



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

(Con)vivir en armonía y plenitud.

Die indigenen Lebensvisionen des *sumak kawsay* /
suma qamaña als dekoloniale Option

verfasst von

Mag.a Ute Pfaffstaller

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2013

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 236 352

Studienrichtung lt. Studienblatt: Diplomstudium Romanistik Spanisch

Betreuer: a.o. Univ. Prof. Dr. Peter Cichon

Für dich Raphael

Danke...gracias

...all den Menschen und Umständen, welche mich durch meine Studienjahre begleitet und auf verschiedenste Weise gestützt, ermutigt, vorangetrieben, angeregt, aufgerüttelt oder auch verunsichert, geprüft, hinterfragt haben.

...vor allem Euch, Kurt und Rotraud, meinen Eltern, für Eure vielfältige und unschätzbare Unterstützung in all den Jahren und vor allem auch in den letzten Monaten.

...Dir mein Bruder Stefan, für deine Präsenz und in Zusammenhang mit dieser Arbeit für Dein wertvolles Feedback in der Überarbeitungsphase.

...in Zusammenhang mit dieser Arbeit ganz speziell an Herrn Prof. Dr. Peter Cichon, dafür, dass Sie sich mich und meines Projektes auch noch zu fortgeschrittener Stunde mit offenem Herzen anzunehmen entschlossen.

...auch an Frau Prof. Dr. Elke Mader und Dr. Ulrike Davis-Sulikowski für so manche Anregung, die mich zu diesem Projekt gebracht haben.

...meinen FreundInnen und WegbegleiterInnen, die Ihr mich in den letzten Monaten und Jahren begleitet und mit eurem Zuspruch das Projekt Studienabschluss vorangetrieben habt. Vor allem Lina, Sophia, Marisa, Anita, Barbara, Liesa, Irene, Thomas für Euer Dasein, Eure Motivationsversuche und Eure verschiedenartigen Hilfestellungen. Ebenso meinen Studienkolleginnen Dani, Laureta, Lisa für die geteilten Momente der Unsicherheit, Motivation und Freude.

...an Familie Hinterleitner für die wertvolle Unterstützung.

...a todas las personas que encontré en diferentes lados de América Latina, por abrir sus puertas y corazones y compartir sus propuestas y sueños.

...Leo por tu apoyo y tu existencia, que es de mucha inspiración para mi vida.

...Raphael, du wundervoller Mensch, Demut und Bescheidenheit haben für mich dank deiner kindlichen Unmittelbarkeit eine völlig neue Dimension angenommen.

...letztlich auch an mich selbst, dafür, dass es möglich wurde, die selbst platzierten Stolpersteine aus dem Weg zu räumen und Frieden mit dem Projekt Studium zu schließen.

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung.....	5
1.1	Forschungsinteresse	5
1.2	Formale Grundlagen	10
1.3	Theoretische Grundlagen	12
1.3.1	Zur postkolonialen Wende in den Kulturwissenschaften	13
1.3.2	Lateinamerika in der postkolonialen Welt.....	14
1.3.3	Wer spricht? Wissen - Repräsentation - Macht	16
1.4	Anmerkungen zu Methodologie und Arbeitsweise.....	17
1.4.1	Diskurs	17
1.4.2	Qualitative Inhaltsanalyse	19
1.4.3	Zum Dokumentenkörper	20
1.5	Aufbau der Arbeit	23
2	Indigene Gemeinschaften als AkteurInnen	25
2.1	Einige Zahlen	25
2.2	Definitionen und Rechte	26
2.3	Andine Lebenswelten.....	28
2.3.1	Agrarwirtschaft, Ökologie und Spiritualität	29
2.3.2	Sprachen.....	31
3	Lateinamerikanische dekoloniale Kritik: das Projekt der Moderne / Kolonialität	32
3.1	Exkurs: Kritik der westlichen Idee von Moderne	32
3.2	Das Forschungsprojekt Moderne / Kolonialität: Grundlagen und Annahmen	35
3.2.1	Zentrale Prämissen.....	36
3.2.2	Kritik intramoderner Perspektiven auf Moderne	37
3.2.3	Perspektivenwechsel	38
3.2.4	Entstehungsfaktoren.....	39
4	Rhetorik der Moderne und Logik der Kolonialität	41
4.1	Lateinamerika als Idee der Moderne.....	42
4.2	Moderne Rhetorik, koloniale Logik: Entwicklung als Modernisierung und Fortschritt	44
4.2.1	Moderne Zeitlichkeit und die Kolonialisierung von Raum und Zeit	44
4.2.2	Imperialer Kolonialdiskurs und Entwicklung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts	46
4.2.3	Entwicklung ab Mitte des 20. Jahrhunderts: Vom Diskurs zum Dispositiv	47
4.2.4	Diskursive Transformationen Ende des 20. Jahrhunderts.....	52
4.3	Globale Kolonialität der Macht: Der moderne / koloniale eurozentristische Kapitalismus als globales Machtmodell	56

4.3.1	Rasse als eurozentristische Ordnungskategorie	57
4.3.2	Kapitalismus als Struktur der Kontrolle von Arbeit	61
4.4	Implikationen der eurozentristischen Perspektive für Lateinamerika.....	62
4.4.1	Moderne Staaten und koloniale Gesellschaften: Die Problematik historisch- struktureller Abhängigkeit	62
4.4.2	Kultur versus Natur: Lateinamerikas ambivalente (Selbst)positionierung zwischen Herrschaft und Unterordnung	64
4.4.3	Moderne und Christentum als geltende Maximen eines guten Lebens	65
4.5	Die koloniale Matrix der Macht.....	66
4.5.1	<i>Colonialidad del poder</i>	67
4.5.2	<i>Colonialidad del ser / colonialidad del saber</i>	68
4.5.3	<i>Colonialidad de la madre naturaleza</i>	70
5	„Descolonizar la mente y los cuerpos“: Epistemischer Ungehorsam und die Grammatik eines dekolonialen Projektes	72
5.1	Dekolonialer Wandel: Geo- und körperpolitische Transformationen.....	73
5.2	<i>Loci</i> politisch-epistemischer Äußerung	75
5.2.1	Exteriorität / koloniale Differenz / koloniale Wunde.....	75
5.3	Werkzeuge eines dialogischen Denkens	79
5.3.1	Grenzdenken / Epistemologie der Grenze / ein <i>anderes</i> Denken aus der Differenz 79	
5.3.2	Geopolitische und körperpolitische Entkoppelung	82
5.4	Interdependenzen und multiple Hegemonien	84
5.4.1	Transmoderne / Alternativen zur Moderne	84
5.4.2	Pluritopische Hermeneutik / Pluriversalität	85
5.4.3	Exkurs: Übersetzung	85
5.5	Indigenes Denken als dekoloniale Option	86
5.5.1	Paradigma der Koexistenz	88
5.5.2	<i>Estar siendo</i> : Symbolik indigenen Denkens und Wissens.....	96
6	„Somos la antítesis de la civilización occidental“: Offenlegung der Kolonialität im <i>sumak kawsay</i> / <i>suma qamaña</i>	99
6.1	Exkurs: Anmerkungen zur Darstellung und diskursiven Strategien.....	99
6.2	Eine Krise des Lebens als Resultat der globalen Kolonialität der Macht	100
6.3	Koloniale epistemische Differenz: die Koexistenz zweier Zivilisationen in den Anden	102
6.4	Koloniale Matrix der Macht in der andinen Realität	103
6.4.1	Rassialisierung von Lebenswelten als transversale Grundproblematik.....	103
6.4.2	Ökonomie: Neoliberaler Kapitalismus und ökonomische Entwicklung.....	103
6.4.3	Kontrolle von Autorität: Koloniale Machtstrukturen und Demokratie.....	110
6.4.4	Gender und Sexualität: Phallozentrismus	113

6.4.5	Wissen und Subjektivität einer <i>visión ch'ulla</i> : Monismus, Eurozentrismus, Anthropozentrismus, Individualismus	114
6.5	<i>Vivir mejor</i> : Symbol der <i>colonialidad del ser</i>	120
7	Entwicklung? „Volver a ser <i>qamiri</i>“. Epistemische Entkoppelung und Affirmation des <i>estar siendo</i>	122
7.1	Entwicklung und Armut in den indigenen Kosmvisionen	123
7.2	Herkunft und Emergenz der Konzeptionen	125
7.2.1	Historisch politische Prozesse der Andenregion	125
7.2.2	“Voces de los ancestros”: Fortbestand der Rationalität von <i>Abya Yala</i>	128
7.2.3	Intellektuelle und die Systematisierung von Wissen	128
7.3	Definition und Begriffsklärung	129
7.3.1	<i>Sumak kawsay</i> / <i>suma qamaña</i> : „recuperar el sentido de vida“	130
7.3.2	Was <i>sumak kawsay</i> / <i>suma qamaña</i> nicht (primär) meinen	134
7.3.3	Was <i>buen vivir</i> / <i>vivir bien</i> verschweigen	135
7.4	Paradigma der Koexistenz: Merkmale andiner Rationalität	136
7.4.1	Prinzipien und Charakteristika	136
7.4.2	Symbole und Konzeptionen	140
8	„Es necesario pensar desde nosotros, desde la decolonialidad“: Gesellschaftliche Projektionen aus einem <i>anderen</i> Denken aus der Differenz	155
8.1	Epistemischer Wandel aus der kolonialen Wunde: Paradigma der Kultur des Lebens als Antwort auf die Krise des Lebens	156
8.2	Philosophie, Spiritualität, Ethos	159
8.2.1	„El retorno a la memoria del pasado“: Wiedergewinnung von Identitäten	160
8.3	Gemeinschaftliche und politische Beziehungen	164
8.3.1	„Lo primero es nosotros, [...] todo es nosotros“: <i>común-unidad</i> , Gemeinschaft des Lebens	165
8.3.2	Kontrolle von Autorität und Konsenspolitik	166
8.3.3	„Unidad en la diversidad“: Mehrpolige politische Strukturen	167
8.3.4	Zwischenstaatliche Beziehungen	169
8.4	Interkulturalität: Wissen, Bildung und Kommunikation	169
8.4.1	“La liberación de nuestras mentes pasa por restablecer nuestras propias formas de educación”. Kommunitäre Pädagogik und Bildung	170
8.4.2	„Aprender en la sabiduría y el Buen Vivir“: <i>Universidad Intercultural Amawtay Wasi</i>	172
8.4.3	„Construir puentes entre civilizaciones“: Kollektive Reflexionsprozesse und <i>minga global</i>	175
8.5	Justiz und Recht: Ursprüngliches kommunitäres juridisches System und natürliches Recht	176
8.5.1	Ursprüngliche kommunitäre Justiz	177
8.5.2	„Somos pachamama“: Ursprüngliches kommunitäres natürliches Recht	177

8.6	Ökonomie und Produktion	180
8.6.1	“Si uno gana o si uno pierde, todos hemos perdido”: <i>Ayllu</i> und komplementäre kommunitäre Ökonomie	182
8.7	Gesundheit der biotischen Gemeinschaft.....	184
8.8	Materielles.....	185
9	<i>Sumak kawsay / suma qamaña</i> in Ecuador und Bolivien: radikal dekolonialer Wandel oder <i>coloniality revisited</i>?	186
10	Zusammenfassung und Ausblick.....	198
11	Resumen.....	216
12	Anhang	233
12.1	Abbildungsverzeichnis.....	233
12.2	Literaturverzeichnis	234
12.3	Auflistung der analysierten Dokumente	245
12.4	Abstract	261

1 Einleitung

1.1 Forschungsinteresse

Die sozialen und politischen Bewegungen indigener und afroamerikanischer Gemeinschaften haben sich in den letzten beiden Jahrzehnten in den Andenländern, vor allem in Ecuador und Bolivien, in wesentliche AkteurInnen kritischen Denkens, gesellschaftlicher Transformation und bedeutsamer intellektueller Projekte verwandelt. In Ecuador kämpft die indigene Bewegung seit den frühen 1990er Jahren gegen einen exkludierenden Staat und neoliberal-imperiale Projekte, wie exzessive Privatisierungen und Freihandelsabkommen an. Die vielfältigen auf den Plan gerufenen Strategien wie Aufstände und Blockaden, Klagen, Wahlbeteiligung, sowie Transformationen in der Lokalpolitik, die Anerkennung kollektiver Rechte und Partizipation in staatlichen Institutionen ermöglichten es, dass diese AkteurInnen eine klare Präsenz in der nationalen politischen Arena erlangten. Das gesellschaftliche Bewusstsein hinsichtlich der differenten indigenen Präsenz, deren Belangen und Forderungen konnte geschärft werden, was wiederum Allianzbildungen mit anderen Gesellschaftssektoren begünstigte. Ähnlich verhält sich die Situation in Bolivien, wo soziale Bewegungen seit 2000 eine gewichtige Rolle innerhalb des Staates und der staatlichen Neukonfiguration spielen. Der Wasser- und Gaskrieg 2000 und 2003, sowie eine zunehmende Bewusstwerdung der kulturell-gesellschaftlichen Realität ließen Gedanken andiner Ursprünglichkeit und einer Nation der Aymara aufblühen. Die Krise des Nationalstaates, interne Kolonialisierung und die Ineffizienz des mestizischen Projektes eröffneten Räume für neuartige Politiken, kollektive Handlungen und Initiativen. Während in den 1990er Jahren noch die Vorstellung dominierte, dass soziale Bewegungen sich Widerstand und Opposition verpflichtet hätten, wird heute zunehmend klar, dass die Formen konstruktiven und offensiven Schaffens in kollektiver Handlung viel mehr mit einem politisch-epistemischen Aufbegehren als mit einer defensiv ausgerichteten soziokulturellen Opposition gemein haben. CATHERINE WALSH spricht von einem Übergang vom Widerstand zum Aufstand. (Walsh 2010b: 200ff.) Besondere Bedeutung kommt neuen Denkansätzen in der Imagination anderer Lebens- und Gesellschaftsformen zu. Die Auseinandersetzung mit eigenen Formen der Weltwahrnehmung, der historische Kampf gegen Unterdrückung, sowie die Überzeugung von der Notwendigkeit einer grundlegenden Rekonfiguration staatlicher und gesellschaftlicher Strukturen entlang zentraler Prinzipien wie Interkulturalität und Plurinationalität sind wichtige Grundlagen und Triebkräfte dieses Handelns. Die angeprangerten Ungerechtigkeiten sind solche, welche andere Rationalitäten, Wissens- und Lebenssysteme stigmatisieren und zu erodieren

versuchen, wodurch die Forderung nach Dekolonialisierung eine wichtige Rolle sowohl in der Rhetorik als auch im Handeln dieser Bewegungen spielt. Dieser wahrnehmbare Wandel in der Art politischen Denkens, Handelns und Intervenierens ist auf eine veränderte historische Realität zurückführbar, so FERNANDO CORONIL. Er spricht von einem veränderten *devenir histórico*, einer neuen Form historischen Werdens in der Gegenwart, welche es zunehmend ermöglicht sowohl in historischen Kontinuitäten als auch in Brüchen und Innovationen zu denken. (Coronil 2003: 20). Andere Logiken, Rationalitäten und Denkweisen finden so Einzug in die gesellschaftspolitische Debatte und ermöglichen die Entstehung von neuartigen Prozessen; CATHERINE WALSH oder PABLO DÁVALOS sprechen von dynamisch-zirkulären Prozessen, welche eine rein lineare Form der gesellschaftlichen Imagination komplementieren. (Dávalos 2008a: digital; Walsh 2010b: 200) Indigene Lebens- und Kosmovisionen erlangen somit sowohl im Rahmen des indigenen Kampfes in Südamerika als auch innerhalb staatlicher Politiken, Rechte und Verfassungen zunehmende Sichtbarkeit. Der afroecuadorianische Intellektuelle JUAN GARCÍA spricht von einem auf zwei Ebenen stattfindenden Prozess: *casa adentro* und *casa afuera*. *Casa adentro* bezieht sich auf einen internen Prozess der Bewusstwerdung innerhalb der Gemeinschaften, welcher eine Arbeit zur Verstärkung des Zugehörigkeitsgefühls, der Erarbeitung einer kollektiven Erinnerung, der Wiedergewinnung eigener Wissensformen impliziert und darauf bedacht ist, das Erlernte wieder zu verlernen, um das Eigene wiederzuerlernen. *Casa afuera* bringt diesen Prozess auf eine gesellschaftliche Ebene, wobei die Teilhabe an der Konstruktion einer differentiellen Vision und Praxis von Gesellschaft und Leben relevant wird. (Walsh 2011: 51f.) Die Verfassungen von Ecuador und Bolivien zeugen von diesem Prozess, wobei hier kosmisches Wissen Einzug in eine öffentliche Debatte gefunden hat. Die letzten Verfassungsänderungen in Ecuador und Bolivien müssen also als wichtiger historischer Wendepunkt begriffen werden, welcher gleichzeitig eine politisch-epistemische Wende kennzeichnet. Entsprechende Debatten hatten im Jahre 2006 in Bolivien und 2007 in Ecuador mit der Neubesetzung der Regierungs- und Präsidentschaftsposten durch EVO MORALES AYMA, als erstem indigenen Mandatar in der Geschichte Boliviens und RAFAEL CORREA in Ecuador begonnen. Die Resultate der Verfassungsgebenden Prozesse sind also wohl nicht ohne Anerkennung des unermüdlichen Aufbegehrens und des konstruktiven Beitrags der indigenen und afroamerikanischen Bewegungen verstehbar. „It is this agency and intervention that has moved beyond the particularity of „ethnic“ demands, enabling and orienting a radical re-thinking and refounding of society and State for all“ (Walsh 2010b: 206). Die neuen Verfassungen sehen radikale Transformationen in Bezug auf die staatlichen Strukturen vor: Es geht um die Destabilisierung der Hegemonie einer westlichen Logik innerhalb staatlicher Prozesse und Institutionen, um die Überwindung der Verfassungsreformen der 1990er Jahre, welche einer multikulturellen Rhetorik folgend einerseits kulturelle Diversität und kollektive Rechte anerkannten und andererseits einen starken Zentralstaat und monokulturelle Strukturen promovierten. Ein Denken aus anderen Logiken heraus, sowie die Anerkennung anderer, im hegemonialen Kontext neuartiger, Lebens- und Existenzformen werden mit den neuen

Verfassung erstmals offiziell zugelassen. Die monokulturelle staatliche Imagination, sowie das neoliberale ökonomische Modell werden über die politischen und juristischen Neuerungen wenn auch nicht überwunden, so zumindest empfindlich gestört. (Walsh 2010b: 206) Neben einer Vielzahl von Zugeständnissen und Anerkennnissen für die indigenen Gemeinschaften ist ein essentieller diskursiver Umschwung in der Definition staatlicher Entwicklungsvorstellungen zu verzeichnen. *Sumak kawsay* oder *buen vivir* in Ecuador, sowie *suma qamaña* oder *vivir bien* in Bolivien tauchen aus der Unsichtbarkeit an die Oberfläche und reihen sich direkt in die neuen Verfassungen ein¹, in Ecuador auch in den geltenden Entwicklungsplan, welcher nun den Namen *Plan Nacional del Buen Vivir* trägt. Diese Konzepte lassen sich knapp als gutes Leben oder kollektives Wohlergehen übersetzen. *Buen vivir* / *vivir bien* entstammen, dies ist auch den staatlichen Dokumenten zu entnehmen, indigenen Formen der Weltwahrnehmung und Philosophie. Ein derartiger Schritt, welcher klarerweise nicht ohne profunde Auseinandersetzungen vollzogen werden konnte, muss als historisch bedeutungsvoll angesehen werden: bislang war eine Orientierung jenseits des westlichen Modells und einer mestizischen Ausrichtung in den Staaten undenkbar. Der Prozess der diskursiven Konstruktion des *buen vivir* in Ecuador ist, so DAVID CORTEZ auf die 1970er Jahre zurückzuführen und damit auf einen zeitlichen Rahmen der sogenannten Rückkehr der Demokratie und der gleichzeitigen Konsolidierung des Kapitalismus über die Globalisierung neoliberaler Programme mit (negativen) Effekten für die Bevölkerungsmehrheit. Wichtige Momente in diesem historischen Prozess sind unter anderem politische und historische Diskussionen auf internationaler Ebene rund um „500 Jahre Amerika“, sowie eine neue Umweltsensibilität im Zusammenhang mit der UN-Konferenz für Umwelt und Entwicklung in Rio de Janeiro 1992. Es wurde eine Agenda geschaffen, welche sich zur Suche nach Alternativen zu den gescheiterten Entwicklungsprogrammen des Industrialisierungszeitalters verpflichtet. Ausgehend von der andauernden Kritik vonseiten der indigenen Bewegungen an geltenden Entwicklungsmodellen und angesichts der ökologischen Krise wurde die Notwendigkeit erkannt, sich auf professioneller Ebene mit der Konstruktion eines eigenen Vorschlages zu befassen, welcher in den lebensweltlichen Erfahrungen der indigenen Gemeinschaften begründet liegt. Als zentralstes Moment in Zusammenhang mit der Emergenz und Konsolidierung des *buen vivir* nennt CORTEZ die im Kontext der Sichtbarwerdung der indigenen Bewegungen als soziopolitische AkteurInnen entwickelten Konzepte der Plurinationalität und Interkulturalität. Interkulturalität und Plurinationalität, welche auf die politische Rekonstruktion des Nationalstaates abzielen, formierten alsbald eine konvergente diskursive Arena; später wurden diese Prinzipien zu zentralen Komponenten der heute promovierten Konzeption des *sumak kawsay* / *buen vivir*. (Canqui Mollo 2011: 29; Cortez 2011: digital; Pfaffstaller 2012).

¹ *Suma qamaña* ist ein Begriff aus dem Aymara und entsprechend in Bolivien, Chile und Perú gebräuchlich, von *Sumak kawsay* wird in den kichwasprachigen Regionen in Bolivien, Peru und Ecuador gesprochen. Im Rahmen einer internationalen Debatte und gründend auf den entsprechenden Verfassungen wird *sumak kawsay* mit Ecuador assoziiert, während *suma qamaña* dem bolivianischen Kontext zugeordnet wird.

Auf diese Prinzipien des *sumak kawsay* / *suma qamaña* oder *buen vivir* / *vivir bien* in ihrer spanischen Übersetzung, will ich in dieser Arbeit hinschauen. Im Zentrum stehen dabei weder die gesellschaftlichen Prozesse in der Genealogie der Konzeptionen, noch deren staatliche Ausformulierung, sondern eine „indigene Perspektive“. Die Themenwahl der vorliegenden Arbeit und die Ausrichtung der Fragestellung entstehen dabei einerseits aus meinem persönlichen Interesse heraus, welches mich dem indigenen Projekt vor allem in Ecuador näher gebracht hat. Im Zuge eines Forschungs- und Arbeitsaufenthaltes konnte ich (bescheidene) Einblicke in das Leben der indigenen Gemeinschaften, wie auch deren politische Arbeit und Diskursführung gewinnen. Durch weiterführende Auseinandersetzungen mit der Thematik haben der indigene Aufstand und dessen Aktualität für mich zunehmend an Relevanz gewonnen. Auf diesen Grundlagen und aufbauend auf eine Diplomarbeit, welche sich der Diskursführung um Interkulturalität annähert war für mich eine Auseinandersetzung mit der vorliegenden Thematik ein nächster Schritt, angereichert durch neue Einsichten und einen verlagerten wissenschaftlichen Zugang. Andererseits ist auch die wissenschaftliche Relevanz der Arbeit zu betonen. Seit den Verfassungsänderungen entbrannten auf nationaler aber auch internationaler Ebene zahlreiche Debatten um die Begrifflichkeiten des *sumak kawsay* / *suma qamaña*, welche sich bald in Konferenzbeiträgen und zahllosen Publikationen nationaler und internationaler ExpertInnen aus den verschiedensten wissenschaftlichen Disziplinen materialisieren sollten. Begibt man sich heute, etwa vier Jahre nach den Verfassungsänderungen auf die Suche nach seitdem erschienen Publikationen zur Thematik, so offenbart sich einem eine breite und diversifizierte Landschaft an Textbeiträgen, Artikeln, Sammelbänden zum Thema des guten Lebens im Sinne des *sumak kawsay* / *suma qamaña*. Bald wird erkennbar, dass kaum ein Name, welcher hinter den zahlreichen Publikationen zu einer Konzeption, welcher der Stempel „indigener Ursprung“ anhaftet, auch aus einem entsprechenden kulturell-epistemischen Umfeld stammen kann. Auch auf Kongressen treten zumeist renommierte (Wirtschafts)wissenschaftlerInnen auf, nur selten werden VertreterInnen der indigenen Gemeinschaften geladen. Vertieft man sich also hoffnungsvoll in die vorhandene Literatur stößt man nur vereinzelt auf entsprechende Namen, eine indigene Gemeinschaft oder entsprechende Denkansätze, und wenn, zumeist nur in einer sehr verkürzten Version. Im Zuge meiner Lektüren ereilte mich der Eindruck, dass im Zusammenhang mit einer Darstellung von *sumak kawsay* / *suma qamaña* allzu oft aus einer vorgeblich interkulturellen Perspektive heraus argumentiert wird, welche die Idee eines friedvollen und multipel befruchteten Dialogs transportiert. Die Kluft zwischen den verschiedenen koexistierenden Epistemologien und Weltansichten, welche in Zusammenhang mit der Realisierung des *sumak kawsay* / *suma qamaña* sehr wohl eine bedeutsame Rolle spielen, wird dabei nur selten thematisiert oder ganz ausgeblendet. Die Machtdivergenzen zwischen einer hegemonialen eurozentristischen Weltansicht, sowie den daran gekoppelten Diskursen und einer subalternen widerständigen Episteme werden im Sinne eines horizontal angenommenen Multikulturalismus miteinander vermengt, wobei letztlich die bestehenden Hierarchien fortgeführt werden. Natürlich trifft das keineswegs auf alle oder die Mehrheit der

Publikationen zu, auch ist eine zunehmend kritische Reflexion der Prozesse in den letzten beiden Jahren deutlich ersichtlich. Dennoch erscheint mir die Problematik existent und eine Reflexion wesentlich. Die Problematik der defizitären Artikulationsmöglichkeiten der Subalternen wurde etwa von der postkolonialen Theoretikerin GAYATRI CHAKRAVORTY SPIVAK exemplarisch beschrieben, wenn sie meint, die Subalternen könnten nicht sprechen. (Chakravorty Spivak 2008) Sie können aus verschiedenen Gründen nicht sprechen: einerseits da sie in einer westlichen Episteme gefangen sind, andererseits da sie in ihrer Fragmentierung keine gemeinsamen Worte finden und darüber hinaus, und das ist ein wesentlicher Punkt, da sie – falls sie zu einem solchen Sprechen finden - nicht gehört werden, da die hegemoniale Episteme taub für andere Stimmen ist, und diese rein in ihrem Interesse filtert, einreicht und damit unsichtbar macht. Trotz der möglichen Kritiken an dieser Betrachtungsweise erscheint mir vor allen dieser letzte Punkt relevant: Der Andere als Differenter wird ob seiner unzweifelhaften Existenz und mitunter auch eigenen Sprache und Weltwahrnehmung durch eine hegemoniale Taubheit, MARLEEN HABOUD spricht im Zusammenhang mit der ecuadorianischen Realität von einer *sordera visual*, nicht wahr- oder ernstgenommen. (Haboud 2003) Eine derartige Form der Unterordnung und Ausgrenzung scheint mir in Zusammenhang mit den gesellschaftspolitischen Prozessen in den Andenländern und auch in Zusammenhang mit deren radialen Wirkungen erneut reproduziert zu werden, nun jedoch auf einem anderen Level: Eine indigene Konzeption des Lebens wird einer staatlichen Verfassung eingeordnet und bietet einem nationalen Entwicklungsplan ein auffälliges Schlagwort, doch wo bleiben die Indigenen in diesem Prozess?² „indigenous populations speaks from the margins of state and political power. Their voice is not generally recorded in relation to this debate“ (Radcliffe 2012: 245).

Im Kontext der angesprochenen politisch-epistemischen Artikulierung und der epistemischen Befreiung, welche die indigene Bewegung anstrengt und umzusetzen bemüht ist, erscheint es mir notwendig, dass *sumak kawsay* / *suma qamaña* als ursprünglich indigene Konzeption auch einer eben solchen Mitsprache in der Definitionsgebung und der Ausformulierung konkreter Politiken bedarf, um nicht zu einem kooptierten und damit inhaltsleeren Rahmen zu werden, welcher einer neuen und filigraneren Form der Ausgrenzung dient. Darauf aufbauend konstruiert sich die Fragestellung der vorliegenden Arbeit, welche sich für indigene Artikulationen zu *sumak kawsay* / *suma qamaña*, *buen vivir* / *vivir bien* interessiert. Mein Hauptanliegen ist es, indigene Stimmen über Diskursfragmente, sprich Publikationen, Artikel, Vorträge ausfindig zu machen und in ihren Inhalten zusammenfassend zu analysieren. Wichtig dabei ist die Frage nach der kontextuellen Positionierung der Konzeptionen, sowie nach konkreten inhaltlichen und epistemischen Darstellungen. Die Konzeptionen *sumak kawsay* / *suma qamaña* geraten durch ihre diskursive Anwendung in besagten staatlichen

² Eine entsprechende Betrachtung findet sich in Kapitel 9 der vorliegenden Arbeit, sowie weiterführend in verschiedenen Publikationen von AutorInnen wie CATHERINE WALSH, WALTER MIGNOLO, ARTURO ESCOBAR, RAÚL ZIBECHI, SARAH RADCLIFFE.

Dokumenten in ein Naheverhältnis zum Entwicklungsbegriff. Eine Betrachtung dieses Verhältnisses stellt dabei einen Teil der vorliegenden Arbeit dar. Es geht mir auch darum, mit dem *sumak kawsay* / *suma qamaña* in einer intrinsischen Verbindung stehende Konzeptionen aus dem indigenen politischen und epistemischen Projekt ausfindig zu machen und darzustellen. Welches sind die artikulierten Kerninhalte und –anliegen eines indigenen Verständnisses von *sumak kawsay* / *suma qamaña* aus einer indigenen Perspektive, welche Forderungen und Visionen gehen damit einher? Welche Argumentationsstrukturen sind vorherrschend? Wie kann *sumak kawsay* / *suma qamaña* in das epistemische dekoloniale indigene Projekt eingeschrieben werden, welche Bezüge finden sich auf Praktiken der Kolonialität und deren Folgewirkungen? Welchen Anspruch haben Quellen, die *sumak kawsay* / *suma qamaña* zum Thema haben in Bezug auf gesellschaftliche Umgestaltungsprozesse, sprechen sie von lokalen Prozessen oder wird ein globaler Bezugsrahmens aktiviert? Diese Fragen stehen im Zentrum der vorliegenden Arbeit. Beantwortet werden sollen sie vorläufig durch eine Analyse einer Auswahl entsprechender Dokumente indigener AutorInnenschaft. Im Sinne eines dekolonialen Verständnisses der indigenen Bestrebungen gelten als theoretische Grundlagen Ansätze der lateinamerikanischen dekolonialen Theorie um Moderne / Kolonialität, deren Prämissen und Erkenntnisse einen wichtigen Teil dieser Arbeit ausmachen.

1.2 Formale Grundlagen

Zu den angewandten formalen Kriterien gilt es anzumerken, dass ich um eine gendersensible Schreibweise bemüht bin, immer dort wo es faktibel ist und den Lesefluß nicht allzu sehr beeinträchtigt. Weiters spreche ich zumeist von *sumak kawsay* / *suma qamaña*, oder auch *buen vivir* / *vivir bien*, wodurch gewissermaßen eine Gleichsetzung der Konzepte erfolgt. Dies impliziert nicht, dass ich automatisch von einer solchen ausgehe, was auch in entsprechenden Differenzierungen in den Darstellungen ersichtlich werden dürfte. Im Falle klarer Divergenzen oder einer expliziten Zuschreibung von Inhalten zu nur einem der Konzepte wird auch nur das betreffende Konzept in der Darstellung genannt. Zur Graphie möchte ich anmerken, dass ich es bevorzuge, die indigenen Konzeptionen (bis auf *Abya Yala* als geografische Referenz oder Namen von Institutionen) in Kleinschreibung anzuführen, worüber ich die Dynamik und antiessentialistische Ausrichtung, welche sämtlichen indigenen Vorstellungen innewohnt mit reflektieren möchte. Im Allgemeinen setze ich alle fremdsprachigen Bezeichnungen, ebenso wie deutschsprachige Wörter, deren Bedeutung ich besonders unterstreichen möchte, in Kursivschrift um. Wenn ich von indigenen Gemeinschaften spreche, so wähle ich diese Bezeichnung in Referenz oder als übersetzter Überbegriff für die Eigenbezeichnungen als *pueblos* und / oder *nacionalidades* / *naciones*.

Die Bezeichnung Gemeinschaft impliziert dabei gegenüber Gesellschaft ein internes Zusammengehörigkeitsgefühl, welches indigene *pueblos* und *nacionalidades* auszeichnet, bzw. über welches sie sich mitunter auszeichnen und definieren. Der Begriff *nacionalidades* / *naciones* ist ein politisch konnotiertes Konzept, welches Selbstbestimmung und Autonomie impliziert. Dies wird durch den Begriff Gemeinschaft nicht in gleicher Weise augenscheinlich, doch ist es nicht Absicht meiner Ersetzung, diese politische Ausrichtung zu unterbinden. Es soll lediglich das Lesen erleichtert und das Verständnis vereinfacht werden. Die politische Motivation dürfte auch ohne Anwendung der Begriffe *nacionalidades* / *naciones* durch eine entsprechende Darstellungsweise ersichtlich sein. In bestimmten Zusammenhängen verwende ich ein inklusives Wir, was nicht bedeutet, dass ich der LeserIn meine Lese- und Denkweise aufzwingen will, sondern es stellt nur eine persönliche Präferenz dar, im Sinne einer Einladung zur Begleitung einer (meiner) Erfahrungen. Weiters bevorzuge ich in Anlehnung an WALTER MIGNOLO den Begriff des Weltwahrnehmens oder der Weltwahrnehmung anstatt von Weltanschauung zu sprechen. Letzterer Begriff beschränkt sich einer westlichen Epistemologie³ folgend auf den sinnlichen Bereich des Sichtbaren, während Weltwahrnehmung ein viel weitreichenderes Verständnis eines integralen Erfahrens von Leben und Welt ermöglicht. (Mignolo 2011b: digital) Diverse der herangezogenen Quellen, sowohl Primärquellen (Dokumente der Auswertung), als auch Dokumente der konsultierten Sekundärliteratur liegen in digitaler Form und ohne entsprechende Seitennummerierung vor. In diesen Fällen sehen entsprechende Verweise wie folgt aus: (Name Jahr: digital) Im Falle von Primärdokumenten, welche ausschließlich in den Auswertungskapiteln zitiert werden, verzichte ich aus Gründen der Übersichtlichkeit auf den platzeinnehmenden Zusatz „digital“, wobei jedoch hier nicht gilt, dass ich damit auf das Gesamtwerk verweise, sondern sehr wohl auf eine gewisse Stelle, die jedoch aufgrund der nicht vorhandenen Seitenmarkierung nicht explizit gekennzeichnet werden kann. In allen anderen Kapiteln der Arbeit, wo nur Autor und Jahr als Zitationsvermerke aufscheinen bedeutet das, dass ich mich auf das gesamte Werk, sprich auf dessen Titel oder eine allgemeine Aussage beziehe.

³ MIGNOLO definiert die westliche Episteme als “epistemology built on the six modern imperial languages (Italian, Spanish, Portuguese, French, German and English) founded in the two classical languages (Greek and Latin), which became part of the West during the Renaissance” (Mignolo 2010b: digital).

1.3 Theoretische Grundlagen

Die im Rahmen dieser Arbeit gewählte Herangehensweise ist eine inter- oder genauer transdisziplinäre. Dies ermöglicht, aus mehreren Perspektiven auf eine Sache zu schauen, Argumente miteinander zu vernetzen, Bedeutungen abzuwägen, zu übersetzen und einen Dialog zwischen verschiedenen Diskursen einzurichten. Ein solches dialogisches Denken und Handeln ermöglicht es, die „Welt als Einheit“ zu betrachten, so NOVY. (Novy 2007: 14f.) Als theoretische Grundlage bediene ich mich einem diskurstheoretischen Zugang in Anlehnung an MICHEL FOUCAULT, sowie vor allem Überlegungen der lateinamerikanischen dekolonialen Theorie um Moderne / Kolonialität, wobei für mich die Arbeiten von ANÍBAL QUIJANO, WALTER MIGNOLO, ARTURO ESCOBAR, sowie CATHERINE WALSH von besonderer Relevanz sind. QUIJANO ist ein peruanischer Soziologe, welcher mit dem Konzept der Kolonialität in den 1980er Jahren eine wichtige Begrifflichkeit zur kritischen Betrachtung von Moderne gefunden hatte; MIGNOLO ist gebürtiger Argentinier, Semiotiker, Anthropologe, Literaturwissenschaftler, welcher seit den 1970er Jahren in den USA und derzeit an der *Duke University* als Anthropologe und Romanist lehrt. Seinen Forschungen und Auseinandersetzung verdankt die Theoriebildung um Moderne / Kolonialität wichtige Beiträge und Terminologien. CATHERINE WALSH, gebürtige US-Amerikanerin lebt seit Mitte der 1990er Jahre in Ecuador und lehrt an der *Universidad Andina Simón Bolívar*, Quito. Sie verpflichtet sich im Rahmen ihrer Forschungsaktivitäten den indigenen und afroamerikanischen Bewegungen und stützt deren epistemisches Projekt, wobei auch in ihrer Arbeit ein dekolonialer Ansatz um die Theorie von Moderne / Kolonialität Bereicherung erfährt. ESCOBAR, Kolumbianer und ebenfalls Anthropologe mit Lehrtätigkeit in den USA, derzeit an der *University of North Carolina*, Chapel Hill liefert wichtige Beiträge zur Entwicklung einer lateinamerikanischen politischen Ökologie und verpflichtet sich einer kritischen Variante einer als Postdevelopment bekannten theoretischen Strömung, welche sich mit der Dekonstruktion einer universalistischen Entwicklungskonzeption, sowie der Entschleierung von Macht- und Herrschaftsbeziehungen in Zusammenhang mit Prozessen globaler kapitalistischer Akkumulation befasst.⁴ In Zusammenhang mit dem geltenden Entwicklungsdiskurs werden weiterführende Quellen einer kritischen Entwicklungsrezeption wichtig, wobei ich mich in diesem Zusammenhang auf Auseinandersetzung von ANDREAS NOVY und ARAM ZIAI stütze. Dieses Spektrum an theoretischen Zugängen und entsprechende Begrifflichkeiten und Konzeptionen dienen als Grundlage und Reflexionshorizont zur Kontextualisierung des *sumak kawsay* / *suma qamaña* als dekoloniales indigenes Projekt. Als Grundlage hierfür möchte ich zunächst einige Grundgedanken zu einer postkolonialen Wende in den Kulturwissenschaften ausformulieren.

⁴ Siehe auch: WALTER MIGNOLO: <http://waltermignolo.com/> oder <http://people.duke.edu/~wmignol>; CATHERINE WALSH: <http://catherine-walsh.blogspot.co.at/>; ARTURO ESCOBAR: <http://www.unc.edu/~aescobar/>; siehe auch Escobar 1995; Ziai 2006: 110f.

1.3.1 Zur postkolonialen Wende in den Kulturwissenschaften

BACHMANN-MEDICK veranschaulicht in *Cultural Turns* verschiedene Momente und Dimensionen von episodischen und konzeptuellen Neuausrichtungen innerhalb der kulturwissenschaftlichen Forschungslandschaft, also grundlegenden transdisziplinären Wendungen in deren theoretischer Ausrichtung. (Bachmann-Medick 2006) Ein Hauptaugenmerk der theoretischen Neuausrichtung des bei BACHMANN-MEDICK als *postcolonial turn* denominierten Wende seit den späten 1970er Jahren gilt der Suche nach alternativ-kritischen Analysemöglichkeiten in der Auseinandersetzung mit der Frage des *Othering*, der diskursiven Konstruktion von Andersheit aus einer kolonial-hegemonialen Perspektive. Thematisiert werden dabei sowohl machterhaltende hegemoniale diskursive Praktiken, als auch marginalisierten subalternen gesellschaftlichen Gruppierungen und deren emergierenden Formen der Selbstrepräsentation Aufmerksamkeit zuteilwird. Das transformatorische Potential des *postcolonial turn* in den Kulturwissenschaften liegt in der grundlegenden Kritik an einer westlich modernen Episteme und einem hegemonial universalisierenden Diskurs westlichen Rationalismus. (Bachmann-Medick 2006: 185)

Fragen um die kulturelle Identitätsfindung und die „Entdeckung des Faktors ‚Kultur‘ als Produktivkraft“ (Bachmann-Medick 2006: 187) durch das postkoloniale Subjekts richten den Fokus auf die Auseinandersetzung mit einer diskursiven Ebene. Es setzt sich die Erkenntnis durch, dass koloniale Macht nicht nur über ein determiniertes ökonomisches System, sondern auch wesentlich diskursiv transportiert wird, nämlich über das in die postkoloniale Welt exportierte westliche Wissenssystem. Dieses vollbrachte es, sich quasi als koloniales Erbe in den postkolonialen Gesellschaftsstrukturen einzunisten. Die Konsequenzen dieser Form mentaler Kolonialisierung werden heute vermehrt thematisiert: Antikoloniale und indigene postkoloniale Kritik seit den 1970er Jahren bewirkten, dass die westliche Theorie ihre Kritik in eine Selbstkritik zu transformieren begann und diese in ihre eigene Theorie integrierte. Von RECKWITZ als „dekonstruktivistischen Postkolonialismus“ (Erhard Reckwitz: Postcoloniality Ever Afer: 29; in: Bachmann-Medick 2006: 190) bezeichnet, behält diese Form der postkolonialen Auseinandersetzung trotz ihrer Verortung im metropolitanen akademischen Diskurs das postkoloniale Subjekt im Blick und befasst sich mit dem Wandel von einem zum Verstummen gebrachten hin zu einem sich selbst zum Ausdruck bringenden Subjekt, welches in Sprache und politischer Handlung Möglichkeiten der Selbstartikulation findet und nutzt. (Bachmann-Medick 2006: 188ff.)

