständnisses als Subjekt, das sich als ein gesellschaftlich abgetrenntes Individuum begreift und mit jenen kognitiven Voraussetzungen ausgestattet wird, die mit den Hierarchien der kapitalistischen und kolonialen Existenzweise korrespondieren, also vor allem auch mit einem Sinn für die rassistische Ordnung dieses globalen Herrschaftsmusters und dem eigenen dominanten Platz darin. Diese moderne Rationalität basiert vor allem auf der neu gezogenen absoluten Trennung im Verhältnis zwischen einem als autonom, vernunftbegabt, sozial isoliert und individualisiert imaginierten (weißen, männlichen, bürgerlichen und heterosexuellen) Subjekt und den als Teil einer äußerlichen Wirklichkeit imaginierten Objekten, denen keine Subjektivität zuerkannt wird. Der Status des Objekts bezieht sich jeweils auf das durch die Invokation radikaler Dualismen von der Subjektivität Ausgeschlossene und Unterworfenen, das gleichzeitig einen konstitutiven Pol für das souveräne Subjekt bildet: Die „leblose“ Natur, der „geistlose“ Körper, die Frau, die kolonisierten „anderen“, deren Aneignung und Beherrschung auf diese Weise legitimiert werden kann. Diese neue epistemologische Ordnung ist für Quijano unauflösbar eurozentrisch, weil sie–anknüpfend an die Moderne-Kritik Enrique Dussels (vgl. Dussel 1993a; 1993b)– die konstitutive Rolle der Kolonisierten und der Kolonialität in der Genese der Moderne unterschlägt (Quijano 2000: 542ff). In den Fokus der Kritik gerät die Vorstellung einer europäischen rationalen Moderne, die ausschließlich aus

einem vermeintlich exklusiven europäischen Protagonismus und einem Akt der verstandesbezogenen Selbstschöpfung resultiert, der die Europäer (eben vor allem die männlichen) aus dem Rest der Welt hervorhebt. Quijanos Begriff der kolonialen Moderne unterscheidet sich fundamental vom eurozentrischen Mythos der autoevolutiven Moderne, deren Genese in einer ungebrochenen Linie zeitlich bis in das antike Griechenland zurückfantasiert wird. In Quijanos Arbeiten werden die kolonialen Unterwerfungs- und Ausbeutungsverhältnisse, die sich auch auf die epistemologische Entwertung nicht-europäischen Wissens als bloßer Aberglaube bzw. auf die Zerstörung und partielle Aneignung des indigenen Wissens beziehen (Quijano 2007: 169), sichtbar gemacht. Die historische Formierung der Moderne und der Kolonialität sind also untrennbar miteinander verknüpft und ko-konstitutiv für das immer noch herrschende globale hierarchische Muster der kolonialen Moderne (Germaná 2013: 78f). Die in den Mythos der aus sich selbst schöpfenden europäischen Moderne eingeschriebene Selbstpositionierung des eurozentrischen Wissens operiert ohne eine Vorstellung dieser Herrschaftsverhältnisse und trotz der behaupteten regionalen Exklusivität ihrer Entstehung gleichwohl nicht als regionales Wissen, sondern als universales: Von einer privilegierten Position des Erkennens und des rationalen erkennenden Subjekts aus wird die Welt entzaubert. Der Philosoph Castro-Gómez bezeichnet diese Positionierung als „Hybris des Nullpunktes“ (vgl. Castro-Gómez 2005), die die epistemologische Verortung und Regionalität der europäischen Rationalität verschleiert und sie auf einen imaginären panoptischen Blickwinkel festlegt, von dem aus alles andere Wissen gesehen und beurteilt werden kann ohne selbst gesehen (d.h.: in Frage gestellt) zu werden. Welche Rolle spielen nun -um auf die Ausgangsfrage zurückzukommen- Zeitlichkeiten bzw. Temporalitäten in dieser hegemonialen eurozentrischen Epistemologie einer neuen Rationalität? Für Quijano ist die Frage der Moderne und ihrer spezifischen Temporalität -das mag manche nach den bisherigen Ausführungen überraschen- ambivalent. Er setzt das Entstehen der modernen Subjektivität und ihrer neuen Vorstellung von Raum und Zeit, wie bereits weiter oben erwähnt, in den Kontext der kolonialen Expansion, aber ohne diesen Prozess einseitig auf die Handlungsfähigkeit der Kolonisator*innen zu reduzieren. Die intellektuelle Auseinandersetzung, die in Europa mit dem Bewusstsein der Existenz einer anderen, für die Europäer*innen „Neuen“ Welt notwendig wird, verknüpft die Genese einer neuen Subjektivität mit der Genese der Wahrnehmung neuer raum-zeitlicher Strukturen, aus der die

globale Totalität geschichtlicher Erfahrungen -vor allem auch jener Gesellschaften im bald als Amerika bezeichneten Kontinent, die gewaltsam unterworfen werden- nicht zu subtrahieren ist. Im Gegenteil, die indigenen Gesellschaften Amerikas sind konstitutiv an der Entstehung dieser Subjektivität beteiligt (Quijano 1988: 11ff und 46ff; Quijano 2000: 547; Teves 2011: 6). Das Gründungsmoment der am Ende des 15. Jahrhunderts neu entstehenden europäischen Subjektivität ist das temporale Motiv des sozialen bzw. historischen Wandels. Durch dieses Motiv wird die Vergangenheit und der Bezug auf ein verlorenes Goldenes Zeitalter als Ideal und Maßstab der Kritik an der Gegenwart ersetzt, und zwar durch die Zukunft als privilegierte Temporalität, auf die Gegenwartskritik, Erwartungen und Hoffnungen neu bezogen werden. Nur die Zukunft bildet in dieser neu entstehenden zeitlichen Praxis das unentdeckte Land, in dem die Möglichkeit des Wandels auftaucht und das über eine Fortschreibung der Vergangenheit hinaus Gesellschaft als etwas sozial Gestalt- und Veränderbares erscheinen lässt. Geschichte als zu machende Geschichte einer universalen Menschheit wird, die Vergangenheit zurücklassend, in die Zukunft verlagert. Der Modus, in dem dies geschieht, ist die literarische Form der Utopie. In diese Form ist aber nicht nur die innereuropäische Degradierung der als normatives Ideal nicht länger tauglichen Vergangenheit eingelagert, sondern es sind auch die indigenen Gesellschaftsformen Amerikas präsent, ihre Beziehungen der Reziprozität, der Solidarität, der kollektiven Entscheidungsfindung und der Freude an der kollektiven Arbeit in einer Einheit mit der Welt. Diese in der kolonialen Begegnung von Europäer*innen kennengelernten Konzepte bilden eine wesentliche Grundlage der europäischen Utopien. Gerade weil diese Erfahrungen in der internen europäischen Vergangenheit fehlen oder verdrängt wurden, können sie als Teilelement in einen zukünftigen, universal gültigen Horizont projiziert werden. In dieser Kopräsenz indigener Gesellschaftlichkeit, die allerdings in Form einer eurozentrischen Repräsentation ihrer sozialen Praktiken verdreht und unkenntlich gemacht wird, liegen für Quijano grundsätzlich Potenziale der Befreiung (historisch gegen die feudalen Strukturen in Europa gerichtet), die er mit dem Begriff der „razón histórica“, der historischen Vernunft, zu fassen versucht. Allerdings bleiben diese Potenziale verdeckt und abgeschnitten durch die Bedingungen der kolonialen und kapitalistischen Herrschaft, Gewalt und Unterdrückung im neu entstehenden Weltsystem. Die Vernunft der neuen, modernen Subjektivität konfiguriert sich nicht in einer Form, in der die vielen Geschichten, Erfahrungen und Rationalitäten, die ko-konstitutiv in sie

eingehen, sichtbar sind (Quijano 2000: 551ff). Innerhalb der Kolonialität der Macht nimmt die neue Vernunft die Form einer rein instrumentellen Rationalität des sich souverän wahnenden bourgeoisen okzidentalischen Subjekts an, das sich im Rahmen einer neuen temporalen Praxis der kolonialen Moderne als avancierte Spitze einer universal gleichförmig ablaufenden, linearen und unidirektionalen geschichtlichen Entwicklung begreift. Der Mythos einer ausschließlich europäisch hergestellten Moderne raubt die Präsenz der „anderen“ darin. Die eingebildete Überlegenheit aufgrund eines vermeintlichen zeitlichen und kulturellen Vorsprungs, die alle nichteuropäischen Gesellschaften entlang der linearen Zeitachse in temporale Zustände der Vergangenheit, Rückständigkeit bzw. Natur verbannt und als „Wilde“ oder als „Barbaren“ abwertet, bildet die Legitimationsgrundlage für die kolonialen Herrschaftsformen: eine Rationale, mit der sich die weißen männlichen Europäer ihre imaginierte Pflicht zu herrschen erklären. „Thus in the beginning“, schreibt Locke im *Second Treatise*, „all the World was America“ (Locke 1689: §49). Amerika, seine Gesellschaften, werden in Lockes ökonomischer Schrift zu einer Etappe der universalen, d.h. eurozentrischen, Geschichte, an deren Spitze das westliche Europa steht. Die Utopie ist über das literarische Genre hinaus der Modus, der diese temporale Linearität der Geschichte in eine ungewisse, universell verhandelte Zukunft fortschreibt, deren Möglichkeiten völlig offen sind und die zum Sitz des gestaltbaren historischen Wandels wird – aber nur für die herrschenden männlichen weißen Subjekte, die sich an die historische Spitze einer universal gültigen Zeitlinie fantasieren und sich exklusiv als geschichtliche Akteure begreifen. Die Potenzialitäten der in die universalisierte Vergangenheit verlagerten „anderen“, ihre alternativen Rationalitäten und Temporalitäten, sind aus dieser Vernunft verschwunden: „The fact that Western Europeans will imagine themselves to be the culmination of a civilizing trajectory from a state of nature leads them to think of themselves as a modern humanity and its history, that is, as the new, and at the same time, most advanced species. But since they attribute the rest of the species to a category of by nature inferior and consequently anterior, belonging to the past in the progress of the species, the Europeans imagine themselves as the exclusive bearers, creators, and protagonists of that modernity“ (Quijano 2000: 542). Ich werde auf die konkreten Operationen dieser neuen hegemonialen und eurozentrischen Temporalität später noch einmal zurückkommen. Zuvor allerdings soll an ganz wenigen kursorischen Bemerkungen und Beispielen gezeigt werden, dass die aktuelle „nördliche“ Transformationsdebatte die Koordinaten dieser Temporalität

nicht verlässt.

Ein zentraler andauernder Effekt der zuvor erläuterten Genese von Temporalitäten der (kolonialen) Moderne ist die absolute Trennung von Vergangenheit auf der einen und Gegenwart bzw. Zukunft auf der anderen Seite (Harootunian 2010: 369ff). Weil die auf einer linearen Universalgeschichte in der Vergangenheit angesiedelten Gesellschaften für die vermeintlich zeitlich vorangeschrittenen keine Lektionen oder sinnvolle Erfahrungen bereit halten -denn diese wurden nach der Logik dieser Temporalität im Lauf einer zurückliegende Etappe der Entwicklung bereits gemacht- konzentriert sich die Debatte um alternative Formen der Gesellschaft in den europäischen Zentren auf die Gegenwart und die Zukunft: Die Zukunft als kontingente Zeitlichkeit zumindest begrenzter Möglichkeiten, die Gegenwart als Zeitlichkeit der objektiven Realität, um zugunsten der Erreichung dieser Möglichkeiten zu handeln. Dazwischen ein instrumentelles Zweck-Mittel-Verhältnis. In den nichteuropäischen Gesellschaften blieb die einzig verbleibende Problematik innerhalb dieses hegemonialen kolonial-modernen Zeitregimes das Aufholen des vermeintlichen „time-lag“ nach dem Vorbild der vermeintlich avancierten Gesellschaften (ebd.: 370). Dies ist die Problematik des Entwicklungsdiskurses (vgl. Escobar 1995).

Ich werde in diesem Abschnitt verschiedene Beiträge zum Konzept der gesellschaftlichen Transformation in den Blick nehmen, die aus einer kapitalismuskritischen Perspektive formuliert wurden. In vieler Hinsicht unterscheiden sich diese macht- und herrschaftskritischen Ansätze von jenen, gegen die sie sich kritisch wenden. Es wird hier nicht der Versuch unternommen, diese Differenzen zu verwischen. Im Gegenteil, die emanzipatorischen Potenziale dieser kritischen Transformationsforschung werden explizit anerkannt. Allerdings wird es das Ziel sein, am Ende dieses Abschnittes ein Verständnis dafür geschaffen zu haben, dass diese Transformationsprojekte hinsichtlich der temporalen Praxis, in der sie sich bewegen, geöffnet und damit radikalisiert werden müssen.

Denn diese temporale Praxis verlässt die kolonial-moderne Linearität einer universell repräsentierten Zukunft nicht (auch wenn diese Linearität quasi erst auf einer Metaebene hergestellt wird und durch Brüche, Umwege und versuchsweises Herantasten hindurchläuft). Es ist ausschließlich die Zukunft, um die allein es sich vermeintlich lohnt zu streiten, während alle differenten und alternativen Zeitlichkeiten aus diesem modernen Zeitregime entfernt und unsichtbar gemacht werden. Diese Radikalisierung ist notwendig und möglich, sowohl aus den

Positionen innerhalb des Horizonts kritischer europäischer Wissenschaft als auch –vor allem– aus jenen, die aus dem „Außerhalb“ der kolonialen Differenz formuliert werden.

Ulrich Brand nimmt in seiner begrifflichen Spezifizierung des Transformationsbegriffs eine definitorische Angrenzung vor, die stellvertretend für die meisten analytischen Ansätze aus einer kritisch-materialistischen Horizont steht (Brand 2012: 121). Er unterscheidet zwischen dem Konzept der Transition als einem technokratischen, innerhalb der bestehenden institutionellen und gesellschaftlichen Strukturen stattfindenden „process of politically intentional control, i.e. a planned intervention in development paths and logics, structures and relations of forces mediated by state policy, in order to steer dominant developments in a different direction“; und einem Konzept der Transformation gesellschaftlicher Praktiken und Formen, verstanden als „comprehensive socio-economic, political and socio-cultural process of change which incorporates controls and strategies, but is not reducible to them“. Diese begriffliche Differenzierung richtet sich –völlig berechtigt– gegen macht- und herrschaftsun sensible Problemlösungsstrategien, die im Kontext ökologischer Krisen sachlich objektive, ideologisch neutrale Beratungsvorschläge an grundsätzlich als vernünftig und dem Allgemeinwohl (das es in dieser Form nicht gibt, sondern das ein Terrain sozialer Kämpfe ist) verpflichtete politische Institutionen adressiert (vgl. WBGU 2011). Diese Differenzierung hinsichtlich der Akteure und der Tiefe bzw. Reichweite der Veränderungen trifft gleich mehrere wichtige Einsatzpunkte, durch die sich die meisten kritischen Ansätze zur Transformationsforschung von unkritischen unterscheiden: Erstens wird Transformation nicht bloß wie im herrschenden Paradigma des sozialen Wandels als technologischer Prozess begriffen, sondern die sozialen und gesellschaftlichen Aspekte werden –als Fokus einer analytischen Praxis– in den Vordergrund gerückt (Wright 2010: 371; Sommer/Welzer 2014: 23ff; Reißig 2014: 63; Welzer 2015: 15ff; Urry 2016: 12).

Angeichts eines Befunds wachsender gesellschaftlicher Komplexität und des Problems nichtintendierter Konsequenzen wird die Suche nach einem Metanarrativ oder nach einer großen Erzählung (Rilling 2014: 23), aufgegeben, die noch im 19. Und 20. Jahrhundert die sozialen Kämpfe um gesellschaftliche Veränderungen entlang zeitlich durchdeklinierter Etappen hin zu einem imaginierten Gesamtmodell von Zukunft bestimmten. Die „opacity of the future limits of possibility“ (Wright 2010: 371) wird anerkannt, d.h. Zukunft wird im Sinn pluraler Transformationsprojekte als grundsätzlich offener, wenn auch nicht als vollkommen

leerer Prozess kontingenter, nicht-determinierter Entwicklungen und Veränderungspotenziale betrachtet, als ein temporales Arrangement multipler und vielfältiger möglicher Zukünfte (Rilling 2014: 18; Urry 2016: 7), das sich auf verschiedene Weise und in Form verschiedener Strategien –über Brüche, Zwischenräume oder symbiotische Veränderung (Wright 2010: 371) bzw. in Gestalt vieler kleiner Transformationsschritte (Reißig 2014: 90) oder mikropolitischen Kämpfe (Welzer 2015: 33)- erreichen und umsetzen lässt. Freilich bedarf, wie schon Brand in seiner oben angeführten Differenzierung festhält, diese multiple und vielgestaltige Temporalität der Transformation dennoch einer strategischen und intendierten Handlung, denn sie muss sich gegen Widerstände und herrschende kapitalistische Vermarktungs- und Verwertungstendenzen der Zukunft durchsetzen (Sommer/Welzer 2014: 49; Welzer 2015: 31). Die grundlegende Idee ist, vor allem angesichts der drängenden Zeitknappheit durch ökologische planetarische Katastrophen, den Spalt zwischen der Zukunft und der Gegenwart zu verkürzen, das Morgen näher an das Heute heranzuholen, plurale bzw. hybride Zukünfte gegenwärtig zu machen (Rilling 2014: 20) und durch realistische Transformationsprojekte aus der Gegenwart in die Zukunft voranzutreiben. Trotz bzw. gerade wegen der „strategischen Indeterminanz“ (Wright 2010: 370) zukünftiger Transformationspfade, die den einen und einzigen Weg ausschließen und eine „starke“ Theorie (ebd.) der Überwindung des Kapitalismus fallenlassen, kann aus der Perspektive dieser Ansätze gesellschaftliche Veränderung nicht ohne gezielte, auf die Zukunft gerichtete Form des geplanten, absichtsvollen Handelns erreicht werden, das allerdings nicht mehr auf temporale Garantien einer tatsächlichen Realisierung (Z.B. in Form eines geschichtlichen Auftrags) vertraut. Während John Urry dies sehr unverblümt als „postmodern planning“ bezeichnet, versuchen andere diese Form der Zusammenschweißung von Gegenwart und Zukunft mit Konzepten wie „Futuring“ oder „Transformation als spezifischer Typ sozialen Wandels“ zu veranschaulichen. Unter „Futuring“ versteht Rainer Rilling einen handlungsorientierten Modus der Vergegenwärtigung von Zukünften, der sich nicht abstrakt damit auseinandersetzen will, was diese gegenwärtige Zukünfte sind, sondern was Menschen mit ihnen machen bzw. wie man sie bearbeiten kann (Rilling 2014: 32). Das funktioniert für ihn in einem „Dreischritt“ (ebd.: 25): Zuerst werden Zukünfte benannt, dann zweitens als Potenzialität eines konkreten Hier zu einem konkreten Dort vergegenwärtigt und drittens zum „Objekt von Entscheidungen, Handlungen und Handlungsunterlassungen“ gemacht. Und

dennoch bleibt der Widerspruch zwischen Kontingenz und Planung nicht auflösbar, exemplarisch wenn Ralf Reißig sein Konzept der Transformation als spezifischen Typ sozialen Wandels auf folgende paradoxe Kurzform bringt: „Transformation ist ein intentionaler, eingreifender gestaltender und zugleich ein eigendynamischer, organisch-evolutionärer Entwicklungsprozess. Historische Prozesse, die den Charakter von Transformation annehmen, werden in der Regel von beiden Prozessen vorangetrieben, Transformation ist Wandel, der immer auch Kontinuität einschließt“ (Reißig 2014: 54).

Gerade die Widersprüchlichkeit, die aus diesen temporalen Interferenzen zwischen Gegenwart und Vergangenheit resultiert, in deren Rahmen die Zukunft als unentdeckter Kontinent zumindest in Fragmenten zu einer kritischen Praxis der Gegenwart –und damit realgemacht werden soll, legt eine temporale Lücke „nördlicher“ Transformationsdebatten offen. Diese längere aber inhaltlich sehr konzentrierte Darstellung war nötig um zu zeigen, dass die Teilnehmer*innen dieser Debatten angesichts vergangener Revolutions- und Transformationserfahrungen sich der Problematik einer evolutionären, linearen Zeitlichkeit der Veränderung bewusst aber tatsächlich nicht in der Lage sind, diese temporale Praxis zu verlassen. Zukunft und Gegenwart werden näher aneinander gezogen und gegen eine durch den Kapitalismus schon gekaufte bzw. besetzte Zukunft ewig voranschreitender Akkumulation des Kapitals positioniert. Nur wenige befassen sich allerdings tatsächlich mit der Problematik dieser Widersprüchlichkeit, die in der Temporalität der radikalen Transformation angelegt ist und die den Kern der kolonial-modernen Zeitlichkeit berührt: Die Vergangenheiten, die eigenen und die der „anderen“, sind tot und nicht mehr durch menschliche Eingriffe gestaltbar, die einzig relevante Frage, die sich dem rationalen, souverän handelnden (hier: nicht bürgerlichen, sondern transformatorischen) Subjekt stellt, ist das Verhältnis zwischen der Gegenwart als Terrain seines Handelns und der offenen Zukunft, unter deren Eindruck der Hoffnung oder Drohung gehandelt und entschieden wird. Die spezifische Zeitlichkeit kritischer Transformationsdebatten problematisiert dieses widersprüchliche zeitliche Feld zwischen einer Gegenwart, in der gehandelt werden muss, und alternativen Zukünften, die der Gegenwart vorausgreifend herangezogen und in Realität verwandelt werden in einer spezifischen Form, die auf die zeitlichen Prozeduren fundamentaler gesellschaftlicher Veränderung gerichtet ist. Diese Form wird in der Dialektik zwischen Revolution und Reform,

Kurzfristigkeit und Langfristigkeit intelligibel. Alex Demirovic (2012) weist darauf hin, dass sich

die ursprünglichen Fristigkeiten der beiden Konzepte, Revolution und Reform, unter dem Eindruck massiver in der Zukunft erwarteter sozialer und ökologischer Einschränkungen des Lebens und im Kontext ungünstiger gegenwärtiger Kräfteverhältnisse zu drehen beginnen. War die Revolution ursprünglich der kurze, umfassende Bruch mit den Zumutungen der Gegenwart und die Reform eine lange Asymptote, so wird heute Revolution als nicht machbar und wenn dann nur als sehr langfristig erreichbarer Prozess betrachtet, der mit der Dringlichkeit drückender globaler Probleme nicht mehr korrespondiert. Das Dilemma stellt sich aber auf der Seite der Reform genauso: Zwar erlauben die kleinen Schritte eine schnellere Umsetzung, um die drohenden Gefahren der Zukunft abzuwenden, aber sie bewegen sich dabei umso tiefer in ein Labyrinth, aus dem heraus sie die Perspektive einer systemischen Veränderung bzw. eines Bruchs nicht mehr einlösen zu können, sondern sich in den Mühen der Ebene verlieren. Demirovic betrachtet die Transformation als ein alternatives temporales Konzept, das diese Widersprüchlichkeit kurzfristiger kleiner und langfristiger großer Veränderungen zwar nicht auflösen vermag, aber ihr eine Bewegungsform geben kann, in der sich eine strategische Diskussion führen lässt und alle emanzipatorischen Zeitfristen Platz finden (ebd.: 39). Diese Argumentation –die auf ähnliche Weise auch in Horst Müllers Konzeption einer Übergangszeit zu finden ist (vgl. Müller 2012)- verlagert das Problem des Verhältnisses zwischen Gegenwart und Zukunft, das ein Problem der hegemonialen Zeitlichkeit der kolonialen Moderne ist, auf eine Metaebene, die nur scheinbar nicht in die lineare Konzeption von Zeit fällt, die für die temporären Praktiken der Moderne typisch ist. Tatsächlich jedoch ist diese Metaebene nur die Bewegungsform, die den Einschlüssen hegemonialer linearer Zeitlichkeit in den „nördlichen“ Transformationsdebatten gegeben wird, denn die grundsätzliche Trennung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft wird durch sie nicht angegriffen, sondern durch Konzepte wie z.B. den an Bloch (vgl. Thompson 2015) angelehnten Begriff der Latenzen (i.e. aus der Gegenwart in die Zukunft weisende Widersprüche) nur variiert; Vergangenheiten oder alternative Zeitlichkeiten der „anderen“ bleiben völlig unsichtbar und sind aus dieser Konzeption verworfen. Transformation, egal in welcher zeitlichen Befristung, bleibt ausschließlich auf eine global gültige (wenn auch auf dem Weg dorthin plural aufgefächerte) Zukunft gerichtet. Tatsächlich spricht Demirovic auch

konsequenterweise unter Anrufung Adornos davon, dass die temporale Praxis des Fortschritts dadurch nicht etwa aufgegeben sondern quasi als Fortschritt, der über die bürgerliche Fortschrittskonzeption hinwegsteigt, radikalisiert wird (Demirovic 2012: 28). Harald Welzer hingegen ist so klug, seine Überlegungen zu „Transformationsdesigns“ nur auf „moderne Gesellschaften westlichen Typs“ zu beschränken, um kein „moralisches Mandat“ über Gesellschaften „mit anderen Entwicklungsaufgaben“ ausüben zu müssen (Welzer 2015: 15). Es ist anerkennenswert, dass hier eine koloniale Differenz zumindest in Betracht gezogen wird, allerdings geschieht dies auf eine Weise, in der die eingangs dieses Abschnitts erwähnte zeitliche Distanzierung der nicht-westlichen Gesellschaften –die offenbar ganz andere Entwicklungsaufgaben haben als im Westen- als zentrale temporale und epistemische Praxis der kolonialen Moderne reproduziert wird. Denn es geht, wie wir im nächsten Abschnitt sehen werden, in den temporalen Praktiken südlicher epistemischer und sozialer Kämpfe der Befreiung um die Kopräsenz, Kontemporaneität (Santos 2007: 11) und Sichtbarmachung der kolonial Ausgeschlossenen, die selbstverständlich an der Frage gesellschaftlicher Veränderung in den Zentren –zumindest als konstitutive Absenz- beteiligt sind. Ihre Kämpfe können nicht - auch nicht in Form einer großzügigen moralischen Geste- ausgenommen werden.

Die Abwesenheit kolonial ausgeschlossener und unsichtbar gemachter Temporalitäten aus den „nördlichen“ Transformationsdebatten, so als ob sie Gespenster auf einer anderen Welt wären, ist exemplarisch für eine theoretische Praxis, die Santos als „abyssal thinking“ bezeichnet, als Denken entlang eines Abgrundes (Santos 2007: 1). Das Denken der westlichen Moderne basiert auf einem System von Sichtbarkeiten und Unsichtbarkeiten, die entlang einer Grenzlinie zwischen Kolonialität und Moderne gezogen werden, wobei das unsichtbar Gemachte die konstitutive Bedingung des Sichtbaren ist. Das, was unsichtbar gemacht wird, wird aus der Welt des Realen radikal ausgeschlossen bzw. als nicht-existent produziert. Der Abgrund, der so zwischen der modernen Welt des Existenten und Realen und der kolonialen Zone des Nicht-Existenten und Irrealen gezogen wird, macht eine Ko-Präsenz der beiden Seiten des Abgrundes unmöglich. Diese dominante Spaltung verläuft durch verschiedene Praxisebenen, doch diejenigen, die uns hier am meisten interessieren und die zu den wichtigsten gehören, die die kolonial-modernen Herrschaftsverhältnisse stabilisieren, sind die epistemische Praxis und die temporale. Es geht hier darum zu zeigen, dass

beide Praxisformen, die epistemische und die temporale, bei der Konstitution jenes Abgrundes, auf den Santos sich bezieht, untrennbar zusammenwirken. Dieses Zusammenwirken gibt den hegemonialen Formen von Zeitlichkeiten, auch und gerade in jenen emanzipatorischen Zeitlichkeiten der Zukunft, die diese hegemonialen Formen reproduzieren, eine dauerhafte Stabilität, die nur über einen epistemologischen Bruch bzw. eine epistemologische Transformation der modern-kolonialen Grenzlinie, in Form eines „postabssyal thinking“ (ebd. 10ff; Santos 2014: 133ff), erschüttert werden kann. Dies betrifft gerade die hegemonialen temporalen Praktiken der Transformation. Die Dialektik von Regulation und Emanzipation, zu der die nördlichen Transformationsdebatten gehören, ist eine Dynamik, die für Santos bloß auf der Seite der eurozentrischen Moderne wirkt, unter der konstitutiven Voraussetzung des Ausschlusses der Kolonisierten auf der anderen, kolonialen Seite des Abgrundes, die Teil einer differenten Dialektik sind: Jener von Anpassung und Gewalt (Santos 1998: 82ff; Santos 2007: 1ff). Auch wenn sich die Verhältnisse zwischen den Reichweiten dieser Dialektiken historisch verschieben kann, z.B. durch Migrant*innen aus dem Süden, die ihre Markierung als Kolonisierte und als Zielscheibe von Rechtlosigkeit und Gewalt mit in den „Norden“ nehmen, so bleibt die Linie des Abgrundes dennoch aufrecht. Eine emanzipatorische Praxis auf ‚dieser Seite‘ der Linie, die tendenziell im Kontext der Erschöpfung des Paradigmas der Moderne zugunsten der Regulation aufgelöst wird, kann keine reale post-kapitalistische Perspektive entwickeln, solange ihre Kämpfe durch die Linie des Abgrundes von den kolonial Ausgeschlossenen getrennt bleiben (Santos 2007: 11). Dieser Abgrund wird, wie gesagt, durch das Zusammenwirken allgemeiner epistemologischer und spezifischer temporaler Praktiken abgesichert. Auf der Ebene der epistemologischen Praxis ist dies erstens mit der Entwertung des indigenen Wissens als Nicht-Wissen durch das Monopol der modernen Wissenschaft, das Wahre und Falsche universell zu bestimmen, verbunden. Zweitens spielt aber auch die Entwertung der Indigenen selbst als Ausgeschlossene von einer weißen, männlichen Humanität eine Rolle, die kolonial produzierten Sub-Humanen sind damit legitime Ziele von kolonialer Gewalt. Diese epistemischen Gewaltverhältnisse artikulieren sich darüber hinaus aber auch auf der Ebene temporaler Praktiken. Der Abgrund, der in der kolonialen Moderne die herrschaftsförmige Produktion von „Humanem“ und Subhumanem voneinander trennt, verläuft entlang eines temporalen Spalts, den die Kolonisator*innen und ihre eurozentrische Rationalität in die Welt

getrieben haben: Während die Gesellschaftsvertragstheorien als zentraler ideologischer Modus einer bürgerlichen Moderne für das weiße männliche Subjekt eine lineare Abfolge eines Wechsels von einem Naturzustand in einen Gesellschaftsvertrag imaginierte, stellt sich diese temporale epistemologische Praxis im Kontext der Gräben der kolonialen Moderne tatsächlich als eine diskontinuierliche Koexistenz zweier fein säuberlich voneinander getrennter und epistemisch patrouillierter Zeitregime dar: Der Gesellschaftsvertrag als vermeintlich avancierte Temporalität des universal konzipierten Fortschritts auf dieser Seite des Abgrunds wird erst durch den temporalen Ausschluss der Kolonisierten auf der anderen Seite möglich, denen eine andere, anachronistische Zeit, der „Naturzustand“, zugeschrieben wird. Die Gegenwärtigkeit der Kolonisierten wird in diesem dualen Zeit- (und Herrschafts-)Regime unsichtbar gemacht, indem ihre sozialen Formen des Lebens und Produzierens als Vergangenheit der „fortgeschrittenen“ Gesellschaften auf dieser Seite des Abgrundes rekonzipiert und auf eine universale homogene Zukunft bezogen werden, in der die okzidentalen Gesellschaften immer bereits einen Schritt voraus sind. „The hegemonic contact converts simultaneity into non-contemporaneity. It makes up pasts to make room for a single homogenous future“ (ebd.: 3). Die Zukunft –auch in Gestalt der kritischen Debatten zur Transformation- wird so zu einem eurozentrisch verwalteten Monopol bzw. zu einem eurozentrischen Grenzregime. Johannes Fabian bezeichnet diese temporale koloniale Herrschaftspraxis als „denial of coevalness“ (Fabian 2002: 25ff), die durch eine zeitliche Distanzierung zwischen den als anachronistisch markierten kolonisierten Gesellschaften und ihren Kolonisator*innen erzeugt wird, vor allem durch eine in die koloniale Herrschaft eingebundene anthropologische Wissenschaft, die sich selbst als außerhalb der Zeitlichkeiten („allochronism“) stehend begreift. Wie in Santos´ Zitat bereits klar wird, bezieht sich diese zeitliche Herrschaftspraxis aber nicht nur auf die Verwandlung der kolonisierten Temporalitäten von Gegenwarten in Vergangenheiten. Ihr zentraler Fixationspunkt, die Zeitlichkeit, aus der das ganze kolonial-moderne Zeitregime (als spezifisches epistemologisches Regime) regiert wird, ist die Zukunft. Mit dem Begriff des „savage slot“ versucht Trouillot (1991) den epistemologischen Zusammenhang zwischen der in der kolonialen Begegnung produzierten Figur der „Wilden“, den modernen Utopien und der herrschaftsimmanenten Problematik der Ordnung nachzuzeichnen. Die koloniale Konstruktion der Kolonisierten als „Wilde“ (egal ob als „noble Wilde“ oder „Barbaren“) war

die Projektionsfläche, auf der in unruhig gewordenen, im Übergang zur kapitalistischen Produktionsweise durcheinander geratenen Gesellschaften Europas in Form von Utopien für oder gegen neue Ordnungsvorstellungen gekämpft wurde. Die „Wilden“ waren eine Metonymie für eurozentrische, universal verstandene Utopien, und diese Utopien eine Metonymie für die Kämpfe um eine neue (globale und eurozentrische) Ordnung. Man sieht hier, wie auch die „nördlichen Transformationsdebatten als Kämpfe um bzw. gegen eine zukünftige Ordnung auf einem ideologisch-epistemologischen-temporalen Feld aufsitzen, das durch den Ausschluss, die koloniale Repräsentation und die damit verbundene Produktion der Unsichtbarkeit der kolonisierten „anderen“ konstituiert wurde. Wenn diese Konstitutionsbedingungen nicht in die „nördlichen“ Transformationskämpfe aufgenommen und von ihnen reflektiert werden, und das ist -siehe oben- weitgehend nicht der Fall, werden sie reproduziert.