1.3.2 Lateinamerika in der postkolonialen Welt

DAVIS-SULIKOWSKI / KHITTEL sprechen von „postkolonialer Welt“ als „geopolitische Gegenwartsbeschreibung, deren Fokus auf den soziokulturellen, ökonomischen und politischen Verhältnissen und Beziehungen nach dem Ende der kolonialen Unternehmungen der Moderne liegt“ (Davis-Sulikowski and Khittel 2011: 327). Sowohl die ehemaligen Kolonien, wie auch die betreffenden Kolonialmächte konstituieren in diesem Verständnis die postkoloniale Welt, wobei die Implikationen der Kolonialzeit auf beiden Seiten Konsequenzen mit sich bringen. Diese Implikationen sind von anhaltender Relevanz in Zusammenhang mit Fragen um Macht, Hegemonie und Widerstand in gesellschaftlichen Systemen. (Davis-Sulikowski and Khittel 2011: 327) ROBERT J.C. YOUNG, postkolonialer Theoretiker, Kulturkritiker und Historiker marxistischer Prägung begreift *postcolonial* als auf Kolonialismus und Imperialismus im Sinne einer direkten Besetzung, folgend, aber dennoch innerhalb des Imperialismus im Sinne eines globalen Systems hegemonialer ökonomischer Macht:

The postcolonial is a dialectical concept that marks the broad historical facts of decolonization and the determined achievement of sovereignty – but also the realities of nations and peoples emerging into a new imperialistic context of economic and sometimes political domination. (Young 2001: 57)

YOUNG bietet als Kontrast zu *postkolonial* den Begriff *postcoloniality* an, welcher auf die ökonomischen, materiellen und kulturellen Bedingungen verweist, welche das globale, hauptsächlich auf die Interessen des globalen Kapitals und der großen *global player* ausgerichtete System kennzeichnen, innerhalb dessen die postkolonialen Länder operieren. (Young 2001: 57)

Lateinamerika nimmt in der Betrachtung der Geschichte des kolonialen Widerstandes eine besondere Rolle ein. Die Geschichte des Widerstandes gegen die koloniale Beherrschung ist eine komplexe und langandauernde Erfahrung eines halben Jahrtausends,⁵ welche im frühen 19. und gegen die imperialistische Unterwerfung Ende des 19. und im 20. Jahrhundert besondere Höhepunkte erreicht. (Young 2001: 193) Der uruguayische Journalist und Schriftsteller EDUARDO GALEANO beschreibt die fortdauernde Fremdbestimmung des Subkontinents in exemplarischer Anschaulichkeit in *Las venas abiertas de América Latina*,

⁵ Die frühe formale Befreiung von der europäischen Beherrschung im beginnenden 19. Jahrhundert geschah zu einer Zeit, in welcher wichtige westliche Imperialmächte, wie Deutschland oder Italien ihren Nationenbildungsprozess selbst noch nicht abgeschlossen hatten. Die Unabhängigkeitsbewegungen gegen die spanische und portugiesische Krone waren am Subkontinent zwischen 1808 bis 1825 erfolgreich und brachten eine Reihe unabhängiger Staaten hervor. Die karibischen Kolonien, wie Britisch Honduras, Britisch und Niederländisch Guyana blieben noch bis in die Nachkriegszeit in den Händen direkter kolonialer Beherrschung. Britisch und Niederländisch Guyana wurden 1966 zum Staat Guyana und 1975 zu Suriname, ehemals Britisch Honduras erlangte als Belize 1981 die Unabhängigkeit, Französisch Guyana ist bis heute als Überseedépartement eine französische Kolonie. (Young 2001: 193)

1973. (Galeano 2002) Die Befreiung von den europäischen Kolonialmächten zwischen 1811 und 1825 bedeutete keinesfalls eine vollständige Befreiung und plötzlich erstandene Fähigkeit zur Selbstbestimmung. Koloniale Revolutionen wurden von den *criollos*, einer nationalen Bourgeoisie, welche sich in der Kolonialzeit herausgebildet hatte und eine Vielzahl westlicher Prägungen und Ideen übernommen hatte, angeführt, welche die Macht nach der Unabhängigkeit übernahmen. (Young 2001: 59) „Independence [...] represented only a beginning, a relatively minor move from direct to indirect rule, a shift from colonial rule and domination to a position not so much of independence as of being in-dependence“ (Young 2003: 3). YOUNG spricht von einem Übergang von formalen zu informalen kolonialen Reichen. (Young 2003: 3) „Independence very often involved a transfer of power not to the people of the newly sovereign country, but to local elites who inherited the whole colonial system“ (Young 2003: 99). Lateinamerika wurde mit der *Monroe Doctrine*, 1823 zum primären Ziel US-amerikanischer neokolonialer Unternehmungen und ist seitdem einem militärischen, politischen und ökonomischen US imperialistischen Programm unterworfen. Externe politische Interessen waren somit stets Ausdruck eines internationalen Kolonialismus⁶, wobei diesen imperialen Bestrebungen selten mit einem starken Nationalismus begegnet wurde. Die Resultate politischer und ökonomischer Schwäche, wie auch ein Mangel an kulturellem Identitätsbewusstsein wurden in der Lateinamerikanischen Dependenztheorie⁷ erfasst. (Young 2003: 3)

In Ländern wie Argentinien wurde durch eine auf Europa fokussierte Immigrationspolitik eine quasieuropäische Gesellschaft konstruiert, wodurch indigene Lebenswelten erfolgreich verdrängt werden konnten. Doch auch in weniger von Immigrationspolitiken gesteuerten Gesellschaften änderte sich die Situation für die indigene Bevölkerung oder auch die NachfolgerInnen afrikanischer Sklaven nach der Unabhängigkeit – „a stage along the way“ (Young 2003: 99) - nur unmerklich. Die Bedingungen, welche indigene, afrikanische und allgemein ländliche Gesellschaftsgruppen nunmehr treffen, haben sich im Kontext der starken Urbanisierungstrends und einer damit verwobenen sozialen Schichtung stattdessen zunehmend verschlechtert. Als Resultat dieser prekären Konditionen wurden bäuerliche und indigene Aufstände zu einem allgegenwärtigen Merkmal lateinamerikanischer Geschichte seit mitunter fast 200 Jahren. (Young 2001: 194)

⁶ So etwa bewirkten verdeckte gegenrevolutionäre Interventionen in vielen lateinamerikanischen Ländern durch die CIA, wie etwa in Brasilien 1964 oder Chile 1973, dass revolutionäre Regimes (GOULART, ALLENDE) gestürzt und durch rechte diktatorische Regimes ersetzt wurden. (Young 2003: 3)

⁷ Siehe auch Kapitel 4.2.3.1

1.3.3 Wer spricht? Wissen - Repräsentation - Macht

Wissen und Macht sind eng miteinander verwoben, so lautet die Grundprämisse, die MICHEL FOUCAULT in seinen diskurstheoretischen Auseinandersetzungen vertritt. Diese Verwobenheit kommt in Diskursen zum Ausdruck. (Foucault 1978; Foucault 1991 [1971]) Diskurs ist eine bestimmte gesellschaftlich organisierte und determinierte Sprechweise, welche eng an entsprechende historische gesellschaftliche Machtverhältnisse gebunden ist. Diskurse oder auch deren Fragmente und Äußerungen weisen bestimmte Regelmäßigkeiten auf und stellen bestimmte Denkstrukturen und Konzeptionen zur Verfügung, welche die Funktion eines Rahmens übernehmen und damit den Horizont möglicher Aussagen und Praktiken determinieren. Regelwerke zur Wissensproduktion führen zur Produktion von Aussagen, welche innerhalb eines Diskurses möglich sind. Diese konstruieren eine konkrete Form von Wissen und legen damit ein geltendes Wahrheitsregime fest.

„the world is not simply ‚there‘ to be talked about, rather, it is through discourse itself that the world is brought into being. It is also in such a discourse that speakers and hearers, writers and readers come to an understanding about themselves, their relationship to each other and their place in the world (the construction of subjectivity)“ (Ashcroft 2005: 71)

Dass Diskurse meist und auf vielfältige Weise gewaltsam sein können, ist einer derartigen Definition implizit. Gewalt findet nicht nur auf diskursiver Ebene statt, wenn viele Aussagen von einem (hegemonialen) Diskurs als schlicht unmöglich deklassiert werden, sondern auch wenn über diskursive Strukturen Gewaltausübung in der Praxis legitimiert wird. Wissen und Macht werden somit zu Komplizen und sind untrennbar verwoben. (vgl. auch Ziai 2006: 58; Pfaffstaller 2012: 25ff.) BACHMANN-MEDICK spricht von der „diskursprägende[n] Gewalt hegemonialer Kulturen“ (Bachmann-Medick 2006: 185).

Dieser Aspekt von Wissensgeneration und Wahrheitsproduktion erscheint mir zentral, wenn wir von Moderne, Kolonialität oder Entwicklung sprechen. Es sind diese Konzepte als machtvollen historische diskursive Konstruktionen zu verstehen, welche in determinierten Kontexten entstehen und durch historisch gesellschaftspolitische Ereignisse Transformationen durchmachen. In jedem Fall begünstigen und legitimieren Diskurse eine bestimmte Sprechweise und bestimmte Konzeptionen von Wirklichkeit und Wissen, welche nicht selten universalisiert werden. NOVY beschreibt Diskurse als „interessengeleitete Interpretationen der Wirklichkeit“ (Novy 2007: 127), wobei Machtinteressen stets bestimmte diskursive Strategien verfolgen: „Da Diskurse einzig Techniken sind, um Interessen durchzusetzen, erklärt sich die große diskursive Flexibilität des Establishments. (Novy 2007: 126)

Diskurs ist für FOUCAULT das zentrale Merkmal von Moderne. Das Ausgesagte wird wichtiger als die Aussage. In klassischen Zeiten konnte intellektuelle Macht durch rhetorische Fähigkeiten und Überzeugungskraft erhalten werden. Doch der „Wille zur Wahrheit“ wurde

zunehmend dominant und es ging folglich darum festzulegen, ob Aussagen wahr oder falsch seien. Das Gewicht wurde also verlagert, vom Akt des Diskurses auf das Subjekt des Diskurses. (Ashcroft 2005: 72) Der „Wille zur Wahrheit“ ist dabei in gleicher Weise mit dem „Willen zur Macht“ verbunden, wie Wissen mit Macht. „The will of European nations to exercise dominant control over the world, which led to the growth of empires, was accompanied by the capacity to confirm European notions of utility, rationality, discipline as truth“ (Ashcroft 2005: 73). Der „eurozentrische Diskurs“ oder „Diskurs der Moderne“ ist ein System von Aussagen, welche über die Welt gemacht werden und dabei verschiedene Annahmen, (Vor)Urteile, Einsichten umfasst, welche andere gegenläufige aber ebenso valide Aussagen ausschließen. Die Aussagen und Praktiken, welche in diesem Diskurs Platz finden sind durch die Geltendmachung von Wahrheit geschützt. (Ashcroft 2005: 73)

FOUCAULT beschreibt Macht als „Vielfältigkeit von Kräfteverhältnissen“ (Foucault 1983 [1976]: 113). Das ist ein wichtiger Punkt für diese Arbeit, denn Macht ist nicht essentialisierbar oder an eine Person oder Institution koppelbar, sondern entsteht durch und über diese. Macht ist somit ein relationaler Begriff. Macht ist nicht nur durch repressive Dimensionen gekennzeichnet, sondern kann durch die Entfaltung ihres kreativen Potentials zu einer Quelle von Wissen und Handlung werden.⁸

1.4 Anmerkungen zu Methodologie und Arbeitsweise

1.4.1 Diskurs

Eine diskursanalytische Herangehensweise an eine Thematik fokussiert auf die Art und Weise des Sprechens und Schreibens über diesen Bereich. Verschiedene Diskurse beschreiben Realitäten in unterschiedlicher Weise und diese Unterschiede haben mitunter gewichtige Implikationen. FOUCAULT geht grundsätzlich davon aus, dass „Sprechen etwas tun heißt“ (Foucault 1981: 298), sodass über Diskurse etwas Konkretes bezeichnet wird, nämlich „Praktiken [...], die systematisch die Gegenstände bilden, von denen sie sprechen“ (Foucault 1981: 74). Lassen sich etwa thematische oder begriffliche Regelmäßigkeiten in verschiedenen Aussagen finden, so kann von einem Diskurs oder einer diskursiven Formation gesprochen werden. (Foucault 1981: 58). Diskurse werden bestimmten Formationsregeln folgend, welche sich u.a. auf Gegenstand, Thematik, Begrifflichkeiten beziehen, gebildet, sodass die

⁸ FOUCAULT fokussiert in seinen diskursanalytischen Arbeiten (Foucault 1981, 1991) auf repressive Dimensionen von Macht und untersucht, wie über Diskurse Verbote erteilt und Freiheit eingeschränkt werden. In späteren Werken (Foucault 1977, 1983) interessiert er sich für das kreative Potential von Macht.

Individuen die sich innerhalb eines Diskurses artikulieren gewissermaßen zu anonymen AutorInnen werden, durch eben diese Uniformität, die ein Diskurs seinen SprecherInnen und SchreiberInnen auferlegt. (Foucault 1981: 92) In „Die Ordnung des Diskurses“ spricht FOUCAULT von Ausschlussprozeduren, welche bestimmte Diskurse strukturieren und nur bestimmten Gegenständen oder SprecherInnen die Legitimation erteilen, in Erscheinung treten zu dürfen. Der „Wille zur Wahrheit“ und die „Ausgrenzung des Wahnsinns“ sind zentrale Anliegen dieser Prozeduren der Ausschlussung. Was als Wahrheit gilt ist also ein diskursiver gesellschaftlicher Konstruktionsprozess. (Foucault 1991 [1971]: 14) Was jeweils als wahr anerkannt und zugelassen wird ist somit eine historisch-kulturell bedingte Frage, welche darauf verweist, dass die Verfahren zur Wahrheits- und Wissensproduktion gemäß dem konkreten geohistorischen Kontext ihrer Entstehung divergieren. Wahrheit und Wissen sind somit einerseits in den Machtstrukturen und -Systemen verankert, welche sie hervorbringen und andererseits an die von ihnen ausgehende Wirkung, welche Machtstrukturen und -Systeme reproduzieren soll, gekoppelt.

„discourse is shaped by structures, but also contributes to shaping and reshaping them, to reproducing and transforming them. [...] The relationship of discourse to [...] extra-discoursal structures and relations is not just representational but also constitutive: ideology has material effects discourse contributes to the creation and constant recreation of the relations, subjects [...] and objects which populate the social world“ (Fairclough 2010)

Es geht in der vorliegenden Arbeit um das Zusammenspiel mehrerer Diskurse und Dispositive⁹, wobei eine Verortung des *buen vivir* / *vivir bien* / *sumak kawsay* / *suma qamaña* - als indigener Diskurs im Kontext von Moderne, Kolonialität und Entwicklung versucht werden soll.

Eine diskurstheoretische Betrachtungsweise motiviert die Überlegungen dieser Arbeit, bzw. gründet die vorliegende Arbeit auf diskursorientierten theoretischen Zugängen. Die Realisierung des praktischen Teiles, sprich die Auswertung von Dokumenten soll dabei der Methodik qualitativer Inhaltsanalyse folgen. Die beiden Ansätze komplementieren sich insofern, als dass qualitative Inhaltsanalyse hilfreiche Grundlagen zur Auseinandersetzung mit Text auf einer konkreten systematisch-inhaltlichen Ebene bereitstellt, ein relevanter Schritt in jeglicher Form der Auseinandersetzung mit Diskurs.

⁹ Eine Denkarena oder Feld, welche von unterschiedlichen und oft oppositiven Gruppen gleichermaßen genutzt und reproduziert wird. (Novy 2007: 160)

1.4.2 Qualitative Inhaltsanalyse

Jede Form von Datenanalyse stellt, so KELLER eine „kontrollierte Verdichtung“ von Informationen und Inhalten dar (Keller 2004: 88). Zur Auswertung des im folgenden Kapitel 1.3.3 näher spezifizierten Dokumentensamplings stütze ich mich auf die Methode qualitativer Inhaltsanalyse in Anlehnung an PHILIPP MAYRING. (Mayring 2007) Inhaltsanalyse kann dabei verschiedene Richtungen einnehmen, wobei es zunächst darum geht, im Kontext bzw. in Dialog mit einer vorliegenden Fragestellung herauszufinden, ob in Anlehnung an die LASSWELL'sche Formel¹⁰ und ein „inhaltsanalytisches Kommunikationsmodell“ primär auf die KommunikatorIn und deren Motivationen und Hintergründe, auf die Zielgruppe, sprich die potentiellen RezipientInnen, oder aber auf den Gegenstand selbst und dessen soziokulturelle Einbettung fokussiert werden soll (Mayring 2007: 50f.). In der vorliegenden Arbeit fiel die Entscheidung aufbauend auf der Fragestellung zugunsten des Gegenstandes selbst und dessen Positionierung innerhalb eines diskursiven Machtfeldes um Moderne und Kolonialität aus. Indirekt interessieren dabei natürlich auch die Dimensionen Intention und Wirkung.

Im Zuge der Analyse müssen - als Konstruktions- und damit Interpretationsleistung der ForscherIn – Kategorien gefunden werden, in denen sich kodierte Einheiten zusammenfassen lassen. Die Festlegung dieser Kategorien erfolgte über ein kombiniertes induktiv-deduktives Vorgehen, wobei die Kategorien theoretischen Überlegungen folgend, jedoch in Dialog mit dem Material und dessen Inhalten gebildet wurden. (Mayring 2007: 74f.) Ein offenes Kodieren stellte dabei einen ersten Schritt in der Auseinandersetzung mit dem Text dar, wodurch relevante Themenbereiche eruiert und darüber ein Bezug zum angedachten theoretischen Rahmen hergestellt werden konnte. Die Kategorien, denen die kodierten Inhalte nach mehreren Arbeitsschritten und Revisionen zugeordnet wurden, spiegeln sich in der Struktur der Auswertungskapitel (Kapitel 6-8) wider: „Kolonialität“, „Entkoppelung“, sowie „ein *anderes* Denken aus der Differenz“. „Kolonialität“ als Kategorie umfasst dabei relevante Kontextbeschreibungen und Verweise auf Manifestationen von Kolonialität über Strukturen und eine hegemoniale Episteme in Gegenwart und Vergangenheit. In der Kategorie „Entkoppelung“ vereinen sich definitorische und inhaltliche Aussagen zu den Konzeptionen *sumak kawsay* / *suma qamaña* als Konzeption, welche eine westliche Episteme negiert, um stattdessen Bezug auf ein eigenes Denken zu nehmen. Dieser Kategorie ordne ich auch jene Inhalte zu, welche Abgrenzung zu einem geltenden Entwicklungsverständnis artikulieren, als Referenzkonzept, welches häufig und vor allem durch die ecuadorianische Verfassung und entsprechende Debatten mit *sumak kawsay* / *suma qamaña* gleichgesetzt oder kontrastiert wird. Die Kategorie „ein *anderes* Denken aus der Differenz“ gruppiert Aussagen hinsichtlich

¹⁰ LASSWELL's Modell zur Kommunikationsanalyse bezieht die Dimensionen AutorIn, Gegenstand, Mittel, RezipientInnen und der Wirkung ein. (Mayring 2007: 50)

eines neuen Gesellschaftsverständnisses und *anderer* soziopolitischer Beziehungen in Zusammenhang mit *sumak kawsay* / *suma qamaña*, wobei diese Visionen über ein Denken aus der Differenz entstehen und dabei westliche Konzeptionen von Staat und Gesellschaft befruchten. Die gewählte Interpretationsform der Zusammenfassung und inhaltlichen Strukturierung ergibt sich aus der Fragestellung, wobei eine Strukturierung des extrahierten Materials in Anlehnung an die konstruierten Kategorien erfolgt. (Mayring 2007: 89) Dabei vermeide ich einen abstrakten Paraphrasierungsvorgang, um möglichst nahe am Text der Dokumente bleiben zu können und damit die artikulierten Inhalte nicht allzu sehr zu verkürzen.

1.4.3 Zum Dokumentenkörper

In den Analysekapiteln der vorliegenden Arbeit (Kapitel 6-8) wird die Auswertung eines Pools an Dokumenten präsentiert, wobei sich die zugrundeliegenden textförmigen Quellen inhaltlich und thematisch mit dem *sumak kawsay* / *suma qamaña* oder im Spanischen *buen vivir* / *vivir bien* befassen und aus indigener AutorInnenenschaft stammen. Im Sinne der verfolgten Fragestellung wird dabei darauf verzichtet, öffentliche Politiken und entsprechende Verfassungstexte zu analysieren. Es interessieren hier vielmehr artikuliert theoretisch-praktische Grundlagen, Prinzipien, Merkmale, Absichten, Ideen und Verantwortlichkeiten in Zusammenhang mit *sumak kawsay* / *suma qamaña*. Indigene AutorInnenenschaft soll dabei keine essentialistische rassialisierte Zuschreibung sein, sondern bezieht sich auf die Selbstpositionierung des/r jeweiligen AutorIn. Es ist mir dabei wichtig, dass die AutorInnen nicht aus einer StellvertreterInnenperspektive heraus schreiben (*sprechen für*), sondern dass ein *denken als* und *sprechen aus*¹¹ manifest wird, welches sich in der sprachlichen Realisierung über eine klare Identifikation mit einer spezifischen indigenen Gemeinschaft oder mit einer so gedachten transkontinentalen indigenen Gemeinschaft etwa über Strategien der Unifikation und die Anwendung eines inklusiven Wir oder eines possessiven Unser realisiert.¹² In allen Fällen bedeutet dies, dass die Positionierung als „indigene“ AutorIn auch mit der Herkunft aus einer indigenen Gemeinschaft einhergeht.

Der untersuchte Datenkörper umfasst 31 Dokumente (Interviews, Vorträge, Artikel, Monografien), welche entsprechend der Vorgehensweise des *convenience sampling*, einer von UWE FLICK beschriebenen Samplingstrategie erhoben wurden: Material wird gemäß seiner Zugänglichkeit ausgewählt, wobei man sich auf unmittelbar verfügbare Quellen stützt. (Flick

¹¹ *Denken als* bedingt eine konkrete konstitutive Subjekterfahrung, welche ein *Sprechen aus* dieser Erfahrung bedingt. (Mignolo 2011b: digital)

¹² WODAK spricht im Rahmen ihrer diskurshistorischen Methode von Strategien der Benennung, oder Strategien der Unifikation, wobei letztere über die Hervorhebung von Gemeinsamkeiten ein Gruppengefühl evozieren und damit der Betonung von Solidarität und interner Kongruenz dienen. (Wodak 2005: 73; 1998: 84)

2007: 167) Meine Recherchearbeit fand also im Internet statt, wobei meine Suche auf Stichworte (*sumak kawsay* / *suma qamaña* / *buen vivir* / *vivir bien*) und mir bekannte AutorInnen ausgerichtet war. Über eine Durchsicht von Bibliografien aus Sekundärquellen konnten die Suchkriterien ausgeweitet werden. Die AutorInnen der letztlich gewählten Quellen stammen aus den Ländern Ecuador, Bolivien und Peru, also aus jenen Andenstaaten, welche das *sumak kawsay* / *suma qamaña* in ihren Gesellschaften debattieren und reflektieren. Die konsultierten Quellen beanspruchen dabei keinesfalls Anspruch auf Vollkommenheit, noch auf irgendeine Art der Abgeschlossenheit. So begrenzen sich die ausgewählten Dokumente auf einen spezifischen zeitlichen Rahmen, wobei die meisten in den Folgejahren der Verfassungsänderungen in Ecuador 2008 und Bolivien 2009 - darüber fand das *sumak kawsay* / *suma qamaña* Legitimierung in nationalen und internationalen Debatten - verfasst wurden, mit 2010 als Höhepunkt der Auseinandersetzung. Einzelne Dokumente entstanden bereits weit früher, jedoch in allen Fällen nach der Jahrtausendwende.

Die ausgewählten Dokumente divergieren inhaltlich aufgrund ihrer verschiedenartigen Provenienz, sowie inhaltlich und formal durch ihre Ausrichtung auf unterschiedliche potentielle RezipientInnen: politisch ausgerichtete Publikationen in entsprechenden Zeitschriften oder als Kongressbeiträge sprechen ein interessiertes nationales und internationales (westliches) Publikum an, während sich in anderen Dokumenten - Artikel und Buchbeiträge - fundierte Ausformulierungen inkasischer und andiner Kosmovisionen finden, was eine gewisse Affinität zu diesem Themengebietes erfordert. Alle AutorInnen agieren dabei – in einem weiteren Sinne - in einem politischen Kontext bzw. Interesse. Ein Großteil der Dokumente entsteht im Kontext eines explizit politisch motivierten Umfeldes in der Zeit nach den Verfassungsänderungen in Ecuador und Bolivien und richtet sich an eine (inter)nationale (akademische) LeserInnenschaft. Die zentrale Thematik *sumak kawsay* / *suma qamaña* wird vor allem im Sinne politischer Forderungen expliziert und in den Kontext eines umfassenden indigenen Projektes und damit in Relation zu anderen zentralen Thematiken wie Interkulturalität und Plurinationalität gestellt. Der Thematik des *sumak kawsay* / *suma qamaña* mit Besonderer Beachtung der Rolle der Frau widmen sich BLANCA CHANCOSA, MARIA EUGENIA CHOQUE QUISPE, sowie auch FERNANDO HUANACUNI MAMANI. Ein relevantes Segment dieser politisch motivierten Dokumente (11) sind Transkriptionen oder Unterlagen von Vorträgen. Einige davon wurden im Rahmen eines durch die Koordinationsstelle der indigenen Organisationen der Andenregion CAOI organisierten Kongresses “El Buen Vivir de los Pueblos Indígenas Andinos” 2010 durch Referenten aus Ecuador, Peru und Bolivien gehalten (Ecuador: LUIS MACAS, DELFÍN TENESACA; Peru: MIGUEL PALACIN QUISPE, MARIO PALACIO PANÉZ; Bolivien: FERNANDO HUANACUNI MAMANI). Ein weiteres Segment stellen Artikel in Sammelbänden und Zeitschriften dar. Weiters umfasst der Korpus vier Monografien (COICA, CONAIE, Amawtay Wasi, FERNANDO HUANACUNI MAMANI). Im Vorschlag zur Verfassungsänderung vonseiten des ecuadorianischen Dachverbandes der indigenen Gemeinschaften CONAIE erscheint das *buen*

vivir / sumak kawsay noch nicht als zentrale Forderung, sondern wird in Zusammenhang mit dem anzustrebenden ökonomischen Modell, sowie mit den Rechten, Garantien und Pflichten im Bereich Gesundheit als Zielsetzung angeführt. Die Monografie *Buen Vivir / Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas* von FERNANDO HUANACUNI MAMANI stellt in Bezug auf Umfang und Information das Hauptdokument der Analyse dar, wobei dies in der Auswertung, vor allem in Kapitel 8, ersichtlich wird.

Die Dokumente von SIMÓN YAMPARA aus dem bolivianischen Kontext, welche aus der Zeit vor den Verfassungsänderungen stammen, kennzeichnen sich durch eine weniger politisch motivierte Sprache, um dafür eine inhaltlich tiefgehende Auseinandersetzungen mit *suma qamaña* entsprechend einer indigenen Kosmologie anzubieten. Auch der Peruaner JAVIER LAJO legt den Fokus seiner Arbeiten vor und nach 2008 / 2009 auf eine inhaltliche Darstellung der kosmologischen Bezüge des *sumak kawsay / vivir bien*.¹³ Aus der Zeit vor der Verfassungsänderung stammen auch zwei ecuadorianische Dokumente: ein Artikel von VITERI GUALINGA, in dem es um die Frage nach dem indigenen Entwicklungsverständnis geht, wobei der Autor die Begriffe *buen vivir / alli káusai / súmac káusai* verwendet; und die erste offizielle Publikation und Präsentation der indigenen interkulturellen Universität *Amawtay Wasi* aus dem Jahr 2004, im Rahmen derer das *buen vivir* eine zentrale Rolle spielt. Die transnationale Organisation der indigenen Gemeinschaften des Amazonas, COICA spricht in ihrer Agenda 2005 von „volver a la maloca“. Obwohl in diesem Falle *sumak kawsay / suma qamaña / buen vivir / vivir bien* nicht als Begrifflichkeiten vorkommen, habe ich das Dokument dennoch mit einbezogen, da die Konzeption von ihrer Bedeutung her mit diesen übereinstimmt und die indigenen Gemeinschaften der Amazonasregion auch wesentlicher Bestandteil der drei fokussierten Länder sind. Im Rahmen der Inhaltsanalyse wurden aus den Monografien der COICA, CONAIE und *Amawtay Wasi* nur die explizit relevanten Textabschnitte betrachtet.

Ich möchte an dieser Stelle vorwegnehmen, dass die analysierten Quellen trotz ihrer inhaltlichen und formalen Diversität in ihrer diskursiven Ausrichtung konvergieren, wobei sie aus dem Standpunkt und im Sinne eines kollektiven indigenen Projektes sprechen und einen kollektiven Transformations- und Konstruktionsprozess ins Auge fassen, einmal mehr auf politischer Ebene, einmal mehr auf spiritueller Ebene der Rekonstruktion von Identitäten und entsprechenden Lebensvisionen. So jedenfalls sehe ich das in meiner Leseart. In Bezug auf die Fragestellung und in Hinblick auf die Bearbeitung der Dokumente impliziert dies, dass

¹³ Fundierte Darstellungen werden zum Zwecke der Auswertung verkürzt und spezielle Vertiefungen zum Teil ausgeklammert, denn eine allzu explizite Auseinandersetzung mit der indigenen Kosmologie ist im Rahmen dieser Arbeit und entsprechend dem Fokus nicht möglich. Vor allem YAMPARA, LAJO, CHOQUE QUISPE bieten den RezipientInnen eine konkrete (und zumal diffizile) Darstellung der andinen Konzeptionen des Lebens und des Kosmos an. Dieser Anspruch scheint bei den (ecuadorianischen) AutorInnen, welche sich mit *sumak kawsay* auseinandersetzen etwas reduziert, was sich auch anhand historischer Fakten erklären ließe, wenn nämlich die (intellektuelle) Auseinandersetzung mit der Thematik im bolivianischen Spektrum weiter zurückreicht. (siehe Huanacuni Mamani 2010c) Bei Interesse kann in den entsprechenden Dokumenten weitergehende Information gewonnen werden; siehe auch Dokumentenliste im Anhang.

nicht eine vergleichende Arbeit und eine Kontrastierung der untersuchten Dokumente im Vordergrund stehen, sondern das Herausfiltern (gemeinsam) artikulierter Inhalte und Zusammenhänge. Eine Übersicht über die Dokumente, sowie eine Kurzbeschreibung der AutorInnen findet sich im Anhang der Arbeit.

1.5 Aufbau der Arbeit

Die vorliegende Arbeit lässt sich in vier Teile gliedern. In einem einleitenden Teil (Kapitel 1 und 2) wird ein erster Einblick in die Thematik des *sumak kawsay* / *suma qamaña*, sowie die damit einhergehende Fragestellung der vorliegenden Arbeit gegeben. Eine knappe Darstellung der soziopolitischen Kontextsituation, sowie eine erste Annäherung an die Lebenszusammenhänge der zentralen AutorInnen, der indigenen Gemeinschaften ermöglichen die notwendige Kontextualisierung. Ebenfalls in diesem ersten Teil werden Arbeitsweise, methodische und theoretische Grundlagen, dargelegt. Im zweiten Teil der Arbeit (Kapitel 3, 4, 5) beschäftige ich mich mit dem theoretischen Ansatz der Dekolonialität im Sinne des Projektes Moderne / Kolonialität als zentraler Betrachtungshorizont dieser Arbeit, wobei dessen grundlegende Annahmen in Kapitel 3 präsentiert werden. Kapitel 4 stellt eine Auseinandersetzung mit der zentralen durch diese Theorie entworfenen Konzeption der Kolonialität als Kehrseite der Moderne in vielen ihrer Implikationen vor allem in Bezug auf Lateinamerika dar. Die Rhetorik der Moderne wird erörtert und dabei die Logik der Kolonialität, welche sich hinter dieser Rhetorik verbirgt versucht offenzulegen. Das Modell der kolonialen Matrix der Macht als zentrale Konzeption wird dargestellt. Dieses Kapitel baut dabei grundlegend auf Werken der dieser Studiengruppe von Moderne / Kolonialität zurechenbaren AutorInnen auf. Kapitel 5 stützt sich auf das in Kapitel 4 dargestellte Spektrum von Macht- und Herrschaftsverhältnissen, wobei über die Konzeption von Kolonialität ein neuer epistemischer Raum freigelegt wird, innerhalb dessen sich ein dekoloniales Projekt entfalten kann. Dieses Kapitel befasst sich mit der Grammatik der Dekolonialität und einer impliziten geo- und körperpolitischen Wende. In diesem Kontext wird indigenes Wissen und Denken als dekoloniale Option reflektiert. Der anschließende dritte Teil der Arbeit (Kapitel 6, 7, 8) ist der Kernbereich der Arbeit, in welchem die Resultate der Auswertung der untersuchten Dokumente zu *sumak kawsay* / *suma qamaña* präsentiert werden. Kapitel 6 fokussiert auf die Thematik der Kolonialität, wobei ihr Wirken in den einzelnen Bereichen der kolonialen Matrix entsprechend den Ausführungen in den Dokumenten dargelegt wird. Kapitel 7 stellt den Übergang in die Dekolonialität dar, wenn mit der Suche nach Definitionen und Bedeutungsinhalten des *sumak kawsay* / *suma qamaña* begonnen wird, um diese Konzeptionen einerseits von der geltenden Entwicklungskonzeption abzugrenzen und andererseits mit daran geknüpften Prinzipien und Symboliken andinen Denkens in

Verbindung zu setzen. Diese Darstellungen sind aus einem konkreten Grund ziemlich umfangreich: Auseinandersetzungen mit Inhalt und Bedeutung des *sumak kawsay* / *suma qamaña* stellen auch in der Mehrheit der betrachteten Dokumente eine bedeutsame Komponente dar, wobei dies hier als wesentlicher Versuch der Entkoppelung von hegemonialen Epistemologien und Lesearten verstanden wird. Kapitel 8 versucht eine Darstellung der in den Dokumenten artikulierten Visionen und Projektionen hinsichtlich einer gesellschaftspolitischen und kulturellen Umgestaltung. Die Vorschläge und deren Inhalte erheben dabei einen interkulturellen Anspruch, welcher in der aktivierten Epistemologie der Grenze implizit ist. Ein abschließender Teil (Kapitel 9, 10) rundet die Arbeit ab, wobei hier einerseits das *sumak kawsay* / *suma qamaña* im politischen Kontext der Verfassungsänderungen in Ecuador und Bolivien als dekoloniale und / oder neokoloniale Option reflektiert werden und andererseits darüber und in Verbindung mit einer Reflexion der dargelegten Inhalte eine Zusammenfassung der präsentierten Inhalte gefunden werden soll. Im Anhang der Arbeit finden sich die Bibliografie, sowie eine Auflistung der untersuchten Dokumente.

2 Indigene Gemeinschaften als AkteurInnen

2.1 Einige Zahlen

Die globale indigene Bevölkerung wird auf über 350 Millionen Menschen geschätzt, welche sich auf zumindest 5000 indigene Gemeinschaften in mehr als 70 Ländern verteilen. Diese Menschen sind nahezu in allen Lebensbereichen und in allen Ländern, die sie bewohnen, marginalisierte gesellschaftliche Gruppen. (IWGIA 2010: 1) Viele Indigene weltweit sind noch heute von den Statistiken ausgeklammert und entsprechend unsichtbar gemacht, wie etwa in Indien. In anderen Ländern, wie etwa Bolivien stellen sie die Bevölkerungsmehrheit. Laut IWGIA (*International Work Group for Indigenous Affairs*) leben in Lateinamerika und der Karibik etwa 40 Millionen indigene Menschen, welche sich auf fast 600 Gemeinschaften verteilen. (URL2) Zwei Drittel der indigenen Bevölkerung Südamerikas, mehr als 12 Millionen Menschen leben in den Anden. (Guandinango Vinueza 2012) Im Amazonasgebiet, welches Anteil an neun Staaten hat, leben 390 indigene Gemeinschaften mit einer Bevölkerung von etwa 2,8 Millionen Menschen auf über 10.000 km². (COICA 2005: 5) Die Länder mit der stärksten indigenen Präsenz sind Mexico, Peru, Guatemala, Bolivien und Ecuador. Laut Weltbank sind 12,76% der Gesamtbevölkerung und 40% der gesamten ländlichen Bevölkerung Menschen indigener Herkunft. Es ist jedoch eine starke Urbanisierungstendenz feststellbar, wobei diese Menschen entweder ihren unmittelbaren Lebensmittelpunkt in den urbanen Zentren finden, oder aber durch diverse Formen der Anbindungen an städtische Lebensräume mit verschiedenartigen Realitäten in Beziehung stehen. (URL2) In Folge möchte ich noch einen genaueren Blick auf die Andenländer Ecuador, Peru und Bolivien werfen, auf welche die vorliegende Arbeit fokussiert:

Laut IWGIA sind von den etwa mehr als 14 Millionen EcuadorianerInnen etwa zwei Millionen Indigene, welche den 14 *nacionalidades*, *pueblos* oder der afroecuadorianischen Gemeinschaft angehören. Die *pueblos* Tagaeri und Taromenane im nordöstlichen Amazonastiefland leben in freiwilliger Isolation. (URL2)

In Peru berichtet der zweite nationale Zensus der indigenen Gemeinschaften 2007 von 60 indigenen amazonischen Gemeinschaften, wobei einige in Isolation leben. Eine indigene amazonische Bevölkerung von 332,975 wurde erhoben, wobei die Asháninka (26,6%) und die Awajún (16,6%) die größten Gruppen darstellen. Es scheinen 3,36 Millionen Quechua-SprecherInnen und 443.248 Aymara-SprecherInnen auf, wobei diese Sprachen in der andinen Küstenregion Perus dominieren. (URL2)

Dem bolivianischen Zensus von 2001 entsprechend sind 62% der über 15jährigen BolivianerInnen indigener Herkunft. In diesem Land leben 36 anerkannte indigene Gemeinschaften, wobei die andinen Quechua (49,5%) und Aymara (40,6%) über 90% der indigenen Bevölkerung stellen. 31 indigene Gemeinschaften leben im östlichen Tiefland Boliviens, wobei die Chiquitano (3,6%), Guaraní (2,5%) und Moxeño (1,4%) die größten Gruppen darstellen. (URL2)

2.2 Definitionen und Rechte

Eine allgemeingültige Definition des „Indigenen“ gibt es nicht. Die Vereinten Nationen verzichten auf eine konkrete Definition und entwickelten stattdessen ein Verständnis, welches auf verschiedenen Konzepten aufbaut: Selbstidentifizierung als Mitglieder einer indigenen Gemeinschaft und Anerkennung als Mitglied dieser Gemeinschaft, historische Kontinuität mit den präkolonialen Gesellschaften, starke Anbindung an ein Territorium und die zugehörigen natürlichen Ressourcen, verschiedene soziale, ökonomische und politische Systeme, Sprache, Kultur und Weltansichten, nicht hegemoniale Gruppen der Gesellschaft, Erhalt und Reproduktion ihrer Systeme und Umwelt. (URL3 1989) Dieses Verständnis ist angelehnt an die gemeinhin von Wissenschaft, Politik und Institutionen der Internationalen Zusammenarbeit akzeptierte Definition indigener Völker, welche im Report von MARTÍNEZ COBO 1986 erarbeitet wurde.

Indigenous peoples are the disadvantaged descendants of those peoples that inhabited a territory prior to the formation of a state. The term indigenous may be defined as a characteristic relating the identity of a particular people to a particular area and distinguishing them culturally from other people or peoples. (IWGIA 2010: 1)

Indigene Menschen sind mit vielfältigen Schwierigkeiten in den Gesellschaften und Nationen, in welchen sie wohnen, konfrontiert. Diskriminierung und Rassismus sind bis heute ungebrochen. Hinzu kommen vielfältige Belastungen etwa durch globale Transformationsprozesse, Bevölkerungswachstum, klimatische Veränderungen, wodurch sich der Druck auf die indigenen Territorien, welche (paradoxiertweise) zu den ressourcenreichsten Gebieten weltweit zählen, verstärkt. Diese Thematiken sind zu den Grundlagen des indigenen Kampfes und entsprechender Forderungen weltweit geworden. (Canqui Mollo 2011: 22)

Im Rahmen hegemonialer Globalisierung wird indigenen Gemeinschaften ein Status als individuelles Rechtssubjekt zuerkannt und damit eine ähnliche Rolle, wie dem individuellen westlichen Rechtssubjekt. In diesem Prozedere wird der Kampf für eine Anerkennung als differente Gesellschaften entschieden unterminiert: „rights are being restricted and molded to

fit the dominant logic, leading to distortions in group efforts and fragmenting the spaces of regulation“ (Flórez Alonso 2008: 249).

Die Anerkennung der indigenen Gemeinschaften als solche konnte erstmals 1989 auf internationaler Ebene erwirkt werden, nämlich durch das Übereinkommen Nr. 169, *Indigenous and Tribal Peoples Convention*, der Internationalen Arbeitsorganisation (*International Labour Organization* - ILO), einer Sonderorganisation der Vereinten Nationen. Diese Konvention sichert den indigenen Gemeinschaften rechtsverbindlichen Schutz und Anspruch auf verschiedene Grundrechte wie Nicht-Diskriminierung, Anerkennung kultureller Spezifika, Konsultation und Partizipation, Entscheidungsrecht über Prioritäten im Entwicklungsprozess zu. (URL3 1989) Das Abkommen wurde jedoch bis heute von nur 22 Ländern, hauptsächlich lateinamerikanischen Staaten (Argentinien, Bolivien, Brasilien, Chile, Costa Rica, Ecuador, Guatemala, Honduras, Kolumbien, Mexiko, Nicaragua, Paraguay, Peru, Venezuela), unterzeichnet. Wichtige Staaten mit evidenten indigenen Bevölkerungsanteilen, wie etwa die USA, Russland, China, Finnland, Schweden oder Australien haben das Abkommen bis heute nicht ratifiziert.

Ein weiteres zentrales internationales Instrument indigener Rechtssicherung ist die seit 1985 durch die Arbeitsgruppe über Indigene Bevölkerungen (*Working Group on Indigenous Populations, WGIP*) bearbeitete und letztlich 2007 nach jahrelangen Debatten verabschiedete Erklärung indigener Rechte. Diese Erklärung der Vereinten Nationen über die Rechte der indigenen Völker (*United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*) wurde anfänglich durch 143 Mitgliedsstaaten angenommen, die USA, Australien, Kanada und Neuseeland lehnten die Erklärung ab. 2009 und 2010 änderten diese vier Länder ihren Kurs, die USA schlossen sich im Dezember 2010 als letzte Nation dem Abkommen an. (URL1 2007) Diese Erklärung stellt die Frage des traditionellen Wissens und die Wichtigkeit, dieses als Gesamtheit zu betrachten in den Vordergrund. Es geht hier um das Recht der vollen Anerkennung von Eigentum, Kontrolle und Schutz kulturellen und intellektuellen indigenen Eigentums und um die Suche spezieller Maßstäbe zur Kontrolle, Entwicklung, und Schutz wissenschaftlichen, technologischen und kulturellen Ausdrucks. Es soll das Überleben gesamter Lebensvorstellungen gewährleistet werden und nicht nur jenes einiger isolierter Elemente. (Flórez Alonso 2008: 251f.)