Für Santos lässt sich diese kolonial erzeugte Unzeitlichkeit der Kolonisierten, der Fall aus der Gegenwart in eine linearisierte, konstruierte Vergangenheit zur höheren Weihe einer Auseinandersetzung um die eurozentrische Zukunft, nicht –zumindest nicht allein- von dieser Seite des Abgrunds aus bekämpfen. Es geht um eine Rekonstruktion und Vergegenwärtigung jener Zeitlichkeiten und Epistemologien, die kolonial in eine universelle, imaginäre Vergangenheit gebannt wurden. „Such an epistemological reconstruction must start from the idea that hegemonic left thinking and the hegemonic critical tradition, in addition to being (or precisely because they are) North-centric, are colonialist, imperialist, racist, and sexist as well. To overcome this epistemological condition and thereby decolonize left thinking and practice, it is imperative to go South and learn from the South, though not from the imperial South (...) but rather from the anti-imperial South” (Santos 2014: 42). Weil alle Formen des Wissens interne und externe Grenzen haben, und „nördliches“ kritisches Wissen nur in der Lage ist, hinter den Horizont der internen Grenzen seiner epistemologischen Verortung zu blicken (also hinter die Grenzen der bürgerlichen Ideologie, der genderspezifischen Hierarchie etc.), aber nicht hinter den Horizont seiner externen, durch den kolonialen Abgrund gezogenen und konstituierenden Grenzen (Santos 2007: 13; Santos 2014: 189ff; Vázquez 2015: 3), deshalb schlägt Santos einen interkulturellen Polylog zwischen kritisch-emanzipatorischen Wissenspraktiken vor, den er als „ecology of knowledges“ bzw. als „ecología de saberes“ bezeichnet. Diese Wissensökologie soll im Rahmen einer Soziologie der Abwesenheiten und

Emergenzen die ausgeschlossenen Wissenspraktiken und Temporalitäten wieder sichtbar und zum Teil eines gleichberechtigten Kampfes gegen die herrschenden Verhältnisse machen (Santos 2014: 164ff; vgl. Santos 2007).

Auf der Ebene der temporalen Praktiken bedeutet dieser interkulturelle Rekonstruktionsprozess vor allem, einen Dialog zwischen kritischen Wissenspraktiken über den Abgrund hinweg zu führen, der im Rahmen kolonial-moderner Epistemologien und Temporalitäten errichtet wurde. Dazu müssen zuerst die kolonial unsichtbar gemachten Zeitlichkeiten der Veränderung und des Kampfes um Befreiung wieder sichtbar gemacht werden, um auf diese Weise tatsächlich die lineare hegemoniale Zeit der Moderne, die für alle Gültigkeit beansprucht, zu brechen. Von dieser Seite des Abgrunds aus ist es selbstverständlich nur schwer vorstellbar, dass eine „neue Zeit“ der Emanzipation nicht in der Zukunft liegt, von der aus vermeintlich universell gültig das Zeitregime der kolonialen Moderne, der Fortschritt, regiert wird, sondern in den Widerstandspraktiken und unsichtbar gemachten Zeitlichkeiten, die aus dem Blickwinkel dieses hegemonialen Zeitregimes der Vergangenheit angehören und daher als alt, überkommen und zurückliegend betrachtet werden. Wir, auf dieser Seite des Abgrundes, wissen aus unserer Praxis der linearen Temporalität des Fortschritts nicht mehr, wie die „Vergangenheit“ nicht bloß als abgeschlossenes Kapitel, sondern als eine ermächtigende Praxis des Widerstandes und der befreienden Veränderung verstanden und praktiziert werden kann (Santos 1998: 86ff). Denn unsere hegemoniale Zeitpraxis basiert –jenseits unseres willentlichen Zugriffs- auf der Dualität von Wurzeln und Optionen: Die Wurzeln sind permanent, vergangenheitsbezogen und statisch, die Quelle von Identität. Optionen sind unentschieden, variabel und nicht abgeschlossen und liegen stets in der Zukunft. Die hegemoniale Zeitpraxis setzt Wurzeln und Optionen in eine absolute Opposition. In diesem Verhältnis bleibt die Vergangenheit unterrepräsentiert und maximal in einem psychopathologischen Sinn, als Melancholie, lebendig, denn die moderne Rationalität, die „Vernunft“ in der Sprache der Aufklärung, operiert im Modus der ständigen Erschaffung neuer zukünftiger Optionen, aus denen das „vernunftbegabte“ okzidentale Individuum auswählen kann (ebd. 88). Diese herrschende kolonial-moderne Zeit kann –analog zum Konzept der Wissensökologie- nur durch eine temporale Ökologie (Santos 2014: 176) gebrochen werden

Es gibt kolonial unterdrückte Zeitlichkeiten, in denen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft

keine Oppositionen bilden, in der kolonial konstruierte „Vergangenheiten“ nicht zugunsten einer hypertrophen Zukunft ruhiggestellt und entpolitisiert sind, sondern –etwa in der Gestalt eines kollektiven Gedächtnisses- Momente eines militanten Aktivismus bilden, der „neue“ Praktiken emanzipatorischer Zeitlichkeit bildet. Die Wiederaneignung und Rekonstruktion einer antikolonialen „Vergangenheit“ ist in dieser Hinsicht eine revolutionäre Praxis, die die Grenzen zur Zukunft, die vom hegemonialen Zeitregime gezogen werden, einreißt. Der Modus der Präsentation solcher „Vergangenheiten“ auf einer Ebene theoretischer Praxis funktioniert anders als in der Zeitpraxis der modernen Transformationsdebatten. Es handelt sich nicht um eine Avantgarde-Theorie, die an der fortgeschrittensten Spitze der sozialen Kämpfe voranschreitet, um sie zu leiten oder zu führen, sondern um eine „rearguard theory“ (Santos 2014: 11f), die anerkennt, dass die emanzipatorischen Impulse nicht aus ihrer theoretischen Praxis selbst stammen können, sondern aus der sozialen, epistemischen und temporalen Praxis der kolonial Unterdrückten, deren auftauchende Zeitlichkeiten und Widerstände- mit einem Sinn für Überraschungen und Gewährungslosigkeit- begleitet werden. Diese Rekonstruktionen gehen von den kolonial Unterdrückten selbst aus, deren epistemologische Kämpfe von den Räumen und Temporalitäten ihrer kolonialen Ausschlüsse aus gedacht werden müssen (vgl. Icaza/Vázquez 2013), in Lateinamerika z.B. in Form indigener sozialer Bewegungen, die –an Stelle einer eurozentrischen traditionellen Linken die entscheidenden Akteure im Widerstand gegen eine neoliberale ökonomische und politische Ordnung innerhalb des Projekts der kolonialen Moderne waren und sind (vgl. Quijano 2006). Rolando Vázquez nennt in seinen Arbeiten exemplarisch zwei dekoloniale temporale Praxisformen, die das kolonial-moderne Zeitregime durchbrechen, also die (un)zeitliche Hierarchie einer verworfenen Vergangenheit, einer hypertrophen Zukunft und einer Gegenwart, die als Sphäre des mechanischen Dezisionismus hinsichtlich der in die Zukunft gewandten Optionen ein Monopol des (positivistisch) Realen bzw. Wirklichen für sich reklamiert (vgl. Vázquez 2009; Vázquez 2015). Erstens findet –vor allem in den Anden, aber auch in Chiapas und anderen Orten- eine Politisierung existierender, z.T. auch eine Wiederaneignung verlorengegangener sozialer Verhältnisse der Relationalität, Reziprozität und Kommunalität und ihrer Temporalitäten statt, die die indigenen Gemeinschaften charakterisieren und die durch die physische und epistemische Gewalt unterworfen, unterdrückt und zugunsten moderner individualistischer Subjektivitäten marginalisiert wurden. Diese

temporale, auf die Erfahrung der Kolonisierung bezogene Relationalität eines tiefen historischen Gedächtnisses wird von der Position der kolonialen Differenz, des „Außerhalb“ des modern-kolonialen Abgrunds aus praktiziert und politisiert. Sie bildet das epistemologische Fundament der Autonomien der indigenen Gemeinschaften und ihrer erfolgreichen Widerstands- und Aufstandspraxis. Diese Relationalität ist kein metonymischer Aspekt einer in der Zukunft platzierten abstrakten bzw. eurozentrischen Utopie, sondern eine lebendige soziale und epistemologische Praxis, die die Verfahrensweisen des Unsichtbarmachens und Negierens des hegemonialen Zeitregimes durchstößt, d.h. ko-präsent wird, ohne den Weg der von der linearen hegemonialen Zeitlichkeit dafür vorgesehenen Anpassung und Aufholung der „Rückständigkeit“ zu gehen. Es ist eine kontemporane Alterität. Zweitens stellt auch die Erinnerung an die koloniale Gewalt sowie an die damit verbundenen Verletzungen und Leiden, vor allem in Form nicht-hegemonialer Aufzeichnungsformen wie z.B. der oralen Erzähltraditionen eine wirkungsvolle Praxis des dekolonialen Widerstands gegen die Invisibilisierungen des kolonial-modernen Abgrundes dar. Diese Praxis ist weder eine „Rückkehr“ in eine essenzialisierte Vergangenheit noch eine Viktimisierung noch eine utopische Konstruktion hinsichtlich zukünftiger Ordnungen oder Unordnungen, sondern eine Praxis des epistemischen Bruchs mit dem Zeitregime der Moderne und den darin eingeschriebenen Herrschaftsverhältnissen. Beispiele dafür lassen sich etwa hinsichtlich der Gedächtnispolitik zur Sklaverei in der Tradition des „Black Atlantic“ finden (vgl. Rice 2010)

4.2. Das Problem von Macht und Zeit: Ein Polylog zwischen okzidental und nicht-okzidental Elementen einer dekolonialen Theorie komplexer Temporalitäten

Den epistemologischen und ontologischen Annahmen des *Critical Realism* folgend, geht diese Arbeit von der Ansicht aus, dass die Identifizierung von Mechanismen, die auf einer strukturellen Ebene gelagert sind, die Entwicklung von Begriffen und Konzepten voraussetzt, die es erst möglich machen, diese Mechanismen zu erkennen (vgl. Benton 2001; Bhaskar 1997 [1975]). Über diese allgemeine Begründung hinaus verfolgen die anschließend dargestellten theoretischen Elemente zwei wesentliche Stoßrichtungen: Erstens ist es ihr Ziel, die hier getroffenen Unterscheidungen, Oppositionen und Distinktionen anti-essenzialistisch zu entkernen, d.h. von Vorstellungen und Annahmen zu befreien, die von festen Identitäten oder einem geschlossenen Wesen der sozialen Realitäten ausgehen. Die theoretische Anstrengung

richtet sich also auf die Herausarbeitung der spezifischen Relationalität von Verhältnissen, deren Verschränkungen, Verschiebungen etc. klargemacht werden sollen. Dies markiert die strukturbezogene Dimensionierung dieses theoretischen Projekts. Zweitens wird es, den ersten Punkt aufgreifend und vertiefend, um eine ganz spezifische Relationalität von Verhältnissen gehen, nämlich um jene, die von einer historisch hervorgebrachten kolonialen Musterung der Verhältnisse ausgehen, die die sozialen Realitäten in einem globalen Maßstab „prägen“. Das Wort „prägen ist hier mit Vorsicht zu verstehen, denn es handelt sich nicht um den Bezug zwischen einer oberflächlichen oder nachträglichen Formgebung und einer darunterliegenden oder vorausgehenden Substanz, sondern um die relativ autonomen konstitutiven Elemente eines -und dazu später mehr- komplexen Ganzen. Unter Bezugnahme auf dekoloniale Theorien ist es also das Ziel der hier präsentierten theoretischen Anstrengungen, die historischen Machtverhältnisse zu analysieren, die durch eine Spaltung und Teilung der Welt in einen „modernen“, kolonisierenden und einen kolonisierten Pol auch in und gerade in den herrschenden sozialen Zeitlichkeiten konstituiert sind, in denen der „Lauf der Geschichte“, d.h. die kollektiven gedanklichen und handlungsbezogenen Prozesse im Kampf um Alternativen in einen spezifischen, strukturell verfestigten Rahmen gestellt sind, einen *common sense* darüber, was Zukunft zu bedeuten hat, in welcher Weise ein auf die Zukunft gerichtetes Handeln ablaufen muss und in welchem Verhältnis Zukunft zur Gegenwart bzw. zur Vergangenheit als potenziellen Bedingungen gesellschaftlicher Veränderungen steht. Dieser zweite Punkt basiert auf einer ontologischen Annahme, nämlich einer kolonial bedingten Teilung der Welt in eine (nicht notwendigerweise bloß geographische, sondern vor allem auch sozial bestimmte) helle Zone, die das epistemische Privileg produziert, der Inbegriff einer sichtbaren, für relevant gehaltenen Realität zu sein und eine andere, kolonial verdunkelte Zone, deren radikaler Ausschluss aus dieser für relevant gehaltenen Realität, d.h. deren machtbedingte Nicht-Existenz und Auslöschung, die konstitutive Voraussetzung der hellen bildet. Wie schon erwähnt, nennt Boaventura de Sousa Santos (2007; 2014: 118ff) ein Denken, das auf dieser eurozentrischen Teilung von sozialer Realität basiert „abyssal thinking“, also ein Denken entlang der Grenzen des kolonialen Abgrundes, der –im epistemischen Sinn- zwischen existenten und nicht-existenten sozialen Realitäten bzw. zwischen (modernen) Subjekten des Wissens auf „dieser“ und (kolonialen) Objekten des Wissens auf „der anderen Seite“ des Abgrundes unterscheidet. Jede dekoloniale theoretische Anstrengung hat die notwendige Aufgabe, das hierarchische Denken entlang dieses Abgrundes zu durchbrechen. Dieser Durchbruch bedeutet konkret einen Durchbruch der *externen* Grenzen von hegemonialem Wissen. Santos geht davon aus, dass alles Wissen unabgeschlossen ist, d.h. dass es durch interne und externe Grenzen gesteuert wird:

„The internal limits are related to restrictions on the real world interventions imposed by each form of knowledge, while the external limits result from the recognition of alternative interventions, made possible by other forms of knowledge. By definition, hegemonic forms of knowledge only recognize internal limits” (Santos 2007: 13). Gerade weil der Ausschluss des Wissens bzw. der Theorieproduktion auf der kolonialen Seite des Abgrundes (als Nicht-Wissen bzw. als nichtwissenschaftliches Wissen bzw. als Aberglaube) die externe Grenze des eurozentrischen Wissens auf „dieser Seite“ bildet, das alternative Wissenssysteme ignoriert, muss diese Grenze von der „anderen Seite“ aus geöffnet werden, durch die Konfrontation mit den ausgeblendeten und abgewerteten Wissensformen und Konzepten (zu denen auch das Konzept des *Pachakutik* gehört). Santos bezeichnet diesen Prozess als „ecology of knowledges“ (ebd.: 11ff; Santos 2014: 188ff). In dieser Hinsicht muss das hier präsentierte theoretische Projekt als Bewegung verstanden werden, die sich über die kolonialen Grenzen des Wissens hinwegbewegt, indem sie kritische Theorie der Zentren mit Wissen und Theorien jenseits des kolonialen Abgrundes, aus dem „Süden“, in einen Dialog bringt. Der dekoloniale Anspruch muss und soll also nicht bloß durch die Wahl des Gegenstandes der Arbeit, sondern durch den Modus der Theorieproduktion selbst eingelöst werden, durch ein Driften zwischen den kritischen theoretischen Strömungen des „Nordens“ und jenen des „Südens“. Genauso muss auch die Navigation durch die folgenden Theoriefragmente verstanden werden.

4.2.1. Eine strukturelle Theorie historischer Zeitlichkeiten: Althusser's komplexe

Totalität der historischen Zeit.

Im Kontext eines theoretischen Projekts, den Marxismus, bzw. genauer den historischen Materialismus, in das Zentrum einer Theorie der Wissenschaftlichkeit und der Wissenschaftsgeschichte zu stellen (vgl. Balibar 1978), wendet sich Althusser in dem mit Ko-Autoren verfassten Band „Das Kapital lesen“ der Problematik des Objekts des ‚Kapital‘ zu (Althusser 2015: 263ff). Auf der Suche nach den epistemischen Brüchen, die in diesem Marxschen Werk eine Differenzierung von Erkenntnis und Ideologie erlauben sollen, stößt Althusser auch auf das Problem, wie historischen Zeit im Spannungsfeld zwischen Hegel und Marx adäquat zu konzipieren ist.

Althusser wendet sich im Hinblick auf dieses Spannungsfeld vehement gegen eine Hegel zugeschriebene Auffassung von Geschichte und historischer Zeit, die er als ideologisch und unterkomplex verurteilt und die für ihn erst durch einen epistemischen Bruch im Werk von Marx überwunden werden konnte. Im Zuge der Auseinandersetzung zwischen dem

ideologischen Feld historischer Zeit bei Hegel und dem wissenschaftlichen bei Marx, bringt der Autor eine schon bei Marx angelegte Theorie komplexer historischer Zeitlichkeiten auf den Begriff, deren strukturelle Bezugsebene ein wichtiger Anknüpfungspunkt für eine dekoloniale Theorie von Zeitlichkeiten sein kann. Das grundsätzliche Problem, dass Althusser mit der Hegelschen Auffassung von Geschichte hat, ist die idealistische Perspektive auf historische Zeit als Reflex des inneren (ideellen) Wesens einer gleichförmigen historischen Totalität. Diese Totalität zeichnet sich durch zwei zentrale Schwachstellen (bzw. ideologische Missverständnisse) aus (ebd.: 292): Erstens konstruiert sie eine homogene Kontinuität in einem System mechanisch aufeinanderfolgender dialektischer Etappen, bei der es nur mehr um die Frage einer vertikalen Periodisierung chronologischer Abfolgen geht; und zweitens konstruiert sie eine Kategorie der historischen Gegenwart, in der alle Elemente einander gleichzeitig sind, also in der alle einzelnen Aspekte eines gegenwärtigen Ganzen an einer bestimmten chronologischen Etappe in exakt demselben, unmittelbaren Verhältnis zu der historischen Existenz stehen, die dieses Ganze bzw. diese Totalität umfasst. „Die Struktur der historischen Existenz ist derart angelegt, dass alle Elemente des Ganzen immer in derselben Zeit, in derselben Gegenwart, miteinander koexistieren und daher auch füreinander in derselben Gegenwart gleichzeitig sind“ (ebd.: 293). Die Probe auf diese allzu einfache, „expressive Totalität“ (ebd.), in der jedes Element vollständig die historische Zeit des Ganzen repräsentiert und umgekehrt, besteht für Althusser in Form eines „Wesensschnitts“. Egal an welcher beliebigen chronologischen Etappe ein Messer angesetzt werden würde, um diese Totalität der jeweiligen Gegenwart zu durchschneiden, es böte sich stets das gleiche Bild einer Ganzheit von Elementen, die in einer unmittelbaren Beziehung zeitlicher Identität zueinander stehen, wo jeweils an jedem dieser Elemente dasselbe „innere Wesen“ dieser Zeit zum Vorschein kommt. Man stelle sich hier den Querschnitt durch eine Sachertorte vor: Überall dieselbe Schokolade. Diese absolute kontinuierliche und homogene Zeit erlaubt es niemandem, aus seiner Zeit herauszuspringen, alles und jedes ist ein kontinuierlicher Ausdruck des Ganzen und es gibt z.B. nichts, das eine Grundlage für ein Wissen darstellen könnte, das sich auf die Zukunft bzw. auf bewusste Veränderungen bezieht. Hier herrscht nur totale Gegenwart. Althusser unterstellt, dass diese Vorstellung von historischer Zeit die meisten geschichtswissenschaftlichen Werke dominiert und dass die geschichtswissenschaftlichen Versuche, mit der Homogenität und Kontinuität einer solchen Zeitlichkeit zu brechen, etwa durch die Feststellung von verschiedenen temporalen „Dauern“ (vgl. Braudel 1958), zwar begrüßenswert seien, aber an dem Problem leiden, nur historische Interferenzen zu verzeichnen, ohne diese auf grundsätzliche Überlegungen der Struktur des Ganzen rückzubeziehen (Althusser 2015: 296).

Im Kontrast dazu skizziert Althusser den marxistischen Begriff der historischen Zeit als den einer komplexen Totalität bzw. als strukturiertes Ganzes, in dem die einzelnen Ebenen oder Elemente des Ganzen relativ autonom zueinander sind, sich also in diskontinuierlichen Zeiten zueinander bewegen, die nicht identisch sind, sondern different (wo also die einzelnen Ebenen ihre „eigene“, relativ autonome regionale Geschichte haben und die Positionen zueinander auch verändern können). Diese Ebenen sind nicht durch ihren gleichförmigen Ausdruck des Ganzen, sondern auf spezifische, nicht homogene Weise miteinander verknüpft. Das Ganze ist hier ein hierarchisiertes Ganzes, dessen Hierarchie sich nicht auf ein steuerndes Zentrum reduzieren lässt, sondern sich durch die Wirkungskräfte der einzelnen Ebenen ergibt. Ein solches Konzept der strukturellen Totalität, in der jeder dieser Ebenen und Instanzen eine eigene Zeit zugeordnet werden muss, die sich jeweils durch ihre Spezifika und differentiellen Rhythmen charakterisiert, begreift das historische Ganze nicht als Ausdruck eines homogenen Wesens einer bestimmten Epoche, sondern als ein komplexes Ensemble, bei dem analytisch die nicht-homogenen diskontinuierlichen Formen und Arten der Eingliederung der verschiedenen Ebenen im Vordergrund stehen. Denn gerade die Spezifika dieser Eingliederungen bestimmt das strukturelle Geflecht von Abhängigkeiten und Hierarchien, das dieses Ensemble konstituiert.

„Die Spezifität dieser Zeiten und dieser Geschichten ist also differentiell, denn sie gründet auf den innerhalb des Ganzen existierenden differentiellen Verhältnissen zwischen den verschiedenen Ebenen: Die Art und der Grad der *Unabhängigkeit* jeder [einzelnen] Zeit und jeder [einzelnen] Geschichte sind daher mit Notwendigkeit durch die Art und den Grad der Abhängigkeit jeder dieser Ebenen innerhalb der Gesamtheit der Artikulation [dieses] Ganzen bestimmt. (...) Diese ‚relative Unabhängigkeit‘ zu begreifen (...) bedeutet, auf der Ebene der Artikulation der partiellen Strukturen eben jenen Typus von Abhängigkeit zu bestimmen, welcher die relative Unabhängigkeit produziert“ [Herv. im Original] (ebd.: 301).

„Jenen Typus der Abhängigkeit bestimmen“ – das ist nicht bloß abstrakt dahingeschrieben. Denn wir haben es hier in jedem Moment der Geschichte immer mit mehreren Zeiten zu tun, die sich überlagern, und die Aufgabe, bzw. die Herausforderung, die Althusser stellt, ist die, auf einer strukturellen Ebene zu bestimmen, durch welche Art der komplexen Verknüpfungen diese Zeiten ein gebrochenes, diskontinuierliches Ganzes ergeben. Es handelt sich also präzise um eine Theorie der Diskontinuität, „*thought (...) as a relation between terms, which are processes of a different nature instead of being different invariants but of the same nature*“ [Herv. im Original] (Balibar 1978: 223). Wenn es also darum geht, den Typus der Abhängigkeit zu bestimmen, der ein solches Ensemble strukturiert, dann ist damit gleichzeitig ausgeschlossen, dieses diskontinuierliche Verhältnis der Zeiten zueinander als ein bloß paralleles zu verstehen, als einen Wettlauf verschieden verlaufender Geschwindigkeiten von

teleologischer „Entwicklung“, in der Vorsprünge oder Verspätungen im Verhältnis zu einer historischen Norm feststellbar sind⁵. Denn wir haben hier nicht unterschiedliche Variationen (oder „Entwicklungsstufen“) derselben Geschichte vor uns, sondern Zeitlichkeiten, deren Differenz aus verschiedenen Quellen resultiert, die erst im komplexen Effekt ihrer Überlagerung, ihrer Verschiebung, ihrer Verdrehung reale Abhängigkeiten und Hierarchien bilden. Althusser entwickelt diese Theorie der Diskontinuität -man könnte auch sagen: Diese Theorie der Brüche- mit Blick auf das Marxsche Konzept der Produktionsweise (das für ihn den Kern der wissenschaftlichen Revolution des Marxismus darstellt), deren verschiedene Ebenen und Elemente –ökonomische, politische, ideologische, ästhetische jeweils im Rahmen einer spezifischen Zeitlichkeit operieren und deren Verknüpfungseffekte zu einem gemeinsamen Ensemble finden⁶.

Welche Brücke lässt sich aus dieser Theorie zeitlicher Diskontinuität bzw. zeitlicher Brüche für eine dekoloniale Theorie von Zeitlichkeiten schlagen? Wenn die marxistische Grundlage dieser Theorie –ohne sie zu denunzieren, im Gegenteil- produktiv aufgenommen wird, dann lässt sich im Hinblick auf die Frage, wie wir „jenen Typus der Abhängigkeit“ bestimmen können, der gegenwärtig die unterschiedlichen Ebenen der Zeitlichkeiten strukturiert, nicht bloß die Antwort in Form eines Hinweises auf eine spezifische Produktionsweise geben, sondern dieser Typus der Abhängigkeit ist gekennzeichnet durch die Konstitution einer modern-kolonialen, kapitalistischen Totalität, die Aníbal Quijano als *Kolonialität der Macht* bezeichnet und die an den Kreuzungspunkten rassistischer Klassifikationen und globaler, rassialisierter Formen der Arbeitsteilung unter der Kontrolle des Kapitals entsteht (vgl. Quijano 1989; 1992; 1993). In einem solchen Ensemble, gespalten in eine Zone der Existenz und eine der Nicht-Existenz im Sinne von Santos, ist es notwendig, einen Gedanken Althusser weiterzuspinnen, nämlich sich nicht damit zufrieden zu geben, auf diese Weise über die Existenz der sichtbaren und messbaren Zeiten nachzudenken, sondern dass es auch mit voller Notwendigkeit erforderlich ist, die Frage nach der „Existenzweise der *unsichtbaren Zeiten* zu stellen“ [meine Hervorhebung](Althusser 2015: 302) bzw. „eine *unterirdische Geschichte*, welche an anderen Orten agiert“ sichtbar zu machen [meine Hervorhebung](ebd.: 304). Althusser meint damit jeweils Zeiten innerhalb eines europäischen marxistischen Horizonts (z.B. eine spezifische Untergrundströmung der

⁵ Eine solche Vorstellung bezeichnet Althusser als „Ideologie der Geschichte“ (Althusser 2015: 308), die im Grunde auch die Ideologie ist, die Vorstellungen von „Entwicklung“ und „Entwicklungshilfe“ antreibt.

⁶ Dieses komplexe Ganze kann also nicht einfach als vollendete Tatsache vorweggenommen werden, die Elemente existieren nicht, um eine Produktionsweise hervorzubringen, sondern die Produktionsweise ist der Effekt der Verknüpfung dieser Elemente, die jeweils über eine distinkte Geschichte verfügen und nicht als teleologisches Produkt aus den anderen hervorgehen (Althusser 2010: 52)

Zeit in Bezug auf die Philosophie Spinozas), der jenen Abgrund, der eine modern-koloniale Welt produziert, noch nicht vollständig erkennt. Aber der Gedanke von unsichtbar gemachten Geschichten und Zeitlichkeiten greift dort am angemessensten, wo er auf die kolonial unterdrückten und unsichtbar gemachten Zeitlichkeiten bezogen wird, die als Teil der Zone der Nicht-Existenz ignoriert und nicht für real –bzw. für längst untergegangen und vergangen gehalten werden⁷. Dazu zählt ganz wesentlich, wie noch zu zeigen sein wird, auch ein indigenes Zeitverständnis von historischen Brüchen bzw. Kataklysmen, das mit dem Konzept Pachakutik bezeichnet wird und das im Fokus dieser Untersuchung steht. Es geht also in einem Projekt dekolonialer Zeitlichkeiten darum, mit der Ideologie eines hegemonialen, sich selbst als homogen präsentierenden universal und linear vorgestellten modern-kolonialen Zeitregimes zu brechen (Zeitregime wird hier als neuer analytischer Begriff eines komplexen Ensembles zeitlicher Praktiken vorgeschlagen, siehe dazu unten) und die Leerstellen, Diskontinuitäten und Ausblendungen kolonial verdrängter Zeitlichkeiten sichtbar zu machen. Eine dieser Zeitlichkeiten, so die These dieses Textes, ist die Zeit des Pachakutik.

4.2.2. Walter Benjamin und der Engel der Geschichte: Das Verhältnis von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft

Ebenfalls aus einem marxistischen Horizont stammt ein zweites theoretisches Fragment, das sich hier anfügen lässt, die Überlegungen Walter Benjamins „über den Begriff der Geschichte“ (Benjamin 1977: 251). Wie Althusser richtet sich die Kritik Benjamins gegen eine bürgerliche, für ihn vor allem auch in der Sozialdemokratie virulente Vorstellung von Geschichte als Prozess eines permanenten Fortschritts, der von der Idee einer homogenen und leeren, auf einer prädestinierten Bahn ablaufenden Zeit ausgeht, die die Ausgebeuteten (hier: Klassen) mit der Aussicht einer in der Zukunft sich unabwendbar vollziehenden Verbesserung tröstet (Benjamin 1977: 258). Gespeist aus einer Zusammenführung marxistischer, anarchistischer und jüdisch-messianischer Theorieströmungen (Löwy 1977: 131ff) und konfrontiert mit dem Projekt des Faschismus, das die Vorstellung einer bruchlosen Geschichte des Fortschritts und der ständig voranschreitenden Zivilisierung unhaltbar macht, gelangt Benjamin zu einem ähnlichen Ergebnis wie Althusser (wenn auch auf einem sehr unterschiedlichen Weg), was die

⁷ Johannes Fabian identifiziert den Modus operandi kolonialer Projekte (konkret: kolonial eingebetteter anthropologischer Wissensproduktion) auf der Ebene von Zeitlichkeiten als eine Bewegung, in der die Kolonisierten zeitlich von einer Position der Gegenwart distanziert werden, die allein den kolonialen Beobachter*innen zugeschrieben wird. Kolonisierte werden also als anachronistische Residuen betrachtet, denen die Gleichzeitigkeit abgesprochen wird (vgl. Fabian 2014 [1983]: 31)

Infragestellung einer homogenen und linearen Universalzeit betriff, die von der Geschichtswissenschaft nur mit Fakten befüllt werden muss (ebd.: 260). Das Spannende an Benjamin, über die strukturellen Blickwinkel Althusser's hinausreichend, ist seine theoretische Konzeption des Verhältnisses von Zeitlichkeiten der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, die nicht als lineare Zustände der Zeit diskutiert werden, sondern als Momente bzw. Augenblicke der Aktion und der Rebellion der Unterdrückten mit einem radikalen Fokus auf den *Bruch*, den sie hervorrufen. D.h. es geht hier nicht bloß um die Frage der adäquaten analytischen Perspektive auf komplexe Ensembles verschiedener Zeitlichkeiten wie bei Althusser, sondern vor allem um die Frage ihrer Bedeutung für ein soziales bzw. politisches Eingreifen. Es ist dieser Bruch, der wie ein Magnet Vergangenheit und Zukunft *gleichermaßen* an sich zieht und überlappen lässt. Der Entwurf einer Theorie rebellischer bzw. widerständiger Zeitlichkeit, der die linearen Vorstellungen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft durcheinanderbringt, macht Benjamin für eine dekoloniale Theorie von Zeitlichkeiten anschlussfähig. Es kommt Benjamin gerade darauf an, Vergangenheit nicht bloß als ein bereits vollkommen abgeschlossenes Feld der homogen voranschreitenden Geschichte zu verstehen, das hermetisch (durch die Ideologie der Linearität der Zeit) von der Gegenwart isoliert ist und kein Potenzial des Handelns mehr in sich trägt. Es geht ihm darum, die Erinnerung an die „vergangenen“ Momente der Rebellion als Basis, als „Tigersprung“ (ebd.259), für die kämpfende, unterdrückte Klasse als Subjekt der gegenwärtigen Geschichte zu aktivieren, die Energie dieser Kämpfe zusammenzuführen, um nicht in Erwartung einer sicher besser werdenden, weil im ständigen Fortschritt befindlichen Zukunft passiv zu verharren, sondern das „Werk der Befreiung im Namen von Generationen Geschlagener zu Ende zu führen“ (ebd.: 257). Der Begriff der „vergangenen“ Momente der Rebellion muss hier in Anführungszeichen geschrieben werden, weil es nicht der Aspekt des Vergangenen (in einem linearen Sinn) ist, der hier bedeutungsvoll ist, sondern der Aspekt einer Passage, die nicht-linear in beide Richtungen, Gegenwart (bzw. unmittelbare Zukunft) und „Vergangenheit“, wirkt, beide als jeweilige Momente des Aufstandes kurzschließt.