Bolivien ratifiziert die ILO Konvention 169 im Jahr 1991, Peru 1994 und Ecuador 1998. Alle drei Länder ratifizierten außerdem die UN Erklärung über die Rechte Indigener Völker 2007. (URL2)

2.3 Andine Lebenswelten

Sumak kawsay / *suma qamaña* als Konzepte zentraler Bedeutung dieser Arbeit können als andine Lebenskonzeptionen verstanden werden, denn sie beziehen sich auf die Kulturgeschichte des geohistorischen Gebietes der Zentralanden. CHRISTOPH STADEL spricht von *lo Andino*, wenn er sich auf kulturelle und spirituelle Dimensionen des Lebens im andinen Hochgebirge als Kulturregion zwischen autochthonen Traditionen und transkultureller Integration in einen globalen Kontext bezieht. Andine Identität beschränkt sich somit nicht auf vorkapitalistische Lebens- und Produktionsweisen in völliger Isolation von modernisierenden Interventionen mit dem Ziel der Rückkehr zu einem traditionellen Lebensstil. Vielmehr ist andine Identität durch einen fortlaufenden Transformationsprozess gekennzeichnet, welcher sich aus den verschiedenen Realitäten und Kräfteverhältnissen in der Region ergibt. (Stadel 2001: 143)

Eine heute gemeinhin gültige Gliederung unterscheidet Nordanden (Venezuela, Kolumbien, z.T. Ecuador), Zentralanden (Peru, Bolivien, Nordchile, der Nordwesten Argentiniens), Südanden (Grenzbereich zwischen Chile und Argentinien bis Feuerland). In West-Östlicher Ausrichtung wird oft von einer Küstenkordillere, einer Westkordillere, Hochbeckenlandschaften (*cuencas* oder *altiplano*), innerandinen Längstälern und einer Ostkordillere gesprochen. Diese Bereiche sind seit der präkolumbianischen Zeit in kulturellem, wirtschaftlichem und sozialem Sinne eng mit angrenzenden Tieflandgebieten vernetzt, wobei in den letzten Jahrzehnten eine zunehmende Verlagerung der wirtschaftlichen Zentren in die Küstenregionen und eine respektive Abwanderung in diese Regionen mit einem Wachstum der Küstenstädte zu verzeichnen ist. (Stadel 2001: 145) Kulturgeografisch wird oft eine andine Kernregion als Teil der Zentralanden und „Wiege“ der andinen Hochkulturen von peripheren Gebieten unterschieden. Dieser Bereich kennzeichnet sich durch einen hohen indigenen Bevölkerungsanteil (Kichwa, Aymara), während die Südanden kulturell weitgehend von weißen Bevölkerungsgruppen dominiert sind. (Stadel 2001: 145)

Die aus einer kulturgeschichtlichen Perspektive als andine Kernregion bezeichneten Gebiete sind heute paradoxerweise von den regional größten „Entwicklungsdefiziten“ und Ausgrenzung betroffen, während die andinen Bereiche des *Cono Sur*, sowie auch der Nordanden einen „höheren Entwicklungsstand“ aufweisen (Stadel 2001: 145). Mitunter lässt sich dies wohl dadurch erklären, dass sich die lokalen kulturellen Gemeinschaften in dieser Region der Kolonialisierung und Assimilierung am erfolgreichsten zu widersetzen verstanden und entsprechend soziale und ökonomische Formen der Gesellschaftsorganisation erhalten konnten, welche sich den Maßstäben der Modernisierung und von wirtschaftlichem Fortschritt weitgehend entziehen. (Stadel 2001: 146)

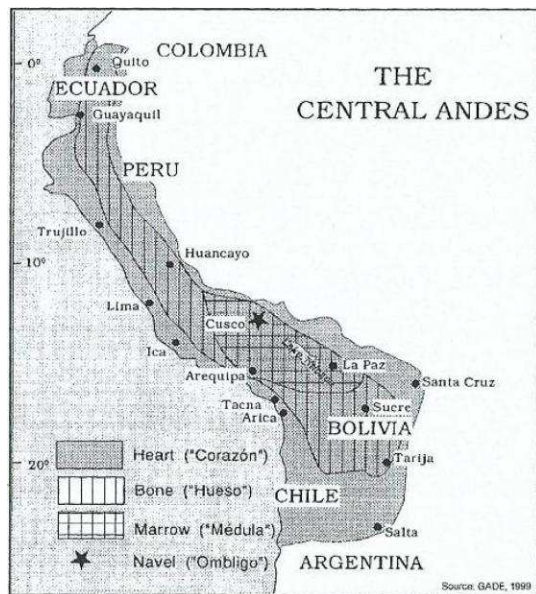


Abbildung 1: Bereich der Zentralanden nach Stadel 2001: 146

2.3.1 Agrarwirtschaft, Ökologie und Spiritualität

Kennzeichen einer andinen Lebensweise ist eine Ackerbau-Weidewirtschaft, wobei aufgrund der unterschiedlichen naturräumlichen Gegebenheiten und Höhenlagen ein möglichst breites Spektrum an ökologisch-agrarwirtschaftlichen Nutzungsformen eingesetzt wird, eine Strategie, über welche die Versorgung der Familie und der *comunidad*, der Gemeinschaft, bestmöglich gewährleistet werden kann. Grundlage der agrarwirtschaftlichen Betätigung ist die Minimierung von Risiken durch eine umfassende Diversifizierung von Anbautechniken und Nutzungsformen. (Stadel 2001: 148)

Zentral für die andine Identität und Kultur ist das Konzept des *runa* (kichwa), des Menschen, wobei kulturelle und ökologische Erfahrungen, sowie andines Wissen auch heute noch eine bedeutsame Rolle spielen. (Stadel 2001: 149) Natur als Symbol und Präsenz des Kreislaufes des Lebens wird ganzheitlich wahrgenommen, weshalb MIGNOLO mitunter dazu anregt, den begrenzten Begriff der Weltanschauung durch jenen der Weltwahrnehmung zu ersetzen. (Mignolo 2011b: digital) Der Mensch und die menschliche Gemeinschaft sind in ein interdependentes Geflecht eingebunden, welches Kraft und Geborgenheit gibt. Rituale und Feiern spielen in diesem Kontext des Zusammen-Lebens eine wichtige Rolle. Das *ayllu* als Kernzelle von Identität und sozialer Organisation wird von ESTERMANN als „Zelle des Lebens, das feiernde und rituelle Atom aber auch die wirtschaftliche Grundlage der Subsistenz und des internen Tauschhandels“ definiert (Estermann 1999: 226). Der Erhalt der Einbettung in die natürlichen und kosmischen Bindungen ist für das Leben des *runa* von essentieller Bedeutung. Die Konzeption von Wissen unterscheidet sich entsprechend einer westlichen Konzeption: Wissen bezieht sich auf eine Form kollektiver und über intergenerationelle Tradierung vermittelte Weisheit und Erfahrungen, welche nicht mit dem

Resultat einer individualistischen Aneignung intellektueller Erkenntnisse gleichsetzbar ist. (Estermann 1999: 21) Zentral in der andinen Weltwahrnehmung ist das Prinzip der Reziprozität, welches auf einen ausgeglichenen und gerechten Austausch zwischen Personen und deren materiellen und immateriellen Werten verweist. Andine Identität gründet auf reziproken Beziehungen in allen Lebensbereichen. Reziprozität im Sinne von Tauschhandel ist eine alte andine Tradition, welche aufgrund der vielfältigen ökologischen Zonen und teilweise herausfordernden Reliefbedingungen eine besondere Grundlage menschlichen Zusammenlebens darstellt. Viehzüchter treten in Tauschbeziehungen mit Ackerbauern, Bauern tauschen mit städtischen Dienstleistungen. Nicht nur materielle Güter, wie Geräte und Tiere, sondern vor allem auch die menschliche Arbeitskraft wird „getauscht“: Über die Systeme der *minka* und des *ayni* wird in kollektiver Form an gemeinschaftlichen, bzw. privaten Projekten gearbeitet. (Stadel 2001: 151) Reziprozität als Strukturierungsprinzip des Lebens umfasst sämtliche lebensweltlichen Bereiche und ist auch in der Beziehung des Menschen zur Natur von grundlegender Bedeutung. Naturkatastrophen sind dieser Konzeption entsprechend als Auswirkungen oder Folgeerscheinungen eines Lebensstils, welcher die grundlegende Reziprozität missachtet zu verstehen. (Estermann 1999: 199) Das Unterlaufen des Reziprozitätsprinzips zeigte sich in den letzten Jahrzehnten mitunter auch in assistentialistischen Entwicklungshilfeprogrammen der internationalen Kooperation, welche den Faktor der gegenseitigen Verantwortung und reziproken Kooperation außer Acht lassen. (Stadel 2001: 151) ESTERMANN spricht von *Pachasophie*, wenn er auf die besondere Rolle der kosmischen Dimension andinen Weltwahrnehmens verweist. (Estermann 1999: 155ff.) Die Bedeutung von *pacha* umfasst im Kichwa ein weites semantisches Feld, welches mitunter auf räumliche und zeitliche Dimensionen der Existenz verweist. „Eine ganzheitliche Reflexion der kosmischen Relationalität als Manifestation der andinen kollektiven Erfahrung der sog. ‚Wirklichkeit‘“ (Estermann 1999: 162f.). In der andinen Weltwahrnehmung sind alle Phänomene des *pacha* miteinander verwoben. Die Verbindungen werden über Brücken (*chakanas*) hergestellt (u.a. Koka, aber auch alle meteorologischen Phänomene, Gebirge, Tiere, v.a. Kondor, Vikuña, Alpaka, Puma). ESTERMANN spricht von einer „pachasophische[n] Hermeneutik der Pachamama“ (Estermann 1999: 197), von *Ökosophie*, wenn er vom symbolischen Verständnis der *pachamama* von Seiten des *runa*, der integralen Einbindung des Menschen in die Natur spricht. (Estermann 1999: 196ff.) Die *pachamama* als Urquelle des Lebens vermag es über ihre Fruchtbarkeit die Sphären Himmel, Erde und Mensch miteinander zu verbinden. (Stadel 2001: 152). *Runa* als integraler Teil der Natur und des Kosmos ist angehalten, das natürliche Gleichgewicht nicht zu stören, wobei jede Störung durch den *runa* auf ihn selbst zurückfällt und die natürlichen Zyklen auf verschiedenartige Weisen unterbricht. Rituale im Sinne eines Dialogs mit der *pachamama* nehmen eine zentrale Rolle als Element der Interaktion des Menschen mit der Natur ein, wobei die Bebauung des Bodens als wesentlicher Aspekt des Person-Seins stets von rituellen Handlungen begleitet wird. (Stadel 2001: 149) Landwirtschaftliche Arbeit ist dieser Weltwahrnehmung entsprechend kein Akt der Produktion von Waren und Werten, sondern eine intime

symbolträchtige Interaktion des Menschen mit der Natur, aufbauend auf rituellen und kultischen Handlungen. (Estermann 1999: 221f.) Andine Zeitlichkeit ist weniger quantitativ als qualitativ erfassbar, wobei natürliche Zyklen und rituelle Aktivitäten strukturierend im Vordergrund stehen. Komplementäre Zyklen spielen eine wichtige Rolle, so etwa Regen- und Trockenzeit, Aussaat und Ernte, Fruchtfolge und Brache. Auch hier werden wieder die Implikationen klassischer Entwicklungsprogramme mit ihren quantitativen Zeitvorgaben evident, welche nahezu notwendigerweise eine Störung natürlicher Zyklen bewirken und damit die natürliche Harmonie der *pachamama* beeinträchtigen. (Stadel 2001: 153). Das Gleichgewicht, die Entwicklung und letztlich das Überleben einer Gesellschaft liegen somit in einer harmonischen integralen Beziehung der Elemente begründet. Es gilt dabei die Vorstellung, Land gehöre denjenigen, welche es nutzen, Land ist unveräußerlich und nicht im Sinne eines Besitzes aneignbar. Solchen Logiken entgegen steht die kapitalistische Marktwirtschaft, welche über gewaltsame Enteignung Land als fiktive Ware für den freien Bodenmarkt zur Verfügung stellt. (Novy 2007: 79f.; Walsh 2011: 56) Ein Verlust von Land als Lebensgrundlage ist jedoch für die indigenen Gemeinschaften gleichbedeutend mit dem Verlust nicht nur der materiellen, sondern auch der spirituellen und sozialen Lebensgrundlage. (Stadel 2001: 149) Somit entstehen viele postkoloniale Kämpfe rund um die Auswirkungen von Aneignung und damit Enteignung von Land als bedeutende Komponente kolonialer Beherrschung, wobei die Frage nach Land- und Bodenreformen immer eines der dringlichsten politischen Anliegen des Widerstandes war. (Young 2003: 51). Dieser Bezug zu einem traditionell bewohnten Land und die spirituelle Beziehung zu diesem natürlichen Lebensraum spielen im Zusammenhang mit den Perspektiven des *sumak kawsay* / *suma qamaña* eine tragende Rolle, wie wir noch sehen werden.

2.3.2 Sprachen

GREENBERG bezeichnet in *Language in the Americas* (1987) eine etwa 20 Sprachen umfassende südamerikanische Sprachfamilie als „Andisch“. Die dominanteste Sprachgruppe ist „Kichuamara“, mit etwa 8 Millionen Kichwa-SprecherInnen und 2 Millionen AymarasprecherInnen in den Andenländern Ecuador, Peru, Bolivien und Chile. GREENBERG zählt mitunter auch die etwa 440.000 Sprecher umfassende Sprachgemeinschaft des Araukanischen / Mapadungun in Chile und Argentinien zum „Andischen“. (Bußmann 2008: 42) Die Sprachfamilie der Kichwa im andinen Südamerika zieht sich geografisch von Kolumbien im Norden bis nach Chile im Süden. Die Variante von Cuzco ist mit etwa 1,5 Millionen SprecherInnen die größte Gruppe. Kichwa ist die Sprache des Inkareiches und seit 1975 in Peru offizielle Sprache neben dem Spanischen. In verschiedenen Kichwa-Varietäten ist ein komplexes Lautsystem kennzeichnend, morphologisch ist die Verbbildung durch Suffixe komplex, das Kasussystem umfasst etwa 10 Kasus. (Bußmann 2008: 566)

3 Lateinamerikanische dekoloniale Kritik: das Projekt der Moderne / Kolonialität

Das Programm der Moderne / Kolonialität hat eine grundlegend verschiedene Vision von Moderne als die Mehrheit der theoretischen Auseinandersetzungen mit Moderne aus einer intramodernen Perspektive. (Escobar 2003: 54ff.) Die Gruppe der Moderne / Kolonialität geht davon aus, dass die Macht eurozentrischer Moderne als partikuläre lokale Narrative auf der Tatsache gründet, dass sie spezifische globale Erklärungsmodelle entworfen hat, welche andere lokale Geschichten und entsprechende Modelle unterworfen haben. Es muss also möglich sein aus der Exteriorität des modernen Systems zu denken und Alternativen zu entwerfen, welche sich aus einer Perspektive der Alterität zu einem Netzwerk von lokalen oder globalen Geschichten bündeln. Über das Hinzuholen der Perspektive der Kolonialität werden die raumzeitlichen Ursprünge der Moderne in Frage gestellt und damit ein radikales Potential freigesetzt, um *aus* der Differenz in Richtung der Konstruktion alternativer lokaler / regionaler Welten zu denken. (Escobar 2003: 58f.) Was das konkret bedeutet, wird versucht in den folgenden Kapiteln zu klären.

3.1 Exkurs: Kritik der westlichen Idee von Moderne

Die gemeinhin vorherrschende Idee einer zunehmend allmächtigen, von wenigen Zentren ausgehenden Globalisierung gründet auf einer Sichtweise der Moderne als rein europäisches Phänomen, eine Sichtweise die von HABERMAS, GIDDENS, TAYLOR, TOURAINE, KANT, HEGEL, der Frankfurter Schule u.a. vertreten wird und entsprechend davon ausgeht, dass Moderne alleinig über innereuropäische historische, soziokulturelle und philosophische Faktoren erklärbar sei. Historisch betrachtet nimmt die Moderne in dieser Betrachtungsweise ihren Ausgangspunkt im 17.Jahrhundert in Nordeuropa (Reformation, Aufklärung, Französische Revolution). Ende des 18. Jahrhunderts kondensieren sich diese Prozesse in der Industriellen Revolution. Aus einer soziologischen Perspektive ist die Moderne von gewissen Institutionen, vor allem dem Nationalstaat, gekennzeichnet, außerdem von Merkmalen wie der Selbstreflexivität, der Trennung von Raum und Zeit, der Entkoppelung des sozialen Lebens vom lokalen Kontext und den wachsenden Begrenzungen durch translokale Kräfte. Kulturell gesehen, bedeutet Moderne in dieser Sichtweise die zunehmende Aneignung kultureller Kompetenzen durch ExpertInnenwissen, welches an das Kapital und staatliche Institutionen gekoppelt ist. Diese zunehmende Rationalisierung der Lebenswelt geht einher mit

Universalisierung und Individualisierung. Ordnung und Vernunft werden zu den Grundlagen von Gleichheit und Freiheit und damit des modernen Rechtes. Aus einer philosophischen Perspektive bedeutet Moderne in dieser Betrachtungsweise das Aufkommen eines Menschenbildes, in dem dieser das Fundament allen Wissens und aller Ordnung in der Welt darstellt und dabei getrennt vom Göttlichen und von der Natur bleibt. Die Moderne und ihre Erzählungen gründen also auf empiristisch-rationalistischen Prämissen, Moderne wird zum Sinnbild des Triumphes der Metaphysik im Sinne einer an der logischen Vernunft orientierten rationalen Theorie der Welt. (Faschingeder 2001: 144; Escobar 2003: 55f.)

ESCOBAR spricht von einem *Giddens Effekt*¹⁴: Die Globalisierung als Radikalisierung und Universalisierung der Moderne bewirkt, dass Moderne nicht mehr eine Angelegenheit des Westens ist, sondern sich weltweit verbreitet und festsetzt. In dieser Universalisierung liegt der Triumph der Moderne. Radikale Alterität wird dabei negiert, alle Kulturen und Gesellschaften darauf reduziert, Manifestationen der Geschichte und Kultur Europas zu sein. (Escobar 2003: 57) ESCOBAR erkennt diesen *Giddens Effekt* in vielen gegenwärtigen Arbeiten zu Moderne und Globalisierung: „No importa cuán variadamente sea caracterizada: una ‚modernidad global‘ está acá para quedarse“ (Escobar 2003: 57). Die APPADURAI'sche *modernity at large* (Appadurai 1996) etwa meint eine deterritorialisierte, hybride, ungleiche, heterogene, multiple Moderne und impliziert dabei dennoch gleichermaßen die eurozentristisch geleitete Annahme, dass die Moderne heute allerorts zu einer unausweichlichen sozialen Tatsache geworden ist. (Escobar 2003: 57)

Sämtliche Alternativprogramme, sei es marxistischer oder etwa befreiungstheologischer Prägung, stellen Entwürfe einer Gegenmoderne dar, welche als solche der Moderne selbst entstammen und aus dieser ihr Potential schöpfen und damit immer wieder innerhalb eines immer gleichen, angleichenden Diskurses ihre Bedeutungen entwerfen:

¹⁴ ANTHONY GIDDENS, Globalisierungstheoretiker, verbindet Globalisierung mit dem Niedergang des Westens: Er spricht 1999 von einem Dritten Weg, welcher den Trend hin zu Reformen und Einigung beschreibt. Das Ziel derartiger Politiken des dritten Weges ist nicht die Kontrolle oder die Bändigung der Kräfte der Globalisierung, sondern besteht in der Nutzung deren Mechanismen, um soziale und zivile Werte in deren Repertoire unterzubringen. Das Hauptziel ist die Isolation sozial schwächerer Gruppen, das Vorantreiben einer Zivilgesellschaft über Bildung und Gesundheitsversorgung, sowie freie Individuen, welche ihr eigenes Potential ausleben. Linke Kritik bezeichnete die Politiken des Dritten Weges als Neoliberalismus mit menschlichem Gesicht und einer verlockenden Sprache und schuldigte die GIDDENS'sche Analyse an, die zwei wesentlichen im Rahmen der Globalisierung aktiv produzierten Kategorien Ungleichheit und Konflikt vernachlässigt zu haben. (Krishnaswamy 2008: 6)

Begriffe wie etwa „Ermächtigung/empowerment“ die sich zuerst gegen die Auswüchse der Moderne richten, drohen bald von derselben vereinnahmt zu werden und die „empowerten“ Subjekte wandeln sich u.U. von selbstbewussten Klassenkämpfern zu angepassten Konsumenten, die ihre neu erlangte Bestimmungsmacht im Zapping über die TV-Channels ausagieren. Moderne wie kritische Gegenmoderne sind keine zwei Parteien, die sich klar unterscheidbar gegenüberstehen, sondern zwei in unserer Kultur angelegte Bewegungen, die sich immer wieder durch die gegenseitige Vereinnahmung verjüngen. (Faschingeder 2001:145)

Gegenmoderne und Moderne sind insofern untrennbar verwoben und bewegen sich auf einer gemeinsamen linearen Zeitachse und drängen zur Ausdehnung in einer räumlichen Dimension, wobei sowohl Moderne als auch Gegenmoderne letztlich universalistischen Anspruch erheben. (Faschingeder 2001: 145)

Ein mögliches Szenario globaler Zukunft stellt nun die Wiederverwestlichung im Sinne einer Fortführung des unvollendeten Projektes der westlichen Moderne dar. Andere Szenarien stehen der Moderne kritisch gegenüber, wobei sich drei laut MIGNOLO Formen der Kritik unterscheiden lassen. (Mignolo 2011b: digital) Einerseits eine eurozentristische Kritik und andererseits Formen der Kritik, welche aus der nicht europäischen Welt und Erfahrung kommen. Innerhalb dieses zweiten Spektrums lassen sich zwei Tendenzen ausmachen: Eine fokussiert auf die Idee westlicher Zivilisation, wie etwa in der Idee der Entwestlichung vertreten und die andere auf Kolonialität, wie etwa Postkolonialismus und Dekolonialität. (Mignolo 2011: xi f.)

Entwestlichung als Politik ökonomisch aufstrebender Volkswirtschaften wie China, Singapur, Brasilien, Türkei, Japan führt mit Politiken der Wiederverwestlichung (im Stile der BARACK-Wiedergutmachungsstrategie) einen Kampf um die Kontrolle von Ökonomie und Autorität, kurzum des kapitalistischen Systems. (Mignolo 2009: digital; Mignolo 2011b: digital)

Dekolonialität hingegen ist ein Projekt, welches die kapitalistische Ökonomie an sich in Frage stellt und die Errichtung einer globalen politischen Gesellschaft anstrengt, wobei es sich von den Tendenzen der Wiederverwestlichung und der Entwestlichung entkoppelt. (Mignolo 2009: digital; Mignolo 2011b: digital) Dekolonialität kommt in Ländern der sogenannten Dritten Welt nach der Bandung Konferenz 1955 auf und verweist auf die Tatsache, dass jenseits der Metanarrativen Kapitalismus und Kommunismus eine wichtige Dimension, nämlich Dekolonialisierung verborgen liegt. Dekolonialisierung konnte sich als Antwort auf die kapitalistische und kommunistische imperiale Vorgehensweise etablieren. (Mignolo 2011: xi f.) Dekolonialität, welche ihre politischen und epistemischen Grundlagen in den vergangenen 57 Jahren herausbildete, versteht sich nicht als neue oder alternative Universalie, sondern als Option, welche sich von den geltenden Epistemen und Paradigmen, von Moderne,

Postmoderne, Gegenmoderne und vielen weiteren mehr, entkoppelt.¹⁵ Über besagte Konzeptionen wurden lokale und regionale Geschichten zu universalen Entwürfen hochstilisiert, um AkteurInnen der westlichen Welt und deren institutionellen Anforderungen gerecht zu werden. Letztlich geht es im Diskurs nicht um das Seiende selbst, sondern darum, was als solches angenommen wird, also um die Aussage darüber. Aussagen über Moderne, Postmoderne udgl. konnten sich etablieren und daran anschließend konnten Abwandlungen vorgenommen werden, wie etwa in den Konzeptionen von peripheren, alternativen oder subalternen Modernen zum Ausdruck kommt. Doch Moderne beschreibt nicht „die ontologische Entfaltung der Geschichte, sondern [...] [ist] das hegemoniale Narrativ der westlichen Zivilisation“ (Mignolo 2011b: digital). In den Konzepten alternativer oder subalternen Modernen manifestiert sich die imperiale Tendenz der westlichen Moderne, welche sich als Universalie ausgibt. Konzepte wie Moderne und ihre Aggregate stellen also Optionen dar und keine ontologischen Momente universaler Geschichte. Sie können dem dekolonialen Denken folglich keine Bezugspunkte oder epistemischen Grundlagen mehr bereitstellen. (Mignolo 2011b: digital) „Es besteht daher keine Veranlassung dazu, modern zu sein, im Gegenteil: Es ist dringend notwendig, sich vom Traum zu entkoppeln, demzufolge man sich außerhalb der Geschichte befindet, wenn man nicht modern ist“ (Mignolo 2011b: digital). Zentral von Bedeutung in Zusammenhang mit Dekolonialität ist nicht der konkrete Ort, an dem man/frau sich aufhält, sondern die subjektive Hingezogenheit zu konkreten geohistorischen Erfahrungen, welche man bewohnt: „The point, [...] is not where you *reside* but where you *dwell*“ (Mignolo 2011: xiii).

3.2 Das Forschungsprojekt Moderne / Kolonialität: Grundlagen und Annahmen

ARTURO ESCOBAR, kolumbianisch- / US-amerikanischer Anthropologe involviert sich und reflektiert die Arbeit eines Ensembles von Intellektuellen, LateinamerikanerInnen und LateinamerikanistInnen, welche sich mit Theorie und Praxis von Moderne / Kolonialität befassen. (Escobar 2003) Es handelt sich um eine in vielen Punkten kohärente von Lateinamerika ausgehende Forschungsperspektive, die auf einer Reihe gemeinsamer Konzepte aufbaut, welche die Sozial- und Humanwissenschaften zu verändern suchen. Es geht diesem Projekt um die Konfiguration eines *anderen* Raumes für die Wissensproduktion, einer *anderen* Form des Denkens und Wissens – *knowledges otherwise* - eines *anderen* Paradigmas für die modernen Wissenschaften. (Escobar 2003: 51)

¹⁵ Die Fähigkeit zur Entkoppelung kann als zentrales und persistentestes Vermächtnis der Bandung Konferenz gesehen werden (Mignolo 2011b: digital) Für eine detailliertere Auseinandersetzung mit Entkoppelung siehe Kapitel 5.3.2

3.2.1 Zentrale Prämissen

Zentrale Prämissen dieses Projektes kreisen um die Frage von Macht und historisch-diskursiver Konstruktion von Konzepten wie Moderne und Entwicklung in einer Betrachtungsweise, welche die Erfahrungen der westlichen Welt und jene der Kolonien miteinander in Verbindung setzt und sich damit von einem rein euro-zentrierten Verständnis von Moderne verabschiedet: (Mignolo 2005: xiii f.)

- Es gibt keine Moderne ohne Kolonialität. Diese ist konstitutiv für die Moderne. Moderne ist der Name für einen historischen Prozess, in dem Europa seinen Expansionsprozess in Richtung Welthegemonie beginnt. Die dunkle Seite, die Kehrseite dieses Unternehmens ist die Kolonialität. Kapitalismus im heutigen Verständnis ist eine zentrale Komponente beider Konzeptionen, von Moderne und Kolonialität.
- Die moderne / koloniale Welt und die darin grundgelegte koloniale Matrix der Macht entsteht im 16. Jahrhundert. Die Entdeckung oder besser Erfindung „Amerikas“ stellt die koloniale Komponente der Moderne dar, deren sichtbares und herzeigbares Gesicht die europäische Renaissance ist. Aufklärung und industrielle Revolution sind historische Folgemomente, welche eine Transformation der kolonialen Matrix der Macht bewirken. Einen zweiten historischen Transformationsprozess in der Konzeption von Kapitalismus, Moderne, Kolonialität gab es nach dem II. Weltkrieg, als die USA die globale imperiale Vormachtstellung für sich beanspruchen konnten und damit England ablösen.

Das Konzept der Kolonialität geht auf den peruanischen Soziologen ANÍBAL QUIJANO zurück, welcher es Ende der 1980er Jahre einführt. Die darin implizite neuartige Sichtweise auf die postkoloniale Welt hat unter kritischen Intellektuellen am lateinamerikanischen Kontinent breite Rezeption gefunden. Kolonialität beschreibt oder enthüllt die verborgene und geheim gehaltene Kehrseite der Moderne. Während das Konzeptpaar Imperialismus / Kolonialismus sich auf konkrete soziohistorische Gegebenheiten bezieht, spricht Moderne / Kolonialität von einer konzeptuellen und ideologischen Matrix, welche seit dem 16. Jahrhundert zu einem weltweiten Siegeszug ausholte. Kolonialität wird in der Konzeption QUIJANO's synonym mit dem Konzept der *colonialidad del poder*¹⁶ verwendet, welche die koloniale Matrix der Macht beschreibt. Kolonialität der Macht spricht von einer spezifischen Konstellation imperialer und

¹⁶ FERNANDO CORONIL, Anthropologe, postkolonialer und Globalisierungstheoretiker der University Michigan regt in Anlehnung an QUIJANO's Konzeption eine Inversion der Elemente Kolonialität und Macht an: *Poder de la colonialidad*. Diese Umstellung verweist auf dieselben Inhalte, trägt jedoch laut CORONIL zu einem klareren und unmissverständlicheren Erfassen der Inhalte dieser Konzeption bei: "Si remplazamos colonialidad del poder por 'poder de la colonialidad', creo que resistimos la inclinación de reificar al colonialismo o concebirlo como una forma inherente al poder y designamos más claramente las formas de dominio históricamente relacionadas con el colonialismo, incluyendo sus legados y epistemologías" (Coronil 2003: 21).

kolonialer Beziehungen, welche sich in der atlantischen Welt des 16. Jahrhunderts entwickelten und die Fusion von Imperialismus und Kapitalismus begründeten. Kolonialität erklärt dementsprechend die spezifische Besonderheit der modernen und kolonialen Welt und der kolonial-imperialen Expansion der christlich-westlichen kapitalistischen Regime, Spanien, England, Frankreich und letztlich der USA. (Mignolo / Tlostanova 2008: 109f.)

Das Begriffspaar Moderne / Kolonialität als grundlegende Analyseeinheit zur Betrachtung von Moderne verweist darauf, dass es keine Moderne ohne Kolonialität gibt, dass Kolonialität konstitutiv wichtig für die Etablierung von Moderne ist. Über diese Betrachtungsweise kann die etablierte Sichtweise auf Geschichte erneuert bzw. invertiert werden, wobei es mitunter möglich wird, nicht nur interne Konflikte des modernen Systems sichtbar werden zu lassen, sondern und vor allem auch jene, welche sich an den Rändern des modernen / kolonialen Systems generieren. (Escobar 2003: 61; Mignolo / Tlostanova 2008: 112f.)

3.2.2 Kritik intramoderner Perspektiven auf Moderne

Eine Reihe von Annahmen unterscheiden den Ansatz von Moderne / Kolonialität von gängigen Theorien der Moderne und auch klassischen postkolonialen Ansätzen: Die Ursprünge der Moderne werden vor allem in der Eroberung Amerikas und der Kontrolle des Atlantik nach 1492 gesehen und weniger in den gemeinhin akzeptierten historischen Fakten der Aufklärung oder dem Ende des 18. Jahrhunderts.¹⁷ Kolonialismus und die Entwicklung des globalen Kapitalismus sind konstitutive Elemente der Moderne: Wirtschaftliche Grundlagen des expandierenden Kapitalismus werden in einer Betrachtung der Moderne oft ausgeblendet, doch sind Formen der Ausbeutung grundlegende ökonomische Elemente des kapitalistischen Systems. Moderne wird folglich aus einer globalen Perspektive erklärt, nicht aus einer innereuropäischen. Die Unterwerfung all jener, welche nicht dem europäischen Zentrum angehören stellt dabei eine notwendige Dimension der Moderne dar: Wissensformen und Kulturen anderer Gruppen werden subalterniert. Eurozentrismus als Wissensform der Moderne / Kolonialität ist eine hegemoniale Repräsentation mit einem konkreten historischen Ursprung, welche jedoch die eigene Universalität vorgibt. (Escobar 2003: 60; Mignolo / Tlostanova 2008: 110)

¹⁷ Damit widerspricht die lateinamerikanische Idee der Moderne / Kolonialität auch der Weltsystemtheorie, welche sich ebenso auf die Dependenztheorie bezieht und eine ökonomisch-räumlich angelegte Form von Macht betont, Moderne als strukturelle Beziehung und nicht als substantiellen Inhalt begreift. Die Weltsystemtheorie betrachtet jedoch Kolonialismus als Folgeerscheinung von Moderne. Indem die lateinamerikanische Kritik eine Umkehrung vornimmt und Kolonialität als konstitutives Element der kapitalistischen Moderne versteht, nimmt sie einen bedeutungsvollen Perspektivenwechsel vor, wodurch Moderne / Kolonialität zu einer Alternative zu postmoderner Kritik an der Moderne und klassischen postkolonialen Studien wird. (Krishnaswamy 2008: 6)

In der eurozentristischen Narrative der Moderne westlich-christlicher Prägung wurde Kolonialität bislang invisibilisiert und unterjocht, wobei MIGNOLO / TLOSTANOVA schreiben: „It is not surprising that the concept of „coloniality“ has been brought out in Latin America, whereas the concept of „modernity“ is a European invention“ (Mignolo / Tlostanova 2008: 113). WALSH meint, die historische Verknüpfung von Moderne und Kolonialität werde auch im heutigen kritischen Denken Europas und Amerikas noch übersehen: Eine neue globalisierte Linke bezieht ihre theoretisch-ideologischen Grundlagen für eine Erneuerung kritischen Denkens immer noch mehrheitlich von einem euro-amerikanischen Denken und kontinentalen Perspektiven, wie etwa einer neuen Leseart des Poststrukturalismus oder der Postmoderne. (Walsh 2012: 13) Eurozentristische Theorien der Modernisierung und Globalisierung vernachlässigen alternative imperiale und koloniale Geschichten und koloniale Orte als *loci* epistemischer Äußerungen: Weiterhin ausgeblendet werden Formen der Produktion kritischen Wissens durch *people of color*, Intellektuelle außerhalb der Akademien, welche sich sozialen Bewegungen und damit einem kollektiven Denken verpflichten. WALSH beruft sich auf das Weltsozialforum 2005, welches weiterhin durch die Abwesenheit indigener und afroamerikanischer Stimmen und programmatisch marginale Räume für indigene Angelegenheiten gekennzeichnet ist. (Mignolo / Tlostanova 2008: 119; Walsh 2012: 13f.) Linkorientiertes Denken sowie entsprechende Politiken in Lateinamerika sind traditionell von der Praktik des *Sprechens für* subalterne und marginalisierte Bevölkerungsgruppen gekennzeichnet. Durch diese Praktik besteht die Gefahr, Marginalisierung zu erhalten und zu reproduzieren, wenn nämlich linkorientiertes kritisches Denken weiterhin jegliche intellektuelle Produktion verneint, welche nicht dem Denken der Moderne selbst entspringt, sondern aus deren Kehrseite, der Kolonialität und den Subjekten, welche die koloniale Wunde bewohnen, entsteht. (Walsh 2012: 14)

3.2.3 Perspektivenwechsel

Ein Denken aus der Position der Moderne/Kolonialität eröffnet eine alternative Sichtweise: (Escobar 2003: 60f.)

- Eine neue räumliche und zeitliche Konzeption der Moderne: ausgehend zunächst von der Bedeutung von Spanien und Portugal und später von Nordeuropa, der Industriellen Revolution und der Aufklärung (die zweite Moderne).¹⁸ Damit geschieht eine Entkoppelung von einem Fokus auf die europäischen Wurzeln und eine lineare Entwicklung im Sinne Griechenland-Rom-Christentum-modernes Europa.

¹⁸ DUSSEL spricht von einer *ersten* und *zweiten* Moderne, wobei die zweite Moderne die erste nicht ersetzt, sondern bis in die Gegenwart hinein überlagert. (Escobar 2003: 60)

- Lateinamerika als die erste *andere Seite (otro lado)* der Moderne: Das moderne Europa nimmt eine Peripherialisierung aller anderen Regionen der Welt vor; Lateinamerika als erste *andere Seite* wurde dabei einerseits dominiert und andererseits verheimlicht und verschleiert.
- Eine Revision des Mythos der Moderne: Ein Hinterfragen der postulierten Überlegenheit der europäischen Zivilisation, welche mit der Notwendigkeit einhergeht, das europäische Verständnis von Entwicklung in allen anderen Kulturen notfalls mit Gewalt umzusetzen.
- Eine Aufwertung der Erfahrungen der Dekolonialisierung: Die Rebellion von TUPAC AMARU, die Haitianische Revolution 1804, wie auch die antikolonialen Bewegungen der 1960er Jahre können als Quellen der Vision die traditionellen eurozentristischen Quellen (z.B. französische Revolution) ablösen. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, die epistemische Kraft lokaler Geschichten anzuerkennen und Theorie aus der politischen Praxis subalternen Gruppen zu generieren.

3.2.4 Entstehungsfaktoren

Eine Reihe historischer Faktoren haben zur Entstehung des Denkens dieses ForscherInnen- und AktivistInnen-Ensembles geführt: Mitunter die Theologie der Befreiung der 1960er und 1970er Jahre, Debatten zu einer Philosophie der Befreiung und einer autonomen Sozialwissenschaft etwa durch ENRIQUE DUSSEL, RODOLFO KUSCH, ORLANDO FALS BORDA, PABLO GONZÁLEZ CASANOVA, DARCY RIBEIRO. Weiters relevant waren die Lateinamerikanische Dependenztheorie, Debatten über Moderne und Postmoderne in den 1980er Jahren, sowie zu Hybridität in den 1990ern. Auch die Arbeit der US-amerikanischen *Latin American Subaltern Studies Group* in den 1990ern unter der Leitung von ILEANA RODRÍGUEZ, JOHN BEVERLEY, JAVIER SANJINÉS, ROBERT CARR, JOSÉ REBASA u.a. war prägend; (Rodríguez 2001) ebenfalls wichtig waren kritische Theorien der Moderne in Europa und den USA, die *Southasian Subaltern Studies Group*, die feministische *chicana* Theorie, postkoloniale Theorie und afrikanische Philosophie. Die grundlegende Ausrichtung erfuhr die Denkrichtung Moderne / Kolonialität jedoch in einer kontinuierlichen Reflexion der politischen und kulturellen Realität Lateinamerikas, wobei die Wissensformen subalternen marginalisierter Gesellschaftsgruppen stets einbezogen wurden. (Escobar 2003: 53) Die Forschungsrichtung Moderne / Kolonialität hebt sich von ihren Bezugsquellen hauptsächlich darin ab, ein *anderes* – nicht zu verwechseln mit einem neuen - Paradigma implementieren zu wollen:

[...] el programa MC [modernidad/colonialidad; Anm.d.A.] debe ser entendido como una manera diferente del pensamiento, en contravía de las grandes narrativas modernistas – la cristianidad, el liberalismo y el marxismo –, localizando su propio cuestionamiento en los bordes mismos de los sistemas de pensamiento e investigaciones hacia la posibilidad de modos de pensamiento no-eurocéntricos. (Escobar 2003: 54)

In Folge sollen wichtige zentrale Betrachtungsansätze und Begrifflichkeiten dieses Ansatzes als theoretische Grundlage einer Reflexion in Zusammenhang mit dem *sumak kawsay* / *suma qamaña* erarbeitet werden.

4 Rhetorik der Moderne und Logik der Kolonialität¹⁹

Der peruanische Soziologe ANÍBAL QUIJANO etabliert das Konzept der Kolonialität, um damit die Kehrseite der Moderne zu bezeichnen. Kolonialität beschreibt eine Matrix, welche Moderne, Kolonialismus, Kapitalismus und Rassismus vereint und im Moment der Entstehung von Kolonialismus und Kapitalismus in der neuzeitlichen europäischen Geschichte des 16. Jahrhunderts geschaffen wird. Eine Analyse von Kolonialität muss immer mit der Analyse des Projektes der Moderne einhergehen, was umgekehrt nicht der Fall ist. Dies resultiert aus der Tatsache, dass Kolonialität auf die verschwiegenen Dimensionen der Narrative der Moderne verweist. (Mignolo 2005: xii) Darin reflektiert sich ein Schlüsselmoment dekolonialen Denkens: Kolonialität als verdrängte und verschwiegene Kehrseite der Narrative der Moderne muss aufgedeckt und angeeignet werden, um aus ihr heraus ein Wandel artikulieren zu können.

We can talk about modernity ignoring coloniality, as it has been obvious and still is. But you cannot talk about coloniality without invoking modernity. That imbalance in power relations brings about the splendors and misery of coloniality. The misery is its dependency on modernity. The splendor, its power to reveal the colonial matrix of power, to illuminate the colonial difference, to make understandable the colonial wound, and to provide epistemic energy for a radical shift in the geo- and corpopolitics of knowledge: the history and interpretation of the world can no longer be achieved from the universal perspective of the modern social sciences and humanities. Perspectives from modernity (from the left and from the right, neo-Liberals or neo-Marxists) provide only half the story. (Mignolo / Tlostanova 2008: 113)

Die von MIGNOLO / TLOSTANOVA angeführten Begrifflichkeiten der kolonialen Matrix der Macht, der kolonialen Differenz und kolonialen Wunde, sowie eines geo- und körperpolitischen Wandels sind zentrale Konzepte des Projektes der Moderne / Kolonialität. Auf diese – als Grundlage und Ausdruck einer epistemischen Befreiung – schaue ich in Kapitel 5 näher hin. Zunächst will ich mich, auch als Grundlage dafür, mit dem Funktionieren der Rhetorik der Moderne und deren zentralen Konzepten, Prozessen und Diskursen auseinandersetzen, wobei auch deren verborgene Logik, die Kolonialität stets mitgedacht werden soll. Die koloniale Matrix der Macht ist ein zentrales Modell, welches auch im Rahmen dieses Kapitels besprochen wird; diese thematisiert und strukturiert das

¹⁹ Die Begrifflichkeiten Logik der Kolonialität, Rhetorik der Moderne stammen aus der Theoriebildung WALTER MIGNOLO's. (Mignolo 2009, 2011a,b, 2012)

Funktionieren von Kolonialität auf verschiedenen gesellschaftspolitischen Ebenen in einer historischen Hinschau.

4.1 Lateinamerika als Idee der Moderne

Die Moderne beginnt entsprechend einer Sichtweise von Moderne / Kolonialität mit der sogenannten Entdeckung Amerikas und den genoziden Praktiken an indigenen und afrikanischen Gemeinschaften. Den Grundstein der Moderne in diesen historischen Ereignissen, anstatt der französischen oder industriellen Revolution zu sehen, bedeutet, auf die dunkle und verdrängte Seite der Moderne, die Kolonialität, hin zu blicken. Die Amerikas werden so zum Sinnbild früher europäischer kommerzieller Expansion und zum zentralen Motor des Kapitalismus. Amerika war somit auch die erste raumzeitliche Identität der Moderne und des Machtmodells des eurozentristischen Kapitalismus. (Quijano 2000: 533) MIGNOLO spricht von der „idea of Latin America“, einer eurozentristischen modernen Idee, welche Aufschluss über die Entstehung der westlichen Welt und der modernen Weltordnung gibt. (Mignolo 2005: xiii) Er erkennt historisch drei zentrale strukturelle Momente in der Beziehung der westlichen Imperien mit deren (amerikanischen) kolonialen Gebieten: 1) Im Rahmen der europäischen Renaissance tritt „Amerika“ als Konzept in das europäische Bewusstsein ein; 2) Im Zuge der Aufklärung wird das Konzept der „Latinidad“ geprägt, welches eine doppelte Identität impliziert, eine koloniale und eine imperiale; 3) Nach dem Ende des Kalten Krieges erfolgt ein radikaler geoepistemischer Wandel, welcher in den „Amerikas“ eine ontologisch-ideologische Trennung in Nord und Süd (Anglo versus Latin) einführt. (Mignolo 2005: xiii f.) Diese Momente wollen wir nun näher betrachten.

Mit dem 16. Jahrhundert werden die kolonialen Rahmenbedingungen festgelegt und Europa erfindet die „Idee Amerika“, welche sämtliche geohistorischen Bezeichnungen des Kontinents der präkolumbianischen Ära ersetzte. (Mignolo 2005: 21) Die christliche Kosmologie erfand eine Welt, welche sich in Kontinente gliedert, mit Europa als Zentrum. Die Erfahrungen von Renaissance und Aufklärung bringen eine Narrative hervor, innerhalb derer das Konzept der Moderne als lineares Voranschreiten der Menschheitsgeschichte bis zu einem erstrebenswerten Ziel der modernen, zivilisierten und entwickelten Welt eingeführt wird (Mignolo 2005: xiv): „to make modernity appear as the innocent point of arrival (the secular translation of Paradise in Christian cosmology) toward which History flows“ (Mignolo 2005: xiv). In dieser eurozentristischen Repräsentationsform sind andere Weltansichten, wie etwa jene von Inkas und Azteken, welche sich ihrerseits ebenso als Zentrum der Welt erfuhren, ausgeblendet. (Mignolo 2005: xiv) Die ersten kreolischen Eliten eigneten sich den Namen *Americanos* als Selbstbezeichnung an und vollzogen damit die diskursive Unterminierung und Auslöschung jeglicher indigener und afrikanischer Elemente. Das im Rahmen der

französischen Revolution begründete Konzept der *latinidad* wurde von den kreolischen Eliten im Sinne einer Selbstdefinition übernommen und dient der Auslöschung von indigenen und afroamerikanischen Erfahrungen und Identitäten, welche den Kontinent prägten: (Mignolo 2005: xiv; 21) „the ‚idea‘ of ‚Latinity‘, in its complicity with European imperial designs, worked to erase the colonial memory of the Americas [...] by Europeans fighting among themselves for the control of the economy and of authority over the New World“ (Mignolo 2005: 103). Lateinamerika wird zur Bezeichnung eines Kontinents, welcher von Menschen europäischer Abstammung bewohnt ist und ist dementsprechend ontologisch jene Idee europäischer Wurzeln und Geschichtszugehörigkeit, welche im Bewusstsein der kreolischen und mestizischen Eliten verankert war. (Mignolo 2005: xv; 22) Ein völlige Ausmerzungen indigener und afroamerikanischer Identitäten erwies sich jedoch als unrealisierbar, weshalb *mestizaje* zu einem zentralen Schlagwort wurde: Mestizierung wurde zum Ideal der Homogenisierungsbestrebungen der neu gegründeten Staaten seit dem 19. Jahrhundert. (Mignolo 2005: 133) Mestizierung wurde der *raza cósmica* von JOSÉ VASCONCELOS²⁰ entsprechend zu einer philosophischen Kategorie, welche *latinidad* propagierte. Mestize zu sein bedeutete folglich auch, dem Paradigma der Neuheit der Moderne zu folgen und Bezug auf die europäische Herkunft zu nehmen. *Mestizaje* sah neben einer Vermischung der „Rassen“ nie eine parallele Vermischung von Formen der Weltwahrnehmung vor: „Mestizos were mixed in blood, but pure in mind“ (Mignolo 2005: 136).

Das heute global etablierte Bild Lateinamerikas als weitläufiges Land mit reichen natürlichen Ressourcen, exotischen touristischen Destinationen, karibischen Stränden und billigen Arbeitskräften entspricht einem imperialen Image, welches im Zuge des Kalten Krieges kreiert wurde. Im Verlauf des Kalten Krieges geriet Lateinamerika durch dessen kommunistische Färbung ins Visier von Modernisierungsbestrebungen des imperialen Nordens, als Strategie, die kommunistische Bedrohung abzuwenden. Lateinamerika wurde folglich zu einem Teil der Dritten Welt und damit zu einem wichtigen Zielpunkt neoliberaler Projekte stilisiert. (Mignolo 2005: 96) Das *Latin* wurde Sinnbild einer unvorteilhaften Trennung zum angloamerikanischen Norden des Kontinents. LateinamerikanerInnen sind, ob ihres Selbstverständnisses, nicht „weiß“ wie ihre US-amerikanischen Nachbarn, wobei sie durch die Rassialisierung von Sprache und die kontinentale Unterteilung Abwertung in Relation zu Nordamerika erfuhren. Diese Problematik trifft indigene und afroamerikanische Gemeinschaften, welchen eine Identifikation mit „Weißsein“ ohnehin verwehrt bleibt, nicht. (Mignolo 2005: 133) Die globale Narrative um und über Lateinamerika ist heute von einem englischsprachigen Diskurs getragen, regionale kritische und unabhängige Berichterstattung

²⁰ *La raza cósmica* des mexikanischen Philosophen, Historikers und Soziologen JOSÉ VASCONCELOS erschien erstmals 1927. *Latinidad* symbolisiert demzufolge eine biologische Mischung aller Rassen und wird somit zur *raza cósmica*, einer neuen Menschenrasse. Die rationale Ausrichtung dieses neuen Menschen folgt dem christlich iberoamerikanischen Vorbild und zeichnet sich durch epistemische Reinheit nach westlich-christlichem Vorbild aus. (Mignolo 2005: 136)

wie etwa von Alai-Amlatina, wird innerhalb der anglophonen imperialen Hemisphäre nicht rezipiert. (Mignolo 2005: 97)

4.2 Moderne Rhetorik, koloniale Logik: Entwicklung als Modernisierung und Fortschritt

The idea of „success“ and „progress and development“ are all ideological constructs by subjects for whom life is guided by the will to power and control. [...] there is a huge portion of the six billion human beings in the world whose lives are not necessarily guided by success, progress, and development – which does not mean that they are lazy, that they do not care, that they are barbarians, or the like. It simply means that there are different ways to conceive life and to live it. The ideals of European Modernity and Western capitalism (now expanded globally) manage to impose the ideals of success, progress, and development (linked to modernization and the economic interests of the State and the corporations). (Mignolo 2010a: xxxi)

4.2.1 Moderne Zeitlichkeit und die Kolonialisierung von Raum und Zeit

Moderne ist unabdingbar an das westliche Christentum, wie auch westliche imperialistische Bestrebungen etwa Spaniens, Englands und der USA, sowie eine kapitalistische Wirtschaftsweise gekoppelt. Das moderne Verständnis von Zeitlichkeit und Historizität beruht dabei auf westlich-christlichen Makronarrativen. Das biblische Bild zeichnet einen linearen historischen Prozess, welcher von der Schaffung des Menschen zum letzten Gericht voranschreitet. GEORG HEGEL führte eine säkulare Version dieser Narrative ein, indem Geschichte vom Osten ausgehend westwärts Richtung USA voranschreitet. Durch die Verwestlichung großer Teile der Welt wurde eine derart lineare Geschichtsbetrachtung zu einem globalen Referenzpunkt. Die raum-zeitlichen Voraussetzungen zur Begründung der Moderne liegen also in einem doppelten Bruch verankert: zunächst einen internen zeitlichen Bruch innerhalb der europäischen Geschichte, wobei die Idee des Mittelalters als Grundstock zur historischen Begründung moderner Zeiten diente und weiters einem externen räumlichen Bruch, welcher mit der „Entdeckung“ Amerikas vonstattenging und damit eine räumliche Trennung zwischen hierarchisch zueinander geordneten loci einführen konnte. Durch die Kolonialisierung der Welt wurden Moderne und Prämoderne neu erschaffen und zueinander als dichotomisches Gegensatzpaar in Beziehung gesetzt. (Mignolo / Tlostanova 2008: 113f.)