„Vergangenes historisch artikulieren heißt nicht, es erkennen ‚wie es es den eigentlich gewesen ist‘. Es heißt, sich einer Erinnerung bemächtigen, wie sie im Augenblick einer Gefahr aufblitzt. Dem historischen Materialismus geht es darum, ein Bild von der Vergangenheit festzuhalten, wie es sich im Augenblick der Gefahr dem historischen Subjekt unversehens stellt“ (ebd.: 253)

Aus dieser Konstellation entwuchs kein fortschrittsaffiner Begriff der sozialistischen Revolution als Fortführung eines modernen zivilisatorischen Projekts, sondern, im Gegenteil, ein Konzept von Revolution als Bruch mit ebendiesem Fortschrittsprojekt, und zwar in Form

einer Aktualisierung jener –aus der Perspektive einer linearen Zeitachse- „prä“-kapitalistischen Formen bäuerlicher Gemeinschaft, kollektiver Allmende, gemeinsamer Arbeit, gegen die die sozialen Kräfte des Kapitalismus solange kämpfen mussten (im Grunde bis ins 20. Jahrhundert), um sie niederzuwerfen. In seinen Kurzeassays „Über den Begriff der Geschichte“ (1977) entwickelt Benjamin diese kritische Auseinandersetzung mit der positivistischen Geschichtsschreibung, die die Geschichte der Sieger erzählt und ihren Interessen dient. Er hingegen sucht nach den Momenten der Nichtkonformität, der Rebellion, der Unterdrückung als Motor der Revolte. Die Zeit der Moderne, die die Zeit des Fortschreitens in die Zukunft ist, schneidet mit der von ihr ausgehenden Lähmung angesichts des Gedächtnisses der vergangenen Kämpfe, mit dem sie nichts anzufangen weiß, die wichtigsten Quellen jener sozialen Kämpfe ab. Es ist die Rezeption dieses Texts im Kontext eines epistemologischen Abgrunds der Kolonialität, die Santos zu dem Aufruf veranlasst, die Vergangenheit neu zu finden und ihr die Kraft der Explosion und der Erlösung aus dem Gefängnis der Linearität zurückzugeben (Santos 1998: 86). Dieser Aspekt muss fast zwangsläufig aus der Perspektive einer gesellschaftlichen Transformation missverstanden werden, die –so wie bei Alex Demirovic (2012)- nur entlang der Achse eines radikalisierten Fortschritts in die Zukunft blickt, um dort Potenziale der Emanzipation zu suchen, statt die Brüche des linearen hegemonialen Zeitregimes selbst wahrzunehmen.

Eine solche Theorie miteinander agierender (im Sinne Althussers: spezifischer) Zeitlichkeiten des Aufstandes wendet sich hingegen ab von jenem Blick auf Geschichte, der wie bei dem (von Benjamin so empfundenen) „Engel der Geschichte“ in dem Bild des Angelus Novus von Klee, das „Zurückliegende“ und „Vergangene“ bloß als sich auftürmende Katastrophen betrachten kann, denen der Sturm des Fortschritts, der in die andere Richtung bläst, alle Potenziale einer Handlungsmacht versperrt (ebd.: 255). Dieses produktive Moment der „Vergangenheit“, die nicht vergangen ist, führt zu einer Brücke, die eine Verbindung zum Konzept des Pachakutik öffnet.

4.2.3. Queere Utopien

José Esteban Muñoz (2009) schlägt ein Verständnis von queerer Utopie vor, das der Konzeption dekolonialer temporaler Praxis in den Arbeiten Rolando Vázquez' sehr nahe kommt. Von einem ähnlichen Ausgangspunkt startend, nämlich einer Kritik an einer anti- relationalen Theorie queerer Kämpfe und einer Vorstellung von queerness als einer Kollektivität (ebd.: 11), einer kollektiven sozialen Praxis, begreift er queere Temporalitäten des Widerstands als ein zeitliches Arrangement, in der die Vergangenheit und die Momente vergangener Erinnerungen und

Erfahrungen von queerness (die sich nicht ausschließlich auf Sexualität beschränken müssen) als ein Feld von Möglichkeiten auftauchen, „in which subjects can act in the present in the service of the future“ (ebd.: 16). Mit dem methodologisch eingesetzten Begriff des „Cruising“ versucht der Autor eine Vorgangsweise queerer Utopie zu beschreiben, die zwischen den erinnerten Momenten der Vergangenheit navigiert, vor allem zwischen den Gefühlen, die mit diesen Momenten verbunden sind und die ein erfülltes Utopia bzw. eine Landkarte queerutopischer Praxen ermöglichen sollen, die zu einer aktivistischen Hoffnung in den Kämpfen der Gegenwart beitragen und diese stärken. Diese temporale Praxis, die die marginalisierten Gefühle vergangener Momente queerer Begegnung in die Gegenwart holt, um sie als Quelle für politischen bzw. epistemischen Aktivismus zu nutzen (ebd.: 33ff), sprengt die Grenzen der modernen linearen Temporalität. Dies trifft umso mehr zu, als der Autor den Modus einer rein intellektuellen Praxis verlässt und seinen eigenen Körper bzw. seine körperlichen Affekte als Grundlage verwendet, um historische queere Erinnerungsorte mit (seiner eigenen) gelebten Erfahrung zu verknüpfen (ebd. 3). Diese Praxis verweigert sich nicht nur den hegemonialen Temporalitäten, sondern auch der modernen epistemologischen Praxis der Spaltung von Vernunft und Körper.

4.2.4 Regime der Historizität und warme bzw. kalte Phasen einer Konzeptgeschichte

Mit welchem begrifflichen Instrumentarium lassen sich nun temporale Herrschaftsformen und asymmetrische Über- und Unterordnungen von temporalen Praktiken im Kontext kolonial-moderner Beziehungen und Verhältnisse fassen? Anknüpfend an den Befund überlappender und vielschichtiger zeitlicher Praktiken und Rhythmen kürzer oder längerer geschichtlicher Dauer schlägt Francois Hartog für diesen Zweck den Begriff des Regimes der Historizität vor. Darunter versteht er ein heuristisches Instrument, dass diese Vielschichtigkeit nicht unsichtbar machen soll, aber dazu dienen kann, unterschiedliche Macht- und Herrschaftspositionen zwischen diesen Überlappungen und Überkreuzungen verschiedener Temporalitäten zu beleuchten. Historizitätsregime beziehen sich auf das dominante Verhältnis, in dem das Zusammenspiel bzw. die Artikulation von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gedacht wird, und das als temporales Herrschaftsverhältnis einen erheblichen Einfluss darauf nimmt, was an Ermöglichungsspielräumen bzw. was an limitierten und beschränkenden Bedingungen in sozialen Konflikten und Auseinandersetzungen –in Anlehnung an Foucault– sagbar ist und was nicht sagbar ist (Hartog 2015:16ff).. Hartog bezieht sich dabei auch positiv auf Reinhart Koselleck und seine Konzeption einer Temporalisierung von Geschichte (die als die eine

Universalgeschichte erst ab diesem Zeitpunkt sagbar wird) im Prozess der Herausbildung der europäischen Moderne. Diese Temporalisierung analysiert Koselleck v.a. über das Begriffspaar des Erfahrungsraums bzw. des Erwartungshorizonts, deren Verhältnis zueinander sich ab der Mitte des 18. Jahrhunderts zu verschieben beginnt (Koselleck 2015: 12ff und 266ff). Mit wachsenden staatlichen und ökonomischen Planungshorizonten dehnt sich der Erwartungshorizont aus und überschreitet dabei den bis dahin gültigen Erfahrungsraum relativ statischer Gesellschaften, deren Erfahrungen sich innerhalb einer Generation bis dahin nur wenig geändert hatten. Die Moderne zeichnet sich dagegen durch einen Überschuss des Erwartungshorizonts aus, der das Korsett statischer Erfahrungen der Unveränderlichkeit sprengt und so das für die europäische Moderne kennzeichnende Phänomen einer Erwartung ständiger Veränderbarkeit und Veränderung als prägendes, auf die Zukunft verwiesenes Zeitelement produziert. Mit diesem weit in die Zukunft ausgedehnten Erwartungshorizont wird auch zum ersten Mal Geschichte als Kollektivsingular erfahrbar gemacht und konstituiert, d.h. ein Diskurs über Geschichte als Weltgeschichte bzw. als Universalgeschichte, die auf eine innewohnende Bewegung des in die Zukunft gerichteten Fortschritts bezogen und für alle Gesellschaften verallgemeinert wird. Damit wird ein ständiges Voranschreiten der Geschichte auf einer festgeschriebenen Bahn zur Imagination einer vernunftzentrierten Wissensproduktion im Projekt der Aufklärung, das die davor gültigen Schlüsse von der Vergangenheit auf eine stetige, im Wesentlichen unveränderliche Zukunft obsolet macht und den sozialen Wandel selbst zum entscheidenden Kriterium einer geschichtlichen Bewegung erklärt. Koselleck hält allerdings fest, dass diese Ausdehnung des Erwartungshorizonts keine Eindimensionalität von historischer Zeit bedeutet, sondern dass diese Ausdehnung selbst der Effekt einer temporalen Operation ist, in der sich verschiedene Zeiten -Vergangenheiten, Gegenwarten, Zukünfte- und ihre Rhythmen überlagern und zu einem herrschenden Muster verdichten. An diese Verdichtung einer Multitemporalität küpft auch Hartog mit seinem Konzept des Historizitätsregimes an, allerdings sieht er die damit verknüpfte Konstellation der Moderne in einem fundamentalen Krisenprozess, den er mit dem Konzept des „Presentism“ in einen engen Zusammenhang zu einem neuen Regime der Historizität stellt, in dem nicht mehr die Zukunft und die Ausdehnung von Erwartungen die Hauptrolle spielen, sondern die Gegenwart in Form immer stärker beschleunigter Zyklen der Kurzfristigkeit, v.a. auch in der politischen Ökonomie (Hartog 2015: 18f und 107ff). Presentism bezieht sich auf die Wahrnehmung einer permanent gleichbleibenden und im Wesentlichen unveränderten Gegenwart, die das moderne Regime der Historizität kollabieren und zusammenbrechen lässt. Konsequenterweise spricht Hartog auch von einem möglichen Ende der Moderne.

Diese Konzeption einer fundamentalen Krise der Moderne bzw. eines zeitlichen Bruchs deckt sich mit Befunden aus dekolonialer Perspektive, v.a. in den Arbeiten von Boaventura de Sousa Santos (vgl. 1998; 2007; 2014). Mit der Proklamation des Endes der Geschichte durch Francis Fukuyama (1989; 1992) sieht Santos das Ende des Projekts der Moderne dämmern, weil anstelle der Erwartung eines permanenten historischen Fortschritts die Vorstellung einer Zeit unendlicher Wiederholung und Repetition tritt, in der die herrschenden Klassen der internationalen Bourgeoisie ihre eigene Dominanz in einer sich ausdehnenden Gegenwart auf eine unendliche Dauer stellen wollen (Santos 1998: 83ff). Diese spontane Philosophie des Siegeszugs des Kapitalismus ab 1989 ist gekennzeichnet von der Vorstellung einer Ausdehnung der Gegenwart in die Vergangenheit und Zukunft, in der letztere kannibalisiert werden. Damit bricht auch die für die Moderne kennzeichnete Dialektik zwischen Emanzipation und Transformation bzw. Reformation zusammen, weil soziale Konflikte nicht mehr zu historischen Veränderungen führen, die mit einer ständigen Erwartung einer besseren Zukunft verknüpft sind, sondern in der Gegenwart eingefroren werden. Geschichte wird hier zum Fundament einer sich wiederholenden bloßen Form von Kapitalzyklen gemacht. Für die Besiegten, die Arbeiter*innen und die Kolonisierten im Globalen Süden bedeutet dieses Regime der Historizität den Zusammenbruch der Zukunftserwartung einer besseren kommenden Welt, an deren Stelle die schleichende Erosion bisheriger Errungenschaften (z.B. der Wohlfahrtsstaat) tritt, die nur mühsam verteidigt werden. Gleichzeitig bleibt die Vergangenheit als möglicher Horizont einer Kritik an den bestehenden Verhältnissen so unzugänglich wie im modernen Zeitregime: „Disabling the future in no way enables the past“ (ebd.: 85). An diesem Punkt des Zusammenbruchs des modernen Regimes der Historizität lohnt es sich schließlich, nach nicht-okzidentalen Alternativen zu suchen (wie das Konzept des Pachakutik), die der Erschöpfung des Wechselspiels zwischen Emanzipation und Regulation gegenübergestellt werden können.

Doch wie lässt sich angesichts einer so starken Begriffs von temporaler Herrschaft die Annahme der Multitemporalität aufrechterhalten? Wie können sich unterdrückte oder periphere soziale Zeitlichkeiten artikulieren und perseverieren? Einen wichtigen Hinweis zur Beantwortung dieser Fragen liefert die Arbeit des polnischen Soziologen Bronislaw Baczko (1999), der mit Bezug auf die Formen des kollektiven Gedächtnisses von kalten und warmen Phasen spricht. Das Konzept des kollektiven Gedächtnisses stammt von Maurice Halbwachs und wurde in den 1920er Jahren gegen rassistische Theoreme eines überindividuellen Gedächtnisses in Stellung gebracht, und zwar als kollektive Form eines sozial und kulturell zwischen mehreren Generationen weitergereichten und vermittelten gruppenspezifischen Gedächtnisses (Assmann

1988). Das kollektive kulturelle Gedächtnis speist sich aus der kulturellen Prägung, die Individuen im Prozess der Sozialisation erfahren, und die in Abgrenzung zu einem alltagsnahen kommunikativen Gedächtnis aus ritualisierten kulturellen Formen wie etwa Denkmälern bzw. aus institutionalisierten Formen der Kommunikation besteht (ebd.: 12). Für Baczko ist dies kein homogener Prozess, sondern die Formen des kollektiven Gedächtnisses durchlaufen verschiedene Phasen, in kalten Phasen scheinen sie zu schlafen und bilden eine Untergrundströmung gegenüber dem herrschenden Regime der Historizität, in warmen Phasen gelangen sie an die Oberfläche des sozialen Lebens und finden eine Ausdrucksform in Gestalt von konkreten Mentalitäten. In solchen warmen Phasen manifestieren sich die Formen des kollektiven Gedächtnisses nicht nur, sie haben auch das Potenzial an etablierten Strukturen zu rütteln und sie zu verändern. Meine These in dieser Arbeit läuft darauf hinaus, das Konzept eines historischen Bruchs, das im Begriff des Pachakutik steckt, als eine solche Untergrundströmung des kollektiven Gedächtnisses zu begreifen, das über viele Generationen hinwegreicht und ein Reservoir für antikoloniale Kämpfe bildet, wobei dieser Prozess an verschiedenen Punkten der Geschichte unterschiedliche Manifestationen und Ausprägungen annimmt. Pachakutik ist, wie noch zu zeigen sein wird, die theoretische Praxis, die sich aus dieser Aktivierung des kollektiven Gedächtnisses ergibt.

4.2.5 Multitemporalität und postkoloniale Verhältnisse von Temporalitäten

Eine wichtige theoretische Frage ist im Kontext des bisher Geschriebenen die, wie eine komplexe Vielfalt sozialer Zeiten konzeptionell erfasst werden kann, ohne auf eine eurozentrische Vorstellung von historischer Zeit zurückzugreifen. Eine zweite, nicht weniger wichtige Frage, die sich aus der ersten ergibt, hängt mit der Frage zusammen, ob eine angemessene Darstellung einer derart komplexen zeitlichen Vielfältigkeit allein durch Rückgriff auf europäische Theorien und Zeitkonzepte gegeben werden kann oder ob es nicht unvermeidlich ist nicht-abendländische Zeitverständnisse zu berücksichtigen und gegen vereinfachende hegemoniale eurozentrische Universalien zu arbeiten. Hier drängt sich der Verdacht auf, dass die europäische Philosophie ihre Fragen innerhalb eines ideologischen Rahmens fortgesetzter Kolonialbeziehungen stellt, die Wissen und Konzepte der Kolonisierten, deren zeitliche Formen der Sozialisierung außer Acht gelassen werden, systematisch verdecken und ausschließen (siehe Grosfoguel 2007). Was sind die theoretischen Voraussetzungen, um Zeit als ein multiples, komplexes Ensemble zu verstehen? Ich denke, dass eine Antwort sowohl in der marxistischen radikalen Geographie als auch in der kritischen Anthropologie der Zeit

gefunden werden kann, die beide zusammen einen wichtigen Anhaltspunkt für dieses Problem bieten.

David Harvey hat bereits vor einiger Zeit auf einen objektiven Zeitbegriff hingewiesen (im Gegensatz zu psychologisch argumentierenden subjektiven Wahrnehmungen von Zeit als Dauer), dessen Objektivität sich aus seiner Konstitution durch gesellschaftliche Praxis ableitet:

“[E]ach social formation constructs objective conceptions of space and time sufficient unto its own needs and purposes of material and social reproduction and organizes its material practices in accordance with those conceptions. But societies change (...), they are transformed from within and adapt to pressures and influences from without. Objective conceptions of space and time must change to accommodate new material practices of social reproduction (Harvey 1990a: 419).

Dieses Zitat enthält zwei sehr wichtige Erkenntnisse, die man im Hinterkopf behalten sollte. Erstens betont Harvey die Bedeutung materieller Bedürfnisse im Prozess der sozialen Reproduktion, die den Begriff Praxis erheblich prägen, gleichzeitig aber eine relative Autonomie (d. h. Objektivität) konzeptueller Praktiken (oder „theoretischer Praktiken“ in der Terminologie von Althusser [Althusser 2011: 228ff]) im Zusammenspiel mit ersterem zulassen. Zweitens erwähnt Harvey den Aspekt des Wandels in sozialen Formationen, der sich sowohl auf Konflikte innerhalb als auch auf Konflikte außerhalb dieser Gesellschaften auswirken kann, wobei letztere typisch für koloniale Eroberungssituationen, imperiale Expansion oder fortgesetzte koloniale Herrschaft sind (ebd.). Interessanterweise bezieht Harvey die Ursachen bzw. Auswirkungen von Veränderungen auf beide Bedingungen, einerseits auf die materielle Reproduktion und andererseits auf konzeptionelle Praktiken, die an diesen Konflikten beteiligt sind. Wir werden später sehen, dass bestimmte Zeitkonzepte, die aus antikolonialen Kämpfen stammen, wie das von Pachakuti(k), nicht statisch sind, wie es in modernen eurozentrischen Vorstellungen von „Tradition“ immer angenommen wird (siehe auch Hobsbawm 1983). Sie verändern sich hingegen als Reaktion auf Konfliktkonstellationen und können neue gesellschaftliche Funktionen übernehmen, beispielsweise als Steuerungspraktiken des Widerstands. In einer parallelen und sehr kompatiblen Argumentation kommen kritische anthropologische Perspektiven auf soziale Zeit zu dem Schluss: “social time consists of ‘collective representations’ or categories that derive from and reflect the groupings and varied ‘rhythms’ of social life” (Munn 1992: 95). Munn konzentriert sich auf die symbolischen Dimensionen des Prozesses der Produktion von Zeitlichkeiten in sozialen Praktiken, der Beziehungen zwischen Personen und Objekten umfasst und das Konzept auch auf Praktiken wie beispielsweise körperliche Rituale und Aufführungen ausdehnt. Ganz ähnlich zu dieser analytischen Haltung verweist Ingold auf eine Perspektive der Zeitlichkeit und

Geschichtlichkeit, die in den den Prozess des gesellschaftlichen Lebens vorantreibenden sozialen Aktivitäten eingebettet ist, die er mit dem Begriff „taskscape“ zu fassen versucht (Ingold 1993: 157f). Nach Ansicht von Ingold besteht ein „taskscape“ aus einer qualitativ heterogenen Reihe zusammengehöriger Aktivitäten, die er von Vorstellungen einer einheitlichen homogenen „astronomischen Zeit“ oder „Uhrzeit“ unterscheidet. Taskscapes beziehen sich auf Partizipation und Performanz in Form einer Verkörperung und verkörperter Praktiken, die nicht von der Vergangenheit oder einem konkreten Zukunftswunsch getrennt sind. Vielmehr fügen sie Vergangenheit und Zukunft in einer verkörperten Präsenz zusammen “like refractions in a crystal ball” (ibid: 159). Vielfältigkeit wird hier genauer als eine Überlagerung und Artikulation unterschiedlicher Zeitlichkeiten begriffen, die sich nicht auf einen bestimmten singulären Zeitmodus wie die Vergangenheit oder die Zukunft reduzieren lässt, sondern mehrere qualitativ unterschiedliche Modi auf nicht-determinierte Weise umfasst. Diese Erkenntnisse, die noch im Bereich des okzidentalen Wissens stehen und produziert wurden, schaffen bereits eine Sensibilität, um einen Verständnishorizont für andine Zeitkonzepte wie Pachakuti(k) zu eröffnen.

Gerade die Problematik von Brüchen und Konflikten in Zeitlichkeiten wurde auch in postkolonialen Geschichtsperspektiven recht intensiv diskutiert, die die Vorstellung einer einheitlichen Universalgeschichte im Kontext kolonialer Machtverhältnisse in Frage stellten und die entsprechenden Meta-Narrative, die der Homogenisierung von Zeit und Raum dienten, ablehnten (Dirlik: 2006: 82f). Stattdessen konzentrierten sie sich auf die Bedeutung des Kolonialkonflikts für die Geschichtsschreibung und für die Geschichte antikolonialer Gegenprojekte. Teil dieser Kritik war auch ein Angriff auf die okzidentale Wahrnehmung des Emanzipationsgedankens, der in diesen vorherrschenden Versionen, wie bereits erwähnt, immer als einfacher Ausdruck einer linearen historischen Bewegung dargestellt wurde, deren Avantgarde auf Europäische Philosophie zentriert blieb. Die postkoloniale Theorie argumentiert gegen diese Vorstellung einer „universellen Vernunft“, die im Laufe der europäischen Geschichte auftaucht und die nur Europa als einzig möglichen Standort zulässt, von dem aus die Welt theoretisch erkennbar zu sein scheint (Chakrabarty 1992: 3), bzw. alle anderen Geschichten sowie alle umstrittenen zeitlichen Rhythmen als bloße Angelegenheit empirischer Forschung oder als angebliche Abweichungen verwirft. Eine solche Vorstellung einer universalen europäischen Geschichte kontrastiert alle nicht-abendländischen Praktiken der Zeitreflexion als Vorstellungen von vermeintlich untergeordneter mythisch-religiöser Gültigkeit oder als schieren Aberglauben mit der Vorstellung einer einzigen Geschichte und einer einzigen Form der Vernunft, um sie zu erfassen. Die postkoloniale Theorie weist

stattdessen auf die Gleichzeitigkeit unterschiedlicher Zeitkonzepte und unterschiedlicher Zeitpraktiken in den Gesellschaften der Kolonisierten hin. Diese überlappenden Zeitstrukturen und Zeitpraktiken können nicht mit der Vorstellung einer ungebrochenen europäischen Moderne analysiert werden, die sich über die ganze Welt ausdehnt und „Reste“ oder „Überbleibsel“ hinterlässt, die im Schatten des Unzeitgemäßen verschwinden werden. Zeiten koexistieren und existieren über ihren vermuteten „Ursprung“ hinaus in einem komplexen Gefüge gesellschaftlicher Konfliktbeziehungen, das durch divergierende Positionen der Kolonisator*innen und der Kolonisierten bedingt ist (Chakrabarty 2015: 13ff).

Daher bestand das Ziel des postkolonialen Denkens in seinem ursprünglichen Projekt der Subaltern Studies darin, sich mit den vorherrschenden Praktiken des Geschichtsschreibens in den Chroniken und in der Wissensproduktion von (britischen) imperialen Historikern sowie der nationalistischen Geschichte (der indischen Elite) auseinanderzusetzen. An deren Stelle schlägt eine postkoloniale Perspektive auf Geschichte die Konzeptualisierung einer komplexen Vielheit oder eines Ensembles verschiedener Zeiten vor, was in hohem Maße auf der postkolonialen Rezeption der poststrukturalistischen Theorie basiert. Dazu gehört das (scheinbare) Wiederauftauchen unsichtbar gemachter zeitlicher Praktiken und Konzepte, die von der Annahme einer Reversibilität der Zeit abweichen (Dirlik 2013: 83). Wenn Subalterne in Indien beispielsweise von „diesen Tagen“ sprechen, beziehen sie sich nicht auf eine historische Vergangenheit, sondern auf diesen Ausdruck, um den inakzeptablen Zustand „der Gegenwart“ zu kennzeichnen, einer eurozentrischen Gegenwart, die von kolonialen Strukturen beherrscht und Formen der temporalen Entmachtung geprägt wird, hinsichtlich derer subalterne Widerstände loszukommen trachten, um sich hin zu einer radikal anderen Modernität der Ausgeschlossenen zu bewegen (Chatterjee 1997: 20). Dies eröffnet natürlich die Gefahr einer Idealisierung und Romantisierung dieses Unterschieds in Form eines Essentialismus (ebd.: 86), der auch dann noch ein Problem bleibt, wenn er etwa in strategischen Traditionalismen wie im Werk von Ashis Nandy (vgl. Nandy 1995) kritisch reflektiert wird. Wenn angesichts dieser radikalen Kritik an der Krise der Moderne keine modernen Lösungen mehr für moderne Probleme verfügbar sind, wie Santos (1998: 82) es treffend formuliert, muss man sich der Gefahr bewusst sein, den Mythos des „edlen Wilden“ zu reproduzieren, das heißt, alles, was als „Anderes“ angesehen wird, als idealisierten vorherbestimmten Modellfall für Kritik und Veränderung zu betrachten, dem eine universelle Vorstellung von „Menschheit“ innewohnt (Blaser 2009: 892). Dadurch wird einerseits die „Andere“ und ihr komplexer Zustand innerhalb mehrerer Dimensionen der Unterdrückung essentialisiert und andererseits,

paradoxerweise, ihre Andersartigkeit den Bedürfnissen der dominanten Pole kolonialer Machtverhältnisse unterworfen.

Diese Problematik impliziert jedoch keineswegs, dass ein Verweis auf diese von nicht-abendländischen Gesellschaften getragenen Konzepte für einen nicht-exklusiven Befreiungsprozess verzichtbar und zwecklos sei. Zwischen der Essentialisierung des „Anderen“ und der Annexion seiner Differenz unter der Dominanz invarianter abendländischer Konzepte und Bedingungen liegt ein Weg, der eine konfliktgetriebene, komplexe Vielfalt gesellschaftlicher Konflikte, ihrer unterschiedlichen Zeitvorstellungen und Weltanschauungen zu erfassen vermag. Dieser Weg besteht darin, von der dualistischen eurozentrischen Vorstellung eines zeitlich getrennten Reichs der „Wildheit“ und eines Reichs der „Zivilisation“ Abstand zu nehmen, die nicht nur in rassistischen Vorstellungen von Fortschritt und Rückständigkeit, sondern auch in Rousseaus Vorstellung vom „edlen Wilden“ präsent ist. Stattdessen besteht die Notwendigkeit, sich einem Verständnis von (zeitlichen) Differenzen als positionierten Kräften auf einem machtsstrukturierten Feld von Kämpfen zuzuwenden (vgl. Wernhart/Zips 1998), einem Ensemble, in dem temporale Praktiken und Konzepte in einer bestimmten Weise der Interaktion koexistieren, bzw. der gegenseitigen Konfrontation und des Kampfes oder sogar der gegenseitigen Veränderung. Was in einer solchen Darstellung aufrechterhalten werden muss, ist sicherlich die Möglichkeit radikaler Brüche, bzw. von Oppositionen, Konflikten und Umkehrungen oder Zerstörungen der (zeitlichen) Herrschaftsverhältnisse (Dirlik 2006: 85). Im Kontext dieser Debatte wird die enge Verbindung der Frage der Zeit, insbesondere einer Zeitvielfalt, mit der Frage kolonialer Macht und kolonialer Wissensstrukturen deutlich.

4.3. Das Problem von Macht und Wissen

In seinen programmatischen Texten zum epistemischen dekolonialen Wandel kritisiert Ramón Grosfoguel (2007; 2011) Wirtschaftstheorien aus dem Süden, weil sie die epistemische Dimension und die epistemischen Machtverhältnisse als langfristige Auswirkungen anhaltender kolonialer Herrschaft ignoriert hätten. Um diese epistemische Dimension zu dekolonisieren, ist es notwendig, die Kritik an Wissenspraktiken zu radikalisieren und sich den Grundannahmen zuzuwenden, auf denen eurozentrisches Wissen beruht, das sich auch in Theorien des Südens reproduziert. Das grundlegende Element eines solchen dominanten abendländischen Wissens ist laut Grosfoguel seine Selbstdarstellung als neutrales und nicht positioniertes Universalwissen, als Meisterwissen, das entlang der kartesischen Trennung

zwischen einem entbetteten und körperlosen Subjekt der Erkenntnis und einer Außenwelt von materiellen Objekten verläuft. Aus Perspektive des erstgenannten werden alle anderen Erkenntnisse als wahr beurteilt oder nicht. In dieser „Gottesperspektive“ eines „ego cogito“ (Grosfoguel 2007: 214) handelt es sich um die Verschleierung eines konkreten, verkörperten, historischen epistemischen Ortes (nämlich innerhalb einer abendländischen philosophischen Erfahrung und Stoßrichtung), der die Grundlage einer rassisierten Wissenshierarchie bildet, in der eine Aufteilung in minderwertige und überlegene Formen des Wissens auch für die Aufteilung in minderwertige und überlegene Menschen steht. Das Fortbestehen einer kolonialen Machtmatrix über ihren politisch-historischen Horizont hinaus ergibt sich aus dieser Operation einer Wissenshierarchie, einer bestimmten Rationalität, die mit materiellen Prozessen einer rassistischen Arbeitsteilung artikuliert ist. Diese epistemische Form der Herrschaft, die eine koloniale Sozialstruktur fortführt, entspricht dem, was Angel Rama (1998) „la ciudad letrada“ genannt hat, die mit Buchstaben versehene Stadt, ein Komplex intellektueller Produktion, der sich in den städtischen Zentren kolonialer Gesellschaften konzentriert und für sich die Fähigkeit reklamiert, die Realität, die soziale und natürliche, zu beurteilen, und der dabei die umliegenden indigenen Bevölkerungsgruppen auf dem Land als Randzonen der Unwissenheit und des Aberglaubens des Nicht-Realen imaginiert (siehe auch Aparicio/Blaser 2008). In der dekolonialen Theorie war es Aníbal Quijano (2000; 2007) und sein Konzept der „Kolonialität der Macht“, das in seiner ersten spanischen Fassung zu Beginn der 1990er Jahre den Grundstein für ein strukturelles Verständnis dieser komplexen Machtverhältnisse der materiellen sozialen und epistemischen Dominanz legte.

Unter Kolonialität der Macht versteht man eine global wirksame historische Struktur, die durch die Eroberung Amerikas entstanden ist. Sie zeichnet sich durch die Überlagerung zweier bestimmender Achsen moderner Herrschaftsverhältnisse aus (vgl. Quijano 2000): Eine erste Achse entsteht durch die Klassifizierung der eroberten Bevölkerungsgruppen nach rassistischen Kriterien, das heißt, dass die Unterschiede zwischen europäischen und außereuropäischen Gesellschaften auf eine biologische Ursache zurückgeführt werden und mit einer imaginären natürlichen Hierarchie der Überlegenheit und Unterlegenheit zwischen Herrschenden und Beherrschten verbunden wird. „Indios“, „Schwarze“, „Cholos“, „Mestizen“ sind in diesem Sinne rassistische Klassifizierungskategorien, die durch ihre imaginäre Distanz zur Konstruktion der Kategorie „Weiß“ entstehen. Die zweite Achse, die mit der ersten verbunden ist, ist eine neue, globale Arbeitsteilung, die alle bestehenden Formen der Arbeitsorganisation und Ausbeutung, Sklaverei, Formen der Zwangsarbeit, reziproke kollektive Arbeit, Lohnarbeit neu ordnet – unter der Kontrolle des Kapitals und seines globalen Handlungsraums, des

Weltmarkts (ebd. 535). Diese Arbeitsformen sind rassistisch. Die Lohnarbeit wird überwiegend weißen Arbeiter*innen zugeschrieben, die Formen der Zwangsarbeit den nicht-weißen Kolonisierten. Diese neue globale Struktur der Kolonialität impliziert jedoch nicht nur verflochtene rassistische und kapitalistische Machtverhältnisse, sondern ist auf der Ebene der erkenntnistheoretischen Praxis auch mit der Entstehung einer neuen spezifischen Rationalität der Moderne in Europa verbunden, einer spezifischen hegemonialen Art und Weise, die Moderne wahrzunehmen, d.h. einerseits sich selbst und die eigene Subjektivität zu verstehen und sich entsprechend zu verhalten, bzw. andererseits die „Anderen“ und die Ordnung der Welt zu begreifen (Quijano 2007: 171ff).

Diese neue Rationalität bewirkt die Bildung eines besonderen Selbstverständnisses als Subjekt, das sich als sozial abgetrenntes und besonderes Individuum sieht, das mit jenen kognitiven Voraussetzungen ausgestattet ist, die den Hierarchien der kapitalistischen und kolonialen Existenzweise entsprechen. Aber vor allem ist es mit einem Gefühl für die rassistische Ordnung dieses globalen Machtgefüges und seiner eigenen dominanten Stellung darin ausgestattet. Diese moderne Rationalität basiert auf der neu gezogenen absoluten Trennung im Verhältnis zwischen einem als autonom, rational, sozial isoliert und individualisiert vorgestellten Subjekt (weiß, männlich, bürgerlich und heterosexuell) und den in einer externen Realität existierenden Objekten. Der Existenz von Objekten wird eine radikal abgetrennte Subjektivität durch die Beschwörung radikaler Dualismen gegenübergestellt, die gleichzeitig den Pol für eine vermeintliche Souveränität des Subjekts bildet: die „leblose“ Natur, der „geistlose“ Körper, die Frau, die kolonisierten „Anderen“, deren Aneignung und Beherrschung können auf diese Weise legitimiert werden. Für Quijano ist diese neue epistemologische Ordnung unhintergebar eurozentrisch, weil sie in Anlehnung an Enrique Dussels Kritik der Moderne (vgl. Dussel 1993a, 1993b) die konstitutive Rolle des Kolonisierten in der Entstehung der Moderne ignoriert. Im Mittelpunkt der Kritik steht hier die Idee einer exklusiven europäischen Moderne, die aus einem vermeintlich singulären europäischen Protagonismus resultiert, imaginiert als ein Akt gedankenzentrierter Selbstschöpfung, der die Europäer*innen (insbesondere die männlichen) über den Rest der Welt erhebt. Die Selbstpositionierung des eurozentrischen Wissens, eingeschrieben in den Mythos der sich selbst hervorbringenden europäischen Moderne, operiert ohne eine Ahnung dieser Herrschaftsverhältnisse und trotz der regionalen Exklusivität seines Ursprungs nicht als regionales Wissen, sondern als ein universelles: Von einer privilegierten Position der Erkenntnis und Subjektivität wird die Welt vermeintlich entzaubert. Der Philosoph Castro-Gómez nennt diese Positionierung die „Hybris des Nullpunktes“ (vgl. Castro-Gómez 2005), die die epistemische Lokalisierung und Regionalität der dominanten eurozentrischen

Rationalität verschleiert und einen imaginären pan-optischen Blickwinkel annimmt, von dem aus alle anderen Formen des Wissens in anmaßender Weise als wahr oder falsch beurteilt werden.

Für Quijano ist die Frage nach der Moderne und ihrer spezifischen Zeitlichkeit ambivalent. Er stellt die Entstehung der modernen Rationalität und ihrer neuen Vorstellung von Raum und Zeit, wie oben erwähnt, in den Kontext der kolonialen Expansion, ohne diesen Prozess jedoch einseitig auf die Handlungsfähigkeit der Kolonisor*innen zu reduzieren. Die in Europa mit dem Bewusstsein um die Existenz einer „Neuen“ Welt für die Europäer*innen notwendig werdende intellektuelle Auseinandersetzung verknüpft die Entstehung einer neuen Subjektivität mit der Genese der Wahrnehmung neuer räumlich-zeitlicher Strukturen. Die Realitäten jener Gesellschaften, die in dem Gebiet lebten, das später Amerika genannt wurde, können in der Bandbreite der historischen Erfahrungen in diesem Prozess nicht einfach subtrahiert und ausgeblendet werden. Im Gegenteil, die Erfahrungen amerikanischer indigener Gesellschaften sind konstitutiv für die Bildung dieser Subjektivität (Quijano 1988: 11ff und 46ff, Quijano 2000: 547, Teves 2011: 6). Das Gründungsmoment der neu entstehenden europäischen Subjektivität am Ende des 15. Jahrhunderts ist das zeitliche Motiv des gesellschaftlichen und historischen Wandels. Dieses Motiv ersetzt die Vergangenheit und den Verweis auf ein verlorenes Goldenes Zeitalter als Ideal und Maßstab zeitgenössischer Kritik durch die Zukunft als privilegierte Zeitlichkeit, auf die zeitgenössische Kritik, Erwartungen und Hoffnungen neu bezogen werden. Erst die Zukunft bildet in dieser entstehenden zeitlichen Praxis das unentdeckte Land, in dem die Möglichkeit der Veränderung entsteht und das die Gesellschaft über eine Fortsetzung der Vergangenheit hinaus sozial gestaltbar und veränderbar erscheinen lässt. Der Fokus auf Geschichte als ein Prozess der Produktion einer angeblich universalen Menschheit lässt die Vergangenheitsorientierung zurück und verschiebt sie in die Zukunft. Die Art und Weise, wie dies geschieht, ist die literarische Form der Utopie. In dieser Form wird die innereuropäische Degradierung der Vergangenheit durchgesetzt, die als normatives Ideal nicht mehr geeignet erscheint.

Auf verdrehte Weise präsent sind in dieser literarischen Form allerdings die indigenen Gesellschaften Amerikas, ihre Beziehungen der Gegenseitigkeit, der Solidarität, der kollektiven Entscheidungsfindung, ihre Freude an der kollektiven Arbeit usw. Diese Konzepte, die in der kolonialen Begegnung den Europäer*innen konkret vor Augen geführt werden, bilden eine wesentliche, wenn auch verborgene Grundlage europäischer Utopien. Gerade weil diese Erfahrungen in der inneren europäischen Vergangenheit fehlen oder unterdrückt werden, können sie durch eine Aneignung und einen Akt der Darstellung, der ihre Quellen verbirgt, als

scheinbar universelles Verlangen in die Zukunft projiziert werden. In diesem Zusammenleben indigener Gesellschaftlichkeit, das jedoch in Form einer eurozentrischen Darstellung verdreht und verunstaltet wird, sieht Quijano (historisch gegen die feudalen Strukturen in Europa gerichtete) Befreiungspotentiale, die er mit dem Begriff der „razón histórica“ erfasst. Diese Potenziale bleiben jedoch unerforscht und werden durch die Bedingungen kolonialer und kapitalistischer Herrschaft, Gewalt und Unterdrückung im neu entstehenden Weltsystem abgeschnitten. Die Vernunft der neuen, modernen Subjektivität ist nicht in einer Form konfiguriert, in der die vielen Geschichten, Erfahrungen und in sie eingegangene Rationalitäten sichtbar bleiben (Quijano 2000: 551ff). Innerhalb der Kolonialität der Macht nimmt die neue Vernunft die Form einer rein instrumentellen Rationalität des souveränen bürgerlich-abendländischen Subjekts an, das im Rahmen einer neuen zeitlichen Praxis der kolonialen Moderne sich als fortgeschrittener Punkt einer universellen, linearen, unidirektionalen historischen Entwicklung versteht. Der Mythos eines ausschließlich europäisch gemachten „modernen Menschen“ raubt die Präsenz der „Anderen“. Die imaginäre Überlegenheit, die ideologisch auf einem vermeintlichen zeitlichen und kulturellen Vorsprung beruht, verbannt alle außereuropäischen Gesellschaften entlang der linearen Zeitachse in zeitliche Zustände der Vergangenheit, Rückständigkeit oder „Naturzustände“. Diese weltliche Ideologie entwertet nicht-okzidentale Gesellschaften als „Wilde“ oder als „Barbaren“ und bildet die Legitimationsgrundlage für die kolonialen Herrschaftsformen. "Thus in the beginning," schreibt Locke in seinem Second Treatise, "all the World was America" (Locke 1689: §49).

Amerika und seine Gesellschaften werden in Lockes wirtschaftlichen und politischen Schriften zu einer Bühne der universellen, eurozentrischen Geschichte, an deren Spitze die Kolonialmächte Westeuropas stehen. Über das literarische Genre hinaus ist Utopie der Modus, der diese zeitliche Linearität in eine ungewisse, universell ausgehandelte Zukunft verlängert, deren Möglichkeiten völlig offen sind. Es ist diese unbekannte Zukunft, die den Ursprung des historischen Wandels darstellt; aber nur für die herrschenden männlichen weißen Subjekte, die sich als historischen Höhepunkt einer allgemein gültigen evolutionistischen Zeitlinie fantasieren und als exklusive historische Akteure verstehen. Die Potenziale der „Anderen“, ihre alternativen Rationalitäten und Zeitlichkeiten, die in eine universalisierte Vergangenheit verbannt wurden, sind aus dieser Rationalität verschwunden:

“The fact that Western Europeans will imagine themselves to be the culmination of a civilizing trajectory from a state of nature leads them to think of themselves as a modern humanity and its history, that is, as the new, and at the same time, most advanced species. But since they attribute the rest of the species to a category of by nature inferior and consequently anterior,

belonging to the past in the progress of the species, the Europeans imagine themselves as the exclusive bearers, creators, and protagonists of that modernity" "(Quijano 2000: 542).

Das Fehlen kolonial ausgeschlossener und unsichtbarer Zeitlichkeiten in eurozentrischen Vorstellungen von Zeit und Geschichte, als wären sie Geister einer anderen Welt, ist ein Beispiel für eine theoretische Praxis, die Boaventura de Sousa Santos "abyssal thinking" nennt (Santos 2007: 1). Dieses Denken basiert auf einem System von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit, das sich entlang der Grenze zwischen Kolonialismus und Moderne bewegt, wobei das Unsichtbare die konstitutive Bedingung des Sichtbaren ist. Was unsichtbar gemacht wird, wird radikal aus der Welt des Realen ausgeschlossen. Es wird als nicht existent produziert. Der so gezogene Abgrund zwischen der modernen Welt des Existierenden (des „Realen“) und der kolonialen Zone des Nichtexistierenden („des Unwirklichen“) macht eine gleichberechtigte Kopräsenz der beiden Seiten des Abgrunds unmöglich. Diese vorherrschende Unterteilung durchläuft verschiedene Ebenen der Praxis, doch am interessantesten sind hier die epistemischen und zeitlichen Praktiken. In diesem Abschnitt soll gezeigt werden, dass beide Formen der Praxis, die epistemische und die zeitliche, in der Konstitution des Abgrunds, auf den sich Santos bezieht, untrennbar miteinander verbunden sind. Dieses Zusammenspiel verleiht den hegemonialen Formen der Zeitlichkeit, insbesondere in jenen emanzipatorischen Zeitlichkeiten der Zukunft, die diese hegemonialen Formen reproduzieren, eine dauerhafte Stabilität, die nur durch einen erkenntnistheoretischen Bruch oder eine erkenntnistheoretische Transformation der modern-kolonialen Grenzlinie in Frage gestellt werden kann, und zwar in Form eines „postabyssalen Denkens“ (ebd. 10ff; Santos 2014: 133ff).

Dies betrifft vor allem die hegemonialen zeitlichen Transformationspraktiken. Die Dialektik von Regulierung und Emanzipation, zu der die abendländischen Transformationsdebatten (z.B. zum Klimawandel) gehören, ist eine Dynamik, die lediglich auf der Seite der eurozentrischen Moderne zu stehen scheint, unter der konstitutiven Voraussetzung der Ausgrenzung der Kolonisierten auf der anderen kolonialen Seite des Abgrunds. Dort gelten unterschiedliche Dialektiken, die von Anpassung und Gewalt (Santos 1998: 82ff; Santos 2007: 1ff). Obwohl sich die Beziehungen zwischen den Bereichen dieser beiden unterschiedlichen Dialektiken historisch verschieben können, z. durch Migranten aus dem „Süden“, die ihren Stempel als Kolonisierte und als Ziel von Übergriffen und Gewalt im „Norden“ nicht verlieren, bleibt die Linie dieses Abgrunds immer noch aufrecht. Dieser Abgrund wird durch das Zusammenspiel allgemeiner erkenntnistheoretischer und spezifischer zeitlicher Praktiken gesichert. Auf der Ebene der erkenntnistheoretischen Praxis hängt dies zum einen mit der Abwertung indigenen Wissens als Nichtwissen durch das Monopol der modernen Wissenschaft auf die Bestimmung

dessen, was wahr und falsch ist, zusammen. Zweitens spielt auch die Abwertung der Indigenen selbst als Ausgeschlossene einer weißen, männlichen „Menschheit“ eine Rolle, weil die auf diese Weise kolonial produzierten „Untermenschen“ in den Augen der Kolonisator*innen legitime Ziele kolonialer Gewalt bilden. Darüber hinaus artikulieren sich diese epistemischen Gewaltbeziehungen auch auf der Ebene zeitlicher Praktiken.

Der Abgrund, der die herrschaftliche Produktion von „Mensch“ und „Untermensch“ in der kolonialen Moderne trennt, verläuft nämlich entlang einer zeitlichen Spaltung, die die Kolonisator*innen und ihre eurozentrische Rationalität in die Welt getrieben haben. Insbesondere Gesellschaftsvertragstheorien sind ein zentraler ideologischer Modus der bürgerlichen Moderne. Das weiße männliche Subjekt stellt sich eine lineare Abfolge eines Übergangs von einem natürlichen Zustand zu einem Gesellschaftsvertrag vor. In den Schützengräben der kolonialen Moderne erzeugt diese Ideologie eine diskontinuierliche Koexistenz zweier sauber getrennter und epistemisch überwachter Zeitregime: Der Gesellschaftsvertrag als eine illusionär avancierte Zeitlichkeit des universellen Fortschritts auf dieser Seite des Abgrunds wird nur durch den zeitlichen Ausschluss der Kolonisierten auf der anderen Seite möglich, dem eine andere, anachronistische Zeit, der „Naturzustand“, zugeschrieben wird. Die Präsenz der Kolonisierten wird in diesem dualen Regime von (Zeit und Macht) unsichtbar gemacht, indem ihre sozialen Lebens- und Produktionsformen als Vergangenheit der „fortgeschrittenen“ Gesellschaften auf dieser Seite des Abgrunds dargestellt werden. Das hegemoniale Zeitregime verwandelt Gleichzeitigkeit in Nicht-Gleichzeitigkeit. Es erfindet Vergangenheiten, um Platz für eine einzige homogene Zukunft zu schaffen (Santos 2007: 3). Die Zukunft ist ein eurozentrisch verwaltetes Monopol bzw. ein eurozentrisches Grenzregime. Johannes Fabian beschreibt diese zeitliche Kolonialpraxis als „denial of coevalness“ (Fabian 2002: 25ff), die durch eine zeitliche Distanzierung zwischen den Kolonisator*innen und den Kolonisierten als „anachronistische“ Gesellschaften entsteht. Wie Santos‘ Zitat bereits deutlich macht, bezieht sich diese zeitliche Dominanz nicht nur auf die Verschiebung der kolonisierten Zeitlichkeiten von der Gegenwart in die Vergangenheit. Der zentrale Fixierungspunkt, die Zeitlichkeit, die das gesamte kolonial-moderne Zeitregime (als spezifisches erkenntnistheoretisches Regime) beherrscht, ist die Zukunft. Mit dem Begriff „Savage Slot“ versucht Trouillot (1991), den erkenntnistheoretischen Zusammenhang zwischen der in der kolonialen Begegnung hervorgebrachten Figur des „Wilden“, modernen Utopien und dem Ordnungsproblem nachzuzeichnen. Die koloniale Konstruktion der Kolonisierten als „Wilde“ (ob als „edle Wilde“ oder „Barbaren“) war die Projektionsfläche, auf die Gesellschaften in Europa, die im Übergang zur kapitalistischen Produktionsweise

krisenbehaftet und instabil geworden waren, (in Form von Utopien) neue und umstrittene Vorstellungen von sozialer Ordnung projizierten. Die „Wilden“ waren eine Metonymie für eurozentrische, aber universell anwendbare Utopien, und diese Utopien sind eine Metonymie für den Kampf um eine neue eurozentrische Gesellschaftsordnung.

Für Santos kann dieser Monotonie des Kolonisierten, der Fall von der Gegenwart in eine imaginäre stetige Vergangenheit, zumindest nicht allein von „dieser Seite“ des Abgrunds zur höheren Weihe eines Streits über eine eurozentrische Zukunft entgegengewirkt werden. Was benötigt wird, ist eine Rekonstruktion und Visualisierung jener Zeitlichkeiten und Epistemologien, die kolonial in diese universelle imaginäre Vergangenheit des „Naturzustandes“ verbannt wurden.

"Searching for epistemological reconstruction must start from the idea that hegemonic left thinking and the hegemonic critical tradition, in addition to being (or just because they are) North-centric, are colonialist, imperialist, racist, and sexist as well. To overcome this epistemological condition, it is imperative to go south and learn from the South, but not from the imperial South (...) but rather from the anti-imperial South "(Santos 2014: 42).

Denn alle Wissensformen haben innere und äußere Grenzen, und abendländisches kritisches Wissen kann nur über den Horizont der inneren Grenzen seiner epistemologischen Verortung (also über die Grenzen der bürgerlichen Ideologie, der geschlechtsspezifischen Hierarchie etc.) hinausblicken, aber nicht über den Horizont seiner durch den kolonialen Abgrund gezogenen und konstituierten Außengrenzen hinaus (Santos 2007: 13; Santos 2014: 189ff; Vázquez 2015: 3). Santos schlägt daher einen interkulturellen Polylog zwischen kritisch-emanzipatorischen Wissenspraktiken vor, den er „Ökologie des Wissens“ oder „Ecología de Saberes“ nennt. Im Rahmen einer Soziologie der Abwesenheiten und Emergenzen soll diese Wissensökologie die ausgeschlossenen Wissenspraktiken und Zeitlichkeiten wieder sichtbar machen, um gegen vorherrschende Verhältnisse anzukämpfen (Santos 2014: 164ff, vgl Santos 2007).

Die vorherrschende koloniale Moderne kann also nur durch eine zeitliche Ökologie gebrochen werden (Santos 2014: 176). Es gibt kolonial unterdrückte Zeitlichkeiten, in denen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft keine Gegensätze bilden; in denen kolonial konstruierte „Vergangenheiten“ nicht zugunsten einer hypertrophen Zukunft sediert und entpolitisiert werden, sondern vielmehr in Form eines kollektiven Gedächtnisses Momente militanten Aktivismus konstituieren, der „neue“ zeitliche Praktiken formt. Die Wiederaneignung und Rekonstruktion einer antikolonialen „Vergangenheit“ ist in dieser Hinsicht eine revolutionäre Praxis, die die vom hegemonialen Regime der Zeit gezogenen

Grenzen zur Zukunft aufbricht. Die Art und Weise, solche „Vergangenheiten“ auf der Ebene der theoretischen Praxis zu reaktivieren, funktioniert anders als in der Zeitpraxis moderner Debatten über radikale oder revolutionäre Veränderungen. Es handelt sich nicht um eine Avantgarde-Theorie, die auf dem fortgeschrittensten Höhepunkt gesellschaftlicher Kämpfe voranschreitet, mit dem Ziel, die Führung zu übernehmen, sondern um eine „Nachhuttheorie“ (Santos 2014: 11f), die anerkennt, dass die Impulse einer radikalen Transformation in den sozialen, epistemischen und zeitlichen Praktiken der kolonial Unterdrückten ruhen. Diese Rekonstruktionen basieren auf den kolonialen Unterdrückten selbst, deren erkenntnistheoretische Kämpfe aus den Räumen und Zeiträumen ihrer kolonialen Ausgrenzung heraus gedacht werden müssen (vgl. Icaza/Vázquez 2013).

In Lateinamerika ist dies in Form indigener sozialer Bewegungen der Fall, die anstelle einer eurozentrischen traditionellen Linken die zentralen Akteure im Widerstand gegen eine neoliberale wirtschaftliche und politische Ordnung im Rahmen von nationalstaatlichen Projekten der kolonialen Moderne waren und sind (siehe Quijano 2006). Rolando Vázquez veranschaulicht dies in seinen Arbeiten zu dekolonialen Zeitpraktiken, die das kolonial-moderne Zeitregime durchbrechen. Dieses Regime baut auf der (un)zeitlichen Hierarchie einer verworfenen Vergangenheit, einer hypertrophen Zukunft und einer Gegenwart auf, die als eine Sphäre des mechanischen Dezisionismus in Bezug auf die Zukunftsoptionen vorgestellt wird und ein Monopol auf das Reale oder Tatsächliche beansprucht (Vázquez 2009, Vázquez 2015). Vor allem in den Anden, aber auch in Chiapas und anderen Orten kommt es zu einer Politisierung bestehender und auch zu einer Wiederaneignung verloren gegangener sozialer Beziehungen von Relationalität, Reziprozität und Gemeinschaftlichkeit und ihren jeweiligen Zeitlichkeiten, die die indigenen Gemeinschaften prägen und die durch die physische und epistemische Macht der Eroberung unterworfen wurden. Diese zeitliche Relationalität einer tiefen historischen Erinnerung, bezogen auf die Erfahrung der Kolonialisierung, wird aus der Position der kolonialen Differenz, dem „Außen“ der modern-kolonialen Abgründe, praktiziert und politisiert. Sie bildet die epistemologische Grundlage der Autonomien der indigenen Gemeinschaften und ihrer erfolgreichen Widerstands- und Aufstandspraktiken. Diese Relationalität ist kein metonymischer Aspekt einer auf die Zukunft gerichteten abstrakten oder eurozentrischen Utopie, sondern eine lebendige soziale Praxis, die sich von den Verfahren der Verschleierung und Negierung ihrer Realität durch das hegemoniale Regime der Zeit löst. Sie wird ko-präsent, ohne den Weg der Anpassung und Wiederherstellung einer vermeintlichen „Rückständigkeit“ zu beschreiten, wie sie sich die lineare hegemoniale Zeitlichkeit vorstellt. Dies geschieht durch die Erinnerungsarbeit an die koloniale Gewalt und die damit verbundenen

Verletzungen und Leiden. Mündliche Erzähltraditionen sind eine wirksame Praxis des dekolonialen Widerstands gegen die Unsichtbarkeiten des kolonialmodernen Abgrunds. Diese Praxis ist weder eine „Rückkehr“ zu einer essentialisierten Vergangenheit, noch eine Viktimisierung, noch eine utopische Konstruktion im Sinne einer universellen zukünftigen Ordnung oder Unordnung, sondern eine Praxis des epistemischen Bruchs mit dem Zeitregime der kapitalistischen und kolonialen Moderne und ihren Machtverhältnissen.

4.4 Das Problem von Macht und Ontologie

Die Kritik kolonialer Muster von Wissensstrukturen und die Idee epistemischer Kämpfe gegen diese Muster ist wichtig. Sie konzentriert sich auf die Art und Weise, wie abendländische universalistische Darstellungen der Welt als Hauptkraft beim Aufbau einer Wissenshierarchie entlang rassistischer Linien und Kategorisierungen wirken. Doch jenseits dieser Debatte um den epistemischen Turn der letzten Jahre zeichnet sich ein anderer kritischer Faden ab, der auf die Problematik unterschiedlicher Ontologien und deren Bedeutung für die sozialen Konflikte hinweist, die um die Strukturen der Kolonialität ausgetragen werden. Wie Holbraad und Pedersen (2017: 5ff) feststellen, radikalisiert der Begriff Ontologie, der die zentrale Kategorie für den sogenannten „ontological turn“ darstellt, das Problem in der Ethnographie, das sich aus dem Wunsch ergibt, den untersuchten Gesellschaften die Möglichkeit zu geben im Rahmen ihrer eigenen Konzepte und Begriffe zurückzufragen. Das Problem, wie eine komplexe Realität gesehen wird, das sich auf epistemologische Fragen bezieht wird in eine ontologische Frage überführt, nämlich die, was ein bestimmter Begriff oder eine bestimmte theoretische Vorstellung über das aussagt, was existiert. Was diese Art von „Turn“ letztendlich radikal macht, ist der anti-relativistische Umstand, dass Welten als Existenzformen und Realitätsweisen nicht einfach als unterschiedliche Interpretationen einer im Grunde selben Welt aneinandergereiht werden können, sondern dass es sich im Kern tatsächlich um unterschiedliche Welten handelt.

Hier geht es nicht nur darum, den Standpunkt „des Anderen“ als einen ebenso legitimen Standpunkt wie andere zu begreifen. Im Gegensatz dazu verlangt ein ontologischer „Turn“ eine Überprüfung der eigenen philosophischen Annahmen der okzidentalwissenschaft über die ontologischen Muster der Realität, indem sie die ontologischen Annahmen der „Anderen“ nutzt und ernst nimmt. Dieser Schritt ist grundsätzlich skeptisch gegenüber der abendländischen universalistischen Vorstellung einer „One world-world“ (siehe Law 2015; Escobar 2016). Er geht vielmehr von einer Vielzahl von Ontologien oder Realitäten oder Welten aus, die

miteinander in Konflikt geraten. Im Zentrum dieser theoretischen Bewegung steht die starke und belegbare Kritik, dass Argumente, die der Vorstellung einer ontologischen Wende folgen, keine Spielarten des klassischen Kulturrelativismus akzeptieren (Blaser 2013: 550f; Holbraad/Perdersen 2015: 18; Viveiros de Castro 2014: 49ff), der Differenz auf Kultur reduziert und sie damit auf einen sanitären Raum dominanter abendländischer ontologischer Systeme verweist, in dem Differenz auf entpolitierte Weise auftreten kann, ohne die zentralen Prinzipien dieser dominanten ontologischen Systeme selbst in Frage zu stellen. Um mit dieser Bevormundung zu brechen, müssen ontologische Annahmen, insbesondere nicht-okzidentale, innerhalb ihres eigenen konzeptuellen Horizonts ernst genommen werden und die Konsequenzen ihrer Vorschläge, auch für hegemoniale Realitätstheorien, berücksichtigen. Damit ist die ontologische Wende neben anderen Aspekten im Grunde auch eine konzeptuelle Wende, eine Wende hin zum gleichberechtigten Einstieg in eine Debatte über divergente Konzepte von Welten und Realitäten (Blaser/de la Cadena 2018: 6ff). Es ist genau diese Dimension konzeptioneller Realitätshorizonte, insbesondere mit Blick auf die Vernetzung von Zeit, Raum und Handlung, auf die ich später bei der Diskussion des Konzepts von Pachakuti(k) zurückgreifen werde.

Es bleibt jedoch ein offener Punkt hinsichtlich der Beziehung zwischen Ontologie und Epistemologie. Handelt es sich wirklich um eine Aufhebung? Wie Blaser deutlich macht (2013: 550), ist „Kultur“ als dominierendes Konzept dafür, wie sich die abendländische Anthropologie Differenz vorstellt, gegenüber ihren eigenen konzeptionellen Prämissen ignorant. Während auf der Ebene der Kultur jeder erdenkliche Unterschied möglich und akzeptabel ist, werden gleichzeitig die Grundlagen einer universellen Eine-Welt-Ontologie vor Angriffen geschützt. Zu diesen Grundlagen gehört das, was Blaser „Great Divide“ (ebd.: 554) nennt, die Trennung von Natur und Kultur, die Hierarchisierung von Unterschieden und die Linearität der Zeit. Alle drei Aspekte werden bei der Betrachtung einer alternativen Annahme eines Zeit-Raum-Bruchs, wie sie in der Vorstellung von Pachakuti(k) zu finden ist, eine Rolle spielen, aber insbesondere die Idee eines linearen Zeitpfeils wird dabei am meisten in Frage gestellt (in Form dessen, was Blaser Konflikte zwischen verschiedenen politischen Ontologien nennt, was auch sehr unterschiedliche Verständnisse des Politischen impliziert). Ich teile jedoch nicht das Argument, dass ein klarer Übergang von epistemischen zu ontologischen Fragen stattfinden muss, und zwar aus zwei Gründen. Erstens können epistemische Fragen, wie dekoloniale Theorien zeigen können, wenn sie nicht nur auf die Probleme abendländischer anthropologischer Forschungsparadigmen reduziert werden, sehr wichtige und relevante Machtverhältnisse hervorheben, die durch unterschiedliche Wissenspraktiken, insbesondere innerhalb

rassistischer (und in einem breiteren Sinn innerhalb aller ideologischer) Wissenspraktiken bezüglich der Stellung des wissenden Subjekts, oder besser gesagt, der Leugnung eines solchen Status als wissendes Subjekt, reproduziert werden. Diese Dimension kann nicht durch eine Fokussierung auf Ontologien ersetzt werden.

Zweitens, wie David Graeber (2015) in einer kritischen Überprüfung der philosophischen Haltung des ontologischen „Turns“ feststellt, verschiebt sich das Verständnis des „Ontologischen“ im Paradigma der ontologischen Wende von der regulären philosophischen Vorstellung der Ontologie als einer Reihe von theoretischen Praktiken und Thesen über die Zusammensetzung der Welt zu einem Verständnis, das Ontologie (oder ontologische Konzepte) mit einer Art und Weise identifiziert, die Welt zu produzieren oder Welt hervorzubringen („Worlding“). Laut Graeber gibt es also in der Theorie der Autoren der ontologischen Wende das, was Roy Bhaskars Kritischer Realismus einen „epistemischen Irrtum“ nennt, eine Haltung, die den Unterschied zwischen Realität und –richtigen oder falschen- Annahmen über die Realität nicht erkennt. Mit anderen Worten: Was fehlt, ist die selbstkritische Einsicht, dass die Realität nicht identisch ist mit den Aussagen, die über sie gemacht werden. Die Literatur der ontologischen Wende ignoriert die plausible Annahme, dass die Realität unabhängig von den Umständen niemals vollständig und allumfassend bekannt sein wird. Dies gilt unabhängig von der Frage, ob das Subjekt der Erkenntnis einer dominanten abendländischen oder einer subalternen nicht-abendländischen Position angehört. Im Grunde bedeutet dieses Argument: Auch indigene Ontologien können sich über die Realität irren, ohne die Machtverhältnisse wegzudiskutieren, die systematisch gegen die Gleichwertigkeit ihrer Konzepte wirken, wie bereits oben erläutert. Diese Machtverhältnisse legen umgekehrt nahe, dass sie irren müssen, was sicherlich Unsinn ist. Ich denke, Graeber hat hier Recht, dass ein Begriff der Ontologie die Frage nach seiner Beziehung zum Wissen nicht außer Acht lassen kann, wie Holbraad und Pedersen zumindest indirekt selbst einräumen, wenn sie behaupten, dass „the distinction between conceptualization and interpretation may seem too fine to be clear“ (Holbraad/Pedersen 2017: 17).

Aber es gibt vielleicht eine Möglichkeit, sowohl die Philosophie der ontologischen Wende als auch die Kritik von Graeber auf eine nicht gegenseitig ausschließende Weise zu verstehen. Ich denke, der zentrale Aspekt bei dieser Vermittlungsbemühung ist die Frage, auf welche Ebene der Ontologie wir uns beziehen, da es möglicherweise verschiedene gibt. In ihrer Diskussion des Begriffs des Pluriversums verstehen de la Cadena und Blaser (2018: 4f) das Ontologische bzw. politischen Ontologien konsequent als eine Reihe von Praktiken, im Fall der indigenen Ontologien als eine Reihe von Praktiken, die in mehr-als-menschliche Beziehungen, Personen

und Antagonismen (siehe Kohn 2015) involviert sind. Dies entspricht auch der Ebene der Ontologie, die Blaser in seinem Versuch zu erklären, warum das Konzept von Pachakutik in Bolivien nicht vollständig durch die abendländischen philosophischen Kategorien wie das der Revolution erfasst werden kann, wie folgt definiert: „political ontology is concerned with practices, performances and enactments“ (Blaser 2013: 553). Somit wird das, was die Protagonisten der ontologischen Wende Ontologie oder Prozesse der Weltbildung nennen, durch einen Fokus auf das Ontologische gesteuert, der sich bereits vom klassischen abendländischen Verständnis von Theorie (was hier bedeutet, ontologische Annahmen über die Realität zu treffen) als bloßer Praxis des Geistes entfernt hat. Tatsächlich haben sie im Hinblick auf ihr Verständnis des Ontologischen selbst bereits den Sprung über die abendländische Kluft zwischen Geist und Körper geschafft, und die ontologische Ebene, auf die sie sich beziehen, ist nicht einfach eine „theoretische“ Praxis, die man sich als eine Praxis von Geist oder Intellekt vorstellt, sondern eine (kollektiv) verkörperte Praxis, die auch theoretische Annahmen über Realität und Existenz in sich birgt. Auf dieser spezifischen ontologischen Ebene, der Ebene der Praxis einer Subjektivität, die nicht in Geist und Körper geteilt und nicht von ihren Beziehungen zu anderen menschlichen und nichtmenschlichen Beziehungen getrennt ist, können beide Positionen, die des „Worlding“ der ontologischen Wende (Performanzen, Tanzen, Kämpfen usw.) und die von Graeber in seinem Beharren auf der Nichtidentität der Realität und Annahmen über die Realität in Einklang gebracht werden. Einfacher ausgedrückt: Tanzen kann zum Beispiel Theoriebildung und körperliches Worlding zusammen artikulieren. (Holbraad/Pedersen 2017: 17).