Die europäische Renaissance hatte die Idee von Fortschritt als einer modernen und zivilisierten Lebensweise, welche von den „Barbaren“ unterscheidet, legitimiert. Nach der Aufklärung im 18. Jahrhundert wurden die „Barbaren“ als Rückständige im Raum zu Primitiven, also Rückständigen in der Zeit. Die Rhetorik der Moderne beschreibt ein Ziel oder einen Endpunkt, den gesellschaftliche Entwicklung anstrebt. Geschichte wird dabei immer aus der Sicht derjenigen erzählt, die an diesem Ende stehen. Ein solcher Standpunkt rechtfertigt eine fortlaufende und gleichzeitige Kolonialisierung von Zeit und Raum unter dem Motto der Modernisierung der Welt als Mission, welche unter dem Deckmantel von Fortschritt und Entwicklung koloniale Unterdrückung legitimiert und favorisiert. (Mignolo / Tlostanova 2008: 113ff.)

Die Rhetorik der Moderne war also rund um die christliche Mission und die Verpflichtungen zwischen dem römischen Papst und der spanischen Krone entstanden und hatte unter dem Motto der „Missionierung“ die Expansion des merkantilen und kolonialen atlantischen Kapitalismus begleitet. Als sich im 18. Jahrhundert eine Verschiebung in der Vormachtstellung im Transatlantikhandel ergab und England und Frankreich die iberischen Reiche ablösten, änderte die Rhetorik der Moderne den Namen ihrer Mission von dem vorhergehenden „Missionieren“ unter der spanischen „Obhut“, hin zum „Zivilisieren“ der Welt unter britischer und französischer Vorherrschaft. Nach dem Ende des zweiten Weltkrieges erfolgte eine neuerliche Transferenz in der imperialen Vormachtstellung. Die britische zivilisatorische Mission wurde ersetzt durch die US-imperiale Vorstellung von Entwicklung und Modernisierung. Nach dem evidenten Scheitern dieser Entwicklungsmission, veränderte sich die Mission hin zur neoliberalen Vorstellung von Marktdemokratie: Die Rhetorik der Moderne und die Logik der Kolonialität artikuliert sich heute über neoliberale Philosophien von Demokratie und Zivilisation, wobei der Markt tonangebend ist und dabei Demokratie verspricht. (Mignolo / Tlostanova 2008: 117; 119) Während der 500 Jahre westlicher kapitalistischer Vorherrschaft wurde die im 16. und 17. Jahrhundert eingeführte Logik der Kolonialität im Rahmen der Rhetorik der Moderne gleichermaßen verdrängt wie auch durch verschiedene elitäre „Rettungsversuche“ gerechtfertigt. (Mignolo / Tlostanova 2008: 118)

Die folgenden Kapitel sollen das Verständnis für die Missionen und Diskurse der Moderne ab einem Übergreifen des Zivilisationsgedankens im 19. Jahrhundert vertiefen: Auf Zivilisation folgt Entwicklung, Entwicklung wird durch einen Diskurs der Marktdemokratie ersetzt. Doch ob des rhetorischen Wandels bleibt – wie wir sehen werden – vieles gleich, weshalb es auch relevant erscheint die Ausführungen mit dem kolonialen Diskurs zu beginnen.

4.2.2 Imperialer Kolonialdiskurs und Entwicklung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts

Die imperiale Politik der Kolonialmächte am Ende des 19. Jahrhunderts basiert – wie wir auch soeben gesehen haben – auf einem Diskurs, welcher von einer Zweiteilung der Welt in zivilisierte und unzivilisierte Menschen und Menschenmassen ausgeht. Dieser Diskurs bestimmte bis in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts hinein die Repräsentationen der Zentrum-Peripherie-Beziehungen aus einer westlich-eurozentristischen Perspektive. Wichtige Anliegen dieses Diskurses waren die Legitimierung von Herrschaft und einer hegemonialen Form der Wissensproduktion, sowie die Festschreibung entsprechender Identitäten (das Eigene in Abgrenzung zu einem Anderen): (Ziai 2006: 89) Eine europäisch-westliche Identität wird als fortschrittlich und zivilisiert postuliert und damit als Ideal menschlicher Existenz. Das in Abweichung zu diesem Ideal konstruierte „Andere“ weist entsprechende Defizite auf. Die unzivilisierten Gesellschaften sind innerhalb dieser Diskursführung nicht imstande, die an sie gestellten Problematiken aus eigenem Antrieb zu lösen, wofür sie der Hilfestellung der natürlich privilegierten zivilisierten Nationen bedürfen. Die Kolonialiserten hätten dabei mitunter gewaltsame koloniale Praktiken gegen sie durch ihre defizitäre Existenz selbst zu verantworten: Die legitime Form der Wissensproduktion konstruiert einen „Zivilisierten“, welcher zweifelsfrei und aus rationaler Rechtfertigung heraus auf die Anwendung „barbarischer“ Methoden zurückgreifen darf. Die Täter sind die Zivilisierten und die selbstverschuldeten Opfer die unzivilisierten Barbaren (Ziai 2006: 33f.).

Der Kolonialdiskurs gründet auf der Konstruktion einer Vielzahl von Gegensatzpaaren, welche in einer Äquivalenzbeziehung zueinander stehen: während auf der einen Seite die höherwertigen und damit zivilisierten, rationalen, vernunftbegabten, herrschaftsfähigen, souveränen Menschen und Gemeinschaften stehen, werden die „Anderen“ als Differenz, als minderwertige und damit unzivilisierte, emotionale, instinktgesteuerte, herrschaftsunfähige Kolonialisierte konstruiert. (Ziai 2006: 34) Rasse und Geschlecht bilden die Grundlagen für die Differenzierung in höher- und minderwertig: der Inbegriff des Zivilisierten ist der weiße Mann, als zentrale Referenz und Maß aller Dinge (Ziai 2006: 34). Der „Andere“ wird in seiner Differenz einerseits geleugnet, andererseits essentialisiert: Geleugnet dadurch, dass der Fremde der eurozentristischen Wertung entsprechend ein minderwertiges und defizitäres Abbild der normativen menschlichen Existenz des Eigenen ist, essentialisiert dadurch, dass er trotz aller Assimilations- und Imitationsversuche immer dem weißen Mann gegenüber minderwertig bleiben wird.²¹ Bereits in gewissen Bereichen des Kolonialdiskurses des späten 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts finden sich also Elemente des Entwicklungsgedankens,

²¹ HOMI BHABHA spricht von *kolonialer Mimikry* als „desire for a reformed, recognizable Other“, „as a subject of difference that is almost the same, but not quite“ (Bhabha 2007: 126).

wenn Minderwertigkeit etwa als historisch bedingte und nicht rassische Tatsache verstanden wird. Die europäisch-westliche Gesellschaft sei innerhalb eines linearen Geschichtsprozesses weiter vorangeschritten, als die Gesellschaften der kolonialisierten Länder. Ein derartiges Denk- und Wissensmodell entspringt, wie beschrieben, der Aufklärung und dem evolutionistischen Trend in den Sozialwissenschaften des 19. Jahrhunderts. (Ziai 2006: 35) Entwicklung muss jedoch von außen begleitet und implementiert werden im Sinne von „jemanden anderen entwickeln“, wobei die Kolonialmächte die Vormundschaft für die Kolonialisierten und damit die Berechtigung zu deren „Zwangsbeglückung“ übernehmen. Bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts hinein stand dabei die wirtschaftliche Ausbeutung der Kolonien und die Zivilisationsarbeit im Vordergrund, während erst anschließend die Vision durchdringen konnte, dass Entwicklung auch eine Verbesserung der materiellen Lebensgrundlagen für die Kolonialisierten bedeuten solle. Durch das Völkerbundmandat wird die Vormundschaft bestimmter Länder über andere reglementiert, wobei eine Anleitung nur mehr unter Überwachung einer internationalen Organisation erfolgen durfte. Auch der Gedanke einer natürlichen Ungleichheit menschlicher Gemeinschaften wurde verabschiedet, wobei im Laufe der Nachkriegszeit und über antikoloniale Bewegungen und Dekolonialisierung der Entwicklungsdiskurs die Repräsentationen der Zentrum-Peripherie-Beziehungen reformieren und den kolonialen Diskurs ersetzen sollte. (Ziai 2006: 35f.; 90)

4.2.3 Entwicklung ab Mitte des 20. Jahrhunderts: Vom Diskurs zum Dispositiv

Obwohl Diskurse über Entwicklung schon lange existieren, wurde Entwicklung nach dem Zweiten Weltkrieg zu einer hegemonialen gesellschaftlichen Narrative. Die Bedeutung von Entwicklung versiegt dabei nicht im Diskurs, sondern konnte sich durch die Herausbildung eines entsprechenden Organisationsfeldes materialisieren, welches Planung zur hegemonialen Praxis der Nachkriegsjahre werde ließ. Über die Terminologien Entwicklungspolitik, Entwicklungshilfe und Entwicklungszusammenarbeit fand Entwicklung Einzug in sämtliche soziopolitische Arenen wie staatliche Planung, Wirtschafts-, Sozial-, Regional- oder Bildungspolitik und erschuf eine Vielzahl adäquater Institutionen. Der Diskurs von Entwicklung transformierte sich in ein Dispositiv, ein in die Breite gehendes Machtfeld und Netzwerk von Diskursen, Institutionen und Maßnahmen, welches alle gesellschaftlichen Bereiche durchwirkt und dabei über seine Anziehungskraft selbst den Widerstand umgarnt. (Ziai 2006: 49; Novy 2007: 91f.) Hinter der Erschaffung dieser strategischen Formation stand das Bestreben, sowohl koloniale Arbeitsteilung, als auch die Identitätskonstruktionen des kolonialen Diskurses auch nach Dekolonialisierung und Delegitimierung rassistischer Klassifizierungen von Menschen weiterzuführen zu können. (Ziai 2006: 49)

Der im 19. Jahrhundert begründete positivistische Entwicklungsdiskurs, welcher wie beschrieben über Vormundschaft funktioniert und die Unzivilisierten mittels geplanter Interventionen entwickeln wollte, wurde aufgegriffen und zur Grundlage eines staatlichen Interventionismus, welcher das folgende Jahrhundert kennzeichnen sollte: Planung als politische Praxis wurde mittels Sozialtechniken²², sprich geplanten Eingriffen umgesetzt. Man erhoffte sich, die Kräfte des Kapitalismus und des freien Marktes mithilfe staatlicher Planung eingrenzen zu können, wodurch Entwicklungsplanung global zu einer angesehenen Disziplin wurde. Entwicklung und Planung waren zu Kernbegriffen der Modernisierungstheorie geworden und damit zu einer geopolitischen Waffe im Kampf gegen die kommunistische Herrschaft. (Novy 2007: 43; 91ff.)

Der nun hegemoniale Entwicklungsdiskurs unterscheidet sich vom Kolonialdiskurs in der Hinsicht, dass Identitätsfindung im Süden denkbar und zentral wird. Dies resultiert aus der infolge der Erfahrung des Holocaust umgesetzten Dekonstruktion der Vorstellung rassischer Hierarchien, welche Herrschaft auf einer globalen Ebene rechtfertigte. Insofern impliziert der Entwicklungsdiskurs ein emanzipatorisches Element gegenüber dem Kolonialdiskurs: (Ziai 2006: 40) Das Selbstbestimmungsrecht der Völker und die Menschenrechte wurden diskursiv legitimiert, allen Menschen wurde uneingeschränkte Gleichwertigkeit zugesprochen, wobei sich manche Regionen im Rahmen einer universellen Menschheitsgeschichte lediglich in einem weiter zurückliegenden Stadium der Menschheit befänden, sprich: eine biologische Perspektive weicht einer sozialgeographischen als Grundlage der Konstruktion von „Unterentwicklung“. Diese bezieht sich – ebenso wie Entwicklung – weniger auf einzelne Menschen oder Menschengruppen, als vielmehr auf geographische Gebiete, Länder oder Regionen und soziopolitische Einheiten. Zivilisiert wird zu entwickelt, unzivilisiert respektive zu unterentwickelt. Ein der Antrittsrede des US-Präsidenten TRUMAN 1949 entspringender Komplex aus Gegensatzpaaren, welche wiederum Äquivalenzketten bilden, sieht nun wie folgt aus: Industrielle und wissenschaftlich fortgeschrittene, technologisch versierte, moderne, produktive, materiell wohlhabende Länder, welche sich durch Freihandel und Demokratie, sowie ein besseres Leben auszeichnen, stehen solchen gegenüber, welche sich durch die gegensätzlichen Attribute kennzeichnen: stagnierende, von Manufaktur geprägte, traditionelle, wenig produktive, materiell arme Länder, welche sich durch alte imperiale Strukturen auszeichnen und mit einem schlechten Leben gleichgesetzt werden. Sprich, ein besseres Leben ist nur durch die genannten im Sinne von Entwicklung positiv konnotierten Attribute realisierbar, während ein schlechtes Leben unweigerlich in solchen Ländern vorherrscht, die handwerklich, traditionell, materiell arm usw. sind. Das Defizit an Entwicklung muss durch Modernisierung, Transfer von Technologien, sowie die Investition von Kapital gemindert werden. Parallel dazu werden die Identitäten von Entwickelten und

²² Die mechanistischen Vorstellungen von gesellschaftlicher Transformation und die beharrliche Überzeugung von einer artifiziellen Herstellbarkeit sozioökonomischer Realitäten, auf welche sich die SozialtechnikerInnen stützen, wurden ihnen durch die Kritik des Öfteren angelastet. (Novy 2007: 92)

Unterentwickelten konstruiert: Der „Unterentwickelte“ ist rückständig und Teil einer unterlegenen Kultur: Es ist für ihn erforderlich die Ideale von Rationalität, Produktivität und Modernität anzuerkennen, zu inkorporieren und über ein kontinuierliches Streben zum Zwecke der (nachholenden) Entwicklung umzusetzen. Die Identität des „Entwickelten“ ist gleichgesetzt mit Demokratie und Freiheit, Fortschritt und freiem Handel. Der Entwickelte agiert jedoch nicht selbstlos: Die Hilfe, welche anderen gewährt wird dient primär auch eigenen Interessen, wobei die Hindernisse oder Gefahrenquellen für die Verbreitung der kapitalistischen Wirtschaftsweise – der Kalte Krieg stellte eine nicht unwesentliche Bedrohung für die wirtschaftliche Expansion der USA dar - dadurch abgebaut und ausgemerzt werden sollten. (Ziai 2006: 36f.; Schönhuth 2011: 57) Das globale Lösungsmodell lautete: „Mangel an Technologie und Kapital, [...] Festhalten an hinderlichen traditionellen Sozialstrukturen“ konnte durch „Weltmarktintegration und Direktinvestition [...] und Übernahme westlicher Wertemuster“ beigegeben werden (Ziai 2006: 38). Ziel war die Bildung freier Subjekte, die aus eigenem Willen und Einsicht eine globale Weltordnung unterstützen, welche letztendlich auf den Interessen der wirtschaftlichen Metropolen gründet. (Ziai 2006: 38) Entwicklung war gleichbedeutend mit der Annäherung an das Lebensmodell der USA, dem *American Way of Life*. Dieses nun hegemoniale Modell eines guten Lebens, das „US-Angebot an den Rest der Welt“ wurde zum Endziel westlicher Entwicklungsbestrebungen, für Afrika, Asien und Lateinamerika stand eine nachholende Entwicklung im Sinne eines linearen sozialmechanistischen Prozesses²³ am Plan. (Novy 2007: 41f.; 93f.).

It was the promise of the politicians, the justification of the technocrats, the illusion of the outcast. The Third World will become like the First World – rich, cultivated and happy if it behaves and does what it is told, without saying anything or complaining. [...] WE CAN BE LIKE THEM, proclaimed a gigantic illuminated board along the highway to development of the underdeveloped and the modernization of the latecomers. (Galeano 2001 [1992]: 214)

So bleibt der Entwicklungsdiskurs durch die Spaltung der Welt in eine fortschrittliche und eine rückständige Hälfte vielen Elementen des Kolonialdiskurses treu: eine spezifische Form der Geschichtsrezeption, die sozialtechnologische Ausrichtung, Eurozentrismus und Gewalt bleiben unangetastet. Das Eigene bleibt Norm und Maßstab für die Minderwertigkeit des Anderen, wobei die Differenzierungen des Entwicklungsdiskurses unmittelbar an jenen des Kolonialdiskurses angelehnt bleiben. Ebenso bleibt die Vorstellung einer linearen historischen Entwicklung in Anlehnung an den sozialwissenschaftlichen Evolutionismus des 19.

²³ Im Sinne einer Sichtweise, welche von einer mechanistischen Abfolge von Entwicklungsphasen spricht folgt einer Phase der Unterentwicklung eine Phase der Entwicklung. Trotz ihrer Unterschiedlichkeit haben sowohl Sozialismus als auch Marktwirtschaft als Entwicklungsziele eine positivistische Grundüberzeugung von einer universell gültigen Vorstellung von Entwicklung gemein. (Novy 2007: 42f.)

Jahrhunderts aufrecht. Koloniale Vormundschaft wird im Entwicklungsdiskurs einer - zumeist weißen und männlichen - ExpertInnenschaft übertragen, welchen als legitimierte Subjektposition die Definitionsmacht darüber zugesprochen wird, einen gewünschten Gesellschaftszustand zu definieren und entsprechende Interventionen zu planen. (Ziai 2006: 44; 49) „‘Expertise‘ and the experience of being trained as an ‚expert‘ overrule the ‚living experience‘ and the ‚needs‘ of communities that might subsume technology to their ways of life“ (Mignolo 2005: 97). Eine hierarchische Imposition und Gewaltausübung bleibt dabei unverändert. Gewalt in der Umsetzung wird darüber legitimiert, dass man davon ausging, dass die Durchsetzung von Entwicklung im Interesse der Allgemeinheit liege, sodass sowohl indirekte institutionelle, als auch direkte physische Gewalt Berechtigung erfahren. (Ziai 2006: 40; 44f.; 49; 62): „Das Wissen von der ‚Entwicklung‘ ist Wissen über die Falschheit anderer Lebensweisen und über ihre notwendige Veränderung. Es verleiht Eingriffen in diese Lebensweisen nicht nur Legitimität, sondern auch die Aura der guten Tat“ (Ziai 2006: 40). Von der Zivilisierung der Unzivilisierten in die Entwicklung der Unterentwickelten über westlich-europäische gesellschaftliche Institutionen und diesen angepassten Individuen bleibt das Kredo, aufgrund dessen die Peripherie dem Vorbild des westlichen Zentrums und dessen Wertesystem entsprechend umgestaltet werden soll. (Ziai 2006: 41) Der prophezeite Fortschritt stellt sich ein, sobald eine moderne Weltsicht und entsprechende gesellschaftliche Modelle übernommen werden. Moderne hat dabei klare Vorgaben im Sinne von Werten, Institutionen und politischen Verfassungen: Freiheit und Gleichheit, freie Medien und Märkte, Demokratie und Rechtsstaatlichkeit. Modernisierung ist somit ein linearer und monitorierbarer Prozess in Richtung Modernität. (Novy 2007: 69; 84)

Die Menschen im Süden haben Probleme, und die Menschen aus dem Norden verfügen über das Wissen um die Problemlösung. Dass es im Norden Probleme gibt, für die im Süden problemlösendes Wissen vorhanden ist, ist eine Aussage, für die im Entwicklungsdiskurs kein Raum ist. (Ziai 2006: 39)

Als zentraler Aspekt der Entwicklungstheorie ist dessen immanente augenscheinliche Ambivalenz zu betonen: Während Großinfrastrukturprojekte die Umwelt zerstören, werden ökologische Maßnahmen gefordert, während Strukturanpassungsprogramme die Armut in den betroffenen Ländern verschärft, sind soziale Gegenmaßnahmen umzusetzen: Diese Gegensätzlichkeit ist, so hat dies FOUCAULT definiert, eine Grundvoraussetzung oder zentrales Kennzeichen des Vorhandenseins einer diskursiven Formation, welche es vollbringt Diskurse und Gegendiskurse zu verweben. (Ziai 2006: 44)

4.2.3.1 Dependenztheorien der 1960er und 1970er Jahre

Die Dependenztheorien der 1960er und 1970er Jahre entstanden als Antwort auf westliche Modernisierungstheorien. Zentrales Unterscheidungsmerkmal ist dabei ihre Konzeption von Raum, sprich ihr Verständnis der Beziehung zwischen Zentrum und Peripherie in einer globalen Betrachtung. Während für die Modernisierungstheorie der Weltmarkt ein

horizontaler Raum ist, welcher über Freihandel allen potentiell die gleichen Möglichkeiten einräumt, sprechen Dependenztheorien von einem hierarchischen Raummodell, wobei die Peripherie in Abhängigkeit von den Zentren der Weltwirtschaft steht. (Novy 2007: 69; 84f.; Ziai 2006: 38) „Die Dependenztheorie war eine Antwort auf den Umstand, dass der Mythos von Entwicklung und Modernisierung zur Verheimlichung der Tatsache diene, dass sich die Länder der Dritten Welt unter imperialen Verhältnissen weder entwickeln noch modernisieren können“ (Mignolo 2011b: digital). Während das modernisierungstheoretische Dogma die Ursachen für gehemmte Entwicklung in peripheren Staaten in endogenen Faktoren, sprich im Versagen der Menschen und deren sozialstrukturellen Merkmalen und Wertesystemen erkennt, sieht Dependenztheorie die Basis für eine zunehmende Lücke im Entwicklungsstand von Zentrum und Peripherie in der *dependencia*, vor allem der außenwirtschaftlichen Abhängigkeit der globalen Peripherien von den industrialisierten westlichen Zentren. Diese Abhängigkeit wird als Folge des Kolonialismus und der sukzessiven gewaltsamen Eingliederung peripherer Ökonomien in einen hegemonialen Weltmarkt erkannt.²⁴ (Novy 2007: 69; 84; Schönhuth 2011: 57)

Die Debatte um die Lateinamerikanische Dependenztheorie, welche in der Stimmung der Bandung-Konferenz entbrannt war hatte erstmals das Bewusstsein erweckt, dass die Dritte Welt eine epistemische Erfindung der Institutionen und Sprachen der Ersten Welt ist. (Mignolo 2011b: digital) Entwicklung ist für DependenztheoretikerInnen unabdingbar mit Kapitalismuskritik verknüpft, wobei nicht Weltmarktintegration, sondern Entkoppelung und endogene Entwicklung die Lösungsvorschläge waren. (Ziai 2006: 38; Schönhuth 2011: 57) Die lateinamerikanische UN-Kommission für wirtschaftliche Entwicklung (CEPAL – *Comisión Económica para América Latina y el Caribe*) sprach im Sinne der Dependenztheorie davon, dass die Struktur des Welthandels zu einer Benachteiligung der rohstoffexportierenden Länder führe, da die Preise dieser Güter langsamer ansteigen, als jene von Industriewaren. Die Akzeptanz dieser Länder ihres vermeintlichen Schicksals führe in chronische Unterentwicklung, wobei Standortvorteile Raumhierarchien festschreiben. Es sei vonnöten, die bestehende Raumstruktur auszugleichen, indem der Nationalstaat als zentraler Akteur eines neuen Entwicklungsmodells eine importsubstituierende Industrialisierung umsetze. Bis 1980 konnte dieses Modell Erfolge zeigen und die festgefahrene internationale Arbeitsteilung etwas gelockert werden. Seit der Schuldenkrise der 1980er Jahre und der Wiedereingliederung in die Weltwirtschaft kam es zu einer erneuten Konsolidierung der alten Hierarchien zwischen Zentrum und Peripherie und damit eines hierarchischen Raummusters. (Novy 2007: 69ff.)

²⁴ Durch die Prozesse des Kolonialismus und des expandierenden Kapitalismus hatte sich eine Form internationaler Arbeitsteilung herausgebildet, innerhalb derer die Zentren der Weltwirtschaft hochwertige Produkte, Industriegüter und Technologie bereitstellten, während die Länder der Peripherie Primärgüter für den Weltmarkt liefern. Internationale Arbeitsteilung ist also ein Produkt kolonialer Herrschaft und politökonomischer Prozesse. (Novy 2007: 72)

Doch auch Dependenz als Gegendiskurs zur Modernisierung blieb dem Entwicklungsdispositiv verhaftet: die konstruierten Differenzen blieben erhalten, Entwicklung als Ziel unhinterfragt, ebenso die Sinnhaftigkeit von Planung: Eine Entwicklung in Abhängigkeit soll durch eine Entwicklung in Autonomie ersetzt werden. (Ziai 2006: 38) Das Entwicklungsdispositiv konnte so zwischen 1930 und 1980 dank seiner Flexibilität eine Vielzahl an mitunter konträren Diskursen, Lebensvorstellungen und Gesellschaftsmodellen innerhalb seines Wirkraumes vereinen und konsolidieren und auf diese Weise die Widersprüchlichkeit des kapitalistischen Weltsystems verankern. (Novy 2007: 94f.)

4.2.4 Diskursive Transformationen Ende des 20. Jahrhunderts

Der anmaßende universalisierende Anspruch auf ein allgemein gültiges Entwicklungskonzept eurozentristischer Prägung wurde durch vor allem seit den 1970er Jahren durch die Postmoderne kritisiert und der geltende Entwicklungsbegriff als ideologisch gefärbtes Konstrukt entlarvt. Entwicklung sei aufgrund ihres Anspruches als globales Modell zum Scheitern verurteilt. Die Moderne habe durch die Utopie von Entwicklung und deren Implementierungsversuche über die internationale Zusammenarbeit das Dilemma an der Peripherie vergrößert, womit das Entwicklungs-Establishment zu einem zentralen Feindbild wurde. Stattdessen wurde an die Eigenverantwortlichkeit der Menschen an der globalen Peripherie verwiesen. (Novy 2007: 43f.) Mit Ende der 1980er Jahre war der Entwicklungsdiskurs schließlich in eine tiefe Krise gestürzt: die Entwicklungsversprechungen erwiesen sich als unhaltbar, zudem war mit dem Ende des Kalten Krieges die strategische Relevanz von Entwicklungshilfe entfallen, und darüber hinaus hatte sich die neoliberale Marktwirtschaft mit ihren Umstrukturierungsmaßnahmen im Sinne des Marktes und entgegen einem dirigistischen Entwicklungsstaat etabliert. (Ziai 2006: 91) Die ökologische Krise und die beginnende Krise des Fordismus zeigten auf, dass es Zeit für neue Antworten war und die Entwicklungspolitik fand diese vornehmlich in den 1980er Jahren in alternativen Entwicklungskonzeptionen. Eine zunehmende Akzeptanz von Heterogenität und eine Ausdifferenzierung der Länder der Peripherie wurden angesichts des gescheiterten universalistischen Entwicklungskonzeptes erforderlich. Eine Abkehr von großen Theorien erfolgte zugunsten partikulärer situativer Lösungsmodelle. Partikularität, Nachhaltigkeit und Partizipation wurden nun dem Entwicklungsdiskurs inkorporiert oder sogar das Ende des Entwicklungszeitalters diagnostiziert. Die Kritik an den ökologischen Folgewirkungen des Entwicklungsmodells und entsprechender Maßnahmen führte zudem zu einer Transformation des Konzeptes, wobei Nachhaltige Entwicklung zur Maxime wurde. Die Kritik an einem hierarchischen *top-down*-Ansatz ermöglichte es dem Konzept der Partizipation, Einzug in Entwicklungsdiskurs und –Praxis zu finden. (Ziai 2006: 47; Novy 2007: 45) In den 1990er Jahren wurden die vielfältigen alternativen Konzeptionen international legitimiert, sodass sich

etwa diverse UN-Konferenzen damit befassen: 1992 findet in Rio de Janeiro (Brasilien) die UN-Konferenz für Umwelt und Entwicklung statt, 1995 die Weltfrauenkonferenz in Peking (China) und 2001 wurde in Durban (Südafrika) die Weltkonferenz gegen Rassismus und Rassendiskriminierung abgehalten. (Novy 2007: 46) ESCOBAR erkennt in diesen augenscheinlichen Transformationen durch Beimengung oder Darüberstreuen alternativer Lösungsmodelle zu einem immer noch gleich orientierten und entlang derselben eurozentristischen patriarchalen und rassistischen Machtelemente strukturierten Diskurs eine Strategie, welche ihm in Zeiten seiner Kritik sein Fortbestehen durch Camouflagetechniken sichern soll. (Escobar 2001: 90)

Während solche alternativen Entwicklungsansätze also offizielle Anerkennung und Einzug in den Entwicklungsdiskurs fanden, erlebte eine universalistische Sichtweise parallel dazu und im Rahmen der Weltwirtschaftskrise der 1970er Jahre in liberal orientierten *think tanks* und der Weltpolitik eine starke Wiederbelebung; der liberale Diskurs von Markt und Wettbewerb und dessen idealtypische Persönlichkeit, der *homo oeconomicus*²⁵, erfuhren neue Legitimation: (Novy 2007: 46; 96)

Von Somalia über den Kosovo und Afghanistan verdichtet sich ein Argumentationsstrang, wonach die Verpflichtung des Nordens sei, Modernität und Zivilisiertheit in die dunkelsten Ecken der Welt zu bringen. [...] Die imperialistische Mission des 19. Jahrhunderts, in der der weiße Mann den Fortschritt brachte, wird heute in einen Einheits-Diskurs von Menschen- und Frauenrechten und von der Sicherung des Friedens verpackt. Der universalistische Grundgedanke, dass eine Höherentwicklung für die Peripherie ein Segen wäre, ist in dieser neuen liberalen Konzeption erneut global vorherrschend geworden. (Novy 2007: 46)

Entwicklung in diesem universalen Verständnis wird heute über das Konzept der *good governance*, einer guten Regierungsführung²⁶ definiert, welche sich über die weltweite Implementierung von Demokratie und Rechtsstaatlichkeit einerseits realisiert und andererseits über Marktwirtschaft und Kapitalismus. „Die Dritte Welt habe nicht nur in Bezug auf den Wohlstand, sondern auch in Bezug auf Institutionen nachzuholen“ (Novy 2007: 46). Die Aufwertung transnationaler Strukturen und Organisationen als politische AkteurInnen, sowie der Gedanke zivilgesellschaftlicher Partizipation führten zur Konformierung des Konzeptes der *global governance*, wobei damit diese politische Ordnung globalisiert wird, sprich lokale Adaption und Gestaltung innerhalb der strukturellen Möglichkeiten ist gefragt²⁷. Dies

²⁵ Idealtypus eines rational handelnden Individuums; der *homo oeconomicus* ist um ständige Optimierung bemüht und damit über das Bild einer menschlichen Maschine beschreibbar. (Novy 2007: 96)

²⁶ Eine gute Regierungsführung impliziert kompetente und effiziente Administration, Korruptionsbekämpfung, Rechtsstaatlichkeit, Transparenz. *Good governance* ist in der Auslegung durch die Weltbank eine „Art von Ressourcenmanagement, die zu Entwicklung führt“ (Ziai 2006: 71).

²⁷ NOVY spricht davon, dass das Entwicklungsdispositiv von einem Glokalisierungsdispositiv abgelöst wurde, welches ein konkretes Zusammenspiel von Global und Lokal beschreibt, wobei sich das Lokale den

geschieht über eine seit den 1990er Jahren etablierte Projektkultur im Sinne des *best-practice*, der lokalen Umsetzung der besten internationalen Modelle. Eine damit implizierte Fragmentierung des Sozialen führt zu ExpertInnen- und SpezialistInnentum, welche Teillösungen für aus der Realität herausgerissene Problemfragmente bieten. (Ziai 2006: 47; 92; Novy 2007: 97f.; 132) Die Handlungsmöglichkeiten beschränken und verlagern sich: „Weg von der Politik und dem Interesse an Strukturen und hinein in den biedermeierlichen Privatraum, den öffentlichen Raum des Konsums und den professionell verwalteten und hermetisch abgesicherten Raum von Projekten, Sozialinnovationen und kulturellen Experimenten“ (Novy 2007: 98). Weiterhin ausgeschlossen bleiben die Menschen und deren Interessen, sodass ESCOBAR Entwicklung letztlich als destruktive Kraft beschreibt (Escobar 2001: 91): „Development was – and continues to be for the most part – a top-down, ethnocentric and technocratic approach, which treated people and cultures as abstract concepts, statistical figures to be moved up and down in the charts of ‚progress‘“ (Escobar 2001: 91).

4.2.4.1 Entwicklung als Freiheit

Im Kontext dieser Prozesse entwickelt der indische Nobelpreisträger AMARTYA SEN das Konzept von Entwicklung als Freiheit, *Development as Freedom* (1999), welches sich seit der Jahrtausendwende auch in Lateinamerika als Idee einer menschlichen nachhaltigen und integralen Entwicklung durchsetzt. Der Dualismus zwischen universeller und partikulärer Entwicklung kann damit überwunden werden, wenn nämlich Entwicklung als Prozess begriffen wird, innerhalb dessen Raum für die konkrete Praxis von AkteurInnen entsteht. Erstmals gilt das zentrale Interesse dem Menschen als Subjekt, wobei menschliche Entwicklung darauf ausgerichtet ist, Bedürfnisse besser befriedigen zu können: Der Mensch soll frei sein und somit möglichst viele Möglichkeiten individueller Lebensführung bereitgestellt bekommen, um ein Leben entsprechend den eigenen Vorstellungen und in Umsetzung seiner Fähigkeiten und Potentiale realisieren zu können. Der universelle Geltungsanspruch dieses Konzeptes liegt in der Eröffnung von Raum zur Gestaltung des Lokalen und Partikulären und zur Erweiterung individueller Handlungsspielräume, ohne dabei strukturelle Zwänge und Determinierungen zu übersehen. SEN spricht von *entitlements*, als dem Einzelnen im konkreten Fall zur Verfügung stehende Ansprüche und Möglichkeiten, sei es an den Staat oder Markt, aber auch etwa im Sinne eines lokalen sozialen Netzwerkes. *Entitlements* sind also nicht universal festlegbar, sondern historisch und geographisch verschiedenartig ausgeprägt. Den Menschen als Subjekten von Entwicklung müssen demokratische Räume bereit gestellt werden, um Ansprüche festzulegen und diese auch einzufordern. Entwicklung und Demokratie sind in dieser Konzeption untrennbar verwoben.

Vorgaben des globalen Kapitals zu adaptieren hat. Eine zentrale Auswirkung dieser Transformationen ist der Machtverlust des Nationalstaates. (Novy 2007: 94f; 97)

(Novy 2007: 47f.; Schmid 2010: digital) Gleichheit, Partizipation, Demokratie, Schutz von Biodiversität und natürlichen Ressourcen, Respekt vor soziokultureller Diversität gelten als Kernelemente dieses neu ausgerichteten Entwicklungsverständnisses. ELISABETH SCHMID²⁸ honoriert diesen Ansatz als bedeutungsvollen Schritt in der Suche nach alternativen Modellen zum hegemonialen Utilitarismus, welcher rein über Akkumulation und materiellen Reichtum funktioniert. Die Verfügungsmacht über Prozesse und Ressourcen wird zum Mittel für ein höheres Ziel: der Freiheit und Verwirklichungsmöglichkeit des Menschen und somit ein selbstbestimmtes und gutes Leben. (Schmid 2010: digital) Dennoch bleibt der Ansatz einer modernen eurozentristischen Logik verhaftet:

Auch im Konzept der menschlichen Entwicklung ist das westliche Modell, wie das Leben zu funktionieren hat und was eine fortschrittliche und moderne Lebensweise ist, implizit als Norm definiert. An diesem Maßstab werden alle anderen gemessen und als mehr oder weniger inferior bestimmt. Eine Verbesserung ihrer Situation ist nur mit Hilfe der überlegenen Gesellschaften, mit ihrem Wissen und Kapital möglich. Damit setzt sich die Hierarchisierung fort, die in der Kolonialzeit zugrunde gelegt wurde. (Schmid 2010: digital)

WALSH spricht von einem überholten Entwicklungsbegriff mit einem neuen humanistischen Gesicht. (Walsh 2011: 61) Auf diese Hierarchisierung und deren Grundlagen in einer eurozentristischen Wissensordnung, welche im Rahmen der Globalisierung des modernen / kolonialen Kapitalismus auf globaler Ebene exportiert und legitimiert wurde wollen wir nun im folgenden Kapitel hinschauen. Abschließend sei noch darauf verwiesen, dass sich die Prozesse der Macht, welche über den Entwicklungsdiskurs wirksam werden, immer mehr durch Ambivalenz und Flüchtigkeit auszeichnen, so ESCOBAR: Es sind weniger Formen offener Gewalt, wie Repression oder völlige Ignoranz alternativer Modelle, sondern vielmehr subtile Modelle der Normalisierung, Kontrolle von Funktionen und Wissensformen oder Bürokratisierung sozialen Lebens. Die zunehmend kritische Betrachtung des Diskurses und dessen Effekte im materiellen Leben großer Bevölkerungsmaßen führen zu einer immer größeren Finesse in dessen Methoden, zu neuen Sprachformen und Registern und zu einer Ausdehnung des Einflussbereiches durch Inkorporierung weiterer Gesellschaftssegmente. (Escobar 2001: 92).

²⁸ ELISABETH SCHMID untersucht in ihrer Master-Thesis „Die Frage nach dem guten Leben. Ein kritischer Vergleich des Fähigkeitsansatzes von AMARTYA SEN mit dem verfassungsrechtlichen Leitprinzip des Sumak Kawsay in Ecuador“ die Parallelen und vor allem Divergenzen des Fähigkeitsansatzes und des *buen vivir*.

4.3 Globale Kolonialität der Macht²⁹: Der moderne / koloniale eurozentristische Kapitalismus als globales Machtmodell

Die Welt um 1500 war eine polyzentrische, nicht-kapitalistische Welt. Keine der vielen Zivilisationen war global dominierend. Etwa in diesem geohistorischen Moment ereignete sich ein radikaler Bruch, welcher auf die Entstehung des Transatlantikhandels und den Fakt, dass der Westen die globale Geschichtsschreibung zu dominieren begann zurückzuführen ist. (Mignolo 2009: digital) Die in Amerika abgebauten Edelmetalle wurden zur Grundlage der sich ausbreitenden Monetarisierung des Weltmarktes. Die Weißen hatten sich durch ihre privilegierten gesellschaftlichen Positionen einen Vorteil in der Kontrolle des globalen Handels sichergestellt. Dies führte zur Herausbildung von Handelsnetzen und regionalen Märkten mit einem aufkommenden Urbanisierungsprozess. Europa und Amerika konstituierten sich in diesem Prozess zu den ersten geokulturellen Identitäten der modernen Welt, wie wir auch bereits in Kapitel 4.1 gesehen haben. Westeuropa als neue historische Region zeichnete sich durch seine zentrale Stellung innerhalb des Weltmarktes aus: es war ermächtigt, den Weltmarkt zu kontrollieren und seine Herrschaft über alle Regionen und Gesellschaften der Welt auszuüben. Dies wurde hauptsächlich durch die freie Arbeitskraft durch Indigene, Schwarze und Mestizen, sowie dank deren Technologien, Rohstoffe und Agrarprodukte (Gold, Silber, Kartoffeln, Tomaten, Tabak) möglich. Europa konnte sich bis zum Ende des 18. Jahrhunderts als Zentrum der Kommodifizierung von Arbeitskraft behaupten, während die restlichen Regionen und kolonialisierten Gesellschaften in unbezahlten Arbeitsverhältnissen verbleiben mussten. (Quijano 2000: 206; 209f.; 221)

Die (einzige und wahre) Geschichtsschreibung nach 1500 wurde in Latein und den europäischen Kolonialsprachen verfasst, allen anderen Geschichten wurde deren Authentizität abgesprochen. „The „conquest and colonization of America“ was, among other things, a conquest and colonization of existing knowledges that, of course, were coded in languages of „non-literal locution“. Indian languages became obsolete in epistemic terms“ (Mignolo 2005: 21). Zweckdienliche kulturelle Errungenschaften der kolonialisierten Gesellschaften wurden der universellen christlichen Wissensordnung zur Entwicklung des Kapitalismus inkorporiert und Formen der Wissensproduktion, Weltkonzeptionen und Subjektivitätsvorstellungen kolonialer Gesellschaften enteignet und mitunter auch gewaltsam unterbunden. Die indigenen Lateinamerikas waren hiervon besonders betroffen: sie wurden als analphabetische bäuerliche Subkultur ohne historisch-intellektuelles Erbe ausgegrenzt. Im Gegenzug mussten sich die Kolonialisierten die dominante Kultur, sprich eine jüdisch-christliche Religiosität und ein entsprechendes Menschenbild aneignen. (Quijano 2000: 209f.; Mignolo 2005: 21)

²⁹ Übernommen von ANÍBAL QUIJANO, welcher von einer Neukonfiguration der globalen Machtbeziehungen in Zusammenhang mit der Globalisierung des Kapitalismus als *Colonialidad Global del Poder* spricht. (u.a. Quijano 2010: 54)

Globalisierung, so QUIJANO, beschreibt die Vollendung dieses Prozesses, welcher im Zuge der Kolonialisierung Amerikas und der Konstitution von Amerika einsetzte und den eurozentristischen Kapitalismus als neues globales Machtmodell etablierte. (Quijano 2000: 533) Das in sich strukturell heterogene moderne / koloniale Weltsystem funktioniert dabei auf Grundlage zentraler Machtformen. (Escobar 2003: 62) Laut QUIJANO zeichnet sich der koloniale / moderne Kapitalismus eurozentristischer Prägung durch zwei zentrale Komponenten aus: Rasse als soziale Kategorie und Kapitalismus als strukturelle Form der Kontrolle von Arbeit. (Quijano 2000: 202ff.) Diese Komponenten wollen wir in den folgenden Kapiteln näher betrachten.

4.3.1 Rasse als eurozentristische Ordnungskategorie

Eurozentrismus ist ein Modell von Wissen, welches eine konkrete lokale historische Erfahrung Europas repräsentiert und seit dem 17. Jahrhundert auf globaler Ebene hegemonial wurde. (Escobar 2003: 62)

Eurocentrismo es [...] el nombre de una perspectiva de conocimiento cuya elaboración sistemática comenzó en Europa Occidental antes de mediados del siglo XVII, aunque algunas de sus raíces son sin duda más viejas, incluso antiguas, y que en las centurias siguientes se hizo mundialmente hegemónica recorriendo el mismo cauce del dominio de la Europa burguesa. (Quijano 2000: 218)

Diese Perspektive umschließt nicht alle historischen lokalen Wissensformen Europas, sondern bezieht sich auf eine spezifische Rationalität, welche letztlich Hegemonie in einem globalen Kontext erreichte und damit andere Formen und Konzepte von Wissen kolonialisierte oder unterminierte. Dies gilt sowohl für europäische historische Modelle von Wissen als ebenso für Wissensformen der nicht-europäischen Welt. (Quijano 2000: 219)

Der Erfolg Europas, sich als Zentrum des modernen Weltsystems zu konsolidieren, führte zu einer ethnozentrischen Sichtweise im Sinne der Wahrnehmung einer naturgegebenen Überlegenheit als Begleiterscheinung des kolonialen und imperialen Expansionismus. (Quijano 2000: 210f.) Eurozentrismus als hegemoniale Perspektive gründet dabei auf zwei Ursprungsmythen: 1) Die Idee der Geschichte der Menschheit als linearer Prozess, welcher in einem Urzustand der Natürlichkeit beginnt und in Europa endet; 2) Eine Betrachtung der Differenzen zwischen Europa und dem Rest der Welt als naturgegeben und nicht als Konsequenzen historischer Machtprozesse. (Quijano 2000: 211; 220) Diese Mythen liegen ebenso dem Evolutionismus wie dem Dualismus, als zentrale Elemente des eurozentristischen Denkens zugrunde: Eine auf den Evolutionismus zurückgehende rassistische Klassifizierung

der Weltbevölkerung geht einher mit einer räumlichen Klassifizierung der Weltbevölkerung, welche einer dualistischen Weltsicht entspringt. (Quijano 2000: 211; 220)

Die Wissensperspektive, welche das koloniale Machtmodell stütze, führte eine historisch-zeitliche Trennung ein, gemäß welcher die kolonialisierten Gesellschaften und deren respektive Geschichten und Kulturen in der Vergangenheit eines linearen historischen Verlaufs angesiedelt wurden. Europa steht als vollendete Gesellschaftsform am Ende dieses Prozesses, wobei Moderne und Rationalität zu exklusiv europäischen Errungenschaften wurden. Die einzige Kategorie, welche überhaupt als das *Andere* von Europa und dem Westen anerkannt wurde, war der Orient. Die Indigenen Amerikas, wie die Schwarzen Afrikas standen in keiner Beziehung der Alterität mit dem Westen, sie galten schlichtweg als primitiv. (Quijano 2000: 210f.; 221)

4.3.1.1 Zum Dualismus von Körper und Geist

Eine Unterscheidung in Körper und Nichtkörper als koprärente und untrennbar verbundene Dimensionen des Menschseins kann als universelle historische Erfahrung des Menschen betrachtet werden. Nicht universell ist jedoch die Trennung dieser beiden Elemente, welche auf den historischen Prozess der christlichen Welt zurückgeht und in der Vorstellung der Vorrangstellung der Seele über den Körper begründet liegt. Das Primat der Seele über den Körper wurde in Zusammenhang mit der historischen Erfahrung der Christenverfolgung im 15. und 16. Jahrhundert besonders hervorgehoben. Aufgrund der Tatsache, dass der Körper das Objekt der Unterdrückung war, wurde die Seele in der christlichen Welt als eine getrennte Entität konstruiert. Dieser Prozess der Trennung wurde durch die Kartesianische Säkularisierung des christlichen Denkens aufgegriffen und umformuliert und so eine radikale Trennung zwischen Vernunft/Subjekt und Körper eingeführt. Der Körper wurde zu einem Objekt des Wissens, außerhalb der Sphären von Vernunft und Subjekt. Durch diese Objektivierung wird der Körper mit Natur gleichgesetzt, wodurch erst eine wissenschaftliche Erarbeitung der Rassenproblematik möglich wurde. (Quijano 2000: 223f.) Der neue radikale Dualismus vereint sich im 18. Jahrhundert mit der Idee des Fortschritts, als Gründungsmythos der eurozentristischen Version von Moderne.

Así todos los no-europeos pudieron ser considerados, de un lado, como pre-europeos y al mismo tiempo dispuestos en cierta cadena histórica y continua desde lo primitivo a lo civilizado, de lo irracional a lo racional, de lo tradicional a lo moderno, de lo mágico-mítico a lo científico. En otras palabras, desde lo no-europeo/pre-europeo a algo que en el tiempo se europeizará o “modernizará”. (Quijano 2000: 225)

4.3.1.2 Die Erfindung des Rassismus

Ein zentrales Merkmal des Machtsystems des eurozentristischen Kapitalismus ist die soziale Klassifizierung der Menschen entlang der konstruierten Idee von Rasse, als Grundlage und Kernelement der Struktur kolonialer Unterdrückung. Rassismus entsteht zwar zeitgleich und durch den Kolonialismus, überlebt diesen jedoch in seiner Persistenz. (Quijano 2000: 533) Die Vertreibung von Juden und Mauren von der iberischen Halbinsel erfolgte zur gleichen Zeit, wie die indigenen Bevölkerungsgruppen der amerikanischen Kolonien ins europäische Bewusstsein Einzug nahmen und AfrikanerInnen in SklavInnen konvertiert wurden. (Mignolo 2005: 15) Die Akte der Kolonialisierung und die damit einhergehende Aneignung von Land und Ausbeutung von menschlicher Arbeitskraft bedurften einer Rechtfertigung. Diese wurde in der ideologischen Konstruktion des Rassismus gefunden: die koloniale Beziehung zwischen Kolonisatoren und Kolonialisierten wurde Ende des 15. Jahrhunderts über die Idee der Rasse naturalisiert, wobei es zu einer Unterscheidung in Über- und Unterlegene kam. (Quijano 2000: 202; Mignolo 2005: 15) Rasse und rassistische Identität wurden zu den grundlegenden Instrumenten sozialer Klassifizierung, wobei hiermit die Unterwerfung durch die europäischen Mächte legitimiert wurde. Soziale Beziehungen, welche auf der Kategorie Rasse aufbauten, brachten dabei neue soziale historische Identitäten hervor, wie etwa *mestizos*, Indigene oder Schwarze. (Quijano 2000: 202ff.)

[...] en el momento en que los ibéricos conquistaron, nombraron y colonizaron América [...] hallaron un gran número de diferentes pueblos, cada uno con su propia historia, lenguaje, descubrimientos y productos culturales, memoria e identidad [...]: aztecas, mayas, chimús, aymaras, incas, chibchas, etc. Trescientos años más tarde todos ellos quedaban reunidos en una sola identidad: indios. Esta nueva identidad era racial, colonial y negativa. Así también sucedió con las gentes traídas forzosamente desde la futura África como esclavas: ashantis, yorubas, zulús, congos, bacongós, etc. En el lapso de trescientos años, todos ellos no eran ya sino negros. (Quijano 2000: 220f.)

Eine Zuweisung zu Tätigkeiten erfolgte rassistischen Kriterien entsprechend: Die Indigenen wurden letztendlich von der Sklaverei befreit, um sie von ihrem Aussterben zu bewahren. Stattdessen wurden sie in Beziehungen der Leibeigenschaft gestellt, wobei innerhalb dieses Systems Modelle der Reziprozität gebilligt wurden. Eine Minderheit indigener Nobler war sogar von der Leibeigenschaft ausgenommen und als Mittelmänner zwischen Spaniern und Indigenen eingesetzt. Als Sklaven wurden die Indigenen nun durch die aus Afrika eingeführten Menschen ersetzt. *Criollos* waren zu Lohnarbeit, freiem Handel und Handwerk oder unabhängiger Landarbeit berechtigt, doch nur der noblen Schicht war der Zugang zu höheren Positionen im Militär und der zivilen kolonialen Administration möglich. Im Laufe des 18. Jahrhunderts erlangte eine breite *mestizische* Schicht Zugang zu ehemals den *criollos* vorbehaltenen Aktivitäten und Positionen. (Quijano 2000: 202ff.)

Diese Form rassistischer Klassifizierung als Grundlage für eine Zuteilung gesellschaftlicher Rollen und Positionen wurde ausgehend vom 16. Jahrhundert zu einem effektiven Instrument globaler sozialer Unterordnung von Menschen, welche alsdann als aufgrund ihrer phänotypischen als auch aufgrund ihrer kulturellen Merkmale an gesellschaftliche Ränder abgedrängt wurden. Entsprechend der Idee von Rasse wurde die Weltbevölkerung in der neuen Gesellschaftsordnung in Rangordnungen, Rollen und Räume eingeteilt und entsprechend neue historische Identitäten geschaffen: Zu Weißen, Indigenen, Schwarzen und Mestizen gesellten sich Gelbe und Olivfarbene. Jede Form der Tätigkeit war dem kolonialen Kapitalismus entsprechend bestimmten Menschengruppen vorbehalten, die Beziehung Rasse-Arbeit wurde naturalisiert: (Quijano 2000: 203f.) bezahlte Arbeit wurde zu einem Privileg der weißen europäischen Menschen, in deren Händen entlohnte Arbeit in der nicht-europäischen Welt nahezu ausschließlich lag. Menschen, welche von rassialen Zuschreibungen betroffen waren, wurden entsprechend mit unbezahlter Arbeit gleichgesetzt. Diese Vorgaben sind Ausdruck der globalen kapitalistischen Kolonialität der Macht. (Quijano 2000: 206ff.)

Rasse entspricht in diesem Modell hierarchischer Klassifizierung von Menschen im Rahmen der europäischen Renaissance einer Kategorisierung, welche Menschen nach ihrer Ähnlichkeit oder Verschiedenheit vom menschlichen Ideal klassifiziert. Rasse umfasst dabei auch sämtliche Elemente von Ethnizität, wie Sprache, geteilte Erfahrungen, Geschichten und Wissensformen. Im 19. Jahrhundert wird Rasse dem Ethnizitätsbegriff übergestülpt, wobei der Akzent rassistischer Bewertung nunmehr auf Hautfarbe anstatt auf andere gemeinschaftsstiftende Werte gelegt wurde, die *Nation-(al)kultur* wurde zur neuen legitimen imaginierten Gemeinschaft. „‘Racism’ emerges when members of a given ‘race’ or ‘ethnicity’ have the privilege of classifying people and power in the words and concepts of the given group“ (Mignolo 2005: 17). Auch bereits ältere Geschlechterhierarchien wurden entsprechend bestätigt, wobei nun vor allem Frauen sogenannter unterlegener Rassen (*women of color*) nun einer doppelten Unterwerfung ausgesetzt waren. (Quijano 2000: 224) Rassismus ist auch heute noch eine Matrix, welche weit über phänotypische Merkmale hinaus, viele zwischenmenschliche Bereiche wie Religion, Sprachen, geopolitische Klassifizierungen der Welt umfasst, sodass Rassialisierung als wirkmächtige Matrix und als Konzept nicht nur Menschen, sondern auch Sprachen, Religionen, Wissensformen, Länder und Kontinente umfasst. (Mignolo 2005: 17)

Das rassistische Modell verstand es, sich als abstrakte und universale Wahrheit, begründet auf Gottgegebenheit oder der Erkenntnis eines transzendenten Egos zu präsentieren. Verschleiert wurde dessen Essenz als grundlegende diskursive Konstruktion eines spezifisch verorteten geo- und biopolitischen Wissens. Ebenso verschleiert wurde die Tatsache, dass die erschaffenen Klassifikationen nur aus einer spezifischen Perspektive und von einem konkreten Ort der Äußerung aus betrachtet Gültigkeit haben: Es sind dies die geohistorische und biographische Erfahrung eines erkennenden Subjekts philosophisch-theologischer Prägung, die historische Erfahrung eines westlichen Christen und eine männliche Form der

Betrachtung der Welt. Diese hierarchische Form der Ordnung der Welt und der sie bevölkernden Menschen entsteht an einem konkreten Ort und innerhalb einer spezifischen Machtkonstellation, wobei diejenigen, welche die Macht haben, sowohl über das Modell der Klassifizierung, als auch über die konkreten Positionierungen innerhalb dieses hegemonialen Modells zu entscheiden vermögen: (Mignolo 2005: 15f.; Mignolo 2011b: digital) „racialization consisted in a hierarchical classification of the world population [...] from the perspective of Renaissance men of letters and theologians and, later, by Enlightenment philosophers and scientists“ (Mignolo 2010a: xlv). Rassialisierung beginnt in diesem Sinne mit einem Vergleich zwischen dem Selbst und dem Fremden, wobei das Fremde als Anders und durch diese Andersartigkeit als minderwertig eingestuft wird. Bezeichnend in diesem Zusammenhang ist die *Apologética Historia Sumaria* 1552 von BARTOLOME DE LAS CASAS, welcher vier Arten von Barbaren entsprechend den Kriterien eines westlich-theologischen Weltbildes unterscheidet. (Mignolo 2005: 21)

4.3.2 Kapitalismus als Struktur der Kontrolle von Arbeit

Der zweite Prozess innerhalb des Machtmodells des modernen / kolonialen eurozentrischen Kapitalismus war die Festlegung einer neuen Struktur zur Kontrolle von Arbeit, von deren Ressourcen und Produkten, wobei sich darin verschiedene historische Strukturen der Kontrolle von Arbeit - von Formen der Sklaverei bis hin zu reziproken Systemen - vereinten. (Quijano 2000: 204) Diese Formen der Arbeitsorganisation wurden jedoch im Rahmen des Kapitalismus erneuert: sie wurden in den Dienst der Produktion von Waren für den Weltmarkt gestellt und trotz ihrer Heterogenität der Totalität des neuen Machtmodells untergeordnet. Mit dem Kapitalismus konnte sich also erstmals in der Geschichte ein globales Modell der Kontrolle von Arbeit herausbilden, welches die Produktionsbeziehungen reglementierte. (Quijano 2000: 205) In dieser Form der Kontrolle von Arbeit kommt die soziale Geographie des Kapitalismus zum Ausdruck:

[...] el capital, en tanto que relación social de control del trabajo asalariado, era el eje en torno del cual se articulaban todas las demás formas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos. Eso lo hacía dominante sobre todas ellas y daba carácter capitalista al conjunto de dicha estructura de control del trabajo. [...] dicha relación social específica fue geográficamente concentrada en Europa, sobre todo, y socialmente entre los europeos en todo el mundo del capitalismo. Y en esas medida y manera, Europa y lo europeo se constituyeron en el centro del mundo capitalista. (Quijano 2000: 208).

4.4 Implikationen der eurozentristischen Perspektive für Lateinamerika

Aplicada [...] a la experiencia histórica latinoamericana, la perspectiva eurocéntrica de conocimiento opera como un espejo que distorsiona lo que refleja. Es decir, la imagen que encontramos en ese espejo no es del todo quimérica, ya que poseemos tantos y tan importantes rasgos históricos europeos en tantos aspectos, materiales e intersubjetivos. Pero, al mismo tiempo, somos tan profundamente distintos. De ahí que cuando miramos a nuestro espejo eurocéntrico, la imagen que vemos sea necesariamente parcial y distorsionada. Aquí la tragedia es que todos hemos sido conducidos, sabiéndolo o no, queriéndolo o no, a ver y aceptar aquella imagen como nuestra y como perteneciente a nosotros solamente. De esa manera seguimos siendo lo que no somos. Y como resultado no podemos nunca identificar nuestros verdaderos problemas, mucho menos resolverlos, a no ser de una manera parcial y distorsionada. (Quijano 2000: 225f.)

QUIJANO beschreibt das Dilemma der Globalisierung einer eurozentrischen Perspektive in Bezug auf Lateinamerika über die Symbolik eines Zerrspiegels, welcher unliebsame Details und besondere Spezifika verschluckt. Einen der diesbezüglich zentralsten Irrtümer welcher die Region betrifft, stellt die nationale Frage oder der Prozess der Herausbildung der modernen Nationalstaaten als spezifische historische Konfiguration dar. (Quijano 2000: 226f.) Die folgenden Darstellungen stehen in Bezug zu den im Rahmen dieses Kapitels bereits artikulierten und ausformulierten Prozessen und Konzeptionen, wobei hier nochmals die zentralen Dilemmata der dargestellten eurozentrischen Perspektive und deren impliziten Elemente in Bezug auf das Lateinamerika der Gegenwart hervorgehoben werden sollen.

4.4.1 Moderne Staaten und koloniale Gesellschaften: Die Problematik historisch-struktureller Abhängigkeit

Zu Beginn des Unabhängigkeitsprozesses waren vor allem in den demographisch und territorial großen Ländern ein Großteil der Bevölkerung indigen, schwarz oder mestizisch. Dennoch wurden diesen Gruppierungen jede Form gesellschaftlicher Partizipation versagt. Die kleine weiße Minderheit, welche ihre Vorzüge in der Befreiung von der iberischen Vorherrschaft fand, hatte die Kontrolle der Staaten inne. Indigenen wurden neue koloniale Tributzahlungen auferlegt, die Sklaverei von Schwarzen wurde für viele Jahrzehnte beibehalten. Die sozialen Interessen der regierenden weißen Minderheit basierten geradezu

auf der Ausbeutung der Mehrheitsbevölkerung, um sich ihre Privilegien erhalten zu können, Versuche sozialer Dekolonialisierung wurden unterbunden. Es gab also weder Bereiche gemeinsamen Interesses zwischen Weißen und Nicht-Weißen, noch ein gemeinsames nationales Interesse, welches die Bevölkerung geeint hätte. Entsprechend spricht QUIJANO von unabhängigen Staaten kolonialer Gesellschaften. (Quijano 2000: 233f.) Die sozialen Interessen der Herrschenden waren den Interessen ihrer europäischen bourgeoisen Vorbilder sehr ähnlich, wodurch sie sich tendenziell in ihrem Handeln an diesen ausrichteten und sich darüber auf einer neuen Ebene von diesen abhängig machten: Die Gewinne, welche die weiße Minderheit aus ihrer Handelstätigkeit schöpfte wurden nicht etwa in die Bezahlung von Arbeitskraft im eigenen Land investiert, sondern für den Ankauf von Waren aus Europa. Die Kolonialität ihrer Macht führte sie zu einer Wahrnehmung, in welcher ihre sozialen Interessen mit jenen der europäischen und US-amerikanischen dominanten Schichten gleichgesetzt waren. Dieselbe Kolonialität hielt diese herrschenden Gruppen jedoch davon ab, ihre sozialen Interessen tatsächlich in die gleiche Richtung zu entwickeln, wie es ihre europäischen Vorbilder gemacht hatten, sprich die Umsetzung von Handelskapital in industrielles Kapital durchzusetzen. Dies hätte Lohnarbeit und somit Befreiung von Abhängigkeitsverhältnissen der Sklaverei und Leibeigenschaft erfordert. Weder das, noch die Errichtung eines internen Marktes waren im Interesse der Herrschenden. Die Abschaffung der Sklaverei erfolgte erst im 19. Jahrhundert und zwar aus der Notwendigkeit heraus, diese durch ImmigrantInnen aus europäischen und asiatischen Ländern zu ersetzen. Die Abschaffung der Leibeigenschaft ist ein rezentes historisches Phänomen. (Quijano 2000: 325f.)

QUIJANO spricht folglich von einer historisch-strukturellen Abhängigkeit, welche sich von externer oder struktureller Abhängigkeit unterscheidet. Unterordnung war die Konsequenz der Unabhängigkeit und nicht umgekehrt. Während der globalen Weltwirtschaftskrise der 1930er Jahre war die Bourgeoisie plötzlich gefordert, die bis dahin importierten Waren für den erwählten Konsum der nationalen Eliten auch national zu produzieren. Mit der importsubstituierenden Industrialisierung begann der Prozess abhängiger Industrialisierung. Die äquivalenten lokal produzierten Waren wurden verdrängt. Dies implizierte, dass weder eine großflächige Neuorganisation lokaler Ökonomien vonnöten war, noch die Befreiung und Entlohnung von SklavInnen und Leibeigenen oder die Entwicklung eigener Technologien. (Quijano 2000: 236)

Die Machtstruktur der lateinamerikanischen Gesellschaften ist somit weiterhin an einer kolonialen Struktur ausgerichtet. Die Konstruktion der modernen Nationen und des Zentralstaates wurde aus der Sichtweise der dominanten Gruppen und entgegen jener der Indigenen, Schwarzen und Mestizen konzipiert und umgesetzt. „The coloniality of power still exercises its dominance, in the greater part of Latin America, against democracy, citizenship, the nation, and the modern nation-state“ (Quijano 2000: 237). Ein Demokratisierungsprozess müsste allem voran die sozialen, politischen und kulturellen Beziehungen dekolonialisieren,

welche die rassiale soziale Klassifizierung der Kolonialzeiten aufrecht erhalten und reproduzieren.

[...] el proceso de independencia de los Estados en América Latina sin la descolonización de la sociedad no pudo ser, no fue, un proceso hacia el desarrollo de los Estados-nación modernos, sino una rearticulación de la colonialidad del poder sobre nuevas bases institucionales. Desde entonces, durante casi 200 años, hemos estado ocupados en el intento de avanzar en el camino de la nacionalización de nuestras sociedades y nuestros Estados. Todavía, en ningún país latinoamericano es posible encontrar una sociedad plenamente nacionalizada ni tampoco un genuino Estado-nación. (Quijano 2000: 236)

QUIJANO fordert zur Befreiung vom eurozentristischen Spiegel auf, welcher immer nur ein Zerrbild hervorbringen kann: „Es tiempo [...] de dejar de ser lo que no somos“ (Quijano 2000: 242).

4.4.2 Kultur versus Natur: Lateinamerikas ambivalente (Selbst)positionierung zwischen Herrschaft und Unterordnung

Während am Ende des 16. Jahrhunderts Natur noch als zentrale Dimension des Lebens betrachtet wurde, war sie schon wenig später zu einem Objekt menschlicher Dominanz und Beherrschung geworden und die Opposition Mensch-Natur eingeführt. In ähnlich ambivalenter Weise wie auch das Konzept Lateinamerika in seiner Genese einerseits Dominanz, andererseits Unterordnung impliziert, ist die Mensch-Natur Opposition in diesem Zusammenhang zu verstehen: Die kreolischen Intellektuellen des 19. Jahrhunderts wandten das Paradigma von Natur versus Zivilisation zur Legitimierung der Unterwerfung der „barbarischen“ indigenen Bevölkerungsgruppen an. Andererseits wurden die kreolischen Eliten ihrerseits selbst kolonialisiert, indem sie die französische Idee der Selbstdefinition als *Latin* übernahmen und sich damit dem *Anglo* als Sinnbild der Zivilisation gegenüber unterordneten und somit auf die Seite der Natur stellten. (Mignolo 2005: xvi)

Im Zuge der Säkularisierung mit dem beginnenden 19. Jahrhundert wurde der Natur als göttlichem Werk Kultur als menschliche Leistung gegenübergestellt und die Beziehung Mensch-Natur darüber neu definiert. Kultur (von lateinisch *cultus*, *cultio*, bebauen, hervorbringen, erschaffen) im Sinne des Hervorbringens eines Produktes wird zu jener existentiellen Kategorie, welche Religion (von lateinisch *religio*, *religare*, als räumliches und zeitliches aneinanderbinden oder vereinen) als gemeinschaftsstiftendes Band ersetzen sollte. Eine neue Form der Gemeinschaft wurde erschaffen, Gemeinschaft durch Glauben ersetzt durch Gemeinschaft durch Geburt, welche sich im Nationalstaat manifestiert. Kultur wurde

also zu einer wesentlichen Dimension in der Konstruktion nationaler Einheit, welche über eine nationale Kultur als homogenes einheitsstiftendes Gebilde errichtet werden sollte. Kultur wurde im Rahmen der zweiten Kolonialisierungswelle durch Frankreich und England zum Begleiter der Imperien: Fremde Kulturen wurden der europäischen untergeordnet und damit ihre Unterwerfung gerechtfertigt. Jede menschliche Gemeinschaft hatte also Kultur, nicht jedoch Zivilisation, so auch Lateinamerika, welches sich durch eine Kultur auszeichnet, die in ihrer ambivalenten Komplizenschaft mit der französischen Ideologie des *Latin* erschaffen wurde, nicht jedoch Zivilisation. LateinamerikanerInnen wurden somit als zweitklassige EuropäerInnen erschaffen, welche der hochentwickelten Geschichte und Wissenschaft Europas nichts entgegenzuhalten hatten. Im Zuge des Kalten Krieges konnte sich diese Ideologie als Makronarrative weltweit verankern. (Mignolo 2005: xvi f.)

Darin liegt dieser Sichtweise folgend die charakterisierende Ambivalenz des lateinamerikanischen Befindens, von Identitäten und Realitäten bis heute begründet: Eine Form interner Kolonialisierung durch lokale Eliten steht einer externen Kolonialisierung durch globale Weltmächte gegenüber.

4.4.3 Moderne und Christentum als geltende Maximen eines guten Lebens

Der Horizont an vorstellbaren Möglichkeiten eines gangbaren und guten Lebens ist in Lateinamerika auch heute noch durch dessen historische eurozentristische Prägung durch westlich-moderne Maximen determiniert. Moderne und Christentum als dominante diskursive Matrizen konstruieren eine Weltordnung, welche in einem klaren Kontrast zu nicht-westlichen Traditionen steht. Das menschliche Leben erhält in einer westlich-christlichen Konzeption erst durch die ontologische Trennung von einer per se unkontrollierten und selbstzerstörerischen Natur seine Würde, der Mensch wird so zum alleinigen Sinn der Existenz. Das Streben nach der Überwindung der Barbarei im Namen der Zivilisation stellt, wie wir auch bereits mehrfach gesehen haben, eine Grundlage der Nationengründung im 19. Jahrhundert dar. Eine zivilisierte städtische Lebensweise stützte sich auf die Leistungen der sogenannten Barbaren, welche materielle Ressourcen für den steigenden städtischen Bedarf bereitstellen mussten. Urbanisierungsprozesse fanden also parallel zu Prozessen der Objektivierung der Natur, konvertiert in Rohmaterial für den städtischen Bedarf, statt. „La ciencia moderna funda su discurso en una voluntad de sometimiento del mundo para ponerlo al servicio del hombre. [...] La verdad de la ciencia moderna asuma la matriz judeo-cristiana que encuentra en la unidad del ‘logos’ griego la condena del politeísmo y la legitimación del pensamiento único, monoteísta” (Cortez 2011: digital). Andere Lebens- und Wissensformen werden einem mythischen Denken zugeordnet und damit ihrer Ernsthaftigkeit beraubt, der

gebildete Bürger als Gegenbild zum barbarischen Bauern erschaffen, welcher außerhalb der Normen der Zivilisation lebt. (Cortez 2011: digital)

4.5 Die koloniale Matrix der Macht

Kolonialität verweist in einer historischen Betrachtung auf die Momente massiver Aneignung von Land und Ausbeutung von Arbeitskraft als Kernelement kolonialer und kapitalistischer Unternehmungen. Der Fokus liegt dabei auf den auf Grund ihrer ethnischen Zuschreibung diskriminierten, geringgeschätzten und zwangsverpflichteten indigenen und schwarzen Minen- und Plantagenarbeitern, den *damnés de la terre* in der Sprache von FRANTZ FANON. Das Konzept der Kolonialität drängt darauf hin, sich auf diese Realitäten einzulassen und zu erkennen, dass es für ein neues Verständnis moderner kolonialer Geschichte vonnöten ist, den Ursprung und die Grundlage des Kapitalismus in dieser ersten Form der gewaltsamen Akkumulation von Reichtümern zu erkennen. (Mignolo / Tlostanova 2008: 110) Die koloniale Matrix der Macht begründet sich als Konsequenz der christlich-kastilischen Kolonialisierung Amerikas und äußert sich durch radikale Ein- und Übergriffe in verschiedene lebensweltliche Sphären: Die von QUIJANO und MIGNOLO beschriebene Matrix umfasst die Bereiche Ökonomie, Kontrolle von Autorität, Gender und Sexualität, Wissen und Subjektivität. MIGNOLO spricht von *colonialidad del poder*, *colonialidad del ser* und *colonialidad del saber*, der Kolonialität der Macht, des Seins und des Wissens. (u.a. Mignolo 2005: 152) Seit dem 16. Jahrhundert wurden den Kolonien in diesen vier Sphären christlich-iberische Regierungs-, Wirtschafts- und Lebensformen übergestülpt. Diese wurden später den Vorstellungen und Wertsystemen der kolonialen Folgemächte, vor allem Frankreich und England angepasst. Die vier von MIGNOLO beschriebenen Dimensionen der kolonialen Matrix der Macht sind eng ineinander verwoben und somit voneinander abhängig, geeint durch einen gemeinsamen Nenner: Rassismus als Maß für den Standard der Menschlichkeit. In den amerikanischen Kolonien disqualifiziert ein entsprechender Diskurs, welcher sowohl ontologische als auch epistemische Dimensionen umfasst, nicht nur indigene und schwarze Bevölkerungsgruppen, sondern auch mulattische und mestizische. Der so auch den *criollos* zugesprochene geringere Grad an Menschlichkeit war Bestandteil des spanischen Strebens um den Erhalt der gesellschaftlichen Vormacht, auch und vor allem zu einem Zeitpunkt, an dem dieses zunehmender Gefährdung ausgesetzt war. (Mignolo / Tlostanova 2008: 111; Mignolo 2011b: digital) „[...] racism is an instrumental term in which the colonial difference is built and the colonial wound infringed: racism is a device to deprive human being of their dignity“

(Mignolo / Tlostanova 2008: 112).³⁰ Die koloniale Matrix der Macht ist dabei sowohl in der kapitalistischen Moderne, als auch im Marxismus wirksam.³¹ (Mignolo 2011b: digital)

Es gilt nun die einzelnen Sphären der kolonialen Matrix der Macht als zentrales Modell der theoretischen Auseinandersetzung von Moderne / Kolonialität noch etwas genauer zu betrachten, denn es folgt auch meine Ergebnisdarstellung in Kapitel 6 dieser Struktur. Ich verteile dazu die vier von MIGNOLO genannten Bereiche der Matrix auf die mitunter ebenso von ihm vorgeschlagenen Dimensionen von Kolonialität: *colonialidad del poder*, *colonialidad del ser*, *colonialidad del saber*. Die Dimension *colonialidad de la madre naturaleza* bezieht CATHERINE WALSH in die Matrix ein. Viele der Inhalte, welche die in Folge besprochenen Bereiche betreffen wurden bereits, wenn auch einem etwas anderen Fokus folgend, im Rahmen der vorangehenden Kapitel besprochen. Deshalb werden die Ausführungen kurz gehalten und müssen mehr im Sinne von Verweisen auf das bereits Besprochene gelesen werden, wobei der LeserIn, mitunter auch durch entsprechende Verweise, die Möglichkeit der Rückkoppelung geboten wird.

4.5.1 *Colonialidad del poder*

4.5.1.1 Ökonomie

Grundlage für die Produktion von Gütern für den europäischen und später globalen Markt stellte die massive Aneignung von Land und Ausbeutung von Arbeitskraft dar. Hierhin liegt der wichtige Hinweis, welchen das Konzept der Kolonialität zu vermitteln sucht, nämlich, dass die Amerikas nicht in eine bestehende kapitalistische Wirtschaftsordnung integriert wurden, sondern dass umgekehrt, die „Entdeckung“ und sukzessive Ausbeutung des Kontinents erst zur Herausbildung der kapitalistischen ökonomischen Ordnung führen konnte. Diese Formen der Aneignung und gleichzeitigen Enteignung hatten notwendiger- und bekannterweise gravierende Folgen für etablierte autochthone wirtschaftliche Systeme – etwa jene der Inkas und Azteken –, für gesellschaftlich-menschliche Beziehungen und auch die Beziehung zwischen Mensch und Natur. (Mignolo / Tlostanova 2008: 111) Die Überwachung von Arbeitskraft und -leistung geschah im Rahmen des atlantischen Dreieckshandels über die Implementierung kolonial-kapitalistischer Systeme, der *encomienda* und der Sklaverei. Die aztekischen und inkasischen Produktivsysteme wurden außer Kraft gesetzt. (Mignolo / Tlostanova 2008: 116)

³⁰ Eine vertiefte Auseinandersetzung mit der Entstehung und Implikationen des Rassismus finden sich im vorangegangenen Kapitel 4.3.1

³¹ Marxismus verwirft die Prämissen der Moderne nicht, sondern gründet als intramoderne Perspektive ebenso auf der grundlegenden Trennung von Mensch und Natur. Siehe auch Kapitel 3.1; 3.2.2

Eine derartige Erkenntnis und Perspektive erfordert eine kritische Betrachtung des Kapitalismus als System, welcher als solcher ohne Ausbeutung und Zerstörung gar nicht hätte beginnen können und zeigt damit auf, dass kapitalistisches Streben Gewalt und Unterdrückung als immanente Komponente zugrundeliegt. Gleichzeitig werden die amerikanischen Kolonien als direkt in den Schaffensprozess des Kapitalismus involviert zu dessen „Nährboden“ und Urgrund.

4.5.1.2 Kontrolle von Autorität

Eng an das ökonomische System gekoppelt ist die politische Form der Kontrolle von Autorität, wobei mit der kolonialen Expansion spanisch-christliche Institutionen jene bestehenden nicht nur degradieren, sondern auch unterbinden und ersetzen. (Mignolo / Tlostanova 2008: 111)

4.5.2 *Colonialidad del ser*³² / *colonialidad del saber*

4.5.2.1 Gender und Sexualität

Im Bereich identitärer und geschlechtlicher Identitätsfindung importiert das koloniale System ein christlich-moralisches Wertesystem, mit der Idee der patriarchal strukturierten Familie als höchstes Ideal: „patriarchy consisted in the affirmation of a normative regulation of gender and sexuality (the enunciated) from the perspective of a heterosexual and Christian male“ (Mignolo 2010a: xlv). Deviante Genderbeziehungen und sexuelle Praktiken werden damit unterbunden, Homosexualität als Inbegriff des Diabolischen verpönt. (Mignolo / Tlostanova 2008: 111)

³² Das Konzept der *colonialidad del ser* stammt von NELSON MALDONADO-TORRES, welcher damit aufbauend auf Annahmen von LEVINAS, DUSSEL und FANON auf diese ontologische Dimension von Kolonialität verweist, spricht auf die Problematik hindeutet, welche entsteht, sobald sich bestimmte Menschen anderen überlegen fühlen und entsprechend positionieren. (Escobar 2003: 62)

4.5.2.2 Wissen und Subjektivität

In America the main condition of subjectivity and being subjected is colonialism, which not only exerts economic and political colonial control, but also shapes subjectivity. This is the other side of the coin: in order to be able to control politically and economically, a devaluation of the controlled is required. No one will control and manipulate someone who is considered equal or superior. (Mignolo 2010a: xlviii)

Durch die rassistische Abwertung von Menschen, deren sozioökonomischen Systemen, sowie Kosmologien und Werthaltungen wurde das Ausmerzen von Menschen und deren soziohistorisch erschaffenen Sphären im Namen der Moderne legitimiert. (Mignolo / Tlostanova 2008: 112) Wie diese Unterordnung historisch diskursiv legitimiert wurde, wurde bereits in vorangehenden Kapiteln in Zusammenhang mit der Auseinandersetzung mit Rassismus als zentrales Element des globalen modernen / kolonialen Kapitalismus, sowie im Rahmen von Ausführungen zur Rhetorik der Moderne thematisiert. (Kapitel 4.3) Es gilt hier nochmals zu unterstreichen, dass die Sphäre von Wissen und Subjektkonstitution von essentieller Bedeutung im Zusammenhang mit Kolonialität ist und damit eine zentrale Stellung innerhalb der kolonialen Matrix der Macht einnimmt. Ebenso möchte ich nochmals auf den historischen Wandel von einem theologischen hin zu einem egologisch ausgerichteten Prinzip von Wissen im Zuge von Renaissance und Aufklärung verweisen: ein christliches Subjekt als Zentrum der Wissensproduktion wird von einem egologisch-emanzipierten säkularen Subjekt ersetzt. Die Ego-Logie, wie es MIGNOLO nennt, entstammt dem kartesischen Gedanken der Verlinkung von Wissen und Sein, wobei Wissen dem Sein vorgängig und damit übergeordnet ist („Ich denke, also bin ich“). (Mignolo / Tlostanova 2008: 118)

The Cartesian subject was immaterial and disembodied, without color and odor – an empty signifier of a sort (controlled by the principles of the Theo and Ego politics of knowledge) that embraced all, every skin color and religious belief under the control of the experience of white European man and Christian religion. Immanuel Kant was clear, following Descartes’ route, that “these” people were not yet ready to reach the highs of the Beautiful and the Sublime and, even less, of Reason. (Mignolo / Tlostanova 2008: 118)

Der Übergreif des westlich-christlichen Menschenbildes und Wissenssystems begann bereits im 16. Jahrhundert durch die Errichtung christlicher Colleges sowie Dependenz der Renaissance-Universität von Salamanca und Coimbra in Santo Domingo, Mexiko, Peru oder Argentinien. Das autochthone Wissen wird damit zunehmend in gesellschaftliche Randbereiche abzudrängen gesucht, autochthone Formen der Subjektformierung delegitimiert. (Mignolo / Tlostanova 2008: 111f.) Die Renaissance Universität wurde später von der Universität der Aufklärung, als Urheberin des Konzeptes von Lateinamerika,

abgelöst. Diese stellte Philosophie über Theologie und Kultur und erschuf die Idee nationaler Kulturen. Dieser Transformationsprozess der Ersetzung von Theologie durch Philosophie und Wissenschaft begleitete den Durchbruch der Egologie als Denk- und Wahrnehmungshorizont: Das souveräne Individuum, Philosophie und Wissenschaft standen im Zentrum. Nach dem Zweiten Weltkrieg setzte sich die US-amerikanisch geprägte Universität als Unternehmen durch, wobei Wissen über Organisationen und die Organisation von Wissen über das souveräne Subjekt positioniert wurden. Das Individuum wird von Organisationen aus seiner zentralen Rolle verdrängt, es kommt nun auf Effizienz und Expertenwissen an. (Mignolo 2005: 121)

4.5.3 *Colonialidad de la madre naturaleza*

WALSH integriert den Aspekt der Natur in die koloniale Matrix der Macht und spricht von der Kolonialität der Mutter Erde oder Mutter Natur. Die Wurzeln dieser Form der Kolonialität liegen in den Projekten der Zivilisation, des Christentums, der Entwicklung (als Modernisierung und Fortschritt) und Bildung. Diese Projekte gründen allesamt auf der zentralen binären Opposition: der Mensch / Mann steht über der Natur, als Grundlage einer unidirektionalen singulären Weltsicht.³³ Die Gleichsetzung von Natur mit Weiblichkeit impliziert dieser Weltsicht entsprechend, dass diese beschützenswürdig sind und der Kontrolle des Mannes, welcher außerhalb der Natur steht und dieser überlegen ist, bedürfen.³⁴ (Walsh 2011a: 53f.) Diese Weltsicht legitimiert Zuschreibungen wie primitiv oder pagan, wenn von der Beziehung zwischen den verschiedenen Welten die Rede ist oder von den Ahnen als lebendige Wesen. Ebenso negiert eine derartige Konzeption eine schöpferische und lebensstiftende weibliche Kraft. Das andine Modell von Symmetrien, welche auf komplementären Asymmetrien beruhen wird von der Kolonialität der Mutter Erde ebenso negiert und unterworfen wie die Konzeption offener Dualitäten innerhalb der andinen Kosmvision: (Walsh 2011a: 55)

³³ ARTURO ESCOBAR spricht in seinem Essay *After Nature. Steps to an Antiessentialist Political Ecology* in diesem Zusammenhang von einer kapitalistischen Natur, welche im Zuge des Kapitalismus entgegen einer organischen Natur auftritt. Das Individuum und seine natürliche Umwelt werden in einen rationalen linearen Diskurs eingeschrieben, innerhalb dessen Natur zur Ressource wird, welche durch den Menschen seinem Ermessen und Verlangen entsprechend genutzt und instrumentalisiert werden kann. (Escobar 1999: 6) Die Krise der Natur ist in diesem Sinne eine Krise der Identität von Natur, wobei Natur ihre essentialistische Bedeutung für die meisten Menschen, auch für jene, welche an eine organische Natur gebunden sind, verliert. Durch dieses Bewusstsein wird eine neue Form der Dialogizität, etwa zwischen Natur-, Human- und Sozialwissenschaften möglich und hybride Naturen zum Ausgangspunkt der Generierung neuer Narrativen aus der kollektiven Praxis sozialer Bewegungen. (Escobar 1999: 14f.)

³⁴ Frauen, indigene Menschen, Schwarze und viele weitere, welche der Natur nahe gedacht werden sind in dieser Betrachtungsweise minderwertig, vernunftarm, animalisch und mehr dem Körperlichen als dem Geistigen zugeordnet. (Walsh 2011: 54)

[...] dehumanizing Afro and indigenous peoples by classifying them as closer to or constitutive of nature, but also in systematically trying to disarticulate communities and cosmovisions, to break the intimate relation of territory, territoriality, knowledge, and nature, which [...] give base and place to collective memory (Walsh 2011a: 55).

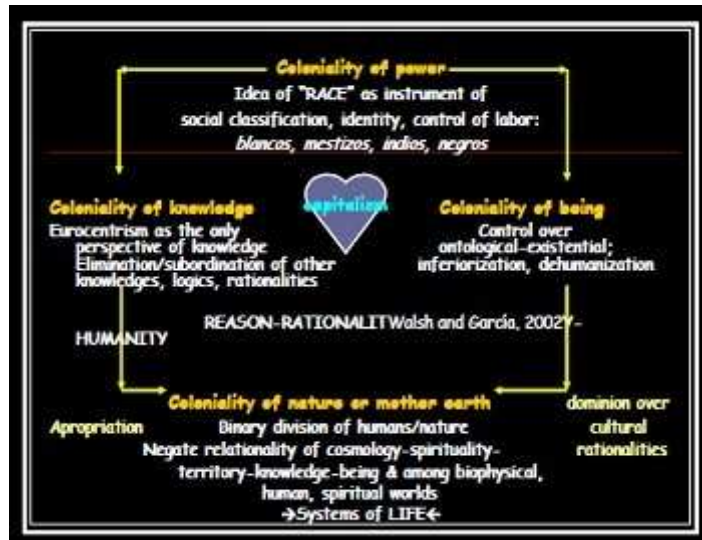


Abbildung 2: Vier Dimensionen der Kolonialität; nach: Walsh 2011: 54

5 „Descolonizar la mente y los cuerpos“³⁵: Epistemischer Ungehorsam und die Grammatik eines dekolonialen Projektes

Denken und das, was den Griechen gemäß als Philosophie bezeichnet wurde, beschreibt ursprünglich eine universelle menschliche Aktivität und einen urmenschlichen Drang, die Dinge der Welt und des Lebens zu ergründen. Philosophie wurde jedoch zu einem Begriff, hinter dem sich eine regionale Definition verbirgt; Philosophie als Charakteristikum westlicher Zivilisation wurde instrumentalisiert und universalisiert. Denken im Sinne westlichen Denkens wurde zum alleinigen Modell und Maßstab und verhalf dazu, zivilisierte menschliche Wesen von eben nicht solchen zu unterscheiden. (Mignolo 2005: 109)

Welche Handlungsalternativen eröffnen sich nun für Menschen und menschliche Kollektive, welche nicht mit dem Privileg geboren wurden, sich in einer der hegemonialen Sprachen sozialisieren oder in einer entsprechenden Institution ausbilden zu können? Es bestehen zunächst zwei Möglichkeiten, so MIGNOLO: entweder die eigene Minderwertigkeit wird akzeptiert und man ist bereit, sich entsprechend zu erniedrigen oder aber, man assimiliert sich, was so viel wie Akzeptanz der Minderwertigkeit und Resignation bedeutet mit dem konsequenten Einlassen auf ein fremdes Spiel. Keine der beiden Alternativen kann dem entsprechenden Menschen zum Ausdruck verhelfen. Eine reale Alternative zu den genannten Möglichkeiten, so MIGNOLO, stellt ein Denken in der Exteriorität, aus der Differenz, im Sinne der Umsetzung der dekolonialen Option dar. Dazu bedarf es einer Epistemologie der Grenze, eines Grenzdenkens, welche mit epistemischem Ungehorsam und der Entkoppelung von hegemonialen Denkkategorien einhergehen. (Mignolo 2011b: digital) „Dekolonialität erfordert epistemischen Ungehorsam, denn das Grenzdenken ist per Definition ein Denken in der Exteriorität, in Zeiten und Räumen, die von der Eigen-Erzählung der Moderne als ihr Äußeres erfunden wurden, um die eigene Logik der Kolonialität zu rechtfertigen“ (Mignolo 2011b: digital). In der Erkenntnis der Situiertheit von Eurozentrismus als Wissensmodell, welches die konkrete geohistorische Erfahrung Europas repräsentiert und seit dem 17. Jahrhundert auf globaler Ebene seine Vorherrschaft erreicht, birgt sich somit die Möglichkeit nicht-eurozentrischen Wissens und Denkens. (Escobar 2003: 62) Darauf wollen wir nun näher hinschauen, wobei die zentralen Konzepte eines dekolonialen Wandels erläutert und ihren Zusammenspiel dargestellt werden sollen.