4.5 Das Problem von Macht und Raum

Schließlich bleibt noch das Problem des Raums. Das Wort „bleibt“ ist in der Tat irreführend, weil es auf ein geschlossenes theoretisches Reservoir hinweist, das noch ungeklärt ist und leicht bewältigt werden kann, nachdem alle anderen Elemente bereits geklärt sind. Im Gegenteil, ich beabsichtige, mit diesem letzten Schritt der Problematisierung alle bisherigen Diskussionen zu öffnen, um sie gegenseitig zu bereichern, indem ihr Zusammenhang und ihre Wechselbeziehung aufgezeigt wird. Seit der bahnbrechenden Arbeit von Henri Lefebvre (1991) über die Produktion von Raum etablierte die marxistische Kritik an positivistischen Vorstellungen von „Container“-Räumen, die von sozialen Beziehungen getrennt sind, nach und nach die Einsicht, dass Raum selbst produziert wird und daher eine Frage der sozialen Interaktion, überwiegend getrieben durch Klassenkonflikte, ist. Was also als Ausgangspunkt

für die Reflexion der Zeit angenommen wurde, lässt sich auch über den Raum sagen, nämlich dass er gesellschaftlich erzeugt oder (als materielles Ergebnis) konstruiert wird in Korrespondenz mit den Bedürfnissen und Zwecken der sozialen Reproduktion (Harvey 1990: 419).

Allerdings wurde, wie Massey (1992: 70) anmerkt, als Reaktion auf diese marxistische Überlegungen die Analyse der Beziehung zwischen Sozialem und Raum noch etwas weiter vorantgetrieben, indem auch die umgekehrte Richtung dieses Prozesses anerkannt wurde. Raum wurde somit nicht nur als Endprodukt sozialer Beziehungen betrachtet, sondern das Soziale wird auch als räumlich konstruiert angesehen. Das Soziale kann sich den Ursachen und Wirkungen seiner räumlichen Erzeugung, die von spezifischen materiellen Implikationen geprägt ist, nicht entziehen. Aber diese Diskussion des Raums, die hier aus Gründen der Argumentation sehr verkürzt dargestellt wird, vernachlässigt ein tieferes Problem, das im Kontext der vorherigen Abschnitte angesprochen werden muss, ein Problem, das direkt zum Kern der Sache führt. Im Allgemeinen sind Zeit und Raum in den meisten abendländischen Überlegungen zu einem dieser Themen ziemlich streng getrennt, bis zu dem Punkt, dass man sich den Raum als ein statisches dreidimensionales Objekt vorstellt, das der Zeit völlig entgegengesetzt ist (ebd.: 67). Umgekehrt verwenden Analysen über die Zeit räumliche Aspekte häufig nur als Metapher, beispielsweise in Vorstellungen von Linearität, Zirkularität oder als Spirale, und umgehen so das Problem einer präzisen theoretischen Reflexion ihres Zusammenhangs. Für de Certeau ist diese Denkweise, die den Raum von den Reflexionen über die Zeit isoliert, die Wirkung einer spezifischen modernen Rationalität, die auf eine simulierende Wirkungsweise des „futuring“ ausgerichtet ist.

“futurology provides no theory of space. The metaphorization of the concepts employed, the gap between the atomization characteristic of research and the generalization required in reporting it, etc., suggest that we take as a definition of futurological discourse the "simulation" that characterizes its method. (de Certeau 2011: xxiii).

Diese Ignoranz gegenüber dem Raum in modernen zukunftsorientierten Zeitkonzepten kann auch mit den spezifischen Zeitlichkeiten des Kapitalismus als Produktionsweise in Verbindung gebracht werden. In den Grundrissen reflektierte Marx bekanntermaßen die Tendenz des Kapitals, Raum durch Zeit zu vernichten, d. h., den Raum als reine Barriere für den Austausch von Produkten in einem expandierenden Markt zu behandeln (MEW 42: 449). Daher das Bestreben, die Räumlichkeit auf ein Minimum zu reduzieren, da der Raum keine andere Bedeutung hat, als nur ein negatives Hindernis darzustellen. Dies hat auch mit der völligen

Vernachlässigung qualitativer Aspekte auch in kapitalistischen Zeitlichkeiten zu tun, da die Zeit auf die Frage der Quantität der Arbeitszeit reduziert wird, die als wesentlicher Wertgenerierungsfaktor in die Warenproduktion einfließt. David Harvey hat sich in Anlehnung an Marx mit dem Begriff der durch die Notwendigkeiten der kapitalistischen Reproduktion verursachten Raum-Zeit-Komprimierung beschäftigt, vor allem um globale Räume des postmodernen Kapitalismus zu erklären (siehe Harvey 1990a; Harvey 1990b). Die Neigung des Kapitalismus zu einer linearen Zukunft ist eng mit den unversöhnlichen Zwängen der kapitalistischen Produktionsweise verbunden, deren Produktionsprozesse sowohl Abstraktion als auch Entkopplung der Zeit von konkreten Kontexten in Form quantifizierter abstrakter Arbeit und der Produktion abstrakter Tauschwerte voraussetzen, die durch die Ausbeutung der Arbeitskraft ermöglicht werden (vgl. Postone 1996).

Angesichts dieser Amputation der Zeit sowie ihrer Trennung vom Raum in eurozentrischen Zeitkonzepten ist es nicht verwunderlich, dass die Berücksichtigung von Zeit-Raum-Beziehungen ein großes Problem für okzidentale philosophische oder wissenschaftliche Perspektiven darstellt. Dieses Problem steht auch im Mittelpunkt von Masseys Arbeiten zum Begriff der Raum-Zeit und ihrer wechselseitigen Beziehung zueinander (siehe Massey 1992; Massey 1995; Massey 1999; Massey 2001). Sie argumentiert, dass soziale Beziehungen nur dann in ihrer vollständigen Komplexität analysiert werden können, wenn die Prozesse der gegenseitigen Produktion von Raum und Zeit in ihren jeweiligen spezifischen Abläufen genauer und klarer untersucht werden (Massey 1992: 80ff). Anstatt Raum und Zeit gegenüberzustellen, schlägt sie vor, die komplexen Vielfältigkeiten von Raum-Zeit-Komplexen besser zu betrachten, in denen Raum und Zeit, insbesondere soziale Praktiken, einen Nexus wechselseitiger Ursachen und Wirkungen herstellen. Räumliche Strukturen, ebenso eine Konsequenz wie eine Bedingung sozialer Praxis, sollten nicht als statisch oder ahistorisch betrachtet werden, da räumliche Formen emergente Eigenkräfte haben, die Auswirkungen auf zeitlich nachfolgende Ereignisse haben können. Die räumliche Form kann den zukünftigen Verlauf der Geschichte, die sie hervorgebracht hat, verändern. Somit ist das Räumliche ein integraler Faktor in der Produktion von Geschichte und umgekehrt, und beides sind Dimensionen, die bei der Erklärung sozialer Praktiken gemeinsam analysiert werden müssen. Diese sozialen Praktiken sind in ihrer Beziehung zu dieser Vielzahl unterschiedlicher verräumlichter Modi der Veränderung und historischer Modi der Verräumlichung, unausweichlich politisch.

Eine ganz ähnliche Perspektive entwickelt Olaf Kaltmeier (2016) in seiner Untersuchung von dekolonialen politischen Prozessen in Ecuador. In einer sehr ausführlichen historiografischen

Untersuchung der indigenen Aufstandswellen im 20. Jahrhundert greift er auf den Begriff einer „Trialektik“ zurück, die aus Zeiten, Räumen und sozialen Handlungen besteht, deren spezifische Konjunkturen die Kämpfe um die Dekolonisierung hervorbringen. Wie Massey plädiert Kaltmeier für ein komplexes Verständnis einer Vielzahl von Zeiten, deren lange Dauer der Kolonialität nicht als statische Determination, sondern vielmehr als eine Ebene einer zeitlichen Struktur erscheinen lassen, die durch viele unterschiedliche historische Brüche überlagert wurde. Es gibt Fäden und Gegenfäden des Umbruchs und der Unterdrückung seit der spanischen Eroberung. Diese Zeitlichkeiten und Räume kolonialer und dekolonialer Kämpfe bilden somit ein komplexes dynamisches Ensemble, in dem keine dieser Beziehungen als gegeben oder äußerlich betrachtet werden kann. Sie erzeugen diskontinuierlich spezifische komplexe Ursache-Wirkungs-Muster, bei denen es keine Garantie dafür gibt, dass ein bestimmter Raum durch eine bestimmte soziale Aktion mit einer bestimmten Zeit in Zusammenhang steht. Vielmehr geht es um die konkreten (ungleichen) Kräfte, die in diesen Mustern wirken. Raum muss also als zeitlich konstituiert verstanden werden, sich bewegend (und nicht einfach voranschreitend!), statt statisch, als ein Ensemble einer antagonistischen Pluralität von Zeiten und Räumen, die mit unterschiedlichen sozialen und politischen Praktiken (wie Praktiken der Erinnerung, des Politischen, Gewalt, Protest, Zurechtweisung etc.) verbunden sind (ebd.: 25ff). Politisches Handeln ist folglich kein Handeln, das „innerhalb“ eines bestimmten Raums, zum Beispiel des nationalen, stattfindet, noch ist es eine einfache lineare Abfolge von Ereignissen, sondern es ist ein Handeln, das durch miteinander verflochtene Zeit- und Raumkomplexe bedingt ist und diese transformiert. Das Politische ist also nicht gegeben oder vordefiniert, es entsteht aus diesem zeitlich und räumlich bedingten Handeln und muss daher in einem weiten Sinne verstanden werden. Dies schlägt auch Ingold mit dem bereits im vorherigen Abschnitt erwähnten Begriff „Taskscape“ vor

Taskscape schlägt nicht nur eine Aktivität vor, sondern eine Interaktivität, und wie Ingold anmerkt, “there is no reason why the domain of interactivity should be confined to the movement of human beings” (Ingold 1993: 163). Das klingt natürlich seltsam für Rationalitäten (oder genauer: „Ontologien“), die von eurozentrischen Kategorien geprägt und durch eurozentrische Kanonisierung gebildet sind. In dem empirischen Abschnitt, der konkret das Konzept von Pachakuti(k) behandeln wird, wird zu sehen sein, dass das keineswegs seltsam ist, sondern eine materielle Realität in Raum-Zeit-Aktionen, deren Ziel die Vernichtung der Verhältnisse der Kolonialität ist, und sei es auf der Ebene dessen, was dominante okzidentale Philosophien als Mythos bezeichnen. Ich werde versuchen zu zeigen, dass es um Pachakuti(k) zu verstehen notwendig ist, die ernsthafte Kritik an den Grundlagen abendländischer

Epistemologien, Ontologien, eines statischen Raumkonzepts und eines linearen Zeitkonzepts zu berücksichtigen. Es ist notwendig, in einer Vielzahl dieser Dimensionen zu denken, in Form von Unterbrechungen und Verzögerungen.

4.6 Das indigene Konzept des *Pachakuti*: Politische, temporale und räumliche Brüche in der Kolonialität der Macht

In den vorherigen Abschnitten wurden theoretische Kritiken präsentiert, die sich den Fragen und Problemen indigener Konzepte von Bruch und radikaler Transformation vom Standpunkt okzientaler Perspektiven aus nähern. Perspektiven, die es zu verstehen gilt, die aber mit theoretischen Konzepten indigener Gesellschaften selbst konfrontiert und diskutiert werden müssen, als Teil eines dekolonialen Übersetzungsprozesses, der nicht einfach darauf abzielt, Erkenntnisse der Theorien aus dem „Globalen Norden“ zu veranschaulichen und auf empirische Fälle des „Globalen Südens“ anzuwenden. Stattdessen müssen nicht-abendländische Konzepte gleichermaßen theoretisch anerkannt werden, die im Sinne von Koselleck ihre spezifischen Bewegungen haben und ihrerseits spezifischen Veränderungen ihrer gesellschaftlichen Aufgabe unterliegen.

Der Begriff Pachakuti(k) stammt aus den andinen indigenen Sprache des Aymara bzw. Quechua und bedeutet so viel wie Zeitenwende (Thomson 2014: xv). Er bezeichnet -das ist die grundlegenden These dieser Masterarbeit- eine Vorstellung von gesellschaftlicher Transformation, die nicht entlang der linearen, universalen Linien des modern-kolonialen Zeitregimes verläuft, sondern aus der Zone der Nicht-Existenz, jenseits des kolonialen Abgrundes, kommt und als eine spezifische indigene zeitliche Praxis des Aufstandes in einem diskontinuierlichen Verhältnis zu dem hegemonialen Zeitregime steht. Im Unterschied zu dem Modus der sozialen Konfliktaustragung in den Zonen „diesseits des Abgrundes“, der (in der Regel) im dialektischen Spannungsverhältnis von Regulation und (revolutionärer) Emanzipation steht und von einer grundsätzlichen Anerkennung der „Anderen“ als gleichwertige Menschen getragen ist, ist die Zeitlichkeit des Pachakuti in der kolonialen Zone lokalisiert, deren Menschen rassistisch klassifiziert werden und denen das (gleichwertige) Menschsein verweigert wird (Santos 2007: 1ff). Die Spezifik dieser Zeitlichkeit des Pachakuti resultiert aus ihrer Positionalität in der modern-kolonialen Bruchzone von Zeitlichkeiten, in der das hegemoniale Regime einer universal konzipierten linearen Zeit ideologische Geltung

einbüßt. Diese Positionalität ist untrennbar mit der indigenen Vorstellung zeitlicher Zusammenhänge verknüpft, die durch die Kolonialherrschaft nicht ausgelöscht wurden, sondern als „Geschichte im Untergrund“ lebendig sind. Sie bestimmen mit ihrem Aufbrechen an der Oberfläche in den großen Wellen der indigenen Aufstände in Lateinamerika ab den 1990er und 2000er Jahren den „inneren Horizont“ dieser Proteste, den Raquel Gutiérrez Aguilar als eines von zwei Momenten (zusammen mit der praktischen Organisation und Reichweite) dieser Aufstände identifiziert (Gutiérrez Aguilar 2014: xxff). Dieser innere Horizont ist ein kollektives Begehren bzw. eine kollektive Subjektivität, die einer Analyse entlang hegemonialer moderner Temporalitäten verborgen bleibt, ein Kampf um eine autonome Raum-Zeit der indigenen Gemeinschaften, die durch die Zeitenwende der kolonialen Katastrophe verloren ging und, ausgehend von einem grundlegenden indigenen Verständnis der Komplementarität (nicht nur der sozialen Praxis, sondern auch der zeitlichen) in einer umgekehrt verlaufenden Zeitenwende wiederkehrt bzw. wiedergewonnen wird. Er schöpft sich aus einer Temporalität der Erinnerung des Aufstandes und der Rebellion, die nicht linear sondern zirkulär verläuft und die deshalb -trotz zahlreicher gescheiterter konkreter indigener Versuche eines politischen, militärischen und kulturellen Zurückschlagens der kolonialen Herrschaft nicht ausgelöscht und vernichtet werden konnte, weil die zeitliche Struktur ihres inneren Horizonts sich dem modernen Zeitregime und seiner Linearität entzieht, das im Vergangenen bloß eine abgeschlossene versiegelte Etappe zu erkennen vermag, die kein Potenzial für gegenwärtiges Handeln -im Augenblick der Gefahr- zulässt. Das Wort Pachakutik setzt sich aus zwei Bedeutungen zusammen (Gutiérrez León 2011: 76ff): Pacha ist ein Begriff, mit dem eine spezifische Raum-Zeit bezeichnet wird, eine spezifische Temporalität, die mit einem spezifischen konkreten Raum assoziiert ist. Kuti ist einer von zwei Begriffen im Aymara bzw. Quechua, die die mögliche Lösung einer entgegengesetzten Opposition von zwei Wegen, zwei Kräften, zwei Konzepten darstellen, die nicht vereinbar sind: Feuer und Wasser, Tag und Nacht etc.. Während der andere dieser beiden Begriffe, tinku, angelehnt an ein spielerisches körperliches Ritual, sich auf ein symbolisches Verfahren bezieht, das diese zwei Pole miteinander versöhnt (ohne sie aufzulösen), steht das Konzept des kuti für eine radikale Wandlung, eine komplette Umkehrung der Welt, in der jedes einzelne Element im Kampf mit seinem Gegenstück steht und nur jeweils einer dieser Gegensätze aktiv sein kann, während der andere passiviert wird. Pachakutik bezeichnet also eine Zeit (und einen Raum) einer vollkommenen Transformation bzw. einer Revolution. Dieses Konzept bzw. diese Kosmologie ist eingebettet in eine grundsätzliche Vorstellung von Zeit, die nicht linear verläuft. Im Verständnis der Aymara liegt die Vergangenheit vor ihnen, weil sie bekannt und sichtbar ist,

während sich die Zukunft, wenn man sie so nennen will, hinter ihnen in ihrem Rücken befindet, weil sie nicht gesehen werden kann (Mamani Condori 1992: 14). Was sehen also die Aymara, wenn sie, nach vorne, in die Vergangenheit blicken? Sie sehen die Katastrophe der kolonialen Eroberung, der Unterwerfung und Ermordung ihrer Vorfahren, der Unterdrückung ihrer Kultur, der Zerstörung ihrer Artefakte. Sie sehen aber genauso die Umkehrung dieser Katastrophe und die Wiedergewinnung der Autonomie, weil der Begriff des Pachakutik als Zeit eines zirkulären Pendelschlags zwischen dem Verlust und der Renovation dieser indigenen Autonomie und der damit verbundenen Praktiken temporal vermittelt, ohne diesen Prozess (in einer simplen Verkehrung linearer Zeiteffekte) auf eine bloße Rückkehr in die „Vergangenheit“ zu verkürzen. Pachakutik ist eine Zeit der Gegenwart, in der die Vergangenheit produktiv und aktiv ist (Cusicanqui 1991: 2) und mit dem Kampf um Wiederherstellung der Würde und der Autonomie der indigenen Gemeinschaft aktiv erlebt wird (Gutiérrez Aguilar 2014: xx). Die spezifische Quelle dieser Zeitlichkeit ist also das lange, in den oralen Erzähltraditionen der Indigenen lebendige historische Gedächtnis, das stets den kolonialen Umschlagspunkt des Pachakutik und seine notwendige Gegenbewegung in Gestalt der zahlreichen Aufstände und Widerstände gegen die Struktur der Kolonialität im Blick hat. Allerdings bewegten sich diese Kämpfe immer im Spannungsfeld zwischen tinku und kuti, vor allem auch zwischen den teilweise widersprüchlichen Zielen und Strategien der indigenen Führung und der bäuerlich-indigenen Basis, vor allem auch in Form der indigenen Frauen, die an diesen Kämpfen teilnehmen und die oft zu einem radikaleren Bruch im Sinne des kuti tendieren (Cusicanqui 1991: 4ff). Im Kontext des Zusammenbruchs der traditionellen marxistischen Linken und ihrer Parteien und der (indigenen) gewerkschaftlichen Organisationen im neoliberalen Strukturanpassungsprozess verstärkte sich für Cusicanqui die von unten kommende Tendenz hinsichtlich eines Horizonts des Pachakutik und ermöglichte eine entsprechend radikale politische Durchschlagskraft.

Die Besonderheit dieser Raumzeitlichkeit von Pachakuti(k) ergibt sich aus seiner Stellung in der modern-kolonialen Bruchzone, in der das hegemoniale Regime einer universal gedachten linearen Zeit seine ideologische Gültigkeit verliert. Diese Position ist untrennbar mit der indigenen Vorstellung von Zeitbeziehungen verbunden, die durch die Kolonialherrschaft nicht ausgelöscht wurden, sondern als „Untergrundgeschichte“ lebendig sind. Wie Steve Stern in einem Beitrag zur Untersuchung historischer Aufstände in den Anden erwähnt, erfordert das Verständnis von Aufständen in den Anden auch ein Überdenken gängiger Paradigmen und Annahmen, die normalerweise in der Forschung zu Peasant Studies angewendet werden (Stern 1987: 8ff). Darunter sind insbesondere gekoppelte Vorstellungen von Handlungsfähigkeit und Zeitrahmen. Im Gegensatz zu den Vorstellungen einer passiven Bauernschaft ist es daher

notwendig zu verstehen, wie indigene Gesellschaften oder Teile von Gesellschaften sich kontinuierlich in ihre politische Welt und ihre Kämpfe eingebracht haben. Rebellionen und Aufstände sind nicht einfach Reaktionen auf äußere Kräfte gemäß deterministischen Korrelationen, sondern sie folgen einem bestimmten Rhythmus und werden von unterschiedlichen Kräften und Praktiken angetrieben.

Die Frage ist also nicht, warum indigene Völker plötzlich aufständisch oder gewalttätig werden, sondern vielmehr, warum der Widerstand, der angesichts der Kolonialität immer vorhanden war, in bestimmten Momenten und Kontexten eine stillere, unsichtbarere Form annimmt und warum er in anderen Momenten und Kontexten eine sichtbarere und kämpferischere Form annimmt. Zusammen mit dieser Neubetrachtung der Handlungsfähigkeit impliziert Pachakuti(k) auch eine Loslösung von linearen Zeitvorstellungen, da bei den Aufständen und Rebellionen auf lokaler, regionaler oder überregionaler Ebene eine Vielzahl von Zeiten und Räumen, Taktiken und Strategien im Spiel sind, aber auch Erinnerungen und mythische Zeiten, die mit Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft artikuliert werden, jedoch nicht im Sinne eurozentrischer Konzepte einer linearen Evolution. Zeitrahmen von Aufstand und Wiederauferstehung umfassen im Gegensatz zu dem, was Halbwachs (1985) und Assmann (1999) über beschränkte intergenerationale Erinnerungsprozesse im Gegensatz zur Geschichte schreiben, möglicherweise nicht Jahrzehnte, sondern Jahrhunderte, was letztlich eine spezifisch antikoloniale Wahrnehmung von Geschichte darstellt. Der Modus des kollektiven Gedächtnisses bezieht sich nicht auf einen statischen historischen Hintergrund, wie Braudel (1958) ursprünglich mit dem Konzept der „longue durée“ andeutet, sondern auf ein Zeitverständnis, das eine verändernde Kraft darstellt und eine theoretische Einsicht, was aus der Perspektive der sozialen Kämpfe vor sich geht und was getan werden muss

Hier fungiert der zuvor diskutierte Zusammenhang einer theoretischen und körperlichen, rituellen Dimension politischer Raum-Zeit-Praktiken als wesentliche Triebkraft des Aufstands. Es gibt jedoch zwei Spezifikationen, die hier erwähnt werden müssen. Erstens sollte man nicht voreilig sein, Zeit und Raum in diesem Prozess zusammenbrechen zu lassen, tatsächlich handelt es sich um eine Beziehung, aber nicht um eine Identität. Wie Mamani deutlich macht (Mamani Condori 1992: 9), koexistieren Zeit und Raum in einer Beziehung im Ayllu, also in der indigenen Dorfgemeinschaft, die jedoch durch die koloniale Eroberung auseinandergerissen wurde, als indigene Gesellschaften laut Mamani die Kontrolle über die Zeit im Sine einer Kontrolle über ihre eigene Geschichte verloren, während dies bei ihren Räumen nur teilweise der Fall war. z.B. in Form eines Territoriums. Der Kampf gegen den kolonialen Bruch wird auch als Kampf um die Wiedervereinigung dieser beiden Aspekte gesehen. Zweitens ist das

Konzept von Pachakuti(k) ein bewegliches und vielgestaltiges Konzept, ein Effekt verschiedener Formen konzeptueller Verzeitlichung im Sinne von Koselleck, darüber hinaus aber auch von Verräumlichung, Personalisierung sowie Depersonalisierung und sehr unterschiedlichen Wegen der Politisierung,

Vor dem kolonialen Bruch in der Zeit der Inkas wurde das Konzept im Kontext der verschiedenen Perioden der Pachas verstanden, als eine kosmologische Wendezeit, in der alte kosmische Beziehungen zwischen Menschen und Nichtmenschen zerstört wurden und einen Zustand des Chaos durchliefen. Es entstand eine neue Beziehung, die in der relationalen Sichtweise einer nicht-dichotomen Philosophie immer auch das Handeln von Menschen erforderte, um ein neues Gleichgewicht herbeizuführen (Marín-Dale: 2016: 101ff).

Dennoch wurde und wird Pachakuti(k) manchmal (z. B. nach Naturkatastrophen) als eine Zeit der Katastrophe, des Chaos und der Zerstörung, der negativen Aspekte des Wandels, gefürchtet. In einem anderen Kontext wurde Pachakuti(k) auch auf einen bestimmten historischen Inka-Herrscher übertragen und projiziert, der den Begriff Pachakuti(k) als Teil seiner politischen Repräsentation übernahm. Sein Name war Pachacutec Inca Yupanqui (vgl. Rostworowski 2001) und er veränderte das Inka-Reich auf viele verschiedene Arten, unter anderem durch den militärischen Sieg über rivalisierende Herrschaftszonen, seine neue politische Ordnung, die Architektur seiner Hauptstadt (Cusco) etc. In einem dritten Kontext, beginnend mit der Zeit der Kolonialisierung, und das ist im Grunde das zentrale Argument in dieser Arbeit, wurde Pachakuti(k) als Träger einer Vorstellung von Veränderung und politischem Handeln zur Herbeiführung dieser Veränderung verstanden. Dem Pachakuti(k), das die Katastrophe der kolonialen Unterdrückung und Zerstörung markiert, wurde ein Begriff des Pachakuti(k) entgegengestellt, bei dem der Aspekt einer gewünschten radikalen Erneuerung in den Vordergrund rückte (beide stehen als Gegensätze in der andinen Philosophie immer in Beziehung [siehe Estermann (2015)]). Das Konzept übernahm damit eine neue gesellschaftliche Aufgabe, eine Praxis im körperlichen, sozialen, aber auch theoretischen Sinne, die regional auch mit den von den Spaniern mitgebrachten eschatologischen Vorstellungen des mittelalterlichen Christentums in Berührung kam (vgl. Flores Galindo 1986). Pachakuti(k) war also ein fluides Konzept, das von indigenen Widerstandshorizonten kreativ weiterentwickelt wurde und als kontinuierlicher Reflexionsmodus hinsichtlich der Kontinuitäten und Veränderungen der Kolonialherrschaft sowie der Projekte zu ihrer Überwindung fungierte. Flores Galindo selbst versucht, dieser Kontinuität und ihren wechselnden Formen nachzuspüren, indem er sich auf den Begriff der „andinen Utopie“ bezieht, deren Erbe er auch in den revolutionären Aktionen des Guerillakriegs von Sendero Luminoso in Peru entdeckt.

Das Konzept des Pachakutik ist also kein statisches und historisch entgültig feststehendes, es verändert sich und wird an die jeweiligen Gegebenheiten und Erfordernisse des antikolonialen Widerstandes angepasst. Es wirkt als langes Gedächtnis der kolonialen Katastrophe einerseits und andererseits in einer temporalen historischen Pendelbewegung auch der Anstregungen, um diese koloniale Katastrophe und ihre Langzeitfolgen zu überwinden. Die temporale Praxis des Pachakutik, die in den regelmäßig wiederkehrenden Aufständen und Rebellionen gegen die koloniale Herrschaft und später gegen die Herrschaft und Unterdrückung der unabhängigen Nationalstaaten zum Ausdruck kommt, ist also gleichzeitig eine theoretische Praxis dieser Aufstände, ein historisches Bewusstsein dessen, wogegen man kämpft und was erforderlich ist, um diese Unterdrückungsstrukturen zu überwinden. Nur in dieser Hinsicht ist zu verstehen, wenn z.B. Silvia Rivera Cusicanqui von drei historisch unterschiedlichen Zyklen der Beherrschung der indigenen Bevölkerungen unterscheidet, die einander aber nicht ausschließen, sondern historisch überlagern und alle drei Ziel von indigenen Erhebungen wurden. (Cusicanqui 1990: 98ff). Dem kolonialen Zyklus, der 1532 begann und dessen Vermächtnis die ethnische Segregation und rassistische Unterdrückung war, folgte der liberale Zyklus mit den Reformen durch die unabhängige Nationalstaaten, die die kommunalen Netzwerke und Verbindungen der Indigenen zugunsten der Vorstellung einer individualisierten Bürger*innenschaft zu zerstören trachteten, und schließlich der populistische Zyklus, beginnend mit der Revolution von 1952 in Bolivien, durch den die Massen an Arbeiter*innen und indigenen Campesinos bzw. Campesinas in die politischen Mobilisierungsapparate von Parteien und staatsnahen Gewerkschaften integriert wurden. Alle drei Zyklen bilden historische Konjunkturen der kataklystischen Katastrophe der Conquista, die am Anfang dieser historischen Unterdrückungsverhältnisse steht und nur durch einen Blick auf die lange Dauer dieser Herrschaftsverhältnisse in Form eines Denkens in Zeitembrüchen auch so konzipiert werden kann. Die temporalen Ryhythmen des Pachakutik bilden also eine gegenwärtige Formation von Widerstands- und Aufstandsbewegungen, deren Antriebskraft das Bewusstsein dieser lange zurückreichenden Muster der Eroberung und Unterdrückung sind. Cusicanqui bezeichnet dieses historische Bewusstsein als „memoria larga“ (Cusicanqui 2010: 53). Aus der Tiefe dieser historischen Zeit erklären sich auch spezifische Aufstandspraktiken, wie etwa das Einschließen und Blockieren der Hauptstädte durch indigene Massen, das sich im 18. Jahrhundert im Zuge der Großen Rebellion des Tupac Amaru und des Tupac Katari zum ersten Mal manifestiert und im 20. bzw. 21. Jahrhundert unter anderen Umständen und mit anderen Mitteln wiederholt wird. Das Ziel des folgenden empirischen Teils wird es sein, die

unterschiedlichen Facetten dieser historisch überlagerten antikolonialen Widerstandspraktiken in der Gegenwart herauszuarbeiten und klarzumachen.

5. Empirische Dimensionen des Pachakutik

5.1. Das Konzept des Horizonts

Ab den 1980er und 1990er Jahren war das scheinbare „Aufbrechen“ von Massenunruhen in den großen Wellen indigener Aufstände in den Andenstaaten Ecuador und Bolivien nicht zu leugnen. Allerdings handelte es sich, wie bereits erläutert, nicht einfach um eine Reaktion auf äußere Bedingungen oder Entwicklungen, sondern die Aufstände folgten insbesondere in ihren konzeptionellen Grundlagen unterschiedlichen Rhythmen und eigenständigen Kräften. Die Welle gesellschaftspolitischer Umbrüche und Proteste, die vor allem in Ecuador und Bolivien zwischen den 1990er und 2000er Jahren die politische und soziale Legitimität neoliberaler Staatlichkeit und Wirtschaft aushöhlten, bis hin zur Verabschiedung plurinationaler Verfassungen und der Umsetzung antineoliberaler Regierungspolitiken können mit einer klassischen eurozentrischen soziologischen Studie zu Hintergrundstrukturen und unmittelbaren Ursachen nicht erfasst werden. Denn laut Raquel Gutiérrez Aguilar werden diese Kämpfe vor allem durch einen „inneren Horizont“ bestimmt, durch ein kollektives Verlangen oder eine kollektive Subjektivität, die der Analyse aufgrund der Zwänge hegemonialer moderner Zeitlichkeiten und ihrer internen epistemologischen kognitiven Grenzen verborgen bleibt (Gutiérrez Aguilar 2014: xxivf und 184ff). Dieser innere Horizont ist ein Kampf um eine autonome Raum-Zeit der indigenen autonomen Gemeinschaften, im Gegensatz und Widerspruch zum Zeitregime einer kolonialen und kapitalistischen Moderne. Er greift auf die Zeitlichkeit einer sehr langen Erinnerung an Aufstände und Rebellionen zurück, die nichtlinear ist und daher trotz zahlreicher gescheiterter konkreter Versuche politischer, militärischer und kultureller Projekte der Kolonialherrschaft nicht so leicht ausgelöscht und zerstört werden konnte. Aufgrund der zeitlichen, räumlichen und politischen Struktur, die sich im Begriff „Horizont“ nachweisen lässt, entzieht sich diese Zeitlichkeit dem modernen Raum-Zeit-Regime und seinen Annahmen, die in der Vergangenheit nur ein völlig abgeriegeltes Stadium erkennen, das aller Räume und Praktiken des politischen Handelns beraubt ist, weil dieses Handeln scheinbar in der Geschichte zurückgelassen und eingeschlossen wurde.