³⁵ Adaption in Anlehnung an JAVIER LAJO *Descolonizar la mente* (Lajo 2006)

5.1 Dekolonialer Wandel: Geo- und körperpolitische Transformationen

Die Unterbindung von Wissen und Subjektivität führte, wie in Kapitel 4 aufgezeigt, zu einem räumlichen epistemischen Bruch. „Coloniality of knowledge works by creating hierarchy in a lineal space and silencing the simultaneity of the geopolitics of knowledge and of being“ (Mignolo 2010a: xviii). Das Anerkennen dieses Bruchs führte im 16. und 17. Jahrhundert, etwa bei WAMAN PUMA DE AYALA und vor allem im 19. und 20. Jahrhundert etwa bei MARIÁTEGUI, FANON, MENCHÚ in eine dekoloniale Haltung. Heute ist diese im Begriff, in einen geo- und körperpolitischen epistemischen Wandel überzugehen. (Mignolo / Tlostanova 2008: 112; 120) Das Konzept der Kolonialität entstand in diesem Kontext dekolonialer Haltung, welche vom Legat kolonialer Geschichte ausgeht und den sukzessiven Bestrebungen der Dekolonialisierung von Wissen und Subjektivität in der Gegenwart. Um die Logik der Kolonialität sichtbar zu machen, muss ein geografischer und biografischer Wandel vonstattengehen, in dessen Zentrum der Produktion von Wissen die koloniale Wunde, von der wir in Folge noch näheres erfahren werden, steht.³⁶ (Mignolo / Tlostanova 2008: 112; 121)

[...] decolonization of knowledge can be hardly attained from within Western categories of thought [...]. We need to move in different directions [...] follow the decolonial projects and the visions of Waman Puma de Ayala, Mahatma Gandhi, Frantz Fanon, and Gloria Anzaldúa among others. Who produces knowledge and what for? (Mignolo / Tlostanova 2008: 120)

Sobald die Logik der Kolonialität Sichtbarkeit erlangt und sodann unabstreifbar in jeder Betrachtung der Rhetorik der Moderne mitreflektiert wird, muss auch das Konzept des Postkolonialen erneuert werden: Es gilt, die Notwendigkeit eines Wandels in den Geo- und Körperpolitiken des Wissens und einer entsprechenden Dekolonialisierung von Wissen anzuerkennen, um den eurozentrischen Rahmen der modernen Episteme und Rhetorik durchbrechen zu können und darüber zur Überwindung der darin tief verankerten Trennung von Subjekt und Objekt zu finden. (Mignolo 2005: xix; Mignolo / Tlostanova 2008: 112; 120)

The decolonial shift is of the essence if we would stop seeing „modernity“ as a goal rather than seeing it as a European construction of history in Europe’s own interests. Dialogue can only take place once „modernity“ is decolonized and dispossessed of its mythical march toward the future [...] when the „monologue“ of one civilization (Western) is no longer enforced. (Mignolo 2005: xix)

³⁶ Siehe Kapitel 5.2.1

(De)Kolonialität impliziert und betrachtet Moderne immer mit und erkennt dabei deren Koexistenz an. Darin unterscheidet sie sich wesentlich von modernen eurozentristischen Formen des Denkens und Theoretisierens. Über das dekoloniale Projekt und dessen andere Logik kann Geschichte neu rezipiert werden, andere politische und ökonomische Imaginarien werden denk- und damit lebbar. (Mignolo 2005: xx) Dekoloniale Epistemologie muss dabei aus dem Herzen und Wissen des kolonialen Subjekts kommen, von der Perspektive und Selbstermächtigung der kolonialen Subalternen ausgehen, welche unter den Strukturen der durch koloniale und imperiale Differenzen³⁷ ermöglichten theologischen und egologischen Wissenspolitiken, verstummt. (Mignolo / Tlostanova 2008: 120) Darin unterscheidet sich das Projekt von westlichen Ansätzen, wie etwa jenem von MICHEL FOUCAULT. FOUCAULT hatte mit seinen Biopolitiken auf die Analyse staatlicher Kontrollmechanismen fokussiert und stellt damit eine zweifelsfrei radikale von innen kommende Kritik an der modernen Rationalität und deren politischen Strategien bereit, doch ist diese – und darin unterscheidet sich das dekoloniale Projekt der Körperpolitiken - von oben nach unten ausgelegt (*top-down*) und bleibt durch FOUCAULTS eigene Formierung in der westlich-egopolitischen Wissenskonzeption verhaftet. Körperpolitiken - biographische Konfigurationen von Gender, Religion, Klasse, Ethnizität und Sprache - beziehen sich auf eine Vielzahl dekolonialer Denkmöglichkeiten der Bevölkerung, welche sich von den staatlichen egologisch-biopolitischen Strategien entkoppeln. (Mignolo 2010a: li; Mignolo 2011: 9) Dekolonialer Wandel treibt also eine Entschleierung der von der westlichen Wissensphilosophie als universal projizierten Wahrheit voran, wobei deren verleugnete imperiale geo- und biographische Verortung aufgezeigt werden. Die Emergenz eines epistemischen geo- und körperpolitischen Potentials, welches sich an den Rändern konsolidiert, ist dabei von zentraler Bedeutung, um die privilegierte Epistemologie einer theo- und egologischen, wie eurozentristischen Moderne relativieren zu können. (Mignolo / Tlostanova 2008: 121) Eine Arbeit in Richtung Dekolonialisierung des Seins impliziert die Entkoppelung von einem imperialen Subjektivitätskonzept und den universalistischen Ansprüchen der westlichen Moderne. „[...] the critical de-colonial consciousness, in its variety, can no longer be conceived as alternative, peripheral, subaltern – or what have you – to modern consciousness, but as a consciousness other that is specifically de-colonial in character“ (Mignolo 2010a: xvii). Dekoloniale Projekte und Aktivitäten sind damit als geo- und körperpolitischer epistemischer Wandel zu begreifen, wobei alternative Kosmologien zu ausnahmslos christlichen, liberalen und auch marxistischen aufgezeigt und mit Gültigkeit besetzt werden, „[...] the epistemic shift is a shift in the geopolitics of knowing, understanding and reasoning“ (Mignolo 2010b: digital). MIGNOLO spricht von einer Epistemologie des Südens, welche sich in der Philosophie des Weltsozialforums ausdrückt und durch die Kämpfe indigener Bewegungen angereichert, erweitert und mitunter auch dadurch grundgelegt ist. (Mignolo 2005: 148)

³⁷ Siehe Kapitel 5.2.1

5.2 *Loci* politisch-epistemischer Äußerung

5.2.1 Exteriorität / koloniale Differenz / koloniale Wunde

Das Konzept der Exteriorität stammt von ENRIQUE DUSSEL, welcher es erstmals in seiner Philosophie der Befreiung (1976) erarbeitet. „La noción de exterioridad no implica un afuera ontológico sino que refiere a un afuera que es precisamente constituido como diferencia por el discurso hegemónico“ (Escobar 2003: 63). Dieses Verständnis von Exteriorität bezieht sich auf die Konstruktion eines *Anderen* als Unterdrückten, Frau, rassistisch Markierten, Ausgeschlossenen, Armen, als Natur. Der *Andere* ist in der Exteriorität angesiedelt und steht einer hegemonialen Gesamtheit gegenüber. (Escobar 2003: 63) Auch WALTER MIGNOLO erarbeitet eine Theorie der Exteriorität, wobei er an DUSSEL anlehnt, doch einen anderen Fokus einnimmt: er spricht von imperialen und kolonialen Differenzen. MIGNOLO spricht einerseits von internen Grenzen des modernen / kolonialen Systems, welche über imperiale Konflikte zwischen den (Kolonial)reichen entstehen, wobei bestimmte Reiche aufgrund ihrer religiösen Ausrichtung und Sprachen in minderwertige Reiche gegenüber jenen transformiert werden, welche die imperiale Hegemonie für sich beanspruchen, wie etwa im Falle des russischen und osmanischen Reiches geschehen (imperiale Differenz). Demselben Prinzip folgend werden externe Grenzen zu anderen kolonialisierten Kulturen geschaffen, wie etwa zwischen Spanien und der islamischen Welt oder den Azteken, oder aber zwischen Großbritannien und Indien im 19. Jahrhundert (koloniale Differenzen). Die koloniale Differenz der frühen Imperialzeit wurde am amerikanischen Kontinent im Prozess der Kolonialisierung der indigenen Bevölkerung und des massiven Sklavenhandels begründet. (Mignolo / Tlostanova 2008: 110f.; 118) Über eine Sprache und ein Denken in den Kategorien von Barbaren, Primitiven, Unterentwickelten generiert die koloniale Matrix der Macht Exterioritäten in Raum und Zeit. (Mignolo 2011b: digital) Darüber rechtfertigt sich die lineare Historizität westlicher Imperien, welche durch ein stetiges Reartikulieren kolonialer und imperialer Differenzen ihre Vormacht zu sichern verstanden. (Mignolo / Tlostanova 2008: 118) „The imperial and colonial differences are not of course ‚matters of fact‘, ontological realities, but imperial constructions upon which the entire racial matrix of the modern world has been built and continues to be so“ (Mignolo / Tlostanova 2008: 114). Sowohl die christliche als auch die säkulare universale Geschichte sind ein Produkt der Episteme europäischer Moderne³⁸, welche sich auf imperialer und kolonialer Differenz abstützt und darauf aufbaut. Die imperiale diskursive Konstruktion von Differenzen begründet den modernen Rassismus und dessen Funktionsweise und Rhetorik. Eine Grundvoraussetzung

³⁸ MIGNOLO definiert die westliche Episteme als „epistemology built on the six modern imperial languages (Italian, Spanish, Portuguese, French, German and English) founded in the two classical languages (Greek and Latin), which became part of the West during the Renaissance“ (Mignolo 2010b: digital).

dazu war die Souveränität und das Management von Kolonien, welche eine imperiale Differenz begründeten, die durch die „Stille“ an den Rändern legitimiert wurde. Über diese „Stille“ wird die Unterlegenheit jener festgelegt, welche sich außerhalb oder an den Rändern der modernen Geschichte bewegen: (Mignolo / Tlostanova 2008: 115) „the feeling of inferiority imposed on human beings who do not fit the predetermined model in Euro-American narratives“ (Mignolo 2005: xii). Die Tendenz nicht-westlicher Selbstunterordnung unterstützt dabei die stetige Selbstreproduktion hegemonialen Wissens über die Delegitimierung und Invisibilisierung anderer Wissensformen, wobei eine westliche Betrachtungsweise der Welt eine global offenkundige geworden ist. Dies trifft laut MIGNOLO / TLOSTANOVA auch auf jene Kolonien zu, welche bereits einen Bewusstwerdungsprozess durchlaufen und die Konsequenzen kolonialer epistemischer Differenz zu konfrontieren bereit sind. (Mignolo / Tlostanova 2008: 119)

Die Mehrheit europäischer TheoretikerInnen, die „defensores de la patente europea de la modernidad“ haben die koloniale Differenz und eine entsprechende Unterordnung von Wissen und Kulturen ignoriert (Quijano 2000: 543). Über Ausgrenzung und Unsichtbarmachung wurden die nivellierten Kulturen in ihrer Integrität angegriffen, MIGNOLO verwendet den Begriff der kolonialen Wunde.³⁹ (Mignolo 2005: xii). Innerhalb der kolonialen Wunde konnten sich jedoch nun die Bedingungen für die Generierung von dekolonialen Perspektiven als der Kolonialität herausbilden, weshalb koloniale Differenz – die nur aus der Exteriorität der Universalgeschichte des modernen Weltsystems sichtbar ist - zu einem epistemisch und politisch privilegierten Raum wird. (Mignolo 2000: 302; Quijano 2000: 543) MIGNOLO schreibt “el sistema mundo luce diferente desde su exterioridad“ (Mignolo 2000: 55). Die Konzepte der kolonialen und imperialen Differenz ermöglichen den Bruch mit dem Eurozentrismus als universale epistemische Perspektive durch eine veränderte Sichtweise auf die dogmatische Linearität von Geschichte. MIGNOLO erachtet es als essentiell, die HEGEL'sche Version der Weltgeschichte zu ersetzen durch eine Neuerzählung aus der Sicht der Kolonialität, welche einen notwendigen Wandel in den Geo- und Körperpolitiken impliziert. (Mignolo 2000: 302; Mignolo / Tlostanova 2008: 114)

[...] the canonical concept of „universal history“, a Christian invention and a fundamental tool of modernity/coloniality later secularized by Kant and Hegel, could be reframed in terms of borders and differences – imperial and colonial. Universal history in this sense is none other than the history of the world from the epistemic perspective of European modernity (Christian and secular), fashioning itself as such and building on the imperial difference with other rival empires and on the colonial difference with subjugated people. (Mignolo / Tlostanova 2008: 117)

³⁹ GLORIA ANZALDÚA, Verfechterin von *chicana*-, feministischen und queeren Theorien spricht ebenso mit der Metapher der offenen Wunde, wenn sie vom Grenzland zwischen US-Amerika und Mexiko als Raum des gewaltvollen Aufeinandertreffens der sogenannten ersten und dritten Welt spricht. (Anzaldúa 1999)

Der *Andere* wird zu einem „desafío ético desde afuera o mas allá del marco institucional y normativo del sistema“ (Escobar 2003: 63). Aus der Perspektive des negierten *Anderen* kann, indem Exteriorität als Grundlage der Befreiung anerkannt wird, eine transformatorische Praxis entstehen. (Escobar 2003: 63f.)

5.2.1.1 Sprachliche Differenzen

Die koloniale und imperiale Differenz zwischen Sprachen ist in Anbetracht der Koppelung von Sprache und Macht grundlegend für die Art und Weise verantwortlich, wie Wissen produziert und verbreitet wird. In einer (fremden) Sprache zu sprechen und zu schreiben bedeutet, sich innerhalb einer entsprechenden Zivilisation zu bewegen, eine konkrete kulturelle und zivilisatorische Position zu beziehen. Wenn Wissen und Subjekterfahrungen über Sprache transportiert und in Sprache verschlüsselt sind, können Mehrsprachigkeit und Multikulturalismus kaum ein rein wertfreies Nebeneinander verschiedener Systeme bedeuten. Neue Denkweisen, Logiken und Sprachen bzw. Sprechweisen müssen an den Grenzen zwischen Sprachen, Wissenssystemen oder Subjektverständnissen gesucht werden. (Mignolo 2005: 106f.) Denken in Spanisch und aus der kolonialen Erfahrung Südamerikas stellt für MIGNOLO entsprechend einen notwendigen Schritt im Wandel der Geografie des Wissens in Bezug auf die sekundäre globale Rolle des Spanischen und Portugiesischen im Vergleich zum Englischen, Französischen oder Deutschen, sowie die zweitrangige Bedeutung von Hispano- und Lusoamerika im Verhältnis zu Angloamerika dar: Spanisch und Portugiesisch treten hier als Sprachen der imperialen Differenz auf. Die Unterordnung von Sprachen und Gesellschaftssystemen auf einer kolonialen Ebene verhält sich äquivalent zur Unterwerfung von subalternen Sprachen und Kulturen auf einer imperialen Ebene. (Mignolo 2005: 107f.) Es ist dabei nicht zwingend notwendig, dass subalterne Sprachen zum Sprechen und Schreiben in einem globalen Kontext verwendet werden, jedoch sehr wohl, dass *in* und *aus* ihnen gedacht und geschrieben wird. (Mignolo 2005: 110)

5.2.1.2 Zur Doppelung kolonialer Differenz

Dekoloniale Kämpfe und vor allem eine entsprechende epistemische Wende gehen in Lateinamerika sehr häufig auf Kosten eines breiten schwarzen, afroamerikanischen Bevölkerungssegments und deren Wissensformen und Kosmologien. Während die schwarze Bevölkerung in Ländern wie Brasilien, Venezuela oder Kolumbien einen großen Teil der Bevölkerung ausmacht und die Zahlen indigener Bevölkerung weit übersteigt, konnten letztere dennoch eine weitaus größere gesellschaftliche kulturelle, politische und rechtliche Anerkennung erreichen. AfroamerikanerInnen sind also mit einer doppelten Unterordnung konfrontiert, einerseits vonseiten der weiß-mestizischen Gesellschaft und andererseits auch vonseiten der indigenen Gemeinschaften. Diese doppelte Unterwerfung hat ihre Wurzeln in

der rassialisierten Ordnung, welche die Kolonialität der Macht festlegt: entsprechend gilt es in Erinnerung zu rufen, dass die Einführung der schwarzen Sklaverei dem Ziel diene, die bereits stark dezimierte indigene Bevölkerung vor der Ausrottung zu bewahren. Dieser historische Fakt gründet auf der epistemischen Tatsache, dass Indigene auf einer eurozentristischen Stufenleiter der Menschlichkeit höher eingestuft werden als Schwarze. Diese koloniale Ordnung wirkt bis heute fort und spiegelt sich etwa in der Tatsache, dass die Anerkennung indigener Rechte und Lebensformen heute klassischerweise auf Kosten der AfroamerikanerInnen und ihrer Lebensweisen geht, welche weiterhin in der Unsichtbarkeit verbleiben. Die doppelte Unterwerfung verweist auf die Differenz innerhalb der kolonialen Differenz. Die Auseinandersetzung mit der expliziten und in der kolonialen Differenz impliziten Entmenschlichung und Verleugnung von Existenz ist das zentrale Anliegen der afrikanischen Diaspora heute. (Walsh 2012: 18f.) EDIZON LEÓN spricht von einem *pensamiento cimarrón*⁴⁰, einem subversiven und befreienden Denken, im Sinne einer sozialen, politischen und epistemischen Intervention in Richtung Auflösung der Versklavung von Wissen und Sein und in Richtung Erwachen eines Gefühls kollektiver Zugehörigkeit, des Stärkens von Epistemologien und Praktiken der Kritik, des Widerstandes, der Rekonstruktion und Befreiung. (León 2005 unveröffentlichter Essay; Walsh 2012: 19) Das kritische Potential in Richtung der Konstruktion politischer, ethischer und intellektueller Projekte stellt dabei ein gemeinsames Merkmal des *pensamiento cimarrón* und einer epistemischen Interkulturalität (als indigenes Projekt) dar, Alternativen welche die Dringlichkeit der Dekolonialität in Bezug auf Wissen, Macht und Sein hervorkehren. Dekolonialität bedeutet in diesem Sinne die Sichtbarmachung von Kämpfen und Strategien gegen Kolonialität. (Walsh 2012: 20)

⁴⁰ *Cimarronismo* oder *movimiento cimarrón* bezeichnet ein revolutionäres unabhängiges Denken im Kampf der afroamerikanischen Diaspora für Menschenrechte und die Anerkennung ethnischer, kultureller, historischer und politischer Identitäten. In diesem Zusammenhang spielen *palenques*, historische Räume der Kollektivität und des Widerstandes eine bedeutende Rolle. *Cimarronismo* gründet sein Denken in der Ursprünglichkeit, nicht im Sinne einer Rückkehr nach Afrika, sondern einer lebendigen Philosophie und kollektiver Erinnerungen, der Rekonstruktion eines Zugehörigkeitsgefühls über das tägliche Erleben. (Walsh 2012: 19; www.movimientocimarron.org)

5.3 Werkzeuge eines dialogischen Denkens

5.3.1 Grenzdenken / Epistemologie der Grenze / ein *anderes* Denken aus der Differenz

Die Konzepte von *pensamiento de frontera* und *epistemologías de frontera*, also Grenzdenken und eine Epistemologie der Grenze, welche dem Denken der Theorie um Moderne / Kolonialität entspringen, verweisen auf die Bedeutung von Grenzen für die Konstruktion politischer, sozialer und kultureller Imaginarien im Lateinamerika des neuen Jahrtausends. (Escobar 2003: 52) „Borders are lines that divide people in the street and allow the police and the embassies of dominant countries to control entire populations in other parts of the world. And borders are also conceptual and mental lines that divide different types of knowledge“ (Mignolo / Tlostanova 2008: 121). Es geht darum, jene imperialen und kolonialen Grenzbereiche zu erfassen und zu fokussieren, in welchen westliche Modelle des Lebens und der Geschichtserfahrung auf eine Vielzahl lokaler Geschichten und Lebensweisen treffen. (Mignolo 2005: 110) Eine Epistemologie der Grenze bedingt dabei die Fähigkeit, von mehr als einem Wissenssystem heraus zu sprechen: „the social sciences have been instrumental in producing the marginalised conception of the indigenous. Being able to speak in and from both systems of knowledge and language is not a rejection of one in favour of the other, but an act of pluralising epistemologies“ (Mignolo 2009: digital). MIGNOLO spricht von einem *pensamiento otro*, von einem anderen Denken aus der Perspektive der Exteriorität der Grenze. Sich auf ein Grenzdenken einlassen bedeutet, die Kategorien westlicher Epistemologie zu verlassen und damit nicht nur die Inhalte, sondern vor allem die Bedingungen des Diskurses zu verändern. (Mignolo 2000: 70; Mignolo 2001: 11) MIGNOLO's Konzeption des Grenzdenkens bezieht sich auf ein „pensamiento desde otro lugar, imaginando un lenguaje otro, arguyendo por una lógica otra“ (Mignolo 2000: 313). Dieses Denken ist gleichsam subalternes Wissen, welches an den Grenzen des modernen / kolonialen Weltsystems entsteht und die Vorherrschaft des Eurozentrismus brechen will. Grenzdenken bezieht sich auf „momentos en los cuales los imaginarios del sistema mundo se fracturan“ (Mignolo 2000: 23), auf “una epistemología de y desde la frontera” (Mignolo 2000: 52), “una especie de pensamiento que se mueva a lo largo de la diversidad de los procesos históricos” (Mignolo 2001: 9), „enfrente el colonialismo de la epistemología occidental (de la izquierda y de la derecha) desde la perspectiva de las fuerzas epistémicas que han sido convertidas en subalternas formas de conocimiento (tradicional, folclórico, religioso, emocional, etc.)“ (Mignolo 2001: 11). Grenzdenken meint eine ethische Form des Denkens, welche aus und durch ihre Marginalisierung frei von ethnoziden Tendenzen ist und eben nicht korrektiv eingreifen oder die geltende Wahrheit durch eine andere austauschen will. Es geht somit nicht

darum, geltende hegemoniale Epistemologien zu ersetzen, sondern einen Raum zu eröffnen, welcher einer Epistemologie aus der Grenze die Möglichkeit bietet, sich darzustellen und damit auch politische und ethische Transformationsprozesse von und für Gesellschaft zu denken. (Mignolo 2001: 11) Es geht um eine andere Form des Denkens, eine andere Logik. (Mignolo 2000: 70) Grenzdenken ermöglicht eine neue Vision von Diversität und Alterität, welche nicht einer essentialistischen kulturalistischen Rhetorik verfällt, sondern schlicht die Unmöglichkeit der Überwindung von Differenzen hervorhebt. Grenzdenken als Weg in Richtung eines fragmentarischen und pluralen Projektes, welches sich einer abstrakten Universalisierung entziehen will, ist komplementär zu Dekonstruktionsprozessen und damit den kritischen Diskursen der Moderne⁴¹. Grenzdenken intendiert durch das Aufdecken der Kolonialität der Macht, welche in den Geopolitiken des Wissens begründet ist, den Eurozentrismus zu überwinden: „deshacer la subalternización del conocimiento y buscar formas de pensamiento más allá de las categorías del pensamiento occidental“ (Mignolo 2000: 326).

CATHERINE WALSH spricht in ihrer Auseinandersetzung mit dem indigenen und afroamerikanischen Projekt von einem *anderen Denken aus der Differenz*. Indigene andine und afroamerikanische Intellektuelle verstehen und verwenden die Produktion eigener Epistemologien als eine zentrale Komponente in ihren politischen Projekten, wobei diese nicht nur der Dekolonialisierung im Sinne der Bekämpfung der Implikationen des Kolonialismus dienen, sondern vor allem und darüber hinaus auch einer radikalen Rekonstruktion von Wissen, Macht, Sein und des Lebens. Dekoloniale Projekte verfolgen also ein zweifaches Ziel: die Transformation bestehender und die Kreation distinkter sozialer Imaginarien, Konditionen, Macht- und Wissensbeziehungen. In diesem Prozess fordern sie den historischen Prozess der epistemischen und existentiellen Unterwerfung heraus und tragen durch kritisches Denken *aus der Differenz* zu dessen Transformation bei. (Walsh 2012: 14f.) Wenn WALSH von einem *anderen Denken* spricht, dann meint sie nicht eine Denkweise mehr, sondern eine Art kollektiven Denkens, welches *aus der Differenz* in Richtung Befreiung geht. Dieses andere Denken eröffnet Handlungsoptionen im Sozialen, Politischen und Existentiellen und wird dadurch zu einem strategischen Werkzeug im Kampf gegen Unsichtbarmachung, Unterdrückung und Entmenschlichung. *Anderes Denken* im Sinne intergenerationeller Tradierungs- und Rekonstruktionsprozesse, im Sinne einer ethisch-politischen „Existenzphilosophie“ hat unter der andinen indigenen Bevölkerung wie auch afroamerikanischen Gemeinschaften eine ungebrochene Tradition, wenn dies auch nicht anerkannt wurde. In den letzten Jahren hat die Anwendung dieses Denkens und entsprechender Praktiken dazu beigetragen, dass indigenen und afroamerikanischen

⁴¹ DUSSEL oder MIGNOLO sehen in der Unmöglichkeit der Überwindung der Moderne aus der Moderne heraus (das heißt aus liberalen, marxistischen, poststrukturalistischen Theorien, welche die koloniale Differenz verkennen) die große Limitierung von Dekonstruktion und der eurozentristischen Kritiken am Eurozentrismus. Erst das Anerkennen kolonialer Differenz ermöglicht ein Grenzdenken (Escobar 2003: 64f.)

Bewegungen eine strategische Positionierung aus ihrer kolonialen Differenzen heraus gelang. Diese Form der Selbstpositionierung fordert die gängigen Prozesse und Diskurse von Kolonialität und Rassialisierung heraus, wobei sich dieses Durchqueren gängiger Denkmuster als eine Voraussetzung für einen Wandel hin zu einer politischen, ethischen und epistemologischen dekolonialen Gesinnung erweist. (Walsh 2012: 15) In der Wiederherstellung dieses Denkens und ethischer Politiken schöpft das dekoloniale Streben ein wichtiges Potential aus der Weitervermittlung ursprünglichen Wissens durch die Alten, sowie durch das Wiederbeleben von Wissen indigener intellektueller DenkerInnen der Vergangenheit, wie FAUSTO REINAGA, MANUEL QUINTÍN LAME, MANUEL ZAPATA OLIVELLA, deren Schriften nicht für die Akademie verfasst wurden (und in diese auch bis heute nie wirklich Einzug fanden), sondern an die eigene Bevölkerung gerichtete Apelle zur Befreiung darstellen. Neben der intellektuellen Arbeit leistet auch die alltägliche ethisch-politische und epistemische Praxis der Bewegungen einer Konsolidierung dekolonialen Denkens Vorschub. Dominantes Beispiel ist die indigene Bewegung Ecuadors mit ihrem kollektiven politischen Projekt, welches sich entlang der Konzepte Interkulturalität und Plurinationalität ausrichtet. (Walsh 2012: 16f.) „the clamor among indigenous (and black) thinkers to speak of ‚our thought‘ should not be viewed as vengeful or isolationist. Rather it is a necessary and essential part of decolonization, and of an indigenous (or black) ethics-politics grounded in liberation, respect, and life“ (Walsh 2012: 16).

5.3.1.1 Migrantisches Bewusstsein

Grenzdenken und dekoloniales Denken und Handeln wird in verschiedensten Zusammenhängen und geohistorischen Orten konstruiert. Grenzdenken als „epistemische Besonderheit jedes dekolonialen Projektes“ entsteht dabei Ländern der sogenannten Dritten Welt und findet in migrantischen Verbreitungsrouten eine Möglichkeit zur Diffundierung (Mignolo 2011b: digital). Das Konzept eines migrantischen Bewusstseins von RUDOLFO KUSCH, Philosoph aus Buenos Aires mit deutscher Abstammung, ist Ausdruck eines dekolonialen transmodernen Bewusstseins:

Immigrant consciousness, in other words, is an assumed condition of existence, an existence out of place. This was the consciousness of people of European descent, who inhabited a place whose history was not the history of their ancestors; of the Indigenous peoples or ab-origines, who found themselves out of place when their form of life, institutions, educational systems, and economies were displaced, destroyed, and replaced with ways of life and institutions of migrants from European countries. [...] the awareness of coloniality of being; the awareness of being out of place with regard to the regulations (i.e., the cosmology) of modernity; the awareness, in short, of the colonial wound. (Mignolo 2010a: xvii)

Migrantisches Bewusstsein, etwa im heutigen Westeuropa oder den USA ist eng an ein dekoloniales Denken gekoppelt, wobei sowohl Ausgangspunkte als auch Verbreitungsrouten von migrantischem Bewusstsein, dekolonialem Denken und Grenzdenken konvergieren: Ausgangspunkt von Denken, Wahrnehmen und Handeln an der Grenze sind die Länder der Dritten Welt, wobei sich Denk-, Wahrnehmungs- und Handlungsformen mit und durch die MigrantInnen von den Ländern der Dritten Welt in die Erste Welt verbreitet haben. (Mignolo 2010b: digital)

5.3.2 Geopolitische und körperpolitische Entkoppelung

Wer nicht bereit oder fähig ist sich zu assimilieren oder zu resignieren, dem offenbart sich die Möglichkeit der Entkopplung. Eine Auflehnung gegen Assimilierung oder Resignation kann ein Denken entfachen, welches an den Grenzen aus lokalen Geschichten entsteht und sich globalen imperialen Impositionen widersetzt. Die Grundlagen der Möglichkeit einer politischen und ökonomischen Entkoppelung wurden mit der Bandung Konferenz geschaffen, doch wurde für viele Jahre die letztlich zentrale epistemische Frage übersehen.⁴² (Mignolo 2011b: digital) Wie ist nun Entkoppelung möglich, wenn man von den Kategorien der westlichen imperialen Sprachen determiniert ist? Entkoppelung und Grenzdenken werden immer dann möglich, sobald sich ein Bewusstsein für die Kolonialität herausgebildet hat, so MIGNOLO:

Die DependenztheoretikerInnen und die New World Studies-Gruppe waren koloniale Subjekte, die in Spanisch, Portugiesisch oder Englisch schrieben, Subjekte, die Lokalgeschichten und Erfahrungen aus Kolonialgeschichten bewohnten. Spanisch und Portugiesisch in Sudamerika haben dieselbe Grammatik wie in Spanien oder Portugal, doch sie bewohnen unterschiedliche Körper, Gefühle, Erinnerungen und eine gänzlich andere Art des Weltwahrnehmens. (Mignolo 2011b: digital)

⁴² Die epistemische Frage wird laut MIGNOLO erstmals in den 1990er Jahren durch ORLANDO FALS BORDA, einen in den Debatten um die Lateinamerikanische Dependenztheorie engagierten kolumbianischen Soziologen eingebracht. (Mignolo 2011b: digital); Der postkoloniale Theoretiker ROBERT YOUNG verweist auf die erste Konferenz der OSPAAAL (*Organization of Solidarity of the Peoples of Africa, Asia and Latin America*), der *Havana Tricontinental* als erste globale Allianz gegen imperiale Unterdrückung und Ausgangsmoment eines globalen anti-imperialen Widerstandes. *Tricontinentalism*, „a term which exactly captures its internationalist political identifications, as well as the source of its epistemologies“ ermöglicht es laut YOUNG, einerseits einer Homogenisierung des „Südens“ zu entkommen und andererseits auch eine abwertende Sicht dieser Länder zu vermeiden (Young 2001: 5). Im Rahmen dieser Konferenz übergibt ERNESTO CHE GUEVARA 1967 eine *Message to the Tricontinental*, in der er eine klare Wende in der Subjektposition der Unterdrückten und Ausgebeuteten einleitet: er erschafft damit die Epistemologie des postkolonialen Subjekts und erarbeitet erstmals eine internationale anti-hegemoniale Position vonseiten der Entmachteten des Imperialismus. (Young 2001: 212f.)

Entkoppelung erfordert epistemischen Ungehorsam, welcher mitunter in einem Schreiben in imperialen westlichen Sprachen, doch aus den Körpern an der Grenze zum Ausdruck kommen kann. (Mignolo 2011b: digital; Mignolo 2012)

In FRANTZ FANON's⁴³ Denken fanden sich bereits einige Jahre vor der Bandung Konferenz radikale Ansätze. Er spricht von Soziogenese, einem Konzept, welches auf den körperlpolitischen Bereich fokussiert und dabei eine enge Anlehnung an die Dimensionen dekolonialen Denkens nimmt. Soziogenese entsteht im Denken und Bewohnen der Grenze der modernen Welt: „Sie verkörpert alles, die Entkoppelung, das Grenzdenken, den epistemischen Ungehorsam, die Entkoppelung von den phylogenetischen und ontogenetischen Optionen sowie der Dichotomie des territorialen und modernen Denkens“ (Mignolo 2011b: digital). Soziogenese entkoppelt sich von der Logik und den Erfordernissen der Phylo- und Ontogenese, auch die FOUCAULT'sche lineare Konzeption der epistemischen Brüche bietet der soziogenetischen Entkoppelung kein Erklärungsmodell. Soziogenese geht von einer Logik der Klassifizierung entsprechend einem epistemischen und ontologischen Rassismus aus: wenn jemand ontologisch als minderwertig klassifiziert wird, gilt dies auch in einer epistemischen Hinsicht. Dabei ist nicht die Hautfarbe ontologisch entscheidend dafür, wer ein *Neger* ist, sondern, das *Neger-sein* ist Resultat einer modernen und rassistischen Form der Imagination und Repräsentation eines hegemonialen Diskurses, welcher darüber entscheidet, wem welcher Grad an Menschlichkeit und somit ontologischer Existenzberechtigung zugewiesen wird. Der Schwarze als minderwertige Existenz war bereits Bestandteil des christlichen Imaginariums. Dieses Bild, welches zwischenzeitlich nicht gültig war, wurde im 16. Jahrhundert im Rahmen von Kolonialisierung und Sklavenhandel resemantisiert, Schwarze und Sklaven gleichgesetzt. (Mignolo 2011b: digital) Während Bandung eine geopolitische Entkoppelung von Kapitalismus und Kommunismus incentiviert, versucht FANON mit seiner Konzeption der Soziogenese erstmals eine körperlpolitische Entkoppelung von einem rassistischen eurozentrischen Menschenbild. (Mignolo 2011b: digital).

⁴³ FRANTZ FANON (1925-1961), französisch-algerischer Psychiater, Philosoph und Revolutionär, geboren in Martinique war ein wichtiger Aktivist und Denker der Entkolonialisierung, welcher sich mitunter der algerischen Revolution verpflichtete. Die Erfahrung von Menschen in postkolonialen Gesellschaften entspricht laut FANON der einer hybridisierten gebrochenen Existenz, indem das Individuum bemüht ist, zwischen zwei verschiedenen Wertesystemen zu leben. Die erforderliche fortdauernde Aushandlung zwischen diesen Dimensionen ist für Fanon Teil eines zermürbenden Prozesses, welcher unweigerlich in die „Weißwerdung“ und Assimilierung der dominanten Kultur mündet. Das letztendliche Dilemma besteht in einer Folgewirkung: Auch wenn westliche Werte übernommen werden, wird es nie möglich sein, „weiß genug“ zu werden. (Young 2003: 23) In *Black Skin White Masks* schreibt FANON, der Schwarze sei nicht nur äußerlich in ein koloniales Subjekt übersetzt worden, sondern auch intern psychologisch kolonisiert worden, wobei die „Weißwerdung“ zu seinem höchsten Streben wird. In *The Wretched of the Earth* sucht FANON nach Wegen, den Schwarzen rückzuübersetzen. Die Aufgabe, die es zu erfüllen gilt, ist es Selbstrespekt durch revolutionäre anti-koloniale Gewalt wiederherzustellen. (Fanon 2008; Young 2003: 145f.)

5.4 Interdependenzen und multiple Hegemonien⁴⁴

5.4.1 Transmoderne / Alternativen zur Moderne

Das auf DUSSEL zurückgehende Konzept der Transmoderne umschreibt den Versuch, nicht hegemoniale und zum Verstummen gebrachte Gegendiskurse der Alterität wiederzubeleben. Alterität ist in diesem Verständnis konstitutiv für Moderne. Transmoderne will Moderne nicht durch deren simple Verneinung überwinden, sondern durch ein Denken aus ihrer dunklen Seite, aus der Perspektive des ausgeschlossenen *Anderen*. Transmoderne verweist dabei auf ein globales Projekt ethischer Befreiung, in dem sich sowohl die Moderne als auch die negierte Alterität in einem Prozess gegenseitiger Bereicherung realisieren. Transmoderne bedarf dabei der Aktion und Solidarität der subalternen Gruppen. (Dussel 1996: The Underside of Modernity: 14; 31ff.; 2000 Europe Modernity and Eurocentrism: 473; nach: Escobar 2010: 46f.)

ESCOBAR spricht von Alternativen zur Moderne in Äquivalenz zu Transmoderne, als raumzeitliche Möglichkeit die Hegemonie einer universalen Moderne zu brechen und die westliche Episteme historisch zu lokalisieren und somit ihrer universalen bedeutungsstiftenden Macht zu entledigen:

To talk about ‘alternatives to modernity’ or transmodernity thus means: to disclose a space of thought and practice in which the dominance of a single modernity has been suspended at the epistemic and ontological levels; where Europe has been provincialized, that is, displaced from the center of the historical and epistemic imagination; and where the examination of concrete decolonial and pluriversal projects can be started in earnest from a deessentialized perspective. Alternatives to modernity point to forms of organizing economy, society, and politics - formas otras - that offer other, if not better, chances to dignify and protect human and non-human life and to reconnect with the stream of life in the planet. (Escobar 2010: 47)

Alternativen zur Moderne können in Gestaltungsprozessen vielerorts Realisierung finden, so beispielsweise, wenn verschiedene ethnische Gruppen ihr ursprüngliches Wissen wiederbeleben, um Bildungscurricula zu erneuern oder die Gemeinschaftsplanung anzuregen, oder wenn lokale indigene Rechtsmodelle die Bedürfnisse von Frauen mitberücksichtigen und ebenso, wenn indigenes Wissen etwa durch die interkulturelle Hochschuleinrichtung *Amawtay Wasi* systematisiert und professionalisiert wird. (Amawtay Wasi 2004; Radcliffe

⁴⁴ Die Terminologien *Interdependenzen* und *multiple Hegemonien* in diesem Zusammenhang verwendet, stammen von MIGNOLO. (Mignolo 2000: 310)

2012: 247) „These experiments work to decolonise the discourses and direction of development, unlearning the standard model and ‚learning to learn‘ from below“ (Radcliffe 2012: 247).

5.4.2 Pluritopische Hermeneutik / Pluriversalität

Der kritische Diskurs der Moderne kann und muss mit den aufkommenden Kritiken aus der kolonialen Differenz, also dem Grenzdenken in einen Dialog treten. Das Resultat dieses Dialoges stellt in der Terminologie MIGNOLO's eine pluritopische Hermeneutik dar. Pluritopische Hermeneutik meint die Möglichkeit des Denkens aus verschiedenen Räumen, welche letztlich mit dem Eurozentrismus als alleinige epistemische Perspektive bricht. (Mignolo 2000: 308) Das Projekt der Diversität kann Alternativen zum Universalismus bereitstellen, wobei das Konzept der Interdependenz zum Kennzeichen des Bruches mit der Idee einer Totalität und der Etablierung der Idee von Netzwerken wird. Die Schaffung eines epistemischen Netzwerkes bedarf des Grenzdenkens als Ausdruck kolonialer Differenz. „‘diversidad como un proyecto universal‘, [...] significa que la gente y las comunidades tienen el derecho a ser diferentes precisamente porque ‚nosotros‘ somos todos iguales“ (Mignolo 2000: 310f.).⁴⁵

Diese Überlegungen korrespondieren mit den Konzeptionen einer epistemischen Interkulturalität, sowie einem Paradigma der Koexistenz, welche im Folgekapitel im Zusammenhang mit dem indigenen Denken artikuliert werden.

5.4.3 Exkurs: Übersetzung

Übersetzung spielt in der Arbeit der Erschaffung einer Welt, in der mehrere Welten koexistieren können eine gewichtige Rolle. Lateinamerika etwa wurde als Ensemble zweitklassiger Staaten auf globaler Ebene übersetzt, wobei die Erfindung Amerikas und der *latinidad* Zeugen einer modernen / kolonialen Übersetzungsleistung sind, die Menschen, Kulturen und Bedeutungen in kontrollierbare Inhalte für diejenigen transformiert, welche die

⁴⁵ Im Sinne dieses Ansatzes kann mitunter das indigene Prinzip der *unidad en la diversidad*, der Einheit in der Vielfalt, gesehen werden, welches als Teil eines globalen Projektes der Diversität den Bruch mit einer abstrakten dualistischen und universellen Wahrheit vollbringt und stattdessen Netzwerke pluralen Denkens ermöglicht und begünstigt und damit einem kritischen Ansatz folgend Interkulturalität als soziales, politisches, kulturelles und epistemisches Projekt ermöglicht. Zum Konzept der Einheit in der Vielfalt als Maxime der indigenen Bewegung Ecuadors und Komplement des Paradigmas einer kritischen Interkulturalität, siehe auch Pfaffstaller, 2012: 175f.

Macht innehaben. Die neu zu leistende Übersetzungsarbeit muss davon abgehen, vielfältige Geschichten und Wissensformen in Universalien zu übersetzen und damit zu transformieren, um stattdessen jeder Manifestation von Wirklichkeit die volle Berechtigung und Würde zuzuschreiben, welche ihr zweifelsfrei zusteht, damit die Autonomie lokaler unabhängiger Geschichten bewahrt werden kann.

5.5 Indigenes Denken als dekoloniale Option

Indigene Führungskräfte haben gelernt, sich innerhalb der Prinzipien des westlichen Denk- und Gesellschaftsorganisationssystems zu bewegen, um ihren Forderungen nach Landrechten, sprachlichen und kulturellen Rechten Ausdruck zu verleihen. Indigene Intellektuelle sind dabei angehalten, sich im westlichen Denken zurechtzufinden und entsprechende Argumentationen neben ihrem eigenen Denken zu kennen. Indigenem Wissen wurde vonseiten einer westlichen Epistemologie jedoch nie das Potential einer Quelle oder möglichen Denkweise zuerkannt, bestenfalls konnte es als Gegenstand anthropologischer Studien von Relevanz sein. Während westliches Denken also problemlos ohne eine Betrachtung des Indigenen auskommt, so ist dies umgekehrt bedingt durch die koloniale Geschichte und die Kolonialität von Wissen und Sein nicht möglich. (Mignolo 2010a: xxxivf.; Mignolo 2005: 117) Dies hat zur Abwertung des Indigenen als nicht-rationales Wesen geführt, wodurch diesem die Position eines achtungswürdigen Gegenübers verwehrt bleibt. Gleichsam wird indigenes Wissen, als dem Ideal der Zivilisierung und des Fortschritts nicht dienliche Lebensanschauung, delegitimiert. (Mignolo 2010a: xxxiv) BOAVENTURA SOUSA DE SANTOS macht klar, dass alles, was nicht existiert prinzipiell als inexistent erschaffen wird oder als nicht valide oder glaubwürdige Alternative zum Bestehenden, so auch die Forderungen und Imaginationen indigener, afroamerikanischer und bäuerlicher Organisationen und deren VertreterInnen. Unsichtbarkeit und Ignoranz werden über hegemoniale Diskurse und die geltende Logik sozial (re)produziert. (de Sousa Santos 2007: The Rise of the Global Left; nach: Escobar 2009: digitales Dokument) Oft mit dem Attribut *pachamamismos* diffamiert, werden alternative Denkweisen und Ansätze vor allem aus indigenen Kreisen als ernsthafte Hürde für fruchtbare Diskussionen dargestellt. Demgegenüber bleibt und wird das „moderne“ Denken zur einzigen validen und wegweisenden Strategie. (Escobar 2011: 265f.) Die Komplexität des akademischen Wissens und die augenscheinliche Simplizität eines *pachamamismo* sind, so ESCOBAR, Auswirkungen diskursiven Wirkens und somit der immanenten Macht der jeweiligen Diskurse. (Escobar 2011: 268) Dieses beträchtliche Machtungleichgewicht wird im Sinne von Moderne / Kolonialität als koloniale epistemische Differenz bezeichnet: (Mignolo 2005: 117) “They [Greek thinking and Indigenous thinking] coexist linked by the colonial epistemic difference,

that is, by the coloniality of knowledge and of being” (Mignolo 2010a: xxv). Aus der sich durch die angesprochene (ungleiche) Koexistenz ergebende Unmöglichkeit eines „reinen“ indigenen Denkens entstehen mestizisches Bewusstsein und Grenzdenken: „[...] mestizo consciousness and border thinking, are a consequence of the colonial difference: the relocation of thinking, geo- and corpo-politically, in order to be epistemically disobedient and to claim epistemic self-determination“ (Mignolo 2010a: xxxv).

Im Zuge einer radikale Wende, welche etwa von indigenen und afroamerikanischen Gemeinschaften eingeleitet wurde, geht es heute nicht mehr nur darum, Widerstand entgegenzuhalten, sondern um die Umsetzung einer konzeptuellen epistemischen Entkoppelung im Sinne eines radikalen geo- und körperpolitischen Wandels des Wissens. (Mignolo 2005: 137)

Indigenous scholars and intellectuals who do not want to submit to the Western standards of knowledge must delink from a concept of knowledge that is taken for granted as the only way in which world history can be told and known. Delinking means, among other things, that thinking other-wise is possible (and necessary) and that the best solutions are not necessarily found in the actual order of things under neoliberal globalization, and it also means knowing that thinking otherwise is not only possible but very necessary. (Mignolo 2005: 117)

Um Entkoppelung zu schaffen und dann weiter voranzuschreiten, braucht es, so MIGNOLO, „ein neues Paar Schuhe“: „If you do not invent a new pair of shoes, you remain kicking around in the old ones, the same ill-fitting system, begging for recognition and celebrating „multiculturalism“ while never reaching the crucial moment of „interculturalidad““ (Mignolo 2005: 137f.). Ein aktives kritisches Bewusstsein, welches sich nicht nur auf Widerstand beschränkt, führt zu einer doppelten Dekolonialisierung: des Wissens und des Seins. (Mignolo 2005: 139) Wissen und Bewusstsein werden erkennbar zu Schlüsselementen in einem Kampf, welcher mit der Kolonialisierung *Tihuantinsuyus* und *Anáhuacs* begann und in antikolonialen Widerstand, in dekolonialen und utopischen Projekten seinen Ausdruck fand. (Mignolo 2005: 115f.)

What is left to those who cannot live in this world is the active decolonization of knowledge and of being [...]. [They] are building toward a future, toward an ideal of society not controlled by totalizing Western principles of knowledge and sovereignty of being. [...] The idea of „Latin“ America is being superseded by the emergence of new social actors claiming their epistemic rights and the trust that „an-other world is possible“, beyond the one that has been naturalized under the control and management of the G8. (Mignolo 2005: 140f.)

Ein Wandel in der Geographie und Biographie der Vernunft stellt für die hegemoniale Ordnung eine große Bedrohung dar. Während politischer Widerstand niedergeschlagen werden kann ist es im Falle kritischer Ideen, welche die Rationalität westlichen Handelns und Denkens hinterfragen weitaus schwieriger, die Kontrolle zu bewahren und bestenfalls eine Eindämmung dieser Vorstellungswelten möglich: (Mignolo 2005: 129f.) „what was once a nice package of communist enemies today is exploding, literally and metaphorically, into hundreds of political projects coming from the experience and the anger of the *damnés*, coming, that is, from the colonial wound“ (Mignolo 2005: 155). ESCOBAR meint, dass subversives Denken und als solche diffamierte *pachamamismos* die geltenden Systeme nicht unangetastet lassen „desordenan el orden epistémico de la política moderna basado en una visión que separa naturaleza y cultura, individuo y comunidad“ (Escobar 2009: digitales Dokument).

Indigene Formen der Weltwahrnehmung kennen keine Trennung von Natur und Mensch und begreifen Zivilisation als eine europäische historische Selbstbeschreibung. Im Rahmen indigener Weltsichten können und müssen Gegensätze existieren ohne einander auszuschließen, Dualität ist immer komplementär und nicht oppositiv (sowohl als auch statt entweder oder). Dieser logische Unterschied ist eine wichtige Quelle für einen dekolonialen Wandel von Wissen und Verstehen. (Mignolo 2005: xviii) Wir wollen uns nun einigen Kernelementen dieses indigenen Denkens annähern, wobei ein Paradigma der Koexistenz, im Sinne einer Epistemologie der Grenze, welche in eine Pluriversalität oder multiple Hegemonie führt, von besonderer Relevanz ist.

5.5.1 Paradigma der Koexistenz

Über die koloniale Matrix der Macht sind die gegenläufigen und radikal divergierenden Paradigmen von Neuheit und Koexistenz miteinander verzahnt. Das Paradigma der Neuheit hatte den Rassismus als inhärentes Prinzip inkludiert, und jeglicher Versuch der Konsolidierung vonseiten des Paradigmas der Koexistenz war zum Scheitern verurteilt. Das dekoloniale Paradigma der Koexistenz entspricht einer Epistemologie der Grenze oder einem Grenzdenken, welche – wie wir gesehen haben - auf der kolonialen Differenz, sowie auf der Epistemologie der kolonialen Wunde aufbauen. Das Paradigma der Koexistenz oder der *damnés* - wie es MIGNOLO in Referenz auf FANON auch bezeichnet -, als Paradigma all jener, welche die koloniale Wunde bewohnen, ist von einer Vielfalt an heterogenen strukturellen historischen Erfahrungen gekennzeichnet.⁴⁶ Es geht dabei um eine Form der Interkulturalität,

⁴⁶ Bereits das kritische dekoloniale Denken von WAMAN PUMA DE AYALA im 16. Jahrhundert brachte das Paradigma der Koexistenz zur Sprache. Er setzte sich für ein alternatives Regierungsprojekt in den Anden und eine Reformierung der Sozialorganisation ein, innerhalb derer Macht an die Indigenen zurückgegeben werden

um eine Veränderung des Gesichtes von Lateinamerika im Sinne einer Welt und eines Lebensraumes, innerhalb dessen mehrere Welten koexistieren können. (Mignolo 2005: 106f; 125f.) In Folge sollen drei verschiedenartige Projektionen Erwähnung finden, welche diesem Paradigma der Koexistenz folgen: *Abya Yala*, epistemische Interkulturalität / *Amawtay Wasi*, *ayllu* / *marka*. *Abya Yala* entsteht in Entkoppelung von den geltenden geokulturellen Bezügen, *Amawtay Wasi* als Form eines *anderen* Denkens, welches sich von hegemonialen epistemologischen Bezügen der Wissenskonzeption und –vermittlung, sowie der Subjektkonzeption verabschiedet, um eine wissenschaftliche Interkulturalität als neues Paradigma zu positionieren. *Ayllu* / *marka* stehen im Sinne des Grenzdenkens für eine Transformation aus der kolonialen Differenz und Wunde, wobei die Wiederbelebung und Anerkennung traditioneller soziopolitischer Organisationsstrukturen als Grundlage eines plurinationalen Staates eingefordert wird.

5.5.1.1 *Abya Yala*

The „idea“ of America is not only a reference to a place; above all, it operates on the assumed power and privilege of enunciation that makes it possible to transform an invented idea into „reality“. This fact has been overlooked as if the continent already had its name inscribed naturally on the face of the earth. (Mignolo 2005: 152)

Die darauf aufbauend im 19. Jahrhundert übernommene Idee Lateinamerika nimmt eine ambivalente Position in der Imagination der modernen / kolonialen Welt ein: Sie wird von verschiedensten AkteurInnen vertreten, aus unterschiedlichsten Positionen heraus und soll eine gemeinsame Frontstellung gegen die zunehmende militärische, ökonomische und technologische Invasion vonseiten US-Amerikas bieten. Indigene und schwarze Gemeinschaften kämpfen gleichzeitig für dieselbe Sache, nicht jedoch innerhalb des Rahmens der Idee Lateinamerika, denn die LateinamerikanerInnen waren ebenso ihre AusbeuterInnen: (Mignolo 2005: 129) „there are millions of people in that subcontinent for whom ‚Latin‘ America means a dwelling place that it is not theirs; [...] a space where they have to ask permission to enter. Inclusion granted by generous „Latin“ Americans (in the state, the church, or civil society) will not do“ (Mignolo 2005: 124).

Die Idee Lateinamerika wird Ende des 20. Jahrhunderts als Imaginarium im Rahmen der Identitätsfindung der kreolischen Nachfahren der Spanier aufgedeckt, die koloniale Wunde wird darüber sichtbar gemacht und die verdrängte Seite der *latinidad* in Südamerika kommt

sollte. In Kenntnis der indigenen Gesellschaft einerseits und der spanischen Projekte der Organisation der Regierung im Vizekönigreich Peru andererseits brachte er in seinen Schriften eine doppelte Kritik an internen inkasischen und externen spanischen Verhältnissen an und deckte dabei die Logik der kolonialen Unterdrückung auf. (Mignolo 2005: 125)

zum Vorschein. (Mignolo 2005: 145) Indigene kämpfen nun für eine gemeinsame Sache, wobei die transkontinentalen indigenen Bewegungen heute die Wiederbelebung von *Abya Yala*⁴⁷ als Name des Kontinents, welchen sie bewohnen, einfordern. Afroamerikanische Bewegungen berufen sich in Erinnerung an die Sklaverei und die damit einhergehende Entmenschlichung auf weniger territorial behaftete Bezüge und sprechen von der *Gran Comarca*, die Bezeichnung für ein weitläufiges Territorium gemeinsamer Wurzeln (*Co* im Sinne von Kooperation). (Mignolo 2005: 21f.; 130).

Abya Yala es una conjunción de historias y culturas, una diversidad de territorios, una complejidad de visiones, múltiples mundos en un continente, pero que ha vivido con el estigma de tender a definirse más por algo exterior que por mirarse a si misma, de haber vivido en un letargo existencial por la perdida de su memoria histórica y por ende con una profunda crisis de identidad. (Roa Avendaño 2008: digital)

Südamerika, *Abya Yala*, *La Gran Comarca* treten heute als „neue“ territoriale Bezüge auf: „*Abya Yala is not just an inversion of the existing maps, but a questioning of the very nature of the existing maps*“ (Mignolo 2005: 157). *Abya Yala* hat also eine doppelte Funktion: einerseits stellt es einen Ort politischer Positionierung dar, andererseits einen Ort der Äußerung, von welchem aus der Idee Lateinamerika als westliches Projekt entgegengetreten werden kann. (Walsh 2012: 24f.) Die Idee Lateinamerika wird über die neuen Weltvorstellungen zunehmend aufgelöst, „*dismembers the one-to-one relation between the name and the territory, and thus breaks away from the control of meaning (of the name) by those who control epistemic (and not only political and economic) power*“ (Mignolo 2005: 148). Die indigenen Bewegungen und deren epistemische Artikulationen zielen auf eine Entschleierung der Idee Lateinamerika ab und lassen diese damit obsolet werden. (Mignolo 2005: xv)

[...] the current division between „Latin“ America and Abya-Yala is a moment of trust and of hope for entry into that world where both co-exist and neither assumes supremacy. Creoles/Mestizos/as can inhabit Latin America and share space with Indigenous groups inhabiting Abya-Yala without either staking a claim for priority. (Mignolo 2005: 144)

⁴⁷ Die *Cuna* (Panama) prägten die Bezeichnung *Abya Yala*, um die indigenen Territorien Amerikas zu benennen. *Abya Yala* bedeutet in etwa „lebendige Erde“, „Erde in voller Reife“; der Begriff wurde von den indigenen Bewegungen als territorialer Bezugsrahmen in Zusammenhang mit den 500 Jahren Amerika 1992 übernommen und wird seitdem von den indigenen Bewegungen als eigener geokultureller Bezugsrahmen positioniert. (Walsh 2011: 50; Walsh 2012: 24f.)

5.5.1.2 Epistemische Interkulturalität und indigene Pluriversität

Interkulturalität ist ein exemplarisches Konzept, welches einem *anderen* Denken entspringt und dabei die radikale Transformation von sozialen Strukturen und staatlichen Institutionen als Grundvoraussetzung für die Errichtung eines anderen, plurinationalen Staates fordert. Interkulturalität als ideologisches Prinzip steht etwa seit der Jahrtausendwende zunehmend und vor allem auch im Auftrag einer Dekolonialisierung von Wissen: eine wissenschaftliche oder epistemische Interkulturalität tritt für die Aufwertung und Positionierung einer Philosophie aus *Abya Yala* ein.⁴⁸ Wesentlich ist, dass diese Aufwertung aus einer *anderen* Logik heraus geschieht, welche nicht für die Gleichberechtigung der Wissensformen im Sinne der Angleichung des Status indigenen Wissens an jenen westlichen Wissens plädiert, wie dies im Rahmen interkultureller Philosophie oder einer philosophischen Multikulturalität geschieht. Die Logik, von welcher aus eine Philosophie aus *Abya Yala* aufgewertet und positioniert werden soll, konzipiert sich aus der Erfahrung der Differenz, der kolonialen und einer ursprünglichen präkolonialen Differenz heraus. Es geht also um eine Form des In-Verbindung-Setzens von Wissensformen *innerhalb* und *aus der Differenz*. Dies erfordert eine epistemische Transformation in unserem Verständnis von Wissen, Philosophie oder Denken. (Walsh 2012: 17) Das interkulturelle Bewusstsein ist dabei Ausdruck eines anderen Paradigmas, „the paradigm constituted by forms of de-colonial consciousness whose horizon is a pluri-versal horizon conceived as transmodernity“⁴⁹ (Mignolo 2010a: xvii). Wichtig ist die Anerkennung davon, dass westliches Wissen und Denken allein unzureichend für ein Verstehen der Welt ist. (Walsh 2012: 17)

Epistemic interculturality affords more than a strategic response to the colonial order – more than an ability to move between worlds or to function in a zone of contact or a border place of relation. Instead, it proposes an articulation of knowledges that takes into account the intercultural co-construction of diverse epistemologies and cosmologies, in which knowledge, as philosophy, is never complete but always “in construction”. (Walsh 2012: 17)

Die praktische Bedeutung epistemischer Interkulturalität lässt sich etwa anhand zweier Projekte der indigenen Bewegung Ecuadors im Bereich der Bildung ablesen: Eine Neuorientierung der Bilingualen Interkulturellen Bildung im Sinne wissenschaftlicher Interkulturalität, wobei das Curriculum auf dem Bewusstsein der Asymmetrien der Wissensformen aufbaut, auf dem Stellenwert von Wissenschaft und der Notwendigkeit epistemologischer Lesearten durch Indigene zur Herstellung einer Beziehung zwischen indigenem und westlichem Wissen. Das zweite Projekt zur Implementierung epistemischer

⁴⁸ Eine detailliertere Betrachtung des indigenen Prozesses und der Interkulturalitätsdebatte in Ecuador findet sich auch in meiner Diplomarbeit *Kulturelle Identitäten im Spannungsfeld von Imagination und Macht. Eine Auseinandersetzung mit Interkulturalität am Beispiel der indigenen Bewegung Ecuadors*, sowie etwa in zahlreichen Artikeln und Beiträgen von CATHERINE WALSH, vor allem *(De)construir al interculturalidad*. (<http://catherine-walsh.blogspot.co.at/>)

⁴⁹ Zum Konzept der Transmoderne siehe Kapitel 5.4.1

Interkulturalität ist die 2000 ins Leben gerufene und seit 2003 offiziell anerkannte und durch die CONAIE gestützte *Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas, Amawtay Wasi* (Haus der Weisheit) mit Hauptsitz in Quito.⁵⁰ Im Zentrum der Konzeption der Universität steht ein erneuertes Verständnis und Gebrauch von indigenem Wissen und ursprünglicher Wissenschaft im Sinne einer Kosmologie und philosophischen Existenztheorie, welche sich auf das Konzept der Relationalität, der Allverbundenheit stützt. Komplementarität, Reziprozität, Korrespondenz und die Verhältnismäßigkeit von Wissensformen, Praktiken, Erfahrungen, Kosmologien oder Philosophien bilden den Kern der fünf Zentren des Wissens, einer völlig differenten und bislang ungeläufigen Struktur. (Walsh 2012: 18) Während die gängige Bildungsphilosophie bis heute durch den Staat oder das private Kapital gesteuert und das System Universität dabei innerhalb des Paradigmas des Fortschritts und der Neuheit verhaftet bleibt,⁵¹ ist die Schaffung der Interkulturellen Universität als expliziter Ausdruck der Forderung nach epistemischen Rechten zu betrachten. (Mignolo 2005: 120f.) *Amawtay Wasi* repräsentiert einen räumlichen Bruch innerhalb der Geographie des Wissens.

[...] la exclusión del proyecto educativo nacional de una parte de la población ecuatoriana que había tenido – y tiene – presencia física, económica, cultural, social y territorial en el país, está condenada a desaparecer, [...] también, porque dicha exclusión, ha significado dejar de lado, las aportaciones de las nacionalidades y pueblos indígenas, en la construcción del conocimiento y principalmente en la formación de una identidad nacional [...]. (Amawtay Wasi 2004: 162)

Amawtay Wasi will nicht eine Universität mehr sein, sondern eine andere Form von Universität, welche sich auf indigene Bedürfnisse, Wissensgrundsätze und Wertvorstellungen stützt. (Amawtay Wasi 2004: 164) „The fact that it is still called a university does not mean that it surrenders to the demands of the state and imperial institution. It only means that the paradigm of co-existence works at the crossroads between Indigenous and Western forms of knowledge“ (Mignolo 2005: 122). *Amawtay Wasi*, in ihrem Selbstverständnis eine Pluri-versität, behält weiterhin den Namen Universität bei und definiert sich damit nicht über Ablehnung des Anderen, sondern über dessen Integration im Sinne einer kritischen Interkulturalität. Eine Ablehnung oder Unterdrückung nicht indigenen Wissens käme derselben kolonialen Logik gleich, welche zur Unterdrückung indigener Systeme führte und wäre dementsprechend nur eine Umkehrung der Inhalte, nicht jedoch der Struktur der Wissensproduktion, welche Interkulturalität ins Auge fasst: „To maintain the name of the institution, and at the same time to radically change the principles and the philosophy of

⁵⁰ Zum komplexen Prozess der Gründung der Hochschuleinrichtung, welcher im Jahr 1987 beginnt, siehe Amawtay Wasi 2004: 159ff.

⁵¹ Siehe auch Kapitel 4.5.2 zum Transformationsprozess von Wissens- und Subjektivitätsvorstellungen im lateinamerikanischen akademischen Kontext.

knowledge and, therefore the curriculum, is indeed a signal move in the shifting geography of reason“ (Mignolo 2005: 122). *Amawtay Wasi* basiert auf den Grundlagen der Kichwa Kosmologie und engagiert sich für die Situation indigener Gemeinschaften. Dennoch begreift sich die Universität nicht als auf indigene Bevölkerungsmitglieder beschränkt, sondern will – im Sinne einer plurinationalen Universität - für die Gesamtbevölkerung offen sein. (Amawtay Wasi 2004: 164) *Amawtay Wasi* versteht sich als Hochschulprojekt, welches die Dekolonialisierung von Wissen und Sein im Auge hat. Das Curriculum ist dabei in drei Zyklen organisiert: *runa yachaikuna*, *shukitak yachaikuna*, *yachaikuna pura*: Lernen zum Sein, Wissen zum Sein, Wissen zum Tun. Diese drei Prinzipien stehen nicht in Opposition zum griechischen wissen wie, wissen was, und wissen dass, sondern sind grundlegend unvergleichbar. „Aprender para ser“ oder *runa yachiakuna* als am radikalsten verschiedenes Prinzip beinhaltet eine zentrale Forderung aus der epistemischen Wunde der Kolonialität des Wissens und Seins heraus. (Mignolo 2005: 123)

WALSH erkennt die Begrenzungen epistemischer Interkulturalität und dekolonialen Denkens im Rahmen von *Amawtay Wasi* in einem Kichwa-Zentrismus, welcher andere indigene Wissensformen, wie auch afroamerikanisches Denken nicht einbezieht.⁵² Auch *Amawtay Wasi* hat diese Problematik erkannt und setzt sich nun auch explizit damit auseinander. (Walsh 2012: 25)

5.5.1.3 *Ayllu / marka*: Andine soziopolitische Kernzellen

Bereits WAMAN PUMA DE AYALA⁵³ war im 16. Jahrhundert um die Suche nach einer Form guter Regierungsführung bemüht, wobei er sowohl inkasische als auch spanische Formen der politischen und sozioökonomischen Organisation in Betracht zog und somit für eine frühe Form der heute geforderten Interkulturalität und damit für ein Paradigma der Koexistenz plädierte. Während spanische Regierungsformen vertikal hierarchisch ausgelegt waren, zeichnete sich das inkasische Modell durch eine Serie horizontal miteinander verbundener Zellen, den *ayllus* in den Anden und dem *altepetl* in *Anáhuac*, aus. *Ayllus* und *altepetl* mussten sich in Folge der Kolonialisierung und Errichtung des Nationalstaates den Strukturen von *pueblos*, *municipios* oder *alcaldías* einfügen. Durch diese grundlegend unterschiedliche Struktur in der Sozialorganisation ereignete ein klarer Bruch, welcher zur Entstehung einer kolonialen Wunde führte. Dies wäre nicht geschehen, wenn die Strukturen der Regierungsformen dieselben gewesen wären. In einem solchen Falle wäre lediglich die Macht von einer Hand in die andere übergegangen. Die Machtdifferenz war um die Auslöschung sämtlicher anderer Modelle der Sozialorganisation bemüht, was jedoch an kaum einem Ort

⁵² Siehe auch Kapitel 5.2.1.2 zur doppelten Unterwerfung schwarzer Existenz und Realitätsentwürfe.

⁵³ FELIPE WAMAN PUMA DE AYALA, Angehöriger der kichwa Gemeinschaft, war Historiker, welcher im 16. Jahrhundert im heutigen Peru lebte und in seinem Werk *Nueva Crónica y buen gobierno* eine alternative Regierungsführung im Rahmen der Conquista postulierte. (Mignolo 2005: 126)

Abya Yala's gänzlich geschehen konnte: *Los caracoles* im Mexiko der *Zapatistas* etwa versinnbildlichen den Rekonstruktionsprozess alternativer Modelle horizontaler Gesellschaftsstrukturierung. (Mignolo 2005: 126f.)

Dekoloniales Denken erkennt in kommunitärem Denken und Handeln eine valide Form der Gemeinschaftlichkeit, welche in vielen indigenen Gemeinschaften auch heute noch sozialstrukturell prägend ist. Dieses kommunitäre Denken und Leben kann dabei, so MIGNOLO, auf einen ersten Blick mit der linksorientierten Konzeption der *commons* verwechselt werden. (Mignolo 2009: digital) Die beiden Konzepte weisen jedoch bei einer näheren Betrachtung wichtige Unterschiede auf. Ein Übersehen dieser Unterschiede stellt ebenso wie ein Lesen der Konzeption aus einer linksorientierten europäischen Logik eine Form der Gewalt dar, welche andere Logiken zum Verschwinden bringen oder zu kooptieren suchen. Die Lateinamerikanische Linke, welche hauptsächlich von *criollos* und *mestizos* angeführt wird und das indigene Projekt - MIGNOLO spricht von *indigenous de-colonial* - sind zwei sehr verschiedene Unternehmungen, vereint durch ein gemeinsames Feindbild: die lokalen pro-neoliberalen Eliten. (Mignolo 2009: digital) „From an indigenous perspective, [...] the problem is not capitalism alone – it is Occidentalism, which includes both capitalism and Marxism. [...] The indigenous revolution [...] is against Western civilization as such, including the left, which originated in the West“ (Mignolo 2009: digital). Weder das liberale Verständnis von Gemeingut, noch das sozialistische Kommunalverständnis decken sich also mit dem indigenen Kommunitarismus, welcher eine völlig verschiedene Logik implementiert: „the communal is the decolonial, which means that it is a political philosophy and vision of the future that cannot be subsumed either by liberalism or by socialism“ (Mignolo 2010b: digital). MIGNOLO merkt an, dass trotz der immanenten Unterschiede die Möglichkeit der Eröffnung eines Dialogs zwischen den beiden Konzeptionen im Sinne einer Epistemologie der Grenze und einer pluriversalen Weltsicht besteht. (Mignolo 2009: digital)

Das indigene Verständnis des Kommunitären basiert auf Formen der Sozialorganisation, welche bereits vor den Inkas und Azteken und dann auch von diesen praktiziert wurden und sich – trotz der Zerschlagung kommunitärer Systeme soziopolitischer Organisation im Zuge der europäischen Expansion - mit mehr oder weniger großen Transformationen bis heute erhalten konnten. Wesentlich sind die Systeme von *ayllu* und *marka*: *Ayllu* umschreibt eine erweiterte familiäre Gemeinschaft, welche sich auf eine gemeinsame Abstammung beruft und in kollektiver Arbeit ein kommunales Territorium bewirtschaftet. Dieses Territorium wird als Teil eines Ökosystems und Lebensgrundlage erfahren, nicht im Sinne privaten Eigentums. Innerhalb des Systems der *marka* arbeiten Menschen füreinander, wobei jede Leistung im Sinne der Reziprozität mit einer Gegenleistung vergütet wird. Das kommunitäre Prinzip beschreibt ein kollektives Recht der Nutzung, des Managements und der Verteilung von Ressourcen. (Mignolo 2009: digital)

Heute kämpfen viele indigene Bewegungen des Kontinents, allen voran jene in Bolivien und Ecuador für die Rekonstruktion und Neukonfiguration dieser Formen präkapitalistischer kommunitärer Sozialstruktur in Referenz auf die historischen Systeme in *Tiwanakusuyu* (Inkareich) und *Anáhuac* (Aztekenreich). AkteurInnen derartiger Versuche sind etwa der aymara Soziologe FÉLIX PATZI PACO in Bolivien mit seinem 2004 publik gemachten Vorschlag, das kommunitäre System als Alternative zum geltenden liberalen System des modernen / kolonialen Staates zu rekonzeptualisieren; ebenso verpflichten sich das indigene Kollektiv CONAMAQ (*Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu*) im bolivianischen Hochland diesem Prozess, welcher auch in den Diskursen von EVO MORALES AYMA artikuliert wird, oder im Zentrum der Arbeit der kichwa Ecuadorianerin NINA PACARI steht. (Mignolo 2009: digital) FÉLIX PATZI PACO, eine kontroverse⁵⁴, jedoch im Prozess der Konstruktion eines plurinationalen Staates wichtige Persönlichkeit seines Landes, verweist auf die Tatsache, dass in der Wissenschaft zumeist auf ein *entorno*, also eine gemeinsame Kultur, auf Sprache und Territorium fokussiert wird und dabei dem andinen *ayllu* als Herzstück ökonomischer und politischer kommunitärer Organisation zumeist kaum Bedeutung zugeschrieben wird. Entsprechend operiert auch die staatliche Multikulturalitätsrhetorik, welche einerseits das *entorno* der *ayllus* kooptiert, jedoch dessen politische und ökonomische Bedeutung als Kern reziproker andiner Lebens- und Sozialorganisation ignoriert oder ausblendet. Divergierende Modelle soziopolitischer und ökonomischer Organisation, welche in einem spannungsgeladenen Nebeneinander existieren sind das zentrale Streitthema in der Debatte um den plurinationalen Staat: Eine westlich liberale oder marxistische Konzeption des Staates steht im ruralen wie urbanen Raum – neben anderen Modellen indigener Gemeinschaften des Tieflandes oder bäuerlicher Vereinigungen – den *ayllus* und *markas* der Aymara und Kichwa gegenüber: (Mignolo 2009: digital) „A plurinational state must be more than just the left in power, with the support of the indigenous, against the right, with its support from the international market“ (Mignolo 2009: digital). Das dekoloniale Projekt hat nicht nur eine andere Genealogie als das europäisch-westliche, sondern auch andere Wege der Transformation von Realitäten. (Mignolo 2009: digital)

⁵⁴ Vonseiten Intellektueller vor allem auch Linksorientierter und im Projekt des Plurinationalen Staates engagierter *criollos* und *mestizos* wird er mitunter bezichtigt, eine Hegemonie für die Aymara anzustreben und somit die geltende weiß-mestizische Hegemonie brechen zu wollen und darüber hinaus, die vielen anderen Nationalitäten des Landes in seinem Projekt zu vernachlässigen. (Mignolo 2009: digital)

5.5.2 *Estar siendo*: Symbolik indigenen Denkens und Wissens

RODOLFO KUSCH, argentinischer Philosoph deutscher Abstammung spricht aus einer dekolonialen Haltung von einer historischen Überlagerung, wobei sich durch die Kolonialisierung Amerikas eine westliche Geschichte über eine autochthone Form der Geschichtswahrnehmung legte: Einerseits mussten die indigenen Erinnerungen in einem konfliktgeladenen Dialog mit den elitären Gesellschaftsgruppen europäischer Abstammung, wie auch deren Institutionen sozialer Organisation bestehen. Andererseits war die seitdem unvermeidliche europäische Interferenz in lokale Erinnerungen dafür mitverantwortlich, dass eine stetige Reproduktion von Differenz in der Neuerlangung eines indigenen Bewusstseins unausweichlich wurde. (Mignolo 2010a: xiv) „For the indigenous people who decided, through history, not to assimilate, it was essential to resist the fantasy of a bygone past and instead to maintain the reality of a present in which the reinscription of the difference was crucial for just living“ (Mignolo 2010a: xiv).

5.5.2.1 Negation als Ursprung eines dekolonialen Projektes

KUSCH identifiziert eine Verbindung von indigenem Denken mit Interiorität, Affektivität und Achtung emotionaler Erfahrung. Die westliche Bevorzugung des Rationellen über das Affektive, sowie der externen Umwelt über das innere Erleben des Menschen hat keine Geltung. Indigenes Wissen ist dabei nicht primär an einem im westlichen Denksystem zentralen kausalen „wieso“ interessiert, sondern an einem „wie“, spricht an der Modalität. Negation bildet laut KUSCH die Basis indigenen und auch populären Denkens. (Kusch 2010: vi f.) Diese steht für die Ablehnung der Ideale der Moderne und der kapitalistischen Ökonomie durch die kolonialen Subjekte, welche sich stattdessen für eine Philosophie des *buen vivir* aussprechen. (Mignolo 2010a: xxxi)

The negation is the negation by „them“ wanting „us to be“ as they want. Affirmation is imperial (development, success, progress); that is, it affirms what imperial designs want colonial subjects to become. That is precisely what „coloniality of knowledge“ and „coloniality of being“ mean. Negation is, on the contrary, the affirmation of what we, the people of popular thought and Indigenous thinking, want to be, even if we do not yet know exactly what it is. Estar nomás is the first moment of negation from where an-other being and an-other knowledge began to emerge; briefly, negation is the first moment in the unfolding of the decolonial option. (Mignolo 2010a: xxxi)

Kolonialität von Wissen und Sein operiert über Affirmation, welche als koloniale Vorgabe ein Bild des kolonialen Subjekts bereitstellt, welchem dieses entsprechen solle. Negation – im Sinne von und einhergehend mit Entkoppelung - stellt stattdessen ein Eigenbild dar, eine

Vorstellung darüber, was die Menschen sein wollen, wenn auch dies im Moment dieser Negation noch nicht bekannt ist. Es bezeichnet ein transitorisches Moment des Aufbrechens, welches in *estar nomás* als dekoloniale Alternative zur präfixierten und fremdbestimmten Affirmation seinen Ausdruck findet. (Mignolo 2010a: xxxiv) Negation als Quelle für populäres Denken leistet Widerstand und ist dabei auch immer mit einem Moment der Erneuerung verbunden: „it is a negation that opens up to a world different to the one it negates“ (Mignolo 2010a: lii). Darin offenbart sich ein essentieller Moment zum Verständnis indigener Artikulationen.

5.5.2.2 *Decolonialidad del estar* als Antwort auf die *colonialidad del ser*

[...] border thinking, that is, dwelling in estar and form that dwelling reflecting on the condition of estar due to the violent imperial and colonial imposition of ser, which is endorsed and lived by the economically empowered, the political elite, and a middle class that lives between the envy and the hopes of wanting to be and the fear of the estar: wanting to be (querer ser alguien) as the object of imperial desire and allowing oneself to just be (dejarse estar). (Mignolo 2010a: xlix)

Kolonialismus bei KUSCH oder Kolonialität bei QUIJANO oder MIGNOLO beschreiben die überzeugende Rhetorik des Sein im Sinne von erfolgreich sein, jemand sein, höher als jemand anders sein. Dem gegenüber steht das Verständnis des *estar*: „Estar is, in a sense, a decision of not wanting to be, because to be is the imperial way of life imposed in the colonies as the superior destiny of humanity: being, in this sense, is being civilized, is embracing civilization and markets“ (Mignolo 2010a: xlix). Beide Versionen koexistieren, wenn auch in einer hierarchischen Beziehung: die *colonialidad del ser* als koloniale Version des Seins steht der *decolonialidad del estar*, welche ihren Ausdruck in der indigenen Wut und der Verstimmung der Mittelklassen findet, vereinnahmend gegenüber. (Mignolo 2010a: l) Der Verführung der Zivilisation in Gestalt des Wunsches, jemand zu sein, steht laut KUSCH die Verführung des Barbarischen, im Sinne der Affirmation des *estar* als Lebensweg gegenüber.

Estar siendo indicates passivity – not paralysis, not reduction to object, not inactivity, but the absence of a particular form of activity: enterprise. It indicates the absence of an approach to the world in which one takes the world instrumentally, objectifying it, controlling it as something outside oneself, thus producing an external, separate reality. Estar siendo enacts a rejection of that separation. (Lugones and Price 2010: lvi)

Die westliche Wettbewerbshaltung objektiviert die Welt und erschafft voneinander getrennte und unveränderbare Objekte, wodurch Kontrolle und Besitz möglich werden. *Estar* bedeutet dementsgegen ein sich selbst positionieren in der Welt und das damit zusammenhängende

Wahrnehmen ihrer Flüchtigkeit und Veränderlichkeit. Die Logik des *estar siendo* ist inkompatibel mit einer Essentialisierung von Dingen und Beziehungen. (Lugones and Price 2010: lvi) „The logical movement of *estar siendo* is connected to seminal activity and to the logic of seminality, life sources, growth. [...] the *estar* way of inhabiting the world is germinative, that is, germination is one of its affective moments and movements“ (Lugones and Price 2010: lvi f.). Der Kosmos als organische Gesamtheit ist von Instabilität gekennzeichnet und bewegt sich zwischen den Extremen Wachstum und Zerfall. Diese Bewegung kann vom Subjekt wahrgenommen werden, welches die Welt in ihrer Unmittelbarkeit, dem *así* erfährt. Die Welt und das Subjekt sind nicht voneinander getrennt, sondern ineinander verwoben, sodass die Welt in ihrer Instabilität das Individuum vereinnahmt und durchdringt, als Teil des Kosmos: (Lugones and Price 2010: lviii) „the possibility of its internal equilibrium is both a communal affair and central to *estar bien*. While the internal balance depends on each person, each person is in relation to a habitat, a center, a community [...] [which is] a seed, a seminal source“ (Lugones and Price 2010: lviii).

Kuti als Wendepunkt steht im Zentrum des *estar*: Krankheiten, Verluste, Kriege, Naturkatastrophen sind Ausdruck und Resultat eines *kuti*, einer Inversion von etwas Günstigem hin zu etwas Ungünstigem. Ein *kuti* stellt eine Erneuerung der Zeit dar, eine Metamorphose der Zeit in welcher wir leben, welche sich auf eine Wende zubewegt und wird damit zu einer Quelle des Lebens, als Ausdruck der Untrennbarkeit des Günstigen und Vielversprechenden und dessen Kehrseite. Die Instabilität der kosmischen Umstände impliziert stetige Wendepunkte und mitunter auch ein völliges Kippen oder Überschlagen, welches im *kuti* seinen Ausdruck findet. Rituelles Wissen spielt in diesem Zusammenhang eine zentrale Rolle, wobei über die konstante rituelle Handlung menschliches Habitat erhalten werden und der Kosmos Ausgleich erfahren kann. (Lugones and Price 2010: lviii ff.) *Pueblo* meint nicht Menschen in einem abstrakten Sinne, sondern als konkrete menschliche Vielheit, welche die Möglichkeit von Gemeinschaft in sich birgt. Die Logik des *estar siendo* impliziert die Rekreation von Gemeinschaft und Habitat im Hier und Jetzt, in dem sich das Leben erschafft. (Lugones and Price 2010: lxi) „*Estar siendo* gives us a not-definable, on the move, body-to-body collective activity that pulls the cosmos toward a renovation of life understanding of identity“ (Lugones and Price 2010: lxiii).

Während die verwestlichten urbanen Menschen ihre Welt mit Aktivitäten füllen, nach Gründen für unerwünschte Ereignisse suchen und externer Lösungen bedürfen finden Indigene in der Transformation von Angst und der rituellen Aktivität einen Weg, um das Überschlagen des *pachakuti* abzuwenden. In dieser Opposition erkennt KUSCH den binären Gegensatz, welcher Amerika kennzeichnet: indigene Sichtweisen der Instabilität eines veränderlichen Universums stehen einem westlichen Versuch, sich dieser Instabilität durch Technologie und westliche Rationalität zu entziehen gegenüber. Diese binäre Opposition wurde im Rahmen der Kolonialisierung geschaffen, im Zuge derer die europäischen Kolonisatoren ihren Weg des Wissens auferlegten. (Lugones and Price 2010: lxiv f.)

6 „Somos la antítesis de la civilización occidental“⁵⁵: Offenlegung der Kolonialität im *sumak kawsay* / *suma qamaña*

6.1 Exkurs: Anmerkungen zur Darstellung und diskursiven Strategien

Im Rahmen der folgenden Kapitels werden die zentralen Inhalte der ausgewerteten Dokumente präsentiert, wobei ausgehend von einer Betrachtung der Kolonialität der Macht im andinen Kontext in den Bereichen Ökonomie, Kontrolle von Autorität / Politik, Wissen, Ontologie / Subjektivität vor allem auf die dekolonialen Implikationen der Konzeptionen *sumak kawsay* / *suma qamaña* Bezug genommen wird. LUGONES / PRICE meinen in Referenz auf indigenes Denken, dass im indigenen dynamischen Verständnis eines unbeständigen Lebens und Seins Sprache und Wörter zur Benennung der Welt dienen, nicht jedoch, um zu definieren oder um Konnotationen herzustellen. (Lugones / Price 2010: lviii ff.) In diesem Sinne halte ich mich in den folgenden Darstellungen möglichst nahe am Wortlaut der AutorInnen – Übersetzung und Verkürzungen stellen eine inhaltsanalytische Notwendigkeit dar – wohl im Bewusstsein, dass die gesamte Datenaufbereitung, sowie die Struktur, welche an die Quellen herangetragen wird und diesen damit gewissermaßen übergestülpt wird, bereits eine Interpretationsleistung und so eine Form der „Gewaltausübung“ darstellt. Die möglichst textnahe Vorgehensweise soll also einerseits den Originalquellen im Sinne eines epistemischen Dialogs Achtung entgegenbringen und andererseits der LeserIn eine sprachliche und inhaltliche Wiedererkennung in den Originaltexten ermöglichen. So entstammen Formulierungen, Benennungen und Zuschreibungen nicht (notwendigerweise) meinem Zugang oder Denken über die Sachverhalte, sondern sind den Referenzquellen entnommen und aus diesen beibehalten worden.

Das in allen Dokumenten gebräuchliche inklusive Wir und possessive Uns/er als sprachliche Form der Realisierung eines Gruppengefühls, postuliert einerseits interne Einheit und Kongruenz mit den indigenen Gemeinschaften und andererseits tritt es gegen ein Außen auf. Dieses exklusiv verwendete Wir wird in Zusammenhang mit einer geteilten ökologischen, sozialen und politischen Verantwortlichkeit von einem inklusiven Wir abgelöst, welches die

⁵⁵ Lajo 2009b: 112

gesamte Gesellschaft und zumeist Menschheit mit einschließt.⁵⁶ Diese Pronomen wurden im Sinne der Darstellung herausgenommen und durch eine „neutrale“ Form ersetzt (die indigenen Gemeinschaften oder respektive: der Mensch).

In vielen Dokumenten und Aussagen spielt Eigenverantwortung und AutorInnenschaft eine wichtige Rolle, wobei die Verantwortung für das individuelle und kollektive Handeln und Versagen in vielen Fällen übernommen wird. So ist zum Beispiel die Rede davon, dass man sich abhängig gemacht habe. Diese Aussagen, welche eine klare Eigenverantwortlichkeit implizieren überwiegen im Verhältnis zu Aussagen, welche im Sinne diskursiver Strategien der Benennung und Prädikation einen Opfer-Täter-Dualismus konstruieren und damit die Verantwortung nach außen übertragen, klar.⁵⁷ Ich lese dies als (diskursive) Strategie, welche auf die eigene Handlungsmacht verweist und das indigene Tätigwerden ob aller systemischen Beschränkungen und strukturellen Zwänge rechtfertigt und bestärkt. Strukturelle Zwänge des geltenden Systems werden in ihrer machtvollen Präsenz dargelegt, erlangen jedoch keine übermächtige Wirkung über den Menschen, sein Denken, Erleben und Handeln. Gleichermassen gibt die koloniale Wunde den AkteurInnen nicht per se das Recht zur Sprache, sondern vielmehr ist es das andere Denken, welches sich aus der kolonialen Differenz herausbilden und ermächtigen kann, um Sprache und Würde der indigenen Lebenswelten und –weisen zurückzugewinnen. Die indigenen AkteurInnen finden aus der Differenz der kolonialen Wunde, die sie bewohnen heute die Kraft, inmitten einer so postulierten „globalen Krise des Lebens“ ihre Stimme zu erheben, um der Welt ein anderes Denken vorzuschlagen und damit einen epistemischen Bruch zu begründen. So lautet die diskursive Argumentation, welche in den folgenden Kapiteln (Kapitel 6 bis 8) in ihren Details betrachtet wird.

6.2 Eine Krise des Lebens als Resultat der globalen Kolonialität der Macht

“¿Cómo puedo ser feliz si no tengo trabajo?, ¿si mi papá y mi marido emigran?, ¿si no puedo educar a mis hijos?, ¿si no tengo que comer? Así no puedo tener alegría porque estamos enfermos”, so CHANCOSA. (Chancosa 2010: 9). Das kapitalistische neoliberale Modell durchläuft eine irreversible Krise. (Macas 2010b: 36; Chuji Gualinga 2209: 1). Während die Finanzkrise in vielen der reichen Länder staatliche Interventionen bewirkte, Billionen Dollar

⁵⁶ FAIRCLOUGH spricht von einem inklusiven und einem exklusiven Wir als sprachliche Strategien der Gruppenkonstitution über entsprechende Referenzen. Ein inklusives Wir bekundet Solidarität, stellt jedoch auch eine Form der Imposition dar, wenn ein Sprecher sich anmaßt für alle zu sprechen. (Fairclough 2001: 106)

⁵⁷ WODAK spricht im Rahmen ihrer diskurshistorischen Methode von Strategien der Konnotation und Prädikation, welche der Definition und Beurteilung von Gruppen dienen. Prädikation geht stets mit positiven und / oder negativen Attributen einher. (Wodak 2005: 73)

in die Finanzmärkte eingespeist wurden, wären etwa 100 Millionen Dollar ausreichend, um die globale Armut zu überwinden. Hierin liegt das Paradox der gegenwärtigen Zeit. (Chuji Gualinga 2009: 1) Die gegenwärtige Zeit ist von einer „Krise des Lebens“ gekennzeichnet, welche soziale, ökonomische, politische Dimensionen umfasst (Huanacuni Mamani 2010c). Die Menschheit steuert in Richtung einer Umweltkatastrophe mit ungeahnten Konsequenzen und diese bedingt eine menschliche Katastrophe, vor allem auch für das Leben der indigenen Gemeinschaften. (Chuji Gualinga 2009: 3; Choquehuanca Céspedes 2010a: 9) Diese globale Krise ist menschengemacht. (Macas 2010a; 2010b: 20; 38) Die Utopie des modernen Menschen hat die Ideologie des Fortschrittes generiert. Kriege und Konzentrationslager haben den Fortschrittsdiskurs beendet, nicht jedoch die Idee des Fortschrittes. Die Idee transformiert sich in die moderne Konzeption von Entwicklung. (Chuji Gualinga 2009: 2f.) Die Paradigmen von Moderne und Entwicklung und deren Produkte Weltmarkt, Wirtschaftswachstum, Korporatismus, Kapitalismus, Konsumismus sind die grundlegenden Ursache der gegenwärtigen Krise. (Huanacuni Mamani 2010c; 2010a; Chuji Gualinga 2009: 3; 2010).

Kapitalismus hat diese strukturelle globale Krise auf eine wirtschaftliche Krise reduziert, wobei es in den Debatten nur um die Administration der Ressourcen geht, nicht aber um die Zukunft der Menschheit und des Lebens. (Huanacuni Mamani 2010c) Inmitten der vielfältigen Krise werden weiterhin stets dieselben Lösungsmodelle und Antworten angeboten, das Geschäft mit der *pachamama* mit dem Ziel ökonomischen Wachstums und Entwicklung vorangetrieben und verschärft. (Palacin Quispe 2010; Chuji Gualinga 2010) Die Gelder, welche zu deren Rettung in die Finanzmärkte eingespeist wurden werden allen in Rechnung gestellt, jedoch die Diskurse und Ideen bleiben weiterhin dieselben und werden weitergeführt, als sei nichts geschehen. Die das globale System legitimierenden Diskurse sind nicht zerbrochen und es wird weiterhin von Globalisierung gesprochen, als sei die gegenwärtige Krise eine Randerscheinung. Es ist Zeit kritische Distanz zu den Diskursen zu gewinnen, welche Macht legitimieren. Die globale Krise hat aufgezeigt, dass das System, welches die Märkte vor den Menschen schützt, ein krankes System ist, welches entfernt werden muss. (Chuji Gualinga 2009: 1f.) In der Perspektive des Marktes gibt es keine Möglichkeiten die Umweltzerstörung aufzuhalten und es wird der Tag kommen, an dem die Menschheit zwischen der Aufrechterhaltung der kapitalistischen Märkte und dem eigenen Überleben wird entscheiden müssen, so CHUJI GUALINGA. (Chuji Gualinga 2010)

Die sogenannte globale Krise des Lebens, welche die indigenen AutorInnen beschreiben gründet auf diversen Faktoren und zeigt konkrete Auswirkungen in nahezu allen Lebensbereichen. Im folgenden Kapitel „Koloniale Matrix der Macht in der andinen Realität“ werden diese Elemente, aufbauend auf einer Gliederung entlang der vier von QUIJANO und MIGNOLO beschriebenen Sphären – ich habe hier auf eine Erweiterung um WALSH's fünfte Sphäre, Natur verzichtet - als Teil der Auswertung der untersuchten Dokumente zusammengefasst. Die Sphären sind eng miteinander verwoben, wobei die vorliegende Ausformulierung keinen Anspruch auf Fixierung, Vollständigkeit oder Korrektheit erheben

möchte, was im Allgemeinen für die gesamte Arbeit gilt. Es stellt die folgende Aufbereitung des Analysematerials lediglich den Versuch dar, zu verstehen und Inhalte über eine gewisse Struktur fassbar zu machen.

6.3 Koloniale epistemische Differenz: die Koexistenz zweier Zivilisationen in den Anden

Die Anden sind seit über 500 Jahren von der Koexistenz zweier Systeme und Zivilisationen gekennzeichnet: die autochthone andine, als eine der wichtigsten und ältesten Zivilisationen der Menschheit und die westlich republikanische. (Yampara 2004; Macas 2010a; 2010b: 33; Huanacuni Mamani 2010b: 19; 2010c) Die westliche Zivilisation ist eine auf Gewalt gegen den Anderen basierende Zivilisation, welche keine anderen Lebensmodelle zulässt. (Macas 2010b: 33) Die westliche Matrix zwingt sich auf, hegemonialisiert und schließt die andine aus, invadiert sie und bestraft ihre Geltung. (Yampara 2004) Die Präsenz dieser Zivilisation in der andinen Region hat eine starke Zerstörung ursprünglicher sozialer Strukturen bewirkt. (Macas 2010b: 33) Das andine Streben nach ganzheitlichem Wohlergehen der natürlichen Gemeinschaft und die impliziten sozialen und spirituellen Beziehungen der Reziprozität und geteilten Verantwortung werden durch westliche Staatsverwalter als Überreste der Vergangenheit ausgeschlossen. (Yampara 2004; COICA 2005: 22)

Die staatlichen Politiken in der Region gründen auf dem westlichen Modell, welches Entwicklung und Fortschritt als Universalien ideologisiert. (Yampara 2004) Diese Paradigmen gründen auf der linearen Zeitvorstellung des Westens, wobei Zeit aus einer Vergangenheit kommt, durch die Gegenwart als Produkt der Vergangenheit und dann in Richtung Zukunft geht. (Huanacuni Mamani 2010b: 22) Die beiden koexistierenden Kulturen sind derart verschieden, dass es nur schwer denkbar ist, dass diese ein Gleichgewicht finden können. (Lajo 2009) Die pro-zivilisatorischen Modelle, die auf Entwicklung und Moderne bauen wurden im Laufe der letzten Jahrhunderte hegemonial und erreich(t)en einen Höhepunkt auf den ein Abfall, Niedergang folgen muss. (Huanacuni Mamani 2010b: 17ff.; 2010c) Die andine Kultur befindet sich am Vormarsch, in Peru, als Zentrum des europäischen Kolonialismus stellt sich die Situation am schwierigsten dar. (Lajo 2009)

6.4 Koloniale Matrix der Macht in der andinen Realität

6.4.1 Rassialisierung von Lebenswelten als transversale Grundproblematik

Ein zentrales Merkmal des Machtsystems des eurozentristischen Kapitalismus ist, wie wir gesehen haben, die soziale Klassifizierung der Menschen entlang der konstruierten Idee von Rasse, worauf koloniale Unterdrückung aufbaut. Rassismus entsteht, wie QUIJANO artikuliert, zeitgleich und durch Kolonialismus, sprich innerhalb der kolonialen Matrix der Macht, dauert jedoch in seiner Persistenz bis heute als Grundlage soziopolitischer Strukturen fort (Quijano 2000: 533) Die Rassialisierung anderer, in diesem Fall indigener, Lebenswelten stellt somit eine transversale Grundproblematik der Kolonialität dar, welche in allen gesellschaftlichen Bereichen ihre Wirkungsmacht entfaltet und als strukturierendes Prinzip sämtlichen Praktiken der Ausgrenzung zugrundeliegt.