Was bedeutet also dieser Begriff des „Horizonts“? Es wird nicht nur von Gutiérrez Aguilar, sondern auch von verschiedenen Intellektuellen, darunter Silvia Rivera Cusicanqui, verwendet,

um den Kampf zwischen den Formen des inneren Kolonialismus, vom kolonialen über den liberalen bis zum populistischen Zyklus, und eine alternative Vision von politischer Herrschaft und sozialer Organisation zu beschreiben (Cusicanqui 2010: 39ff). Das Konzept des Horizonts wird überwiegend von indigenen Intellektuellen verwendet, zumindest ist es mir nur in diesen Zusammenhängen begegnet. Einer dieser Intellektuellen, Oscar Chambi Cangahua vom Taller de Historia Oral Andina, bezog sich mit folgenden Worten darauf:

„Para que exista una continuidad, para que esto fluya pues hay que comenzar a pensar abiertamente, sin restricciones, sin encerrarnos. Y eso nos va a permitir digamos avanzar también mirando hacia atrás como aquí la hermana... El horizonte no solo está al frente, para otro lado, costado, a la izquierda y la derecha, y eso creo que va a permitir avanzar más. Y eso, sabemos en la política siempre sabe si nuestros abuelos, lo que dicen lucha de qué sé yo... O que entre comillas dicen, pero bien estrategias... Abrir desde Potosí ir hasta Guayaquil o hasta Quito, o bajar hasta Océano Pacífico, subir... Es la dinámica hoy día. Por ejemplo, nosotros los aymaras no tenemos aquí en La Paz una casa, en Arica otro, en Cochabamba otro, es un fenómeno que es poco estudiado pero así nos movemos. Somos itinerantes, no nos enclavamos en un solo.... tampoco una sola forma de ver, sino que somos... cómo se puede decir de que... nos movemos en función del Pacha pero también viendo otras cosas. Simplemente como una reflexión, hermanos, no tomen como una crítica, sino que podemos abrirnos de una manera mucho más abierta. No somos cerrados, no somos excluyentes, sino más bien somos un pueblo que incluye todo, hasta la piedra tiene vida decimos...“⁸

Horizont ist also ein Konzept politischen Handelns, hier konkret, um transnationale Kämpfe sowie eine Begegnung und Konfrontation von Erkenntnissen und Erfahrungen aus unterschiedlichen Standpunkten zu verdeutlichen, die mit mehreren eurozentrischen Annahmen brechen. Es ist ein Konzept, das sowohl ein zeitliches als auch ein räumliches Moment impliziert. Horizont ist in diesem Sinne ein multidimensionales offenes Konzept, dessen Schwerpunkt auf der Bewegung des Subjekts liegt, das sich auf die Räume und Zeiten bezieht, durch die es sich bewegt. Es ist also nicht wie die kartesianische Nullpunktperspektive fest und gegeben, sondern in Bewegung. Dasselbe gilt für die in seinem Wirkungsbereich durchgeführten Aktionen, denn die Grenzen des Horizonts verschieben sich mit der Bewegung des Subjekts, zeitlich, räumlich, epistemisch, auch politisch. Das ist der Grund, warum der Widerstand, obwohl er in den Anden seit der Conquista immer präsent war, strategisch bewegliche Positionen einnehmen konnte, zum Beispiel militärische Aktionen, politische

⁸ Gruppendiskussion am 23. 9. 2019. Die Sprecher*innen stimmten alle einer Veröffentlichung ihrer Namen zu..

Proteste oder rechtliche Schritte, die alle unter diesem Horizont existieren konnten (und können).

Darüber hinaus reduziert sich die Zeit nicht auf Linearität, sondern impliziert auch Querbewegungen und die Politisierung der Vergangenheit und des kollektiven Gedächtnisses sowie des von den Großeltern und Vorfahren erhaltenen Wissens. Es ist auch ein Konzept mit räumlichem Aspekt, nicht als statischer Behälter politischen Handelns, sondern als sich bewegende Struktur. „Itinerative“ indigene politische Kämpfe sollen über die Grenzen der von kreolischen Eliten gegründeten Nationalstaaten hinausgehen. Folglich bedeutete dieser Horizont von Pachakuti(k) für indigene Bewegungen sowohl in Ecuador als auch in Bolivien insbesondere den Verzicht auf eine politische Darstellungsweise, die Guerrero „Bauchreden“, auf spanisch „Ventriloquia“ nennt, eine Darstellungsweise, in der nicht-indigene Intellektuelle und urbane politische Parteien behaupten, im Namen der indigenen Bevölkerung und ihrer Organisationen und Gewerkschaften zu sprechen, seien sie liberal, konservativ oder marxistisch (siehe Guerrero 1997a; Guerrero 2000; Solís 2016). Letzteres hat sicherlich viel zum Aufstieg der indigenen „Bauern und Bäuerinnen“-Organisationen im frühen 20. Jahrhundert sowohl in Bolivien als auch in Ecuador beigetragen, aber dennoch war es eine politische Beziehung, die den Indigenen keine eigene Stimme einräumte, sondern ihren Protesten in die Begriffe eines peripheren modernen Staates übersetzen musste, der seine Legitimität auf der rassistischen Vorstellung der Mestiz*innen als idealer Norm der Bürger*innen gründete. In der Welle der Aufstände ab den 1970er Jahren zeichnete sich ein Bruch mit diesem Verfahren ab (vgl. Guerrero 1997b), da indigene Organisationen wieder selbst politische Entscheidungsfreiheit erlangten. Darunter versteht man die bereits erwähnte Wiederaneignung historischer Zeit durch indigene Bewegungen.

.

5.2. Das Konzept des Mythos und des Gedächtnisses

In vielen Strömungen der abendländischen Philosophie tritt der Mythos als Gegensatz zum Siegeszug der Vernunft in Erscheinung (vgl. Bottici 2008). Das zentrale Argument, das am bekanntesten in Karls Jaspers' Begriff einer „Achsenzeit“ entwickelt wurde, stellt sich einen historisch mehr oder weniger parallelen Prozess der Verdrängung des Mythos durch die Vernunft vor, die als scheinbar überlegener Modus zur Erklärung der Realität in verschiedenen planetar verteilten „Hochkulturen“ aufsteigt (vgl. Jaspers 2016 [1949]; siehe auch kritisch

Assmann 2018). So gibt es in einem intrinsisch teleologischen Verständnis der zeitlichen Abfolge von der Vorgeschichte zur Geschichte auch die Idee eines Übergangs von minderwertigen zu höherwertigen Wissensformen. Diese Trennung von Mythos und Vernunft bzw. Geschichte wurde in anderer Weise auch von der einflussreichen anthropologischen Arbeit von Lévi-Strauss (2016) aufgegriffen, der bekanntermaßen zwischen heißen (was historisch bedeutet) und kalten (was im Unterschied dazu ahistorisch bedeutet) Gesellschaften unterscheidet. Letztere wurden als Anhänger eines zeitlosen Vergangenheitsmodells dargestellt, das in einem repetitiven Modus auf eine Eliminierung der Geschichte und eine koexistierende Verflechtung von mythologischer Zeit und Gegenwart orientiert ist, in der sich der Mensch selbst als Nachahmer mythischer Schöpfungsriten wahrnimmt. Obwohl Lévi-Strauss also in der Lage ist, die Möglichkeit einer Vielzahl von Zeiten und bestimmte darin wirkende Spezifitäten zu erfassen, ist er nicht in der Lage, die privilegierte Stellung seiner Vorstellung von der abendländischen Wissenschaft aufzugeben, um zu entscheiden, welche dieser Modi von Zeit und Wissen besser in der Lage und ausgestattet ist, die Realität zu verstehen. Für ihn ist es eindeutig Wissenschaft (Overing 1999). Joanna Overing weicht von dieser Auffassung ab, indem sie auf eine relativistische Haltung zur Frage der Validität von Realitätsannahmen drängt, mit Blick auf verschiedene Formen, wie man die Realität versteht, wie man Realität und Zeit wahrnimmt. Diese relativistische Option wurde in dieser Arbeit im Hinblick auf Debatten über die Ontologie abgelehnt. Ich denke, Overing hat einen wichtigen Punkt, der auf die Vielfalt der Rationalitäten und zeitlichen Modi, in denen sie sich entfalten, abstellt, aber diese Rationalitäten sollten nicht auf unverbundene isolierte „Inseln“ reduziert werden (vgl. Sahlins 1987). Es ist notwendig, ihre sozialen Praktiken, die sozialen Funktionen, die sie für bestimmte Gesellschaften in bestimmten Kontexten von Machtverhältnissen erfüllen, sowie ihre Vernetzung innerhalb dieser Beziehungen zu verstehen.

Daher verstehe ich, wie bereits in einer anderen Passage erwähnt, Pachakuti(k) (das auch die Art mythischer Zeiten impliziert, die im vorherigen Absatz besprochen wurden), weder als eine untergeordnete Form, um die Realität zu begreifen, wie Lévi-Strauss, noch als ein Objekt einer relativistischen, voneinander isolierten Koexistenz unterschiedlicher Zeitlichkeiten und Welterklärungen. Letzteres ist zudem eine schrecklich entpolitisierende Art, die Vielfältigkeit von Rationalität und Zeit zu verstehen. Nein, ich gehe von der Frage aus, welche spezifische soziale Aufgabe Pachakuti(k) im Zuge der spanischen Eroberung erfüllt, und die Angemessenheit dieser spezifischen Konzeptualisierung von Raum-Zeiten kann nur objektiv (im Sinne von: praktisch) beurteilt werden, d.h. in Bezug auf diese spezifische Aufgabe sozialer Praktiken. Diese Aufgabe ist ganz klar die Zerstörung der Kolonialität.

Daher muss genauer untersucht werden, wie diese multiplen Zeitlichkeiten im Kontext kolonialer Machtverhältnisse tatsächlich funktionieren und wie sie den Widerstand der Unterdrückten stärken können (oder auch nicht). Dieses Vorgehen kann hoffentlich verhindern, dass ein solches Unterfangen in eine gefährliche Falle gerät, nämlich eine Darstellung des „Indigenen“ in homogenen, essentialisierten Exotismen, die die Kolonialität konsolidiert, anstatt mit ihr zu brechen (siehe Portugal Mollinedo 2010). Martínez Novo (2012) stellt anhand der Kichwa-Vorstellungen von mehreren interagierenden Zeiten fest, dass es auch eine mythologische Zeit gibt, die von menschlichen Zeiten in Vergangenheit und Gegenwart unterschieden werden kann. Sie umfasst mythische Wesen oder Konzepte, die durch Eingriffe in die gelebte Zeit der Vergangenheit oder Gegenwart mit der Linearität brechen. Der Autor verbindet diese mythische Zeit jedoch mit der von Lévi-Strauss entwickelten Idee der A-Zeitlichkeit. Ich kenne die spezifischen Gemeinschaften, mit denen er zusammengearbeitet hat, nicht, nämlich Kichwa-Gemeinschaften im Tiefland Ecuadors, daher kann ich nicht beurteilen, ob man die mythische Zeit in diesen besonderen Kontexten anders verstehen kann. Aber ich würde für das Konzept von Pachakuti(k) im Hochland von Ecuador, aber auch für die Aymara in Bolivien, ein anderes Verständnis vorschlagen.

Del Valle Escalante (2009) erklärt für die Erfahrungen alltäglicher Erinnerungen an die Vergangenheit im populären Geschichtenerzählen in Bolivien, dass die Rolle des Mythos für indigene Völker hier eher darin besteht, Berichte über nicht nur imaginäre, sondern tatsächlich erinnerte Alternativen zur kolonialen Unterdrückung und Unterwerfung zu liefern, erinnerte Alternativen, die für indigene Gemeinschaften einen konkreten Ort und eine konkrete Zeit hatten bzw. haben. Mythische Erzählungen sind nicht a-temporal, sie verändern sich, um entsprechend ihrer eigenen Dynamik und Rhythmen auf veränderte historische Machtverhältnisse und auf Erfahrungen katastrophaler Kataklysmen wie der spanischen Eroberung zu reagieren und so die gemeinschaftlichen Erfahrungen und das politische Handeln zu revitalisieren und neu zu konzeptualisieren angesichts der Probleme des Widerstands. Mythos ist also eine Form von verdichtetem Wissen, man könnte sagen von Verschiebungen, die durch eben diese Verschiebung die strukturellen Muster der Machtverhältnisse der Kolonialität offenlegt und sie auf ihre historische Wahrheit gegenüber kolonialen Ideologien zurückführt. In diesem Sinne dienen Mythen als eine Kraft, auf die man zurückgreifen kann, wenn man über eine kollektive Entschlossenheit zur Rebellion nachdenkt und dementsprechend handelt. Dies ist auch eine ganz andere Art, Mythen zu verstehen als es in der politischen Diskussion über Revolutionen im europäischen Denken üblich war.

Sie steht beispielsweise im Gegensatz zu Sorels Hinwendung zu einer Mythologie der Revolution, die seiner Ansicht nach in der Lage sein sollte, die kaltherzige marxistische Wissenschaftspraxis in Form eines betont romantisierten Generalstreiks zu ersetzen, der die Proletarier*innen aktivieren kann (vgl. Sorel 1969). Dies ist ein Bild der Mobilisierung, das zu Recht als ambivalente Bewegung zwischen Sozialismus und Faschismus kritisiert wurde. Das Argument hier besteht nicht darin, eine solche grundsätzlich eurozentrische Vorstellung von Mythos (als Gegenteil von Vernunft) auf eine (angeblich irrationale) indigene Logik der Rebellion in den Anden anzuwenden, sondern im Gegenteil, die spezifische Rationalität des Mythos aufzuzeigen als nicht-okzidentale theoretische Praxis, materialisiert in der Kraft des kollektiven Gedächtnisses, die den antikolonialen Widerstand prägt. Diese Position ist in hohem Maße den Arbeiten von Mamani Condori (1992) und Silvia Rivera Cusicanqui (2014) zu verdanken, die beide den Wert des Mythos bei der Organisation des indigenen Widerstands nachzeichnen, der gerade durch die Berufung auf diese mythische Theorieform in der Lage war, vergangene, gegenwärtige und zukünftige Momente seines Kampfes in unterschiedlichen zeitlich-räumlichen Kontexten und Konjunkturen zu verbinden und sich dem kolonialen Trauma zu stellen.

Um ein Beispiel zu nennen: Im Mythos von Chuqil Qamir Wirnita, der bezeichnenderweise in verschiedenen lokalen Versionen existiert, wird die Beziehung zwischen einer jungen Frau und einem mythischen Wesen in Form einer Schlange, Katari im Aymara, von christlichen Autoritäten strafrechtlich sanktioniert, weil Schlangen mit dem christlichen Teufel gleichgesetzt werden. Dank seiner Kräfte ist Katari jedoch in der Lage, seine Liebe vor Gewalt zu schützen. Rivera Cusicanqui (ebd.: 66ff) zeigt, wie dieser Mythos als mündlich überlieferte Referenz für den Widerstand gegen das Kolonialregime diene, nicht nur auf der Grundlage menschlicher Handlungen, sondern auch auf der Grundlage mehr als menschlicher Beziehungen zu bestimmten Landschaften und Bergen (die lange Zeit als Rückzugsorte für Hochburgen des Widerstands gegen die Eroberung dienten, z. B. in Willkapampa oder Vilcabamba in Peru, wo die letzten Inka-Herrscher Manco Cápac II. und Túpac Amaru bis 1572 militärische Aktionen gegen die Spanier organisierten). Katari war auch Teil des Kampfnamens von Julián Apasa, der zusammen mit seiner Begleiterin Bartolina Sisa der Anführer des großen Aufstands gegen die Kolonialherrschaft im Bolivien des 18. Jahrhunderts war, der trotz der Belagerung von La Paz 1781 mit einer Niederlage endete. Aber nicht ohne als Inspiration für die Katarista-Bewegung zu dienen, eine autonome indianische Gewerkschaftsbewegung, die in den 1970er Jahren in Bolivien das populistische politische Regime und seine kooptierten Gewerkschaften mit politischen Mitteln bekämpfte.

Ich möchte an dieser Stelle einen konkreten räumlich-zeitlichen Kontext des Kampfes vorstellen, den ich mit dem Konzept der Pachakutik in Verbindung bringe. Dabei spielen die gerade besprochenen Vorstellungen von Erinnerung und Mythos eine entscheidende Rolle. Auch dies dient nicht einfach der Illustrierung eines theoretischen Arguments, sondern wird als ein Moment der Theoriebildung selbst aus den Existenzonen der Kolonialität betrachtet. Hier ist eine Passage aus einem Interview mit José René Zambrano Cachimuel⁹, der zusammen mit seiner Familie und anderen Familien aus seiner Gemeinde ein Museum betreibt, in dem das Wissen über gemeinschaftliche Formen aneztraler Produktionsprozesse und entsprechende symbolische und kulturelle Konzepte wiederbelebt und zum Teil wiederhergestellt wird. Teilweise dient das Museum dem Besuch externer Personen und Touristen (die Geld für die Restaurierung und Erweiterung bereitstellen), teilweise den Mitgliedern der Gemeinde selbst, die dort die alten Handwerkstechniken weitergeben oder wiedererlernen können. Das Museum befindet sich in den Hauptgebäuden einer alten Hacienda am westlichen Stadtrand von Otavalo, Ecuador. Mitte des 19. Jahrhunderts wurde es, teilweise noch mit indigener Zwangsarbeit, mit staatlicher Hilfe zu einer der ersten Fabriken Ecuadors umgebaut. Es wurde kürzlich aufgegeben und (gegen eine gewisse Geldsumme) von José Cachimuel und seiner Gruppe übernommen. José erklärt in dieser folgenden Sequenz die Reaktionen indigener Arbeiter, die mit der Installation der ersten automatischen Maschinen konfrontiert waren.

„Cuando los indígenas que trabajaban mirando con miedo, o sea primera vez. Porque acá no había ni trenes, ni carro, ni nada de máquina. Cuando esas máquinas y aprenden y comienzan... primero el ruido. Después y comienzan a mover, la gente indígena que trabajaba ahí dice que se fueron corriendo de aquí y no volvieron. Del miedo. De que dijeron ahí en la fábrica San Pedro está trabajando el diablo, está moviendo el diablo y nadie quería venir acá. Porque decían “Ahí está aya...” Los patrones dicen... lo que pasa que los indígenas ver primera vez una maquinaria para ellos era diablo, no había una palabra, lo único dijeron diablo.“

José erzählt in diesem kurzen Absatz die Erinnerungen seiner Familie, selbst Arbeiter*innen wie er, die bis in die Zeit der Fabrik zurückreichen. Er bezieht sich auf eine recht interessante mythologische Figur der Andenmythologie, Aya, die von spanischen Missionaren als andines Konzept des Teufels identifiziert wurde. Konsequenterweise kämpften die kirchlichen Autoritäten darum, dieses Konzept aus den Praktiken des indigenen Wissens im theologischen Kampf gegen die sogenannte indigene „Idolatrie“ bzw. „Götzenverehrung“ zu verbannen. Natürlich würde man dies aus der Perspektive einer linearen abendländischen Zeit und aus der

⁹ Das Interview wurde am 19. August 2019 geführt, der Veröffentlichung des Namens wurde zugestimmt.

Position einer Dichotomie zwischen Mythos und Vernunft sehr wahrscheinlich als reinen Aberglauben lesen. Doch innerhalb des Horizonts einer mythischen Zeit, die als Referenz antikolonialen Widerstands interveniert, entfaltet sich in dieser Erzählung eine völlig andere gesellschaftliche Realität. Die mythologische Figur Aya, die regelmäßig als Aya Uma erscheint, wird als eine energetische Kraft angesehen, die mit unbekannten Wirkungen der Natur verbunden ist, im Kichwa-Sinn im Rahmen des Beziehungsfeldes, in dem sich die menschliche Person Runa mit nicht-menschlichen Personen in einer Beziehung befindet. Aya bedeutet in diesem Zusammenhang also Energie, Vitalität, natürliche Kraft und uma bedeutet übersetzt „überlegen“ (Coba Andrade 1994).

Diese mythologische Vorstellung der Figur muss von ihrem rituellen, performativen Kontext getrennt werden, in dem Aya Uma Teil der rituellen Festivitäten von San Juan ist, die von indigenen Bewegungen als Inti Raymi wiederangeeignet wurden und die das wichtigste politisierte indigene translokale Ritual zur Wintersonnenwende darstellen. Bei diesem Fest verkörpert die Figur die Inkarnation eines Kriegers mit natürlichen Energien und Kräften, der die (meist gewalttätigen) Tänzer während dieses Rituals beschützt, zu dem auch die sogenannte Toma de Plaza gehört, die Einnahme der Plätze, als symbolischer Akt der Rückeroberung der Stadtzentren, dem historischen Rückgrat der Kolonialherrschaft. Ich denke, was die Vorfahren von José meinten, war der erste Aspekt dieses mythologischen Konzepts, die Vorstellung von natürlicher Energie und lebenswichtigem Austausch, und er diente als Hinweis auf Vorsicht vor den Strategien des Fabrikbesitzers. Denn in dieser Erzählung sind mehrere unterschiedliche Stimmen zu hören. Die erste gehört zu den Vorfahren von José, die er erinnert, eine Zeitlichkeit der Vergangenheit, die von der Gegenwart nicht ausgeschlossen ist. Sie erzählt eine Geschichte von Vorsicht und Angst in der Reaktion auf die Einführung der ersten Maschinerie. Die zweite Stimme ist die der Fabrikbesitzer, die die Ängste der einheimischen Arbeiter lächerlich machten, weil sie in ihrer Rationalisierung der Ereignisse lediglich einen „rückständigen“ Aberglauben zum Ausdruck brachten. Und dann ist da noch drittens José selbst, der mitunter ambivalent wirkt, sich aber letztlich doch auf die Seite seiner Vorfahren stellt, indem er die konkrete gesellschaftliche Aufgabe dieser mythologischen Rationalität und Zeitlichkeit erläutert, nämlich eine Erklärung dafür zu liefern, was in einem unbekannten Prozess vor sich geht, der sich innerhalb sehr ungleicher Machtverhältnisse abspielt. Und was geschah tatsächlich historisch? Aus marxistischer Sicht gehorchten die Fabrikbesitzer, die die ursprüngliche Hacienda in ein kapitalistisches Unternehmen verwandelten, dem strukturellen Druck der kapitalistischen Akkumulation und ersetzten, um die Produktivität zu steigern, Arbeiter durch Maschinen. War das nun eine gute Sache für die Arbeiter? Waren die Chefs

besorgt um ihre Gesundheit, wie sie an anderer Stelle in der Erzählung von José verkündeten? Wollten sie die Situation der Arbeitnehmer*innen verbessern? Um es marxistisch auszudrücken: Nein, sie wollten die Fähigkeit, Gewinne zu erwirtschaften, verbessern. Diese Arbeiter*innen wussten höchstwahrscheinlich nicht, was Marx und Engels etwa zur gleichen Zeit in Europa schrieben. War es also eine Form der analytischen Kompensation dieser fehlenden Theorie des Kapitalismus, ein begründeter Verdacht gegen die Profitakkumulation durch ihre Unterdrücker, Ausbeuter und Enteigner? Es besteht kein Zweifel daran, dass all diese wirtschaftlichen Prozesse im Sinne von Marx und Engels stattgefunden haben, und das lässt sich auch mit Rückgriff auf die marxistische Theorie richtig entschlüsseln. Dies reicht jedoch analytisch nicht aus, um das Geschehen aus der Perspektive des anticolonialen Widerstands zu verstehen. Die kapitalistische Wirtschaftsdynamik war nicht der einzige Prozess, der bei diesem Ereignis stattfand. Diese Erzählung so zu lesen, als ob mythologisches Denken einfach als Synonym für die Marxsche Theorie des Tauscherts identifiziert werden könnte, würde einen wichtigen Punkt übersehen. Es würde nahelegen, dass die spezifischen Beziehungen in den Anden so gelesen werden könnten, als wären sie die Beziehungen des europäischen Proletariats. Aber sie waren es nicht, oder genauer gesagt, sie waren mehr als das: rassistisch, epistemisch, ontologisch. Wie Taussig (2010) deutlich macht, darf „der Teufel“ in andinen Kontexten nicht einfach so funktionalistisch interpretiert werden, sondern muss in seinen eigenen Begriffen gesehen und verstanden werden. Was waren in diesem Zusammenhang die spezifischen Beziehungen, vor denen der mythologische Bezug die Arbeiter warnen sollte? Sie fürchteten nicht nur die „tote Arbeit“ der Maschinerie, sondern auch die Erwartung der Kontinuität spezifisch kolonialer Beziehungen, die im Einklang mit dem Druck der kapitalistischen Konkurrenz auf dem Weltmarkt verlängert und intensiviert werden sollten. Was sie mehr als zuvor fürchteten, war die Zerschneidung des Beziehungsfeldes zwischen den Runa, den Personen der andinen menschlichen Gesellschaften, und ihren nichtmenschlichen oder mehr als menschlichen Beziehungen. Die zeitlichen, räumlichen und materiellen Prozesse der Maschinerie waren völlig gegen dieses Beziehungsfeld und die Bemühungen um seine Aufrechterhaltung gerichtet. Sie befürchteten die weitere Zerstörung ihrer ontologischen Konzepte, die eine Lebensweise verteidigen, die nicht mit dem zunehmenden Druck kapitalistischer und kolonialer Beziehungen vereinbar ist.

Dies ist ein Aspekt, der von keiner okzidentalen Theorie erfasst werden kann, er wurde in diesem spezifischen räumlich-zeitlichen Ensemble durch die Intervention einer mythologischen Zeit und ihrer Rationalität erfasst. Die drohende Zerstörung der andinen ontologischen Konzeptualisierung der Relationalität löste eine Flucht der Arbeiter*innen aus der Fabrik und

den Maschinen aus, eine Weigerung, die Rolle zu spielen, die die Unternehmer bereits für ihre einheimischen Arbeiter*innen geplant hatten. Eine Rolle, die möglicherweise eine Vertiefung der Disziplinierung, die Auflösung indigener Gemeinschaften, einen Prozess der Mestizierung, eine Umwandlung der Ayllu-Organisation in eine Abhängigkeit von kapitalistischer (teils erzwungener, teils bezahlter) Arbeit und einen Angriff auf die indigene Lebens- und Produktionsweise bedeuten würde, die durch koloniale Kompromisse zwischen Kolonisator*innen und Kolonisierten bis zu diesem Zeitpunkt erhalten blieben. Dieser Akt muss zweifellos als ein Akt des Widerstands und der Rebellion gegen die Kolonialität der Macht verstanden werden. In diesem Vermächtnis haben sich José und seine Gefährten die Fabrik wieder angeeignet, um sie in eine Raum-Zeit-Aktion zu verwandeln, in der diese kommunalen Lebens- und Produktionsweisen wieder aktiviert werden sollen, ohne die mit diesem Prozess verbundenen Widersprüche zu leugnen.

5. 3. Das Konzept der Wiederaneignung

Eine dritte Dimension, mit der der Begriff Pachakuti in den sozialen Praktiken in den Anden interagiert, lässt sich im Konzept der Wiederaneignung bzw. der Wiederbeanspruchung auf den Punkt bringen, auf spanisch reivindicación bzw. reivindicar. Wiederaneignung meint eine Zurückgewinnung dessen, was durch die Strukturen und Praktiken der Kolonialität zu verloren gehen droht oder desartikuliert wurde, und diese Zurückgewinnung manifestiert sich in einem Spannungsverhältnis zwischen dem Blick, der auf die Vergangenheit und den Verlust gerichtet ist und der Gegenwart bzw. der Zukunft, in der dieser Verlust wieder aufgehoben wird. Das Konzept der Wiederaneignung taucht in verschiedenen Interviews auf, die in Ecuador, Bolivien und Peru durchgeführt wurden und bezieht sich dabei immer auf denselben Aspekt der Zurückgewinnung sozialer Praktiken, die von einem Verlust bedroht sind. Hier ist eine Passage aus dem Interview mit Luzmila Zambrano Cachimuel, die in dem bereits erwähnten Museo Otavalango in Otavalo aktiv ist, das von indigenen Familien in einer autonom übernommenen ehemaligen Fabrik eingerichtet wurde, um die alten Handwerkspraktiken am Leben zu erhalten:

„Para mí por ejemplo, el partido político no tiene mucho, tanto que ver, para mí lo que tiene que ver es el nuevo mundo de vivir. Por ejemplo, cuando nosotros hablamos pacha-kuti, o sea yo digo... No es que yo voy a vivir como mis abuelos, no voy a vivir con mis tatarabuelos. Pero quiere decir de que lo que mis abuelos me enseñaron era la mejor enseñanza. Todos esos valores

que nuestros abuelos nos enseñaron, por ejemplo cuando dice ama killa, no a la pereza, ama llulla, no mentir, ama shwa, no robar. Esos valores, esos valores que te enseñaron tus abuelos vienen desde antes... Eso tú tienes que seguir viviendo. *Eso es lo que te dice pachakuti, o sea un nuevo retorno. Y claro, en diferentes estamentos, de diferentes cosas, pero ya... o sea cumpliendo estos valores culturales, cumpliendo esto, lo que sería para nosotros una acción de vivir, entonces por ejemplo cuando nosotros estamos en este lugar, estamos reivindicando pero con el criterio de que todas las costumbres, tradiciones y ceremonias de nuestro pueblo no mueran.* O sea estamos no volviendo a la época de la hacienda, o a la época de la fábrica, pero estamos viviendo como un museo, en donde todo lo que mis abuelos, mis abuelas lo hicieron, le contamos acá al turista como una ciencia. Eso para nosotros es un retorno del buen vivir. [Hervorhebung durch den Autor]¹⁰

Luzmila bringt das Konzept Pachakutik mit dem Begriff einer neuen Rückkehr in Verbindung, der sich nicht bloß auf die materielle Wiederaneignung der Fabrik bezieht, die in ein lebendes Museum verwandelt wird, sondern auf die konkreten ethischen Wertvorstellungen und die kulturellen und handwerklichen Praktiken, die in dem Museum bewahrt und weitergegeben werden sollen. Damit ist nicht einfach eine Rückkehr in die von Kolonialität und Beherrschung geprägten früheren Zeiten der Hacienda bzw. der Fabrik gemeint, sondern diese Orte werden in etwas Anderes verwandelt, das den zerstörerischen Kräften der Vergangenheit etwas entgegensetzen kann. Die Zurückgewinnung der Fabrik erfolgt mit dem Kriterium, dass die Sitten, Gebräuche, Zeremonien der Indigenen bewahrt und weitergegeben werden und auf diese Weise vor dem Sterben in Schutz genommen werden. Diese Weitergabe wird auch selbstbewusst als eine spezifische indigene Wissenschaft verstanden, die gleichberechtigt mit dem okzidentalen Wissen unterrichtet wird. Der starke Bezug auf die Großeltern und auf weiter zurückreichende Vorfahren zeigt auch, wie sich das lange Gedächtnis der kolonialen Herrschaftsverhältnisse im Konzept des Pachakutik in die Gegenwart einschreibt und wie diese Herrschaftsverhältnisse in der Gegenwart gewendet werden können. Der Blick auf die Vergangenheit hat hier nichts Demobilisierendes, nichts Entwaffnendes, sondern im Gegenteil, steht in einem nicht abgeschnittenen, lebendigen Verhältnis zu den Praktiken der Gegenwart. Es handelt sich bei Pachakutik nicht einfach um eine zirkuläre Wiederholung des Immergeichen, sondern um eine Zeit des Bruchs mit den Herrschaftsverhältnissen der Kolonialität, die durch Gegenpraktiken und emanzipatorische Akte radikal verändert werden, nicht bloß was die Eigentumsverhältnisse an der Fabrik betrifft, sondern auch was die konkreten

¹⁰ Das Interview wurde am 19. August 2019 geführt, einer Veröffentlichung der Namen wurde zugestimmt.

sozialen Praktiken betrifft, die sich dort manifestieren. Auf sehr ähnliche Weise versteht auch in einem ganz anderen Teil der Anden, in Quillabamba in Peru der Bewegungsaktivist Ajile Marcelo Sempere Borja den Begriff der Wiederaneignung. Er ist für die indigene Bewegung COMARU (Consejo Machiguenga del Urubamba) tätig, die sich dem Schutz der indigenen Gemeinschaften in Tal des Urubamba verschrieben hat:

„nuestros hermanos indígenas machiguengas han sido colonizados, *han sido maltratados, han sido vendidos en las provincias de Atalaya y por lo cual, dentro de eso, nosotros los indígenas machiguengas nos hemos organizado para hacer la reivindicación de los pueblos y hacernos respetar*. En la actualidad muy poco existe la colonización, pero ahorita tenemos una invasión de empresas petroleras que vienen operando dentro del lote 88, en el proyecto Camisea, que ahorita ellos son partes que contaminan nuestros ríos, nuestras aguas, nuestros espíritus, que no respetan y también nuestros bosques, que son talados por (inaudible #00:07:48-9#) de las empresas que vienen y son autorizados por nuestros gobiernos que nos representan, el presidente de república, los congresistas y las leyes ejecutivas, las leyes normativas que vienen dando y marginando al movimiento indígena a nivel nacional, a nivel regional. Y eso venimos desde las grandes luchas que COMARU viene, por eso nosotros vamos a diferentes países dando a conocer el desarrollo de los pueblos indígenas, no se está respetando la calidad de vida (Hervorhebung durch den Autor).

Marcelo stellt den Begriff der Wiederaneignung in einen engen Zusammenhang mit der Zurückgewinnung des Respekts für die Indigenen, der gegen die lange Geschichte der kolonialen Unterdrückung in der Region erst behauptet und beansprucht werden muss. Er unterscheidet dabei die kolonialen Praktiken der Vergangenheit von strukturell ähnlich gelagerten Praktiken transnationaler Unternehmen in der Gegenwart, und stellt auf diese Weise eine theoretische Verbindung zwischen den Strukturen langer Dauer und aktuellen Unterdrückungsprozessen her. Diese bestehen v.a. in der Verschmutzung von Wäldern und Gewässern durch Ölförderungen, die nicht bloß die Ökosysteme bedrohen, sondern in der Kosmvision der Indigenen eben auch die Geister und Seelen, die die Wälder bewohnen und die nicht respektiert werden. Für einen Respekt dieser menschlichen und nicht-menschlichen Relationalität machen sich die indigenen Aktivist*innen stark. Auch hier geht es nicht einfach um eine Rückkehr in eine immergleiche Vergangenheit, sondern das Konzept der Wiederaneignung steht im Zusammenhang mit einer Temporalität des Bruchs, durch die unterdrückerische soziale Verhältnisse theoretisch klar gemacht werden und die auf diese Weise auch die Kämpfe gegen diese Unterdrückungsformen theoretisch anleitet. Diese Anleitung ist sich der Verbindung zwischen transnationalen Unternehmen und den Regierungspolitiken sehr

bewusst, und sie führt auch dazu, dass sich die Aktivist*innen von COMARU darüber klar sind, Alliierte in ihrem Kampf suchen zu müssen, weil die staatlichen Strukturen in Peru durch die großen ökonomischen Interessen vereinnahmt sind.

5.4. „Somos hombres de la tierra“: Befreiung und Mutter Erde

Obwohl Pachakutik in dieser Arbeit in einem weiten Sinn konzipiert ist und viele verschiedene soziale Kämpfe und soziale Organisationen miteinschließt, haben sich doch auch politische Parteien und Organisationen in einem engeren Sinn den Begriff Pachakutik angeeignet. Eine der erfolgreichsten indigenen Parteien in Ecuador und darüber hinaus ist das Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik –Nuevo País (MUPP-NP), die 1996 ausgehend von einem Zyklus sozialer Kämpfe der indigenen Organisationen gegründet wurde. Pachakutik versteht sich dabei als politischer Arm der Indigenenbewegung CONAIE, mit der die Partei eng verbunden ist. Was bedeutet Pachakutik in diesem parteipolitisch organisierten Kontext? Der Vorsitzende der Partei, Marlon Santi, hat sich im Interview dazu wie folgt geäußert:

„A ver... el concepto de Pachkutik es un vocablo andino que está desde los Andes de Colombia hasta Chile. El quechua o el aymara, que también tienen similitud. *Pachakutik significa retorno, el retorno del tiempo. Tiene un concepto básicamente muy elemental que promueve el retorno de la liberación de los pueblos originarios en América Latina.* Pero ese retorno de la liberación de los pueblos originarios es participando en los Estados que se construyeron después de la conquista. Entonces Pachakutik es el tiempo vuelve nuevamente para la liberación de los pueblos de América Latina (...) Es un aspecto político y de lenguaje muy amplio pero que también el *retornar incluye la inclusión de los pueblos marginados, la inclusión en las repúblicas que están constituidos de los pueblos que nunca fueron incluidos* en la vida política de los países“ (Hervorhebung durch den Autor)¹¹

Santi spricht im Zusammenhang mit Pachakutik von einer Wiederkehr der Befreiung der indigenen Bevölkerung Lateinamerikas und Ecuadors im Speziellen. Unter Befreiung versteht die Partei eine Partizipation und Inklusion der Indigenen in die staatlichen Apparate und Institutionen, von denen sie lange aufgrund rassistischer Politiken und Gesetze, wie z.B. das Wahlrecht, ausgeschlossen waren. Eine wesentliche Stoßrichtung von Pachakutik ist also die Durchsetzung der politischen Bürgerrechte, von denen Indigene in der offiziellen staatlichen Politik lange Zeit ausgeschlossen bzw. hinsichtlich derer sie marginalisiert waren. Pachakutik

¹¹ Interview mit Marlon Santi am 18. 9. 2018. Auf Anonymität wurde ausdrücklich verzichtet.

beteiligt sich in Form von Kandidaturen auf den verschiedenen räumlichen Maßstabsebenen, lokal, regional, national, am Wahlprozess in Ecuador und versucht über die Eroberung von Mandaten und Ämtern Einfluss im Sinne einer indigenen politischen Agenda zu nehmen. Die Frage ist nun, was die Partei unter dieser Agenda konkret versteht. Dabei entzieht sich die Partei, wenn es um die Frage ihrer politischen „Tendenz“ geht, bewusst den etablierten Schemata von Links und Rechts im politischen System:

„¿Cuál es nuestra tendencia? Muchos dicen que somos de izquierda, otros dicen que somos de derecha, otros dicen que no somos nada. El movimiento en América Latina en los años inicios de este siglo, viene la corriente europea izquierdista, del socialismo, el comunismo, el marxismo, todo eso. El movimiento, antes de la llegada del marxismo, *ya hubo aquí movimientos sociales bien fuertes, como el levantamiento en contra de las haciendas por el inicio del siglo 19, el levantamiento de nuevos héroes contra la abolición de la esclavitud*, nacen como Daquilema, Fernando Daquilema, Tránsito Amaguaña, que lucha por la liberación de la educación, son indígenas que han luchado. Entonces, estas luchas justo compaginan con las luchas sociales de clases que viene de Europa para acá. Pero el pachakutik es un movimiento político que promueve el derecho a respetar entre seres humanos y el derecho a respetar a la madre tierra. Nosotros quizás nos distinguimos de otras tendencias políticas, como la derecha, como centro derecha, centro izquierda o la izquierda en el tema de la madre tierra. Los movimientos políticos en el mundo tienen dos tendencias: el capitalismo y el socialismo, el comunismo. Pero estas dos tendencias es un fracaso ahora a nivel global. El capitalismo responsable del declive de la naturaleza de la madre tierra, el comunismo igual. La diferencia de estas dos tendencias políticas y económicas, *Pachakutik tiene la tendencia histórica originaria de proteger a la madre tierra, de verle como un sujeto de derecho a la madre tierra*. Que no ve como sujeto de bonos, o de bonanza, que el petróleo, que la minería, que el bosque, no. Es un sujeto que nosotros respetamos y que ahí está la distinción de nuestra presencia política cuando en el país de Ecuador como Pachakutik planteamos el respeto a los pueblos indígenas y el respeto y el derecho de la naturaleza, (...) no somos de izquierda ni derecha, nosotros *somos hombres de la tierra* y nuestro pensamiento se basa en el respeto de la humanidad y en el respeto de la madre tierra “ (Hevorhebung durch den Autor).

Santi weist darauf hin, dass vor dem aus Europa nach Lateinamerika diffundierten Schema rechter bzw. linker Politik und entsprechender Massenmobilisierung bereits indigene Kämpfe in Ecuador stattfanden, z.B. in Form von Aufständen gegen die Haciendas oder im Kampf gegen die Sklaverei. Diese Aufstände und sozialen Kämpfe können also nicht einfach in den Mustern europäischer Politik gelesen und verstanden werden, sondern sie stellen eine

autonome, eigenständige Linie der Politisierung dar. Den Kern dieser autonomen Linie der Politisierung bildet für Santi der Respekt zwischen der menschlichen und der nicht-menschlichen Welt der Mutter Erde, den Pachakutik schützen und bewahren will. Madre tierra, also Mutter Erde wird in den plurinationalen Verfassung Ecuadors als eigenes Rechtssubjekt definiert, und auf diesen Subjektstatus nimmt Santi Bezug wenn er davon spricht, dass die Rechte der Mutter Erde vor extraktivistischer Zerstörung geschützt werden müssen. „Somos hombres de la tierra“, wir sind Menschen der Erde, so fasst Santi die politische Agenda von Pachakutik zusammen. Die Wiederkehr der Befreiung, von der er eingangs gesprochen hat, steht also in einem breiteren Kontext, der über die Rechte der indigenen Personen hinausgeht und sich auch auf den Schutz ihrer Kosmovision bezieht, auf die Rechte der Natur, die als belebtes Wesen verstanden wird, und zu deren Gunsten politisch gehandelt werden muss. Pachakutik bedeutet hier nicht bloß die Inklusion der Indigenen als Bürger*innen in den ecuadorianischen Staat, es bedeutet einen Bruch mit dem herrschenden Staatsverständnis als solchem, das das Politische auf menschliche Personen reduziert und Subjekte wie die Natur missachtet. Der Schutz nicht-menschlicher Wesen wie der madre tierra ist eine Abkehr von dieser eindimensionalen, eurozentrischen Form von Staatlichkeit, er geht über die Reduktion des Politischen auf die menschliche Sphäre hinaus.

5.5 Selbstregierung und lokale Dekolonisierung: „solo nos han enseñado una parte de la historia“

Es stellt sich jenseits der nationalen Ebene staatlicher Politik auch die Frage, was Pachakutik auf anderen räumlichen Maßstabsebenen bedeutet, v.a auf Ebene der lokalen Verwaltung, die den lokalen Basisorganisationseinheiten der indigenen Gemeinschaften am nächsten steht. Welche Formen der wechselseitigen Verstärkung, aber auch welche Formen von Widersprüchen bilden sich auf dieser Ebene? Guillermo Churuchumbi Lechón, der zum Zeitpunkt des Forschungsaufenthalts erster indigener Bürgermeister für die Partei Pachakutik in Cayambe war, fasst die wesentlichen Charakteristika dieser lokalen Selbstverwaltung im Kontext des Konzepts Pachakutik so zusammen:

„Lo que pasa es que el Estado ecuatoriano tiene una tradición o está sentado en los cimientos de un estado colonial vertical, racista, machista, sexista, y para instalar la plurinacionalidad nos encontramos con estos, con estos esquemas institucionales verticales, coloniales, autoritarios y para construir un estado plurinacional *o construir la institucionalidad plurinacional, significa trabajar, que la sociedad esté realizada, construir un autogobierno desde la sociedad.* Y el estado que sintonice, camine con la sociedad. No, el estado no coarte el pensamiento, la

memoria, la cultura, sus costumbres de una sociedad. Sino el estado está para proteger, cuidar a la colectividad. Entonces nosotros desde en los últimos cuatro años desde nuestro gobierno procuramos las obras para la gestión pública, el barrio priorice cuál es la obra más importante. No decide el alcalde, ni los concejales, ni los técnicos. *Sino la comunidad organizada, el barrio organizado, la sociedad organizada decide cuáles son sus prioridades.* Y a partir de esas prioridades, el Estado tiene que responder a sus demandas. Eso es construir una sociedad, una política pública horizontal, una sociedad de respeto, de reciprocidad (Hervorhebung des Autors)¹²

In dieser Passage wird klar, dass die vertikale institutionelle Struktur des ecuadorianischen Staates mit einer kolonialen Form der Staatlichkeit identifiziert wird, die rassistische, sexistische und andere diskriminatorische Ausschlüsse produziert. Diese koloniale staatliche Form versuchen die am Pachakutik beteiligten Kräfte auf Ebene der lokalen Verwaltung mit einer horizontalen Politik zu kontern, deren Dynamik und deren Impulse nicht von den staatlichen Apparaten ausgehen, sondern von den kollektiven Instanzen der indigenen Gemeinschaften, die in Form einer Selbstregierung entscheiden, welche Projekte sie umsetzen wollen und in welche Angelegenheiten die finanziellen Mittel fließen sollen. Diese Dekolonisierung von unten geschieht also nicht aus den staatlichen Machtzentren heraus, sie geschieht aus den sozialen Institutionen der Gemeinschaften heraus, die gegen die vertikalen Muster der staatlichen Apparatur horizontale Entscheidungsprozesse durchsetzen. Der Staat und seine Apparate stehen im Dienst dieser horizontalen Entscheidungsarchitektur, die Aufgaben der staatlichen Organe erstrecken sich in diesem Verständnis hauptsächlich auf die Umsetzung aber nicht auf die Planung, letzteres ist die Aufgabe der lokalen Selbstregierung in den indigenen Gemeinschaften, die die horizontale Entscheidungsstruktur in ihrer Praxis bereits vorwegnehmen. Diese Form der Selbstregierung, die durch die staatliche Praxis auf lokaler Ebene abgesichert und garantiert wird, hängt auch mit einer Wiedergewinnung der kollektiven und reziproken Formen der Arbeit in den indigenen Gemeinschaften, der sogenannten minga, zusammen, die zur Umsetzung der Projekte organisiert wird. Untrennbar verbunden mit dieser Horizontalität ist auch eine Wiederherstellung der Selbstachtung der Indigenen, die durch die koloniale Form der Staatlichkeit verweigert und unterwandert wurde:

„Lo que pasa es que la sociedad ecuatoriana, o en la sociedad cayambeña, *solo nos han enseñado una parte de la historia. Una parte de la historia es negada.* La otra nos enseñaron. Nosotros en varios eventos, talleres, reuniones, discursos, asambleas, estamos enseñando la otra

¹² Das Interview wurde am 29. 1. 2019 geführt, auf eine Anonymisierung wurde explizit verzichtet.

historia también, la otra forma de gobernar, la otra forma de entender. No es que las diversas formas de gobernar o las diversas formas de convivencia, no es que las unas sean superiores e inferiores. Todas son válidas.

Lechón macht in diesem Zitat darauf aufmerksam, dass die Vorstellung einer anderen, horizontalen Form des Regierens nicht durch staatliche Institutionen im Bildungsapparat bewahrt wurde, sondern in den sozialen Praktiken der Gemeinschaften, die Träger dieses historischen Gedächtnisses und dieser Alterität sind. Die „otra historia“, die andere Geschichte dieser Selbstregierung, wurde in Arbeitskreisen, Veranstaltungen, Versammlungen der Indigenen weitergegeben und tradiert, und zwar mit dem Bewusstsein, dass dieses horizontale Regieurngsform wiederhergestellt werden kann und gleichberechtigt mit anderen eurozentrischen Vorstellungen einer zentralen Regierung ist. Die Vorstellung einer höherwertigen Form zentraler und vertikaler Staatlichkeit wird hier durchbrochen zugunsten einer Dezentrierung staatlichen Handelns, das wesentliche Teile und Elemente dieses Handelns an die lokale Selbstregierung der indigenen Gemeinschaften abgibt. Freilich gibt es dagegen Widerstände und gewaltsame Versuche, diese Dezentrierung zu stoppen. Ziel von Gewalt und Drohungen wurde nicht zuletzt der Bürgermeister Guillermo Churuchumbi Lechón selbst:

„Es una violencia colonial, un grupo de no-indígenas. O sea, les duele que les hayamos arrebatado el poder. La presencia mía como que es una ofensa, no sé si ofensa política, pero es una ofensa cultural. ¿Cómo es que un indio está al frente de esta ciudad? Como que en algunos sectores todavía les estorba. Todavía ven que el indio es inferior, culturalmente es inferior, todavía ven que intelectualmente es inferior y... Pero también hay otros, hay otros no-indígenas diciendo que estamos en condiciones. Pero lo más importante que reconocen grupos importantes de no indígenas, compañeros mestizos, es que nuestro trabajo ha sido responsable, ha sido participativo, lo que ofrecemos cumplimos. No hemos entrado a robar, no hemos entrado a mentir“

Im Interview macht der Bürgermeister klar, dass seine Kandidatur und seine Wahl für die Gegner dieser radikalen Brüche eine kulturelle Beleidigung war, weil Indigene lange Zeit von den staatlichen Ämtern und Institutionen ferngehalten wurden. Er bezieht sich auf den abwertenden Begriff des „Indio“, der immer noch in Teilen der ecuadorianischen Gesellschaft das Bild der Indigenen als minderwertige, irrationale und unzivilisierte Personen prägt und dessen langes Vermächtnis nicht mit einer einzigen Wahl gelöscht und überwunden werden kann. Allerdings gibt es auch eine positive Referenz zu anderen nicht-indigenen Gruppen, die sehr wohl die Leistungen der lokalen Verwaltung anerkennen, die sich aus der indigenen Ethik

des Nicht-Stehlens, Nicht-Lügens, und des Nicht-Faulseins schöpft und aus der partizipativen Amtsführung. Die partizipative Amtsführung wird von diesen Gruppen ebenfalls geschätzt.

5. 6. „Si no hay este cambio, no hay pachakutik.“ Die Bedingung der inneren Überzeugung und Haltung

Auch wenn die indigenen Gemeinschaften selbst der Ort sind, an dem dieses lange Gedächtnis anderer Formen des Politischen und des Gesellschaftlichen aufbewahrt wird, so haben diese indigenen Gemeinschaften in den letzten Jahrzehnten doch auch eigene Intellektuelle hervorgebracht, die diese Konzepte präzisieren und ausformulieren können. Einer dieser Intellektuellen war bis zu seinem viel zu frühen Tod Benjamin Inuca Lechón, der sich auch sehr stark mit dem Begriff des Pachakutik auseinandergesetzt hat. Für ihn bezeichnet Pachakutik ein Zusammenspiel mehrerer Elemente, die alle als Bedingungen dafür erfüllt sein müssen, damit es tatsächlich einen echten Wandel und eine radikale Veränderung gibt.

„Entonces en la sociedad se genera esta dinámica de cambiar esta realidad que vivo por otra realidad que sueño. Pero en el fondo no es tanto la realidad que sueño, es una realidad que está en mis manos y que me conecta con la realidad anterior. Entonces son respuestas ya que van relacionadas directa de la dirección, si hablo de cuestiones económicas o de cuestiones ecológicas pero lo que tiene que hacer este cambio general. *Si no hay este cambio, no hay pachakutik. Igual no sé el término en castellano no permite descifrar exactamente, pero pachakutik. Es decir nuevo tiempo, o una nueva, un nuevo espacio.* Pero también pasa eso, entonces ahí viene la parte fundamental que es la persona o la comunidad o el pueblo que tiene que tener una nueva actitud respecto de esto. *Entonces solamente cuando hay confluencia de estas tres cosas es que yo puedo tener entonces un nuevo espacio, un nuevo tiempo, una nueva vida.* (Hervorhebung durch den Autor)¹³“

In dieser Passage bezieht sich Inuca Lechón auf das Spannungsverhältnis zwischen einer gelebten und einer erträumten Realität, aus dem sich Pachakutik speist. Der Wandel muss sich für ihn auf drei Ebenen der Realität erstrecken, damit er wirklich stattfinden kann, auf eine neue Zeitlichkeit, auf eine neue Räumlichkeit und auf eine neue Haltung und Einstellung der Handelnden. Nur wenn diese drei Elemente zusammenfließen, kann es einen radikalen Wandel

¹³ Das Interview wurde am 29. 1. 2019 geführt, auf eine Anonymisierung wurde explizit verzichtet.

im Sinne des Pachakutik geben. Inuca Lechón bringt damit zum Ausdruck, dass Wandel oder Veränderung nicht als teleologischer Prozess in der Hand einer bestimmten vorgezeichneten geschichtlichen Entwicklung liegen, deren Bahn schon vorherbestimmt ist, sondern in der Herstellung dieser drei Dimensionen einer neuen Realität, die eben eine neue Zeit, einen neuen Raum und eine neue Überzeugung bedingt. Geschichte ist hier kein linearer Pfad universeller Entwicklung, sondern Veränderung ergibt sich aus dem Eingreifen der Menschen in die strukturellen räumlichen und zeitlichen Gegebenheiten, unter denen sie leben. Diese neue Haltung, von der er spricht, ist auch kein bloß individueller Prozess, sondern sie muss auf einer kollektiven Ebene der Gemeinschaften oder des Pueblo stattfinden, damit Pachakutik eintreten kann. Die Zeitvorstellung von Pachakutik unterscheidet sich fundamental von westlichen, auf die Zukunft orientierten Konzepten des sozialen Wandels, weil der Blick der neuen Haltung, die zum Pachakutik gehört, nicht in die Zukunft gerichtet ist, sondern auf das, was bereits gelebt und erfahren wurde, also auf die Vergangenheit:

„Cuando digo ñaupa, ñaupa significa que está a mi frente, usted está a mi frente. Pero si yo cojo ese mismo término para referirme a la cronología, o sea tiempo, encuentro que ñaupa es lo que yo ya viví, y no es lo que yo, según la comprensión occidental, estoy pensando que es lo que viene el futuro, estoy pensando lo que se viene mañana o pasado mañana, es decir lo que se viene adelante. No, mi adelante es lo que yo conocí, y es el pasado. *Es decir solamente lo que yo he conocido y solamente eso me ayuda a situarme en el presente. Y este presente, diríamos en el fondo pachakutik está en el presente, no está en el futuro.* Y siempre está aquí, y es esa posibilidad, por eso decía la actitud, es esa posibilidad de que yo con mi actitud en este presente voy a cambiar. No... Idealmente, o sea, imaginarme esto subjetivamente, o imaginarme y pensarme qué es lo que quiero, pero finalmente yo soy en esto de creerme la convergencia del tiempo, espacio y mi actitud, siempre estaré en el presente, nunca estaré en el futuro. Entonces claro, la referencia para cambiar este presente está en el pasado, porque es lo que yo conozco, conocí y lo viví y sólo a partir de eso es posible armar esto“.

Inuca Lechón bezieht sich in dieser Passage auf den Kichwa-Begriff ñaupa, um auf den springenden Punkt der im Pachakutik eingewobenen Zeitvorstellungen aufmerksam zu machen. Der Begriff bezeichnet etwas, das sich vor dem Gesichtsfeld bzw. dem Blick abspielt. Für die Indigenen ist es nicht die Zukunft, die vor diesem Blick liegt, sondern das, was bereits erlebt und erfahren wurde, also die Vergangenheit. Erst vor dem Hintergrund dieser Erfahrungen ist es möglich, einen radikalen Wandel in der Gegenwart anzustoßen. Pachakutik bezieht sich also auf diese Verklammerung zwischen Vergangenheit und Gegenwart, auf den Prozess, das Vergangene zu verstehen und auf Basis dieses Verständnisses zu einer Einschätzung und

Überzeugung dessen zu gelangen, was geändert werden muss. Die Referenz für diese Veränderung ist also die Vergangenheit, aber die Zeit, in der eine neue Zeit, ein neuer Raum, eine neue Haltung gefunden werden müssen, ist immer die Gegenwart. Auch wenn Intellektuellen in diesem Prozess eine besondere Rolle zukommt, nämlich sich über diese Bedingungen der Veränderung Klarheit zu verschaffen, sind nicht sie selbst die Quelle des Anstoßes der Veränderung, sondern umgekehrt, es sind die sozialen Kämpfe, aus denen sich das intellektuelle Handeln ergibt:

„Son los intelectuales que ya llegan a un cierto nivel de discusión crean este pachakutik. *Pero producto de este proceso de lucha, no es producto simplemente de una experiencia intelectual, o de una diríamos de un producto intelectual, sino es más bien producto de esto.*“

Intellektuelle Arbeit kann hier also nicht von dem breiteren Panorama der gesellschaftlichen Kämpfe getrennt werden, in das diese Arbeit eingebettet ist. Dieses Panorama umfasst Kämpfe ums Land, Kämpfe um eine bilinguale Erziehung, Kämpfe um indigene Vorstellungen eines guten Lebens und viele andere Kämpfe mehr.

5.7. Feministische Kämpfe und historische Vermächtnisse: „Nosotros queremos que eso siga floreciendo“

Eine spezifische Dimension des radikalen Wandels, der als Pachakutik bezeichnet wird, sind die Rechte von Frauen sowohl in der ecuadorianischen Gesellschaft insgesamt als auch innerhalb der indigenen Bewegungen. Die Diskriminierung, denen Indigene generell ausgesetzt sind multipliziert sich bei Frauen um die Aspekte der Geschlechteridentität. Die Probleme reichen dabei von interfamiliärer Gewalt über ökonomische Abhängigkeit der Frauen bis zu ihrer Diskriminierung weil sie indigene Tracht tragen. Das wird aus der Erzählung von Rosa¹⁴ deutlich, die politische Leitungsaufgaben in der indigenen Organisation Confederación del Pueblo Cayambe wahrnimmt:

„Ya, en nosotros en las mujeres uno de los objetivos ha sido tratar de erradicar la violencia intrafamiliar, porque la verdad es que como mujeres indígenas, hoy en día sí hemos ganado bastante espacio, pero anteriormente hemos sido demasiado discriminadas. *No han sido respetados nuestros derechos.* Entonces viendo eso y menos, menos posibilidad de un empleo de todo eso... Para nosotros no había facilidad de poder irnos a trabajar. El mismo hecho de que

¹⁴ Das Interview wurde am 4. 2. 2019 geführt, die Namen wurden zwecks Anonymisierung geändert

nosotras las mujeres vestidas con nuestros centros, nuestras camisas, ni siquiera en una plantación florícola podíamos nosotros ingresar, a menos que ya nos cambiemos de forma de vestirnos. *Entonces todas esas cosas hemos ido viendo y nosotros estamos trabajando en lo que es la restitución de nuestros derechos* (Hervorhebung durch den Autor).

Rosa bringt die Zustände, unter denen indigene Frauen leiden mit dem Konzept der Rechte der Frauen in Bezug, die missachtet bzw. verweigert werden und der Kampf gegen die genannten Formen der Diskriminierung ist vor allem auch ein Kampf um die Herstellung der fundamentalen Frauenrechte. Dabei überlagern sich die Formen des Ausschlusses z.B. wenn Frauen aufgrund ihrer Kleidung und ihrer indigenen Tracht benachteiligt werden, weil sie als Indigene und spezifisch als indigene Frauen, die diese kulturellen Codes tradieren wollen, keinen Zutritt zu bestimmten Einrichtungen bekommen. Die Brüche diesbezüglich ziehen sich durch die indigenen Familien selbst, wo sich einzelne Mitglieder als mestizisch betrachten und andere als indigen:

„Yo podría decir en mi caso, por ejemplo. *El mismo hecho de yo considerarme como indígena, mi familia, la mayoría se consideran mestizos.* Entonces mis hermanas ya no se visten como indígenas, mis hermanos bueno, dos de ellos, ellos siempre se consideraban indígenas. Mi hermano ya murió, uno todavía está, él sí que se considera indígena, *pero los hermanos míos son mestizos. Entonces al momento de que le ven a una puesta el centro, puesta la camisa, dicen como que... ya pues... ella es indígena, yo soy mestizo y aquí no te conozco.* Entonces se sufre una discriminación y una de las cosas, la posibilidad mismo de nosotros poder acceder a una educación“

Die Diskriminierung reicht in der Schilderung dieses Zitats bis in die Familien hinein, wenn Rosa erzählt, dass bestimmte Familienmitglieder, die sich als mestizisch verstehen, sie auf einem offiziellen Amt oder bei einer Behörde gar nicht mehr persönlich kennen wollen, weil sie sich als Indigene identifiziert und auch z.B. hinsichtlich ihrer Kleidung daran zu erkennen ist. Wer sich als indigen identifiziert, der oder die muss sich immer noch mit Vorurteilen oder Ausschlüssen konfrontiert sehen, und das trifft ganz besonders auch auf indigene Frauen zu, denen z.B. der Recht auf einen Zugang zur Bildung verweigert wird. Eine andere Form der epistemischen Gewalt gegenüber indigenen Frauen ist der Umstand, dass ihnen z.B: bedingt durch einen spanisch klingenden Namen oder durch nicht-indigene Vornamen die Identität als Indigene abgesprochen wird:

„Bueno, últimamente ya en las comunidades se ha trabajado bastante fuerte lo que es la identidad. Porque al menos yo he dicho, ¿por qué nosotros perdimos nuestra identidad?

Primero, por ese, por ese racismo que había anteriormente. Y todavía, bueno, todavía existe. Que nos veían, nos minimizaban a la gente indígena. Y el que valía era el que estaba de terno, el que estaba bien vestido, pero la mujer que se vestía con sombrero, con centro, era como que no podía hablar, no podía alzar la voz, no podía hacer lo que la persona mestiza sí. Ya entonces...incluso nos obligaban a sacarnos el sombrero para entrar alguna oficina, cualquier cosa. Entonces hemos ido trabajando como confederación del pueblo cayambe al menos en la recuperación de la identidad. Entonces por eso es que yo al menos... A mis hijos en el colegio les han dicho: "Tú no eres indígena, tú eres mestizo". El mismo hecho de que mis hijos ya no tienen un apellido indígena, porque ellos son [Eigennamen], entonces eso les decían los licenciados, los licenciados les decían: "Tú no eres indígena, tú eres mestizo"

Die Fremdzuschreibungen, von denen Rosa hier berichtet, verweigern den Indigenen und besonders auch den indigenen Frauen ihr Recht, sich als Indigene zu verstehen und selbst zu repäsentieren, und folgerichtig ist es auch ein wesentlicher Teil der feministischen Kämpfe innerhalb indigener Bewegungen wie der Konföderation der Cayambe, den Erhalt und die Selbstbestimmung über die eigene Identität zu stärken und wiederzugewinnen, die unter dem Druck dieser externen Einflüsse zu verloren gehen droht:

„Entonces así hemos ido, se va socializando en las comunidades y tratando de hacerles que ellos se identifiquen. No obligándole, sino que ellos vean cómo se identifican. Entonces es una forma de nosotros ir *recuperando, incluso nuestra cultura, nuestras fiestas andinas, nuestras costumbres, que han sido, han sido muy valiosas, muy valiosas, porque de ahí nace donde nosotros tenemos un respeto a nuestra madre tierra, a nuestros cerros*, a lo que hoy en día nos han obligado a adorar a un Dios que nosotros no conocemos. Y quién es ese dios, es un guapo, un rubio, no es un indígena y nosotros adoramos a ese dios (...). Así nosotros hemos ido analizando y ahora nosotros celebramos nuestras fiestas andinas aunque no en su totalidad en el territorio, pero ya han ido recuperando“

Rosa erzählt hier, dass die Sozialisierung als Indigene über die Wiederherstellung der zentralen andinen Feste und Gebräuche stattfindet, deren Praktizierung ein wesentliches Element bei der Rückgewinnung der Selbstachtung und des Respekts darstellt. Dabei werden oktroyierte Sitten und Gebräuche, etwa in der Verehrung eines europäischen Jesus Christus, der nicht die geringste Ähnlichkeit mit Indigenen aufweist, in Frage gestellt und in Form eigenständiger indigener Feste zurückgedrängt. Doch die feministischen Kämpfe richten sich auch auf die Organisationsstrukturen der indigenen Organisationen selbst, wo Frauen eine gleichberechtigte Teilhabe an den Ämtern und innerhalb der indigenen Institutionen verlangen. Diese Forderung

nach einer gleichberechtigten Teilhabe zieht sich durch alle organisatorischen Aufgaben hindurch, von der Organisation von Demonstrationen über eine kollektive minga bis hin zu einer 50:50-Teilung bei öffentlichen Ämtern und einer alternierenden geschlechtsspezifischen Postenbesetzung:

„Entonces hemos hemos analizado y estamos...vamos a trabajar una propuesta donde en todo ámbito tiene que ser 50 50. Y la ley nos permite, porque en la Constitución está. Donde nosotros por ejemplo en una...ahorita están en época de campaña. Y ahí tienen que estar hombres y mujeres. Si la mujer es alterna, el hombre tiene que ser principal. Si el hombre es principal, la mujer alterna. Pero de esa manera. Entonces, igual en las comunidades, nosotros siempre proponemos así. Ya no, no que nos utilicen. Cuando hay mingas, cuando hay marchas. cuando hay manifestaciones, ahí sí las mujeres tenemos que salir.“

Diese Kämpfe um Identität, Respekt und Teilhabe stehen insofern auch in einem Bezugsfeld zum Konzept des Pachakutik, weil sie sich an dem Vermächtnis indigener Frauenkämpfe aus vorangegangenen Dekaden orientieren. Rosa spricht von indigenen Frauen wie Dolores Cacuango oder Tránsito Amaguaña, die bereits in den 1950er Jahren für eine interkulturelle Erziehung und für indigene Frauenrechte gekämpft haben. Der Samen, der von diesen Frauen gesät wurde soll nicht sterben, sondern in der Praxis der heute lebenden und kämpfenden Frauen weitergegeben und zum Erblühen gebracht werden:

„Bueno, ellas nos han dejado, *a nosotros ellas nos han dejado formando raíces, donde siendo que fueron mujeres indígenas, mujeres analfabetas, ellas lucharon, ellas lucharon y nos dejaron a nosotros la libertad. Entonces nosotros no queremos que esa raíz, esa semilla que ellas dejaron a nosotros, no queremos dejar que muera. Nosotros queremos que eso siga floreciendo.* Y eso seguir, ahí. Porque las últimas palabras que mamá Tránsito a mí me dijo, ella me dijo “Cárcel no mata, policías no matan, lo que mata es, a nosotros, tal vez, la falta de apoyo de la misma gente, y yo quiero que esa gente despierte y empiece a luchar.” Entonces nosotros estamos exigiendo que nuestras compañeras despierten y sigamos ese camino. Para ellas no hubo límite, no hubo quien les restrinja y diga “A ver ustedes son mujeres, y ustedes no pueden hacer, ustedes son indígenas y no tienen derechos”. No, nosotros esa libertad que ellas nos han dado y esa fuerza, ese poder que ellas nos han dejado, pues nosotros estamos sacando a florecer. Y no vamos a dejar, a dejar morir lo que ellas dejaron sembrado“.