Die Gesellschaften der Region sind von rassistischen Strukturen und jahrhundertealten historischen Problemen gekennzeichnet, wobei Rassismus und all seine Implikationen Produkt der historischen Schuld seit der Kolonialzeit sind, so HUANACUNI MAMANI. (Huanacuni Mamani 1010c).

6.4.2 Ökonomie: Neoliberaler Kapitalismus und ökonomische Entwicklung

Die ökonomische Entwicklung ist der Grundpfeiler des politischen Systems, der sozialen Organisation, des Lebenssystems in der Gegenwart. Das Modell dieser Entwicklung ist der Kapitalismus, welcher im Rahmen seiner Vorherrschaft danach trachtet, andere Formen und Systeme der Entwicklung zu inkorporieren, zu integrieren, ohne dabei die Essenz des Modells anzutasten. (Macas 2010b: 35f.)

6.4.2.1 Grundlage: Enteignung und Ausbeutung

Entsprechend der Perspektive der Kolonialität stellen Aneignung und Enteignung von Produktionsmitteln - des Menschen als Arbeitskraft und dessen natürlichen Umfeldes als Produktionsgrundlage - die zentrale Grundlage der kapitalistischen Logik der Akkumulation dar. Die Inkorporierung der indigenen Gemeinschaften in das kapitalistische neoliberale System wird in manchen der analysierten Dokumente als Zielsetzung des hegemonialen Wirtschaftsmodells dargestellt. Dies lässt sich wohl damit begründen, dass eine völlige Inkorporierung dieser Gemeinschaften bis heute nicht gelungen ist und beschreibt somit die

resistenten Gemeinschaften als einen Ort der Differenz und des Widerstandes. Es wird nun aus dieser Differenz, als *locus* eines alternativen Gesellschaftsprojektes heraus argumentiert.

Das geltende kapitalistische neoliberale Wirtschaftsmodell unterdrückt und beutet aus. (Macas 2010b: 14; 15; 38; Palacios Panéz 2010; Tenesaca 2010; Amawtay Wasi 2004: 165) Die Grundlage des Kapitalismus als westliches Modell ist die Aneignung der Produktionsmittel und die Privatisierung der Mutter Natur. Es wird von Ressourcen gesprochen, menschlichen und natürlichen, alle Dinge werden vermarktet. Kapitalismus gründet auf der Ausbeutung der menschlichen Arbeitskraft. (Macas 2010a: 15) Eine Politik der Expansion der extraktivistischen Produktion ist Teil des dominanten Wirtschaftsmodells. (Cholango 2011) Das System beabsichtigt in Folge seiner Expansion die Unterwerfung der ursprünglichen Gemeinschaften unter das System der Ausbeutung und Unterdrückung und deren Integration in das Modell der Akkumulation, den Markt, den Konsum. (Macas 2010b: 21f.) Während der Kolonisierung wurden die indigenen Gemeinschaften von ihrem Land vertrieben, zunächst durch die Spanier und dann durch ihre Nachkommen. Während der Republik ging die Enteignung kommunitären Landes weiter. Die liberalen und neoliberalen Regierungen haben ausländischen Immigranten tausende Hektare an Land vermacht und damit eine neue Elite von Großgrundbesitzern geschaffen. (Huanacuni Mamani 2010c) Indigene Territorien wurden in *minifundios* geteilt. (Chancosa 2010: 7)

6.4.2.2 Essenz: Akkumulation und Konsum

Um seine globale Anerkennung zu erlangen muss das westliche System das wirtschaftliche Wachstum zur Quelle des Wohlstandes der Gesellschaft stilisieren. Dieses wirtschaftliche Wachstum wird durch freies Angebot und Nachfrage reguliert, die Kontrolle des Marktes ist absolut. (Macas 2010b: 36) Die moderne Gesellschaft hat sich nur auf ökonomischen Werten errichtet, wobei kapitalistische Akkumulation als Essenz des Systems eine aggressive Präsenz und die Tendenz zu gewaltsamer Ausbreitung eingenommen hat: es geht nur um mehr Geld und Macht, ohne Rücksicht auf Andere. (Macas 2010a: 15; 2010b: 20ff.; 36; 39; Tenesaca 2010; Huanacuni Mamani 2010c; Palacin Quispe 2010) Das Modell will soziale Planung und kollektive Formationen entkräftigen, um die Ausbeutung fortzuführen. Je mehr Wachstum, umso mehr Akkumulation von Kapital. (Macas 2010a: 15) Die Verwandlung in eine Gesellschaft der KonsumentInnen ist das Ziel des Systems, so MACAS. (Macas 2010b: 39) Andere AutorInnen sehen dies bereits realisiert: Die Menschheit hat eine Welt der KonsumentInnen erschaffen, wobei Konsum immer manipulativer wird. (Tenesaca 2010; Choquehuanca Céspedes 2010a: 13)

6.4.2.3 Mission: Entwicklung

Entwicklungstheorien haben die Existenz von entwickelten und unterentwickelten Staaten und von Schwellenländern propagiert. Zusätzlich wurden Rezepte zur Überwindung der Situation der Unterentwicklung verteilt: Ausbeutung der Natur, Verminderung von Rechten, Vermarktung der Arbeitskraft. (Chuji Gualinga 2010) Man hatte den Glauben verbreitet, Entwicklung bringe der Menschheit Rettung und ein besseres Leben, einen höheren Lebensstandard. (Choquehuanca Céspedes 2010a: 9); Huanacuni Mamani 2010a; 2010c) Die natürlichen Ressourcen wurden zur Grundvoraussetzung für diesen Prozess. Der Staat wurde als schlechter Verwalter dargestellt, weshalb das private Kapital in die Verwaltung der Ressourcen intervenieren musste. (Huanacuni Mamani 2010c)

Entwicklung als westliches Konzept hat seit seiner Erfindung im Rahmen des Zweiten Weltkrieges die ehemaligen Kolonien in die Kategorie der unterentwickelten Länder (Dritte Welt) aufgenommen und die indigenen Gemeinschaften dabei einem Raum und einer Zeit zugeordnet, welche traditionell, peripher, primitiv sind. Von da an gilt der Glaube, dass Indigene einer Kultur der Armut angehören (die Ärmsten der Armen). Dies impliziert, dass die Überwindung der indigenen „Armut“ den Zugang zu den Errungenschaften der Moderne impliziert, sprich die Integration in den Markt (auch über Tourismus und extraktivistische Projekte) und die Teilhabe an Konsum als Weg zur Entwicklung. Gemeinschaftliches Leben wird als Müßiggang deklassiert und als Ursache für materielle Armut erkannt. Dementsprechend werden die Indigenen angehalten, ihre nicht rentablen Traditionen abzulegen, auf ihre lokalen Subsistenzgrundlagen zu verzichten und ihre Fähigkeiten zur Selbstverwaltung zu vergessen, um dazu überzugehen, Arbeitskräfte zu werden, den freien Zugang für extraktivistische Tätigkeiten zu ermöglichen, und sich vom Staat abhängig zu machen, welcher für die Befriedigung ihrer Bedürfnisse zuständig wird. (Viteri Gualinga 2002: 5; Choquehuanca Céspedes 2010a: 9; COICA 2005: 21f.; 27)

6.4.2.3.1 Farce Alternative Entwicklung

Nachhaltige Entwicklung wurde auf alle Gesellschaften als einheitliche Vision angewandt, sie ist ein allumfassender Diskurs der Eliten. Sie vereint ökonomische Entwicklung mit sozialer Gerechtigkeit und Umweltschutz, doch im Rahmen des geltenden Systems sind dies unvereinbare Variablen. Das geltende globale Wirtschaftsmodell fördert ökonomische Entwicklung, ohne die anderen Variablen zu beachten. Mit diesem Diskurs wird versucht, den Menschen als Wahrheit zu verkaufen, dass in einer sozialen Entwicklung die Partizipation und Verteilung der Gewinne inkludiert ist, ohne dass ein einziger Bestrich des kapitalistischen Entwicklungsmodells geändert worden wäre, welches nun als nachhaltig bezeichnet wird. Die Nachhaltigkeit ist ein Diskurs, der die Menschen verwirrt, es ist ein leeres und ambivalentes Konzept, das von allen ökonomischen und sozialen Sektoren übernommen wurde. Es gibt kaum Widerstand oder Kritik an Aktivitäten, welche das Etikett der Nachhaltigkeit tragen,

während sich im Laufe der Zeit gezeigt hat, dass es schädlich für die menschliche und natürliche Kontinuität ist. (COICA 2005: 23f.) “[...] los proyectos de desarrollo sostenible ejecutados en la region y con nosotros pueden tener buena intención desde sus perspectivas, pero aplican recetas que no respetan nuestra realidad” (COICA 2005: 24).

Die Narrative der Nachhaltigen Entwicklung verteilt die Verantwortung zur Rettung des Planeten auf alle zu gleichen Teilen, was einen großen Irrtum und eine enorme Verantwortungslosigkeit darstellt. Daten zeigen, dass die Gesellschaften wie die nordamerikanische, die europäische und einige Eliten im Süden und Osten, welche insgesamt nicht mehr als 20% der Weltbevölkerung ausmachen, 80% der verfügbaren Energie verbrauchen. Ein großer Teil dieser Energie wird im Amazonas gewonnen. (COICA 2005: 25)

Allerorts wird nachhaltige Entwicklung (*desarrollo sostenible, desarrollo sustentable*) diskutiert, darüber debattiert, welche Art der Entwicklung weitergeführt werden soll. Man spricht von harmonischer Entwicklung, von Entwicklung mit Identität, doch das Thema wird nicht in seiner Tiefe bearbeitet. Mit der Erfindung des Konzeptes des „desarrollo armónico“ oder des “desarrollo con identidad” – „para engañar a los indios“ (Palacios Panéz 2010) - hat der Westen weder die ursprünglichen Weisheiten aufgegriffen, noch hat er eine Analyse der Essenz und Implikationen von Entwicklung zugrundegelegt, es wird weiterhin ein westliches Verständnis eines guten Lebens, ein *vivir mejor* verfolgt⁵⁸. (Huanacuni Mamani 2005: 19; 2010c; Choquehuanca Céspedes 2010a: 8; Palacios Panéz 2010)

Eine neue Strömung neoliberalen Ökologismus strebt über den Vorwand der Nachhaltigkeit danach, alle Lebensformen inklusive das indigenen Wissens in situ zu erfassen und zu systematisieren. (Viteri Gualinga 2002: 6)

6.4.2.4 Konsequenzen: Bruch des Menschen mit der Natur, Desintegration von Systemen soziopolitischer Organisation, Armut, ökologisches Dilemma

6.4.2.4.1 Bruch des Menschen mit der Natur

Die Privatisierung der Produktionsmittel, die soziale Teilung der Arbeit, die Ausbeutung der natürlichen Ressourcen als Basis des gegenwärtigen Modells führt zu einem historischen Bruch des Menschen mit der Natur, wobei die Objektivierung der Natur etwa über das Konzept der natürlichen Ressourcen (*recursos naturales*) zum Ausdruck kommt. (Macas 2010b: 28; 33; 35) Die Abgründe zwischen den Menschen und ihrer Umwelt wurden deutlich vertieft und die Menschheit ist in einen hohen Grad der Insensibilität abgesunken: (Huanacuni Mamani 2010a; 2010c) Die Beziehung des Menschen zur Natur ist rein instrumentell und

⁵⁸ Zur Kritik am *vivir mejor* siehe Kapitel 6.5

transformiert sich in ein Problem des menschlichen Überlebens; Ethik wird dem ökonomischen Wachstum untergeordnet (für ökonomisches Wachstum würde selbst der letzte verbleibende Baum gerodet). (Chuji Gualinga 2009: 2f.)

Die soziale Trennung der Arbeit bedingt die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen (Macas 2010b: 28), die Individualisierung, die Verbürgerlichung der Gesellschaft auf Grundlage des Sozialvertrages. Das geltende Modell basiert auf der Objektivierung von Menschen und deren Verwandlung in Ressourcen. Die Ausbeutung der Arbeitskraft des Menschen gewährleistet Akkumulation. (Macas 2010b: 35f.) Die westliche Prämisse „Gewinnen ist nicht alles, es ist das Einzige“ führt in einen unaufrichtigen Wettbewerb zwischen Menschen und mit allen Lebensformen, alles ist Wettbewerb und Effizienz. (Huanacuni Mamani 2010a; Macas 2010a: 16) Die Konsumgesellschaft produziert Gewalt. (Macas 2010b: 39) Der Begriff der Entwicklung ist an Ausbeutung, Marginalisierung, Plünderung und Abhängigkeit geknüpft, Gewinnen in Verkümmern des Anderen. (Huanacuni Mamani 2010c) Arbeit wird als Strafe gesehen (Palacios Panéz 2010). In der Mehrheit der Unternehmen, welche einer westlichen Logik folgen gibt es das Element des Affektes nicht. ArbeitgeberInnen und ArbeitnehmerInnen haben gegenläufige Interessen (Möglichst viel Arbeit zu geringem Lohn versus möglichst viel Lohn bei geringem Aufwand), sodass die Arbeitsbeziehungen auf Zwang und Hierarchisierung aufbauen. (Huanacuni Mamani 2010c) Das Denken, dass alles einen Geldwert hat, hat dem Leben den Wert genommen. (Huanacuni Mamani 2010b: 19; 2010c) “Por la forma de vida occidental, el ser humano se ha convertido en el virus, en el cáncer de la Madre Tierra y el depredador de las especies” (Huanacuni Mamani 2010c). Entwicklung und Fortschritt, welche sich rein auf Faktoren materiellen Wachstums des menschlichen Wohlstandes konzentrieren sind gefährliche Prinzipien, nicht nur für die indigenen Gemeinschaften, sondern für die gesamte Menschheit; YAMPARA spricht von „etnoeconomicidio“ (Lajo 2010a; Yampara 2004).

6.4.2.4.2 Desintegration von Systemen soziopolitischer Organisation, Armut

Der Markt durchbricht sämtlich zivilisatorische Barrieren und zerstört soziale Prozesse. (Macas 2010b: 36) Der Kontinent ist der ungerechteste weltweit. (Lajo 2009) Kolonialisierung und Modernität greifen in die ursprünglichen Gemeinschaften schwächend über. (Macas 2010b: 21f.) Die Expansion der extraktivistischen Produktion und die westliche Lebensform haben die ländlichen Sektoren und indigenen Existenzräume und Gemeinschaften geschädigt. (Huanacuni Mamani 2010c; CONAIE 2007: 20; Cholango 2011) Dabei hat man sich von den großen transnationalen Konzernen abhängig gemacht. (Tenesaca 2010) Entwicklungspolitiken, „Inquisitionspolitiken“ (Yampara 2001: 80) mischen sich in das Leben der indigenen Gemeinschaften ein und bringen durch die urbane Dynamik privater und staatlicher Institutionen, durch kommerzielle Beziehungen Verwirrung in das indigene Leben, mit der Folge konstanter Desintegration, des Zerbrechens traditioneller reziproker

Tauschsysteme, der Zerstörung von Produktions- und Konsumsystemen (Yampara 2001: 80; Huanacuni Mamani 2010a: 18; 2010c; COICA 2005: 14; 26f.)

Die Ausbeutung der (amazonischen) Ökosysteme hat nur Widersprüchlichkeiten geschaffen: als Region, deren Ressourcen großen Marktwert besitzen, welche für einige Länder heute die größten staatlichen Einkommensquellen sind. Im Gegenzug dazu leiden die Gemeinschaften der amazonischen Regionen in allen Ländern unter den größten Mängeln, vor allem im Bereich der Dienstleistungen: Mangelnde Gesundheitsversorgung, Bildung, Kommunikation, Energie. Die nachhaltigen Projekte, welche in der Region implementiert wurden sind gescheitert und haben die physische und kulturelle Kontinuität der Gemeinschaften in Gefahr gebracht. (COICA 2005: 25) Die Attraktion des Konsums führt dazu, dass Ressourcen zur Vermarktung und das alltägliche Leben zur Unterhaltung „solidarischer“ TouristInnen verwendet werden. So finden kommerzielle Tätigkeiten wie Ökotourismus in den Gemeinschaften Einzug. Dies führt zur Vernachlässigung alltäglicher Aufgaben für die Kontinuität des Lebens und verwandelt in Abhängige der Unterhaltungsindustrie. (COICA 2005: 27) Die notwendige technische Hilfe zur Marktintegration kommt von externen ExpertInnen, welche niemals in den indigenen Gemeinschaften gelebt haben und nun alles Mögliche „lehren“. So entstehen produktive Gemeinschaftsprojekte und Vermarktungskoooperativen. Das Resultat dieses Prozesses ist eine größere Abhängigkeit von manufakturierten Produkten, von externen Ressourcen und eine Schwächung der Nachhaltigkeit: „Lastimosamente, nuestros ‚aliados‘ nos miraban, pero no nos veían“ (COICA 2005: 28).

Als Arbeitskräfte in die Vermarktungsnetze des merkantilistischen Systems eingebunden und entfremdet von den eigenen sozioökonomischen und kulturellen Systemen wurde die autonome indigene Bevölkerung des Amazonas in abhängige, verarmte und ausgeschlossene Gemeinschaften verwandelt. (COICA 2005: 14) Die sozialen Kosten sind hoch, der Prozess schwächt das System der Reziprozität. (COICA 2005: 22) Migration auf der Suche nach Arbeitsmöglichkeiten hat zum Zerfall familiärer Systeme geführt. (Huanacuni Mamani 2010b: 19; 2010c) Gleichzeitig bewirkte sie ein rapides Wachstum der städtischen Peripherien, mit Begleiterscheinungen wie Probleme in den Bereichen Gesundheit, Bildung, Wohnen und Arbeiten. Arbeitslosigkeit, Armut und Marginalisierung nehmen zu, die Menschen sind visueller, akustischer und mentaler Kontamination ausgesetzt, wodurch sich eine nahezu vollständige Trennung des Menschen von der Natur ergibt. (Huanacuni Mamani 2010c)

Der Verstoß der indigenen Gemeinschaften aus deren ursprünglichem Habitat bewirkte, dass gegenwärtig wenige Ausländer und die regierende Elite immense Ländereien besitzen, während die Mehrheit der Indigenen heute weder über Land, noch über eine eigene Wohnung verfügt. (Huanacuni Mamani 2010c; CONAIE 2007: 20)

Unglücklichkeit, Einsamkeit, Diskriminierung, Krankheit, Hunger nehmen täglich zu. (Huanacuni Mamani 2010a; 2010c) Die Konsumgesellschaft ist eine Gesellschaft der Verlierer und der Misere. Kapital als fundamentaler Wert des westlichen Denkens hat eine große Kluft zwischen Arm und Reich eröffnet, die globale Armut ist Konsequenz des Vorstoßes des Marktes. (Choquehuanca Céspedes 2010b; Macas 2010b: 36; 39; Huanacuni Mamani 2010b: 19; 2010c) Zahlen der FAO und der VN entsprechend sind 50% des globalen Reichtums in den Händen von 2% der Weltbevölkerung gebunden. (Huanacuni Mamani 2010c). “La doctrina capitalista impulsa la explotación de las personas para la captación de riqueza en pocas manos” (Choquehuanca Céspedes 2010b). Entwicklung ist die Ursache sozialen Ungleichgewichts. (Choquehuanca Céspedes 2010a: 9) Entsprechend der Statistiken leben die indigenen Gemeinschaften in extremer Armut. (Choque Quispe 2006: 6) Die großen Unterschiede zwischen Arm und Reich resultieren dabei aus der Differenz der Kulturen. (Lajo 2009)

Einsamkeit und Disharmonie, eine große innere und äußere Leere machen sich breit und es wird sichtbar, dass sich viele Aspekte des Lebens, individuell, familiär, sozial desintegriert haben. HUANACUNI MAMANI spricht von einer kollektiven Disfunktion, welche die menschliche Sensibilität und den Respekt der Umwelt gegenüber verschwinden hat lassen. Die heutige Zivilisation ist sehr unglücklich und außerordentlich gewalttätig und ist so zu einer Gefahr für sich selbst und für alle anderen Formen des Lebens geworden. (Huanacuni Mamani 2010b: 20; 2010c) Zunehmende Ungerechtigkeit, Gewalt und Krieg sind Konsequenzen der gewaltsamen menschlichen und natürlichen Ausbeutung ökonomischer Globalisierung. (COICA 2005: 14; 23; Macas 2010b: 28)

6.4.2.4.3 Ökologisches Dilemma

Das Paradigma Entwicklung-Konsum hat die Klimaerwärmung evoziert, Naturkatastrophen bewirkt und führt zur Bedrohung des Lebens und zur Selbstzerstörung des Planeten. (Huanacuni Mamani 2010b: 19; 2010c; Chancosa 2010: 8; Choquehuanca Céspedes 2010a: 9; Lajo 2010a) Die Weltmärkte wissen nicht mehr wohin sie noch expandieren könnten und es existiert mehr Angebot als Kaufkraft. Die Versprechen von Fortschritt und Entwicklung, welche in bestimmten Momenten die gesamte Menschheit anleiteten haben zur Genüge ihre Beschränkungen und zerstörerischen Effekte aufgezeigt, vor allem in hoch entwickelten Ländern, wo die Priorität heute nicht mehr Entwicklung, sondern der Ausgleich des entstandenen Schadens ist. (Huanacuni Mamani 2010b: 17ff.; 2010c) Die Umwelt kann heute keine weiteren Industrialisierungsprozesse ertragen, auch keine “grünen Revolutionen”. (Huanacuni Mamani 2010b: 19; 2010c; Chancosa 2010: 8)

Die Zerstörung der Mutter Erde als Resultat der Moderne nimmt täglich zu: Die Menschen haben die Umwelt von Chemikalien abhängig gemacht, Ressourcen ausgebeutet und zerstören somit ihr Gleichgewicht. (Tenesaca 2010; Macas 2010b: 17; (Huanacuni Mamani 2010a;

2010c; Cholango 2011) Der Wettbewerb um das Anhäufen von Dingen und Werten hat städtische Agglomerationen geschaffen und damit eine exzessive Müllproduktion. (Choquehuanca Céspedes 2010a: 9; Huanacuni Mamani 2010c) Exzessive Industrialisierung bedroht die Subsistenz des Planeten. Die Industriestaaten konsumieren jährlich 30% mehr an Ressourcen als der Planet bereitstellen kann. Dies bedroht sowohl das Leben auf dem Planeten als auch das Überleben der indigenen Gemeinschaften, welche die fragilsten Ökosysteme bewohnen. Die Unregelmäßigkeiten und natürlichen Katastrophen, welche durch den Klimawandel ausgelöst werden (etwa El Niño, La Niña, verlängerte Regenperioden, Überschwemmungen und Dürren, Hitzewellen, Gletscherschmelze, Anstieg des Meeresspiegels, Hurrikane und Tornados, Brände des tropischen Trockenwaldes, Expansion epidemischer Krankheiten, Veränderungen in den landwirtschaftlichen Zyklen) mehren sich zunehmends. (Choquehuanca Céspedes 2010a: 9) Sie sind Antworten der Mutter Erde auf die maßlose Zerstörung und Verschmutzung durch den Menschen. (Palacios Panéz 2010) Europa und Nordamerika emittieren 70% des global ausgestoßenen Kohlendioxids. Es wird nun jedoch davon gesprochen, dass alle gleichermaßen für die Umweltkrise verantwortlich seien, was eine Anmaßung darstellt. (Evo Morales; nach: Huanacuni Mamani 2010c) Mögliche Lösungen sind in vielen Fällen nur Pflaster für das System und berühren das Thema nicht in der Tiefe; die Menschen haben den Schmerz der *pachamama* nicht verstanden. (Huanacuni Mamani 2010b: 19; 2010c; Chancosa 2010: 8; Tenesaca 2010) Lajo spricht von einer „senda apocalíptica del capitalismo desbocado“ (Lajo 2010a).

6.4.3 Kontrolle von Autorität: Koloniale Machtstrukturen und Demokratie

6.4.3.1 Grundlage: Koloniale politische Strukturen und Institutionen

Durch die westliche Invasion wurde ein universelles Modell sozialer Organisation auferlegt. (Macas 2010b: 32) Die geltenden Strukturen sind koloniale Strukturen, die auf einer uninationalen Vision aufbauend eine homogene, monokulturelle und artifizielle moderne Nation, einen uninationalen ausschließenden, vertikalen, militaristischen modernen Staat mit kolonialen Institutionen und Individualität hervorbringen. (Huanacuni Mamani 2010a; 2010c; Macas 2010a: 15; 2010b: 18; 20; 36; Chancosa 2010: 8; Palacin Quispe 2010; Amawtay Wasi 2004: 165; CONAIE 2007: 9) Politische und soziale Organisationssysteme werden als universell postuliert. (Macas 2010a: 15)

Bildung war nach der Ankunft der Spanier in den Händen der Kirche: wer sich zu jener Zeit bilden wollte, musste notwendigerweise die katholische Doktrin durchlaufen. Indigenen war der Zugang zu Bildung verwehrt. Als die Europäer jedoch verstanden, dass diese besseren Dienst erweisen würden, wenn sie die hegemoniale Sprache sprechen und entsprechende Bräuche erlernen gingen sie dazu über die indigenen Gemeinschaften zu “bilden”. Einer

westlichen Logik von “Erfolg” folgend, haben die Universitäten sich darum bemüht, Fachkräfte für den kapitalistischen Markt heranzubilden. (Huanacuni Mamani 2010c)

Die aktuelle juristische Struktur ist Produkt der kolonialen Struktur, welche sämtliche Beziehungen in der Welt bestimmt. Die Gesetze dieser juristischen Struktur schützen die Interessen des Privateigentums und des Kapitals. Sie sind exklusiv für diejenigen geschaffen, welche über ökonomisches oder materielles Eigentum verfügen und die diese Gesetze auch kennen. Die Gesetze und die Rechtsprechung des westlichen Paradigmas sind limitierend und zwingend: sie regeln die Beziehungen zwischen Menschen, indem Grenzen gesetzt werden. Rechtsbruch wird mit Strafe und Freiheitsentzug geahndet. (Huanacuni Mamani 2010c)

6.4.3.2 Konsequenzen: Gewalt, Klientelisierung, Marginalisierung, Invisibilisierung, Folklorisierung

6.4.3.2.1 Gewalt und Klientelisierung

Die hegemonialen und kolonialen Strukturen als Essenz des geltenden Systems zeigen eine aggressive Präsenz. (Macas 2010b: 20; 33) In der Demokratie existiert Unterdrückung, wobei sich Minderheiten den Mehrheiten unterwerfen oder sich Mehrheiten den Minderheiten unterwerfen. Wenn von fünf Personen drei einverstanden sind und die restlichen beiden nicht, so unterwerfen die ersten die zwei, welche sich in der Minderheit befinden. (Choquehuanca Céspedes 2010a: 12) Im Rahmen der repräsentativen Demokratie werden die RepräsentantInnenrolle und die Verantwortung verändert und funktionale Hierarchien in Hierarchien der Macht transformiert. Macht entsteht durch ein Ungleichgewicht zwischen Führungspersönlichkeiten, wenn diese funktionale Hierarchien zu ihren Gunsten transformieren und sich damit etwas aneignen, was nicht ihres ist. (Lajo 2009) Doch nicht nur repräsentative Demokratie ist ungeeignet, sondern auch partizipative Demokratie, wo alle zuhören und meinen damit teilgenommen zu haben. (Palacin Quispe 2010) Das geltende demokratische System ist den Gemeinschaften fremd, welche Konsens praktizieren. (Macas 2010a: 15)

Gewalt als Methode um soziale Entfremdung zu produzieren und zu erhalten zeigt sich auch in Politiken der Klientelisierung, wenn ehemalige Führungspersönlichkeiten der indigenen Bewegung in Regierungsfunktionen berufen werden, während gleichzeitig die indigene Bewegung direkt attackiert wird und indigene Führungspersönlichkeiten kriminalisiert werden. Die gefährliche Spannung zwischen der indigenen Bewegung und den Regierungen erschafft eine Repression, welche die Destabilisierung und Desintegration der Organisationen und damit die Schwächung der indigenen Bewegung bewirken soll. (Lajo 2009; Cholango 2011; Huanacuni Mamani 2010c) Indigene werden invisibilisiert und diskriminiert, indem man ihnen vorwirft nur mit Protesten, nicht jedoch mit konstruktiven Vorschlägen zur

Gesellschaftskonstruktion befasst zu sein, was keinesfalls der Realität entspricht. Darüber hinaus werden die Vorschläge nicht ernst genommen. (Macas 2010a: 14; 2010b: 14) Dem Hervorheben von Differenz wird gewaltsam begegnet, indigene Aktivitäten, welche auf einen epistemischen Bruch verweisen, provozieren Reaktionen in den dominanten Gesellschaftssektoren und die Angst der dominanten Klasse, welche an den bestehenden Strukturen festklammern, führen zur Abwertung der indigenen Gemeinschaften und ihres Projektes. Vorschläge werden als fundamentalistisch und rückwärtsorientiert bezeichnet; (Macas 2010a: 15; 2010b: 14; 34) dies bedingt deren Ablehnung: „el poder se negó a escuchar nuestra voz y a recoger nuestras aspiraciones“ (CONAIE 2007: 1). Als die indigenen Gemeinschaften nach den 1990er Jahren beschlossen, eigene Verfassungsgebende Versammlungen, „asambleas constituyentes originarias“, einzuberufen, waren Massaker und Verfolgungen gegen indigene Gemeinschaften die Antwort. (Huanacuni Mamani 2010c) In Bolivien wollten Sektoren der extremen Rechten auch den Prozess der Verfassungsgebenden Versammlung 2006 stoppen, um ihre Privilegien, welche auf der kolonialen Struktur des Staates gründen nicht zu verlieren. (Huanacuni Mamani 2010c) In Ecuador ist gegenwärtig die Tendenz der Instrumentalisierung des Konzeptes des *buen vivir* durch die Regierung und eine entsprechende Interpretation zu beobachten. (Cholango 2011) Die Konsultation der indigenen Gemeinschaften hinsichtlich des *buen vivir* / *vivir bien* bleibt aus. (Palacin Quispe 2010) Den indigenen Gemeinschaften, die sich gegen extraktivistische Tätigkeiten aussprechen wird mit Geringschätzung begegnet. (Tenesaca 2010; Cholango 2010) „Nos dicen que estamos pisando sobre el oro, pero lo dicen pensando solamente desde la economía, no pensando desde la vida“ (Tenesaca 2010).

6.4.3.2.2 Marginalisierung, Invisibilisierung, Folklorisierung

Trotz ihrer unzweifelhaften Präsenz sind die indigenen Gemeinschaften nicht Teil der modernen Staaten, von politischer Partizipation ausgeschlossen. (Palacin Quispe 2010) In Bolivien etwa macht die indigene Bevölkerung 64% der Gesamtbevölkerung aus. Dennoch waren sie bis vor kurzem von jeglicher Partizipation ausgeschlossen. (Choque Quispe 2006: 6) Bis Ende der 1970er und 1980er Jahre schmückten die indigenen Gemeinschaften stattdessen als Folklore die touristischen Räume. (Palacin Quispe 2010) Ursprüngliche Tänze werden vor allem in urbanen Zentren als folkloristische Repräsentationen dargestellt. (Choquehuanca Céspedes 2010b; Macas 2010b: 20) An dieser Situation hat sich auch heute nicht viel verändert. (Palacin Quispe 2010)

Ein Großteil der Bevölkerung bleibt bis heute von Bildung ausgeschlossen, wobei vor allem die indigenen Gemeinschaften nur sehr geringe Zugangsmöglichkeiten zum staatlichen Bildungssystem haben. In ländlichen Gegenden ist die Infrastruktur mangelhaft, die Lehrer selbst sind in einigen Ländern die VertreterInnen der *educación colonizadora*, denn ihr

Kampf war in den letzten Jahren darauf ausgerichtet, bessere Arbeitsbedingungen zu erzielen. (Huanacuni Mamani 2010c).

Viele Menschen waren von diesen juristischen Strukturen ausgeschlossen und damit vom politischen Schutz des Staates. Die indigenen Gemeinschaften hatten keinen Zugang zu Profiten und Rechten, nur zu Pflichten, denn sie waren nicht in Kenntnis der Gesetze und besitzen darüber hinaus keine Reichtümer oder Eigentum. (Huanacuni Mamani 2010c) Nationale und internationale Rechtsnormen sind bis heute in der Praxis kaum verbindlich. Wenn auch in den letzten Jahren Gesetze erlassen wurden, die das kollektive und unveräußerliche Recht der indigenen Gemeinschaften am Eigentum ihres Landes sicherstellen sollen, sind die Verfahren zur Vergabe von Titeln langwierig und kompliziert. In vielen Fällen werden die Titel nicht respektiert. (Huanacuni Mamani 2010c)

6.4.4 Gender und Sexualität: Phallozentrismus

Frauen haben nicht die gleichen Möglichkeiten wie Männer, auch nicht die Zeit und den Raum, um den gleichen Wissensstand zu erreichen. Damit stehen Frauen immer in zweiter Reihe, obwohl sie in der Arbeit in den Gemeinschaften und in Mobilisierungen gleichauf gehen. Frauen haben nicht annähernd die gleiche Möglichkeit sich zu bilden, es reicht den Vätern oft aus, wenn sie lesen gelernt haben. Frauen haben die Anerkennung einiger Rechte erlangt, wie die Partizipation im Arbeitsbereich und in Führungspositionen oder auch die Anerkennung von Rechten, welche der Frau und der Familie zugutekommen. Diese werden jedoch nicht entsprechend umgesetzt. (Chancosa 2010: 9) Androzentristische Gesellschaftshierarchien gehen auf den christlichen Schöpfungsmythos zurück, in dem die Frau aus der Rippe des Mannes hervorgeht⁵⁹; damit erschafft sich der *machismo*. Außerdem sind sowohl Gott als auch sein Sohn männlich, wodurch die Hegemonie des Mannes über die Frau immer neu bestätigt wird, die Rolle der Frau bleibt sekundär. (Huanacuni Mamani 2010b: 17; 2010c)

⁵⁹ „Und Gott der Herr baute ein Weib aus der Rippe, die er vom Menschen nahm, und brachte sie zu ihm“ (1. Moses 2:22; URL4)

6.4.5 Wissen und Subjektivität einer *visión ch'ulla*⁶⁰: Monismus, Eurozentrismus, Anthropozentrismus, Individualismus

6.4.5.1 Westlicher Logozentrismus: Das gute Leben aristotelischen Ursprungs und das ausgeschlossene Andere

Seit ihrer Entstehung im alten Griechenland wurde von der westlichen Kultur das Denken privilegiert: bis heute sind *Logos*, Episteme, Vernunft und Wissenschaft primäre „Tugenden“. Die westliche Zivilisation vernachlässigt dabei den affektiven Teil. Der einzige Maßstab von Wissenschaft ist die Vernunft oder der *Logos* der Existenz (DESCARTES: „cogito ergo sum“). Wissen ist Macht: dies bedeutet die totale Trennung und die Dominanz des Subjekts über das Objekt als Pfeiler der Moderne. Der westliche Mensch will über Wissen die Natur beherrschen, was den Bruch der westlichen Zivilisation mit der *pachamama* herbeigeführt hat. (Lajo 2010a)

Die westlich-europäische Sicht ist eine patriarchale und individualistische Sicht und kann als ethisch-moralische und politische Angelegenheit analysiert werden. Ethik, Moral und Politik sind Disziplinen des guten Lebens. Dies sind menschliche Formulierungen und Konventionen, welche entsprechend dem menschlichen Willen erfüllt werden können oder nicht. Dies ist eine Bedingung von Freiheit. (Lajo 2010b: 112)

Die Philosophie des Westens gründet auf jener der archaischen Griechen des SOKRATES, PARMENIDES und PLATON, welche ein Menschenbild ausformulierten, entsprechend dem nicht alle menschlichen Wesen auch der Kategorie Mensch zuordenbar sind: *Zoe* und *Bios* sind beides Begriffe für das Leben, jedoch ist die Bedeutung eine andere. (Lajo 2010b: 112)

Die ethisch-moralischen Normen entsprechen dem *Zoe*. Der Mensch, welcher im primordialen *Zoe* lebt, lebt in einem natürlichen Status ein einfaches Leben, gemeinsam mit Pflanzen und Tieren. Sobald der Mensch *Polis* erreicht, die Stadt, wird er zum Bürger, akzeptiert und gebraucht *Logos* und Vernunft. (Lajo 2010b: 112)

Die politische Norm des *Logos* und der Vernunft entsprechen dem *Bios*: Der Mensch wird zum Menschen und unterscheidet sich so von Pflanzen und Tieren, welche das nackte Leben repräsentieren; auch gilt es von allem verschieden zu sein, was nur den Anschein hat, Mensch zu sein. (Lajo 2010b: 112) Um zur Kategorie des Menschen zu gehören ist es notwendig westlich zu sein (ursprünglich: griechisch), rational (die Vernunft akzeptieren und anwenden) und männlich (Frauen sind in der aristotelischen Vision unvollständige Männer, denn sie verfügen nicht über Rationalität). Der *Bios*, spricht der Mensch, welcher sich *Polis*, *Logos* und Vernunft angeeignet hat und sich damit von *Zoe* unterscheidet hat Lebensstandard. ARISTOTELES meinte, Glück könne erreicht werden, indem man der *Polis* angehört, wo man

⁶⁰ Monomanische Vision der Realität, welche die komplementären Paare der Realität und des Lebens, *yanantin* und *tinkuy*, eliminiert (Lajo 2010a)

dem Müßiggang und der Muße frönen kann, welche notwendig sind, um intellektuelle Anschauung zu erreichen (die Christen veränderten dies, indem sie der mystischen Anschauung, über welche sich der Mensch mit Gott in Verbindung setzen soll, mehr Wert beimaßen). Um Polis zu erreichen war es also notwendig Arbeit auszuschließen (Sklaven ermöglichen Müßiggang), Frauen auszuschließen, Funktionen des Fühlens (griech. *tymós*; Emotionen, Passionen, Instinkte) auszuschließen. Wissen, *Logos*, Vernunft, *Polis* werden zu rein intellektuellen, kalten und gedanklichen Aktivitäten. (Lajo 2009; 2010a; 2010b: 112) Der Mensch der Polis erreicht so das gute Leben, das *vivir según el bien*. Ethik und Moral errichten Normen, das Gute wird akzeptiert und das Schlechte unterdrückt. Die Politik reproduziert diese Normen, indem sie festlegt, dass es gut ist, Sklaven / Leibeigene / Proletarier zu halten, dass es gut ist, autoritär und falls erforderlich auch gewalttätig zu Frauen zu sein, dass Wissenschaft und Technik, welche ohne Emotionen reflektieren gut sind. Innerhalb der Werte des Guten ist die Muße der höchste Wert, denn diese ermöglicht intellektuelle Anschauung. (Lajo 2010b: 112) PARMÉNIDES VON ELEA (530 v. Ch.) entdeckt das Sein als Existenz ohne Handlung (denken, um zu sein). DESCARTES greift das Konzept der Existenz durch Denken zu Beginn der westlichen Moderne wieder auf („cogito ergo sum“): denken kommt vor sein. (Lajo 2010b: 112)

Die Kontinuität dieses zivilisatorischen Vorschlages und historischen Projektes führt zum Ausschluss des Anderen. Der kriegerische Expansionismus der hellenischen Reiche und später des römischen Reiches verhilft dem Vorschlag zum Vormarsch, welcher bald die gesamte Welt erobern sollte. (Lajo 2009)

Im Westen werden Kinder heute entsprechend aus den produktiv-ökonomischen und auch häuslichen Aktivitäten ausgegliedert, um ihnen in aparten Bildungseinrichtungen Lesen und Schreiben beizubringen und so Zugang zur Kultur der Bücher zu erlangen, um sodann individuell mit der Aneignung von Kultur und Wissenschaft voranzuschreiten. (Lajo 2010a) Westliche Bildung zersetzt den Bildungsprozess: Die Kinder lernen Dinge zu theoretisieren, sie lernen wie man Dinge macht, und nicht die Dinge gleich zu machen. So wird der Lernende dazu konditioniert Probleme in seinem Kopf lösen zu wollen, anstatt in der Realität, was auch seine Art des Denkens, Fühlens und Handelns determiniert. (Lajo 2010a; Huanacuni Mamani 2010c) Die kartesianische Methodologie des „sehen, um zu glauben“ führt zu einer Lehre, welche einer materialistischen Logik folgt und die Wahrnehmung auf das Sichtbare beschränkt, die unsichtbare und unfassbare Welt wird ausgeblendet. (Huanacuni Mamani 2010c) In der westlichen Kultur wird im Rahmen einer sozialen Trennung von Arbeit zwischen dem Handwerklichen Arbeiter und dem intellektuellen Arbeiter unterschieden, wodurch sich der „Super-Elitismus“ der Intellektuellen ergibt. (Lajo 2010a) Diese Fokussierung auf Vernunft, *Logos* und Wissenschaft stellt eine der größten Schwächen des Westens dar, welche sich in der instinktiv-affektiven Fragilität und der Entkoppelung von der Natur äußern. (Lajo 2010a)

6.4.5.2 Eurozentristischer und christlicher Monismus

Das eurozentrische Wissen wurde den indigenen Gemeinschaften im Rahmen der Kolonialisierung durch die westliche Zivilisation aufoktroziert. (Palacin Quispe 2010) Der eurozentrische Monismus beansprucht die Existenz einer einzigen Wirklichkeit. Koloniales Denken und das universalisierende Paradigma eurozentristischen Denkens gehen von einer einzigen Wissenschaft, einem einzigen Lebensmodell, einer einzigen Wahrheit des Wissens (Universum), einer homogenen Kultur, einem einzigen globalen ökonomischen Systems aus. Der Westen annulliert die Existenz anderer Systeme und Paradigmen. (Muruchi Poma 2011; Macas 2010a: 15; 2010b: 19f.; 31f.; 34; Palacin Quispe 2010; Huanacuni Mamani 2010b: 17; 2010c) Die gegensätzliche Dualität zwischen den einzig geltenden Prämissen, ja und nein generiert einen Kampf zwischen Gegensätzen und strukturiert auch das Denken und Handeln des Menschen. Es wird nur das Duale anerkannt, jedoch in Kampf und Opposition. (Huanacuni Mamani 2010b: 17; 2010c) In der Dialektik wird der Widerspruch zwischen zwei Elementen in einem Element aufgelöst. In dieser monistischen Weltsicht liegt die Grundlage der Fragmentierung aller Aspekte und Dimensionen des Lebens und in deren Logik der Unterdrückung findet sich eine Erklärung für das kriegerische Leben der westlichen Welt. (Muruchi Poma 2011; Macas 2010b: 33; Huanacuni Mamani 2010b: 17; 2010c) Eurozentristisches Wissen ist individualistisch, militaristisch, rassistisch, vertikal, akkumulierend und ausbeuterisch, so PALACIN QUISPE. (Palacin Quispe 2010) Mentale Monokulturen⁶¹ verstellen die Sicht auf die Diversität: (Huanacuni Mamani 2010a)

Das westliche Paradigma geht einher mit dem Christentum und dessen ausschließender monotheistischer Weltsicht, wobei andere Spiritualitäten als die christliche Religion, das Monopol des Guten und die Wahrheit eines einzigen Gottes nicht zugelassen werden. (Macas 2010a: 15; 2010b: 32; 34; Palacin Quispe 2010; Lajo 2010a; Huanacuni Mamani 2010b: 17; 2010c)

6.4.5.3 Anthropozentrismus westlichen Denkens

CHUJI GUALINGA betont die ideologische und epistemische Kolonialisierung, den theoretischen Kolonialismus, welcher durch verschiedene westliche Diskurse verfolgt wird. (Chuji Gualinga 2009: 2) Westliches Denken ist von einer widernatürlichen Haltung geprägt. (Huanacuni Mamani 2010a) Moderne ist durch Humanismus und Anthropozentrismus gekennzeichnet. In der Episteme des Systems ist der Mensch von der Natur getrennt und muss sie und die anderen Menschen als Instrumente gebrauchen, um seine egoistischen Ziele zu verfolgen: (Huanacuni Mamani 2010a; 2010c; Chuji Gualinga 2009: 2; 2010) „plantea una vida desligada de la naturaleza“ (Huanacuni Mamani 2010c). Der Mensch als König der Schöpfung steht über allen anderen Formen der Existenz, sodass eine pyramidale

⁶¹ Konzept von VANDANA SHIVA: *Monocultures of the Mind* (Shiva 1993)

hierarchische Struktur entsteht, welche sich durch eine Beziehung von Subjekten zu Objekten kennzeichnet und dem Menschen die Befugnis erteilt, alles zu gebrauchen und zu missbrauchen, was ihn umgibt. Der Nutzen an der Natur ohne jegliche ethische Dimension kennzeichnet den modernen Menschen. (Huanacuni Mamani 2010a; 2010b: 17; 2010c; Muruchi Poma 2011; Macas 2010a: 16; 2010b: 37f.; Chuji Gualinga 2009: 2) Selbst die Arbeitskraft stellt ein Kapital dar, Humankapital, und damit eine Ressource, ein Objekt, welches gekauft und verkauft wird. (Huanacuni Mamani 2010b: 17; 2010c) *Comunidad* ist einem westlichen Verständnis entsprechend eine rein menschliche Einheit und Sozialstruktur, der Mensch ist von der Totalität des Lebens abgeschnitten. (Huanacuni Mamani