Aus diesem Vermächtnis wächst auch ein Bewusstsein dafür, dass die mangelnde Selbstorganisation ein wesentlicher Umstand der Schwächung indigener Kämpfe ist und dass die größten Anstrengungen in die Erhöhung des Organisationsgrades der indigenen

Aktivist*innen fließen muss. Wie weiter oben erwähnt speisen sich hier die gegenwärtigen Kämpfe aus einem Blick „nach vorne“ in die Vergangenheit der bereits zurückliegenden Kämpfe und der bereits erreichten Erfolge, die einen wesentlichen Einfluss auf die Formierung der aktuellen Praktiken des Widerstandes haben. Aus dieser Einsicht fließt der Schluss von Rosa, dass die indigenen Frauen selbst Pachakutik sind, nicht eine formale Organisation, die diesen Namen trägt. Pachakutik ist die Identität derjenigen, die um die Wiedergewinnung der Selbstachtung und des Respekts und um die Stärkung und Ausbreitung der indigenen Organisationsstrukturen kämpfen:

„Pachakutik para nosotros es nuestra identidad, y a nosotros como pueblos y nacionalidades indígenas, somos pachakutik. Entonces eso es como nuestra identidad. Algunos, bueno, se distorsionan y se van con otros partidos políticos, pero los que tenemos esa condición de decir yo soy pachakutik, no por el hecho de decir seguimos a un partido político, sino es que esa es nuestra identidad como indígenas, como pueblo, esa es nuestra identidad.“

6. Conclusio

Im Lichte der eingangs gestellten drei Forschungsfragen lassen sich nun abschließend einige Schlussfolgerungen ziehen. Erstens ging es um den Entwurf einer komplexen Theorie sozialer Zeit, die angemessen in der Lage ist, andine Zeitvorstellungen des Pachakutik in den Blick zu nehmen. Dies gelang durch den Bezug auf eine Theorie der Multitemporalität, die sich aus verschiedenen theoretischen Ressourcen speist. Nützlich waren dabei Althusser's Konzeption verschiedener Rhythmen gesellschaftlicher Zeit, die diskontinuierlich mit einer relativen Autonomie und einer relativ eigenständigen Dynamik ausgestattet sind, ohne gleichzeitig aber den Blick auf die gesellschaftliche Totalität und das Ensemble gesellschaftlicher Verhältnisse aufzugeben. Dienlich war auch Walter Benjamins Konzeption einer Jetzt-Zeit der Gegenwart, in der die vergangenen Momente von sozialen Kämpfen präsent bleiben und nicht wie im Historismus petrifiziert werden. Diese Konzeption dient auch als wirksamer Schutzmechanismus gegen lineare Stufenmodelle geschichtlicher Entwicklung, die in den Ablauf der Geschichte eine innere Logik hineinlesen, der einzelne Etappen dieser Entwicklung zu folgen haben. Mit dem Regime der Historizität von Hartog steht auch ein Begriff zu Verfügung, um hegemoniale Verfestigungen von Zeitvorstellungen und temporalen Ordnungen zu begreifen, seien sie auf die Zukunft gerichtet wie im Projekt der Moderne, seien sie auf eine repetitive Gegenwart gerichtet wie in der Krise der Moderne, ohne damit den Aspekt der Multitemporalität und das Vorhandensein von Unterströmungen bzw. kalten und heißen Phasen

einer Konzeptgeschichte zu verleugern. Wichtig war es auch epistemologische und ontologische Fragen in die theoretische Betrachtung miteinzubeziehen. Epistemologische Fragen stellen den Zusammenhang von Macht und Wissen in den Vordergrund, etwa in der Art und Weise, wie gewisse eurozentrische Wissensformen als scheinbar universelles neutrales Wissen in das Zentrum gerückt werden und wie andere Wissensformen und Konzepte demgegenüber denunziert und als Aberglaube oder bloß lokales Wissen abgewertet werden, oder in der Art und Weise, wie moderne Utopien sich die Erfahrungen und sozialen Praktiken der Kolonisierten als Rohstoff aneignen um daraus universelle gesellschaftliche Zukunftsentwürfe zu machen, aus denen die eigentlichen Protagonist*innen, die Kolonisierten, verschwinden. Ontologische Fragen machen auf die rassistische Unterscheidung zwischen verschiedenen Subjektivitäten entlang eines modern-kolonialen Abgrunds aufmerksam. Es geht hier darum, die Realität der „Anderen“ als Differenz anzuerkennen und diese Differenz nicht in Form fadenscheiniger Unterscheidungen wie der zwischen Kultur und Natur herunterzuspielen oder zu relativieren, indem die Sphäre der Kultur als Sphäre der Differenzen zugelassen und akzeptiert wird, aber gleichzeitig die Sphäre der Natur als Sphäre der eigentlichen universellen Realitätsaussagen davon unangetastet bleibt. Schließlich war es zum Verständnis von Pachakutik auch wichtig, auf die wechselseitige Interaktion zwischen Zeit und Raum, zwischen konkreten Temporalitäten und der räumlichen Ausprägung von Veränderungen oder Kontinuitäten hinzuweisen, weil diese beiden Aspekte auch im Konzept von „Pacha“ enthalten sind.

Auf der Basis dieser theoretischen Vorarbeiten konnte schließlich das Konzept Pachakutik, wie es in der Literatur präsent ist, näher erläutert werden. Pachakutik ist ein Konzept radikaler Brüche und radikaler Transformationen, in denen jedes Element in sein Gegenteil verkehrt wird und wo nicht die Zukunft als zentrale temporale Referenz fungiert, sondern der Blick auf die Vergangenheit, die nach dem Verständnis des Kichwa und Quechua bzw. des Aymara vor den Betrachter*innen liegt, während sich die Zukunft im Rücken befindet. Es konnte auch herausgearbeitet werden, dass dieses Konzept des Pachakutik historischen Funktionswandel durchlebt hat und von einem allgemeinen Mythos der Brüche zwischen verschiedenen Zeitaltern im Angesicht der Kolonisierung und der damit verbundenen gesellschaftlichen und metaphysischen Katastrophe zu einem Verständnisrahmen für alle Formen der kolonialen Unterdrückung wurde, die bekämpft und überwunden werden müssen. Pachakutik entwickelte sich zu einem kontinuierlichen Reflexionsmodus, mit dem die koloniale Unterdrückung und ihre Folgen sowie die Notwendigkeit ihrer Bekämpfung in den Blick genommen wurde. Die konkreten zeitlichen Operationen, nach denen in der zweiten Forschungsfrage gefragt wurde,

distanzieren sich von allen Vorstellungen einer linearen geschichtlichen Entwicklung. Pachakutik ist eine Zeit der Gegenwart, in der aber die historischen Erfahrungen und Konfrontationen der Vergangenheit als langes Gedächtnis ko-präsent sind. Es ist diese Konstellation, die das Konzept auch so widerstandsfähig gegenüber eurozentrischen Konzepten einer stufenweisen Entwicklung macht, die von einer scheinbar inneren Logik angetrieben wird und universell immer nach dem gleichen Muster verlaufen muss. Pachakutik ist kein lineares Konzept, sondern eines der Brüche und der Diskontinuitäten, und es liefert auf diese Weise ein sehr viel realistischeres Bild geschichtlicher Auseinandersetzungen. Der zentrale Ort dieses langen Gedächtnisses sind die indigenen Gemeinschaften, die auf diese Weise auch den Nukleus für die antikolonialen Widerstände bilden. Es ist die Mobilisierung aus den und in den indigenen Gemeinschaften, die eine Dekolonisierung der Gesellschaft möglich macht.

Dabei nimmt das Konzept Pachakutik, wie im abschließenden empirischen Teil gezeigt wurde, sehr unterschiedliche konkrete Kontexte in gegenwärtigen sozialen Kämpfen ein. Die Erinnerungen und Erzählungen der indigenen Aktivist*innen verknüpfen die Gegenwart der sozialen Kämpfe mit den vergangenen Konfrontationen und schaffen so ein theoretisches Bewusstsein dafür, in welcher Weise gehandelt werden muss, um eine Dekolonisierung zu erreichen. Die Handlungskontexte erstrecken sich dabei vom Verständnis gewisser Konzepte wie „Horizont“ oder „Wiederaneignung“, über konkrete politische Aufgaben und Entscheidungen auf institutioneller Ebene bis hin zu Alltagspraktiken. In all diesen Kontexten lässt sich die Struktur des Pachakutik erkennen, als eine Struktur von Brüchen und antikolonialen Widerständen, die stets eine Verknüpfung von Vergangenheit, in Form von Erinnerungen oder langen Gedächtnissen, mit der Gegenwart als Zeit des Handelns impliziert. Diese spezifische Verschränkung von Vergangenheit und Gegenwart im Denken und Handeln der Akteur*innen ist der Kern der temporalen Form des Pachakutik, und die einzelnen Beispiele und Fälle, auf die Bezug genommen wurde, zeigen auch, wie wirkmächtig dieses temporale Konzept ist. Es prägt die konkreten Entscheidungen und die konkreten Kämpfe der Interviewten und der Gruppendiskussionsteilnehmer*innen, es bestimmt darüber, wie Konflikte und Konfrontationen betrachtet werden und wie in diesen Konflikten agiert und interagiert wird.

LITERATUR:

Althusser, Louis (2010): Materialismus der Begegnung. Zürich: diaphanes

Althusser, Louis (2011): Für Marx. Suhrkamp Verlag: Frankfurt a. M.

Althusser, Louis (2015): Das Objekt des Kapital. In: Ders./Balibar, Etienne/Establet, Roger/Macherey, Pierre/Rancière, Jacques: Das Kapital lesen. Münster: Westfälisches Dampfboot, 263-441.

Aparicio, Juan Ricardo /Blaser, Mario (2008): The “Lettered City” and the Insurrection of Subjugated Knowledges in Latin America. In: Anthropological Quarterly 81 (1), 59-94.

Assman, Jan (1988): Das Kollektive Gedächtnis und kulturelle Identität. In: Ders./Hölscher, Tonio (Hg.): Kultur und Gedächtnis. Suhrkamp: Frankfurt a. M., 9-19.

Assmann, Jan (1992): Das kulturelle Gedächtnis. München: C.H. Beck

Assmann, Jan (2018): Achsenzeit. Eine Archäologie der Moderne. C.H. Beck: München

Baczko, Bronislaw (1999): Los imaginarios sociales. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión SAIC.

Balibar, Etienne (1978): From Bachelard to Althusser: The Concept of the Epistemological Break. In: Economy and Society (7) 3, 207-238.

Balibar, Etienne (2015): Marxism and the Idea of Revolution: The Messianic Moment in Marx. In: Trüper, Henning/Chakrabarty, Dipesh/Subrahmanyam, Sanjay (eds.): Historical Teleologies in the Modern World. Bloomsbury Academic: London, New York, 235-251.

Benjamin, Walter (1977): Über den Begriff der Geschichte. In: Ders.: Illuminationen. Ausgewählte Schriften. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 251-261.

Benton, Ted (2001): Critical Realism and the Social Sciences. In: Ted Benton / Ian Craib (Hg.): Philosophy of Science. The Philosophical Foundations of Social Thought. Hampshire: Palgrave. 119-139.

Bhaskar, Roy (1997 [1975]): A Realist Theory of Science. London: Verso

Blaser, Mario (2013): Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe: Toward a Conversation on Political Ontology. In: Current Anthropology 54 (5), 547-568.

Blaser 2015: Life Projects. Indigenous Peoples' Agency and Development. In: Blaser, Mario/Feit, Harvey A./McRae, Glenn (2015): In the Way of Development. Indigenous Peoples, Life Projects and Globalization. Zed Books: London, 26-47.

Blaser, Mario/Feit, Harvey A./McRae, Glenn (2015): Indigenous Peoples and Development Processes. New Terrains of Struggles. In: Dies (Hg.): In the Way of Development. Indigenous Peoples, Life Projects and Globalization. Zed Books: London, 1-26.

Blaser, Mario/de la Cadena, Marisol (2018): Pluriverse. Proposals for a World of Many Worlds. In: de la Cadena, Marisol/Blaser, Mario (eds.): A World of Many Worlds. Duke University Press: Durham, 1-23.

Boatcă, Manuela (2015): Global Inequalities Beyond Occidentalism. New York: Routledge

Bottici, Chiara (2008): Mythos and Logos. A Genealogical Approach. In: Epoché 13 (1), 1-24.

Brand, Ulrich (2012): Green Economy and Green Capitalism: Some Theoretical Considerations. In: Journal für Entwicklungspolitik (28) 3, 118-138.

Braudel, Fernand (1958): Histoire et Sciences sociales: La longue durée. In: Annales, (13) 4, 725-753.

Castro-Gómez, Santiago (2005): La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada. (1750-1816) Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Chakrabarty, Dipesh (1992): Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for "Indian" Pasts? In: Representations 37, 1-26.

Chakrabarty, Dipesh (2015): Subaltern Studies in Retrospect and Reminiscence. In: South Asia: Journal of South Asian Studies 38 (1), 10-18.

Chatterjee. Partha (1997): Our Modernity. SEPHIS/CODESIRA: Rotterdam, Dakar.

Coba .Andrade, Carlos Alberto (1994): Persistencias etnoculturales en la fiesta de San Juan en Otavalo. In: Sarance. Revista del Instituto Otavaleño de Antropología 20, 13-36.

Coronil, Fernando (1996): Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories. In: Cultural Anthropology (11) 1, 51-87.

Cusicanqui, Silvia Rivera (1990): Liberal democracy and ayllu democracy in Bolivia: The case of Northern Potosí. In: The Journal of Development Studies (26) 4, 97-121.

Cusicanqui, Silvia Rivera (1991): Pachakuti: The historical horizons of internal colonialism. www.web.ca/~bthomson/.../pachakuti_cusicanqui_1991.pdf 3. 2. 2017.

Cusicanqui, Silvia Rivera (2010): Chi'xinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires: Tinta Limón.

Cusicanqui, Silvia Rivera (2014): Mito, olvido y trauma colonial. In: La Razón. Suplemento TENDENCIAS; 61-76.

de Certeau, Michel (2011): Practices of Everyday Life. University of California Press: Berkeley.

Del Valle Escalante, Emilio (2009): Gregorio Condori Mamani and the Reconceptualization of Andean Memory in Cuzco, Peru, in: Studies in latin American Indian Literatures 21 (4), 1-19.

Demirovic, Alex/Dück, Julia/Becker, Florian/Bader, Pauline (Hg.) (2011): Vielfachkrise: Im finanzmarktdominierten Kapitalismus. Hamburg: VSA.

Demirovic, Alex (2012): Reform, Revolution, Transformation: In: Journal für Entwicklungspolitik (28) 3, 16-42.

Dirlik, Arif (2006): Postcoloniality and History. In: Journal of the Canadian Historical Association 17 (2), 80-88.

Dirlik, Arif (2013): Two kinds of time: thoughts on renaissance and revolution. In: Journal of Modern Chinese History 7 (2), 242-245.

Dussel, Enrique (1993a): Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung der Anderen. Ein Projekt der Transmoderne. Düsseldorf: Patmos.

Dussel, Enrique (1993b): Eurocentrism and Modernity. In: Boundary (20) 3, 65-76.

Dussel, E. (2003): *The Underside of Modernity. Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor and the Philosophy of Liberation*. Amherst: Prometheus Books.

Escobar, Arturo (1995): *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton, N.J., Princeton University Press.

Escobar, Arturo (2010): *Worlds and Knowledges otherwise: The Latin American Modernity/Coloniality Research Program*. In: Mignolo, Walter D./Escobar, Arturo (Hg.): *Globalization and the Decolonial Option*. New York: Routledge.

Escobar, Arturo (2016): *Thinking-Feeling with the Earth: Territorial Struggles and the Ontological Dimension of the Epistemologies of the South*. In: *Revista de Antropología Iberoamericana* 11 (1), 11-32.

Estermann, Josef (2015): *Filosofía Andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. Quito: Abya Yala.

Fabian, Johannes (2002): *Time & The Other. How Anthropology makes its Object*. New York: Columbia University Press.

Flick, Uwe (1998): *Zugänge zum Un-Vertrauten: qualitative Methoden in der Analyse sozialer Repräsentationen*. In E. H. Witte (Hg.), *Sozialpsychologie der Kognition: soziale Repräsentationen, subjektive Theorien, soziale Einstellungen*. Beiträge des 13. Hamburger Symposiums zur Methodologie der Sozialpsychologie. Lengerich: Pabst, 48-74

Flick, Uwe (2011): *Das episodische Interview*. In: Oelerich, Getrud/Otto, Hans-Uwe (Hg.): *Empirische Forschung und Soziale Arbeit. Ein Studienbuch*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 273- 281.

Foucault 1983 Foucault, Michel (1983): *Sexualität und Wahrheit I: Der Wille zum Wissen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Fukuyama, Francis (1989): *The End of History? The National Interest* (without volume and number), 1-18.

Fukuyama, Francis (1992): *The end of history and the last man*. The Free Press: New York.

Flores Galindo, Alberto (1994): *Buscando un Inca*. Editorial Horizonte: Lima

Forschauer, Ulrike/Lueger, Manfred (2020): Das qualitative Interview. Zur Praxis interpretativer Analyse sozialer Systeme. Facultas: Wien.

Germaná, Cesar (2013): Eine Epistemologie der anderen Art. Der Beitrag von Aníbal Quijano in der Neustrukturierung der Sozialwissenschaften in Lateinamerika. In: Quintero, Pablo/Garbe, Sebastian (Hg.): Kolonialität der Macht. De/Koloniale Konflikte: zwischen Theorie und Praxis. Münster: Unrast Verlag

Gingrich, André/Ochs, Elinor/Swedlund, Alan (2002): Repertoires of Timekeeping in Anthropology. In: *Current Anthropology* (43) 4, 3-4.

Graeber, David (2015): Radical Alterity is just another way of saying “reality”. A reply to Eduardo Viveiros de Castro. In: *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 5 (2), 1-41.

Grosfoguel, Ramón (2007): The Epistemic Decolonial Turn. In: *Cultural Studies* 21 (3), 211-223.

Grosfoguel, Ramón (2011): Decolonizing Post-Colonial Studies and Paradigms of Political-Economy: Transmodernity, Decolonial Thinking, and Global Coloniality. In: *TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World* 1(1), online: <https://escholarship.org/uc/item/21k6t3fq>, access 2. 7. 2019.

Guerrero, Andrés (1997a): The Construction of a Ventriloquist's Image: Liberal Discourse and the 'Miserable Indian Race' in late 19th Century Ecuador. In: *Journal of Latin American Studies* 29 (3), 555-590

Guerrero, Andrés (1997b): Se han roto las formas ventrilucas de representación. In: *Iconos* 1, 60-66.

Guerrero, Andrés (2000): El proceso de identificación: sentido común ciudadano, ventriloquía y transescritura. In: Ders. (Hg.): *Etnicidades*. Quito: FLACSO, 9-61.

Gutierrez Aguilar, Raquel (2014): *Rhythms of Pachakuti. Indigenous Uprising and State Power in Bolivia*. Durham, London: Duke University Press.

Gutiérrez León, Anabel (2011): Después del Pachakuti. Tiempo mitológico aymara y ciencia ficción. In: *Mitologías hoy* 3, 75-84.

Halbwachs, Maurice (1985): *Das kollektive Gedächtnis*. Suhrkamp Verlag: Frankfurt a. M.

Harootunian, Harry (2010): 'Modernity' and the claims of untimeliness. In: *Postcolonial Studies* (13) 4, 367-382.

Harvey, David (1990a): *Between Space and Time: Reflections on the Geographical Imagination*. In: *Annals of the Association of American Geographers* (80) 3, 418-434.

Harvey, David (1990b): *The condition of postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Blackwell Publishers: Cambridge, Massachusetts.

Hobsbawm, Eric (1983): *Introduction: Inventing Traditions*. In: Hobsbawm, Eric/Ranger, Terence (eds.): *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press: Cambridge, 1-15.

Holbraad, Martin/Pedersen, Morten (2017): *The Ontological Turn. An Anthropological Exposition*. Cambridge University Press: Cambridge.

Icaza, Rosalba/Vázquez, Rolando (Hg.): *Social Struggles as Epistemic Struggles*. In: *Development and Change* 44 (3), 683-704.

Ingold, Tim (1993): *The Temporality of the Landscape*. In: *World Archaeology*, 25 (2), 152-174.

Imbriano, Gennaro (2018): *Der Begriff der Politik. Moderne als Krisenzeit im Werk von Reinhart Koselleck*. Campus: Frankfurt a. M.

Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED (Hg.) (1983): *Karl Marx. Friedrich Engels. Werke (MEW)*. Berlin: Dietz Verlag

Inuca Lechón, Benjamín (2017): *Yachay tinkuy o encuentro y confrontación de saberes: genealogía de la interculturalidad y del buen vivir en la educación de los pueblos kichwas del Ecuador desde mediados del siglo*. PhD-Thesis, FLACSO: Quito.

Jaspers, Karl (2016 [1949]): *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Schwabe Verlag: Basel

Kaltmeier, Olaf (2012): *Methoden dekolonisieren. Reziprozität und Dialog in der herrschenden Geopolitik des Wissens*. In: Ders./Berkin, Sarah: *Methoden dekolonisieren: eine Werkzeugkiste zur Demokratisierung der Sozial- und Kulturwissenschaften*. Westfälisches Dampfboot: Münster, 18-45.

Kaltmeier, Olaf (2016): *Konjunkturen der (De-)Kolonisierung. Indigene Gemeinschaften, Hacienda und Staat in den ecuadorianischen Anden von der Kolonialzeit bis heute*. transcript: Bielefeld.

Kidambi, Prashant (2012): Time, Temporality and History. In: Gunn, Simon/Faire, Lucy (eds): Research Methods for History. Edinburgh University Press, Edinburgh, 220-237

Kohn, Eduardo (2015): Anthropology of Ontologies. In: The Annual View of Anthropology 44, 311-327.

Koselleck, Reinhart (2016): Begriffsgeschichten. Suhrkamp Verlag: Frankfurt a. M.

Koselleck, Reinhart (2017): Vergange Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten. Suhrkamp Verlag: Frankfurt a. M.

Law, John (2015): What's wrong with a one-world world? In: Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory 16 (1), 126-139.

Lefebvre, Henri (1991): The Production of Space. Blackwell Publishers: Malden, Massachusetts

Lévi-Strauss, Claude (2016): Das wilde Denken. Suhrkamp Verlag: Frankfurt a. M.

Locke, John (1680-1690) Two Treatises on Government. Book ii, chapter 5. Online: <http://lonang.com/library/reference/locke-two-treatises-government/loc-205/> 15. 10. 2016.

Löwy, Michael (1997): Erlösung und Utopie. Jüdischer Messianismus und libertäres Denken. Berlin: Karin Kramer Verlag.

Mamani Condori, Carlos (1992): Los aymaras frente a la historia. Dos ensayos metodológicos. La Paz: Aruwiyiri Chukiyawu.

Marín-Dale, Margarita B. (2016): Decoding Andean Mythology. The University of Utah Press: Salt Lake City.

Martínez Novo, Rodrigo (2012): Unsustainable Time and Time Sense in Kichwa Canelos Community. Online: https://www.researchgate.net/publication/320609965_Unsustainable_Time_and_Time_Sense_in_Kichwa_Canelos_Community; 21. 7. 2019.

Marx, Karl. *Grundrisse. Foundations of the Critique of Political Economy (Rough Draft)*. Penguin Books: London.

Massey, Doreen (1992): Political Space/Time. In: *New Left Review* 196. Online <https://newleftreview.org/issues/I196/articles/doreen-massey-politics-and-space-time>, 23. 7. 2019.

Massey, Doreen (1995): Places and their Pasts. In: *History Workshop Journal* 39, 182-192.

Massey, Doreen (1999): Space-time, science and the relationship between physical geography and human geography. In: *Transactions of the Institute of British Geographers* 24 (3), 261-276.

Massey, Doreen (2001): Talking of Space-Time. In: *Transactions of the Institute of British Geographers* 26 (2), 257-261

Mignolo, Walter D. (2011a): *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Durham, London: Duke University Press

Mignolo, Walter D. (2011b): Geopolitics of Sensing and Knowing. On (De)Coloniality, Border Thinking, and Epistemic Disobedience. <http://eipcp.net/transversal/0112/mignolo/e> 25. 10. 2016

Munn, Nancy D. (1992): The Cultural Anthropology of Time: A Critical Essay In: *Annual Review of Anthropology*, 21, 93-123.

Muñoz, José Esteban (2009): *Cruising Utopia. The Then and There of Queer Futurity*. New York, London: New York University Press.

Murra, John V. (1975): *Formaciones económicas y políticas del Mundo Andino*. IEP ediciones: Lima

Müller, Horst (2014): Probleme marxistischer Analytik in der eröffneten Krisen- und Übergangsperiode. In: Brie, Michael (Hg.): *Futuring. Perspektiven der Transformation im Kapitalismus über ihn hinaus*. Münster: Westfälisches Dampfboot, 161-175.

Nandy, Ashis (1995): History's Forgotten Doubles In: *History and Theory* 34 (2), 44-66.

Overing, Joanna (1999): Myth as History: A Problem of Time, Reality, and other Matters. Online: https://www.academia.edu/10411486/Myth_as_History_A_Problem_of_Reality_and_Other_Matters, 3. 8. 2019.

Portugal Mollinedo, Pedro (2010): *Descolonización: Bolivia y el Tawantinsuyu*. In: *Descolonización en Bolivia. Cuatro ejes para comprender el cambio*. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia: La Paz.

Postone, Moishe (1996): Time, labor, and social domination. A reinterpretation of Marx's critical theory. Cambridge: Cambridge University Press.

Quijano, Aníbal (1988): Modernidad, Identidad y Utopía en América Latina. Lima: Sociedad y Política.

Quijano, Aníbal, (1989). La nueva heterogeneidad estructural de América Latina. In: Sonntag, Heinz (Hg.): ¿Nuevos temas nuevos contenidos?, Caracas: UNESCO Nueva Sociedad, 29-51.

Quijano, Aníbal (1992): Colonialidad y Modernidad/Racionalidad. In: Perú Indígena 13 (29), 11-20.

Quijano, Aníbal (1993): Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: Lander, Edgardo (Hg.): La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Buenos Aires: CLACSO, 122-151.

Quijano, Aníbal (2000): Coloniality of Power, Eurocentrism and Latin America. In: Nepantla: Views from the South (1) 3, 533-580.

Quijano, Aníbal (2006a): El „Movimiento Indígena“ y las cuestiones pendientes en América Latina. In: Nueva Época (19) 50, 51-77.

Quijano, Aníbal (2006b): Don Quijote y los molinos de viento en América Latina. In: Pasos 127, 1-24.

Quijano, Aníbal (2007): Coloniality and Modernity/Rationality. In: Cultural Studies (21) 2-3, 168-178.

Przyborski, Aglaja/ Wohlrab Sahr, Monika (2021): Qualitative Sozialforschung. De Gruyter: Oldenbourg

Rama, Angel (1998): La ciudad letrada. Arca: Montevideo.

Reißig, Rolf (2014): Transformation – ein spezifischer Typ sozialen Wandels. Ein analytischer und sozialtheoretischer Entwurf. In: Brie, Michael (Hg.): Futuring. Perspektiven der Transformation im Kapitalismus über ihn hinaus. Münster: Westfälisches Dampfboot, 50-100

Rice, Alan (2010) (Hg.): Creating Memories. Building Identities. The Politics of Memory in the Black Atlantic. Liverpool: Liverpool University Press.

Rilling, Rainer (2014): Transformation als Futuring. In: Brie, Michael (Hg.): Futuring. Perspektiven der Transformation im Kapitalismus über ihn hinaus. Münster: Westfälisches Dampfboot, 12-48.

Rosa, Marcelo C. (2014): Theories of the South: Limits and perspectives of an emergent movement in social sciences. In: Current Sociology (62) 6, 851-867.

Sahlins, Marshall (1987): Islands of History. The University of Chicago Press: Chicago.

Santos, Boaventura de Sousa (1998): The Fall of the Angelus Novus. Beyond the Modern Game of Roots and Options. In: Current Sociology (46) 2, 81-118.

Santos, Boaventura de Sousa (2007): Beyond abyssal thinking. From global lines to ecologies of knowledges. <http://www.eurozine.com/articles/2007-06-29-santos-en.html> 20. 9. 2016

Santos, Boaventura de Sousa (2011): Epistemologías del Sur. In: Utopía y Praxis Latinoamericana (16) 54, 17-39.

.

Santos, Boaventura de Sousa (2014): Epistemologies of the South. Justice against Epistemicide. London, New York: Routledge.

Solís, Daniel Inclán (2016): Contra la ventriloquia; notas sobre los usos a abusos de la traducción de los saberes subalternos en Latinoamérica. In: Cuhso – Cultura – Hombre – Sociedad 26 (1), 61-80.

Sonnemann, Ulrich (1975): Geschichte gegen den Strich gebürstet. Die Aporien des Historismus und die Thesen Walter Benjamins über den Begriff der Geschichte. In: Bultaup, Peter (Hg.): Materialien zu Benjamins Thesen >Über den Begriff der Geschichte<. Frankfurt a. M: Suhrkamp, S 231-254.

Sommer, Bernd/Welzer, Harald (2014): Transformationsdesign. Wege in eine zukunftsfähige Moderne. München: oekom verlag.

Sorel, Georges (1969): Über die Gewalt. Suhrkamp Verlag: Frankfurt a. M.

Stern, Steve J. (1987): New Approaches to the Study of Peasant Rebellion and Consciousness: Implications of the Andean Experience. In: Ders (Hg.): Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries. The University of Wisconsin Press: Madison.

Suárez-Krabbe, Julia (2012): ‚Epistemic Coyotismo’ and Transnational Collaboration. Decolonizing the Danish University. In: Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge 10 (1), 31-44

Taussig, Michael T. (2010): The Devil and Commodity Fetishism in Latin America. The University of North Carolina Press: Chapel Hill.

Teves, Manuel Pajuelo (2011): El lugar de la utopía. Aportes de Aníbal Quijano sobre la cultura y poder. In: Revista semestral del Departamento de Estudios Ibéricos y Latinoamericanos de la Universidad de Guadalajara (3) 5, 1-18.

Thompson, Peter (2015): Ernst Bloch, Ungleichzeitigkeit, and the Philosophy of Being and Time. In: *New German Critique* (43) 2, 49-64.

Thomson, Sinclair (2014): Foreword. *Beyond the old order of things*. In: Gutierrez Aguilar, Raquel: *Rhythms of Pachakuti. Indigenous Uprising and State Power in Bolivia*. Durham, London: Duke University Press, ix-xvii.

Trouillot, Michel-Rolph (1991): *Anthropology and the Savage Slot: The Poetics and Politics of Otherness*. In: Fox, Richard G. (Hg.): *Recapturing Anthropology. Working in the Present*. Santa Fe: School of American Research Press, 17-44.

Trüper, Henning/Chakrabarty, Dipesh/Subrahmanyam, Sanjay (2015): Introduction: Teleology and History – Nineteenth-century Fortunes of an Enlightenment Project. In: Dies. (Hg.): *Historical Teleologies in the Modern World*. Bloomsbury Academic: London, New York, 3-25.

Urry, John (2016): *What is the Future?* Cambridge: Polity Press.

Vázquez, Rolando (2009): *Modernity Coloniality and Visibility: The Politics of Time*. In: *Sociological Research Online* 14 (4). <http://www.socresonline.org.uk/14/4/7.html> 29. 9. 2016.

Vázquez, Rolando (2015): *Relational Temporalities: From Modernity to the Decolonial*. Unpublished Manuscript.

Viveiros de Castro, Eduardo (2004): *Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation*. In: *Tipiti* 2 (1). 3 -22.

Viveiros de Castro, Eduardo (2014): *Cannibal Metaphysics*. Univocal Publishings: Minneapolis.

WBGU - German Advisory Council on Global Change (2011): *World in Transition. A Social Contract for Sustainability*. Berlin: WBGU. http://www.wbgu.de/fileadmin/templates/dateien/veroeffentlichungen/hauptgutachten/jg2011/wbgu_jg2011_en.pdf. 25.10.2016.

Webb, Hilary S. (2012): *Yamantin and Masintin in the Anean World: Complementary Dualism in Contemporary Peru*. University of New Mexico Press: Albuquerque.

Weber, Thomas (1999): *Destruktive Dialektik. Zum Spektrum von Benjamins Katatstrophe*. In: *Das Argument* 230 (41) 2-3, S 228-234

Welzer, Harald (2015): *Zukunftspolitik*. In: Welzer, Harald/Giesecke, Dana/Tremel, Luise (Hg.): *Futurzwei. Zukunftsalmanach 2015/16. Geschichten vom guten Umgang mit der Welt*. Frankfurt a. M.: Fischer Verlag, 13-38.

Wernhart, Karl R./Zips, Werner (1998): Einführung in die theoretischen und methodologischen Grundlagen der Ethnohistorie. In: Dies. (Hg.): Ethnohistorie. Rekonstruktion, Kulturkritik und Repräsentation. Eine Einführung. Promedia:Wien, 12-39

Wright, Eric Olin (2010): Envisioning Real Utopias. London, New York: Verso.

INTERNETQUELLEN

<http://www.degrowth.de/de/leipzig-2014/> 12. 10. 2016

<http://budapest.degrowth.org/> 12. 10. 2016

<http://www.guteslebenfueralle.org/index.php/das-fazit-zum-gutes-leben-fuer-alle-kongress.html> 12. 10. 2016

<http://www.isa-sociology.org/en/conferences/forum/vienna-2016/> 12. 10. 2018

Abstract:

Die Arbeit befasst sich mit dem indigenen andinen Konzept Pachakutik, das eine radikale Transformation bezeichnet in der jedes Element in sein Gegenteil verkehrt wird. Im Rahmen eines Polylogs theoretischer Strömungen aus dem Globalen Norden und Globalen Süden wird eine theoretische Herantastung an das Konzept Pachakutik geleistet und mit dem in der Literatur vorhandenen Bedeutungshorizont von Pachakutik kontrastiert. Im Anschluss an diese theoretische Arbeit werden empirische Dimensionen des Konzepts Pachakutik diskutiert, wie sie in den sozialen Praktiken andiner indigener Akteure auftauchen. Dabei wird auf Material zurückgegriffen, dass im Rahmen zweier Forschungsaufenthalte in den Anden in Form von episodischen Interviews und Gruppendiskussionen gewonnen wurde.

Abstract (english):

This thesis deals with the indigenous concept of Pachakutik, which refers to a radical transformation where every element is turned into its opposite. A theoretical introduction is achieved by a polylog between theoretical currents from the Global North and the Global South, which serves as an entry point for the theoretical discussion of the concept of Pachakutik as found in the literature. Following this theoretical work is the analysis of some empirical notions and dimensions of the concept, which draws on the social practices of indigenous actors in the Andes. The basis for this analysis is formed by material that was collected during two research stays in the Andes by using episodic interviews and group discussions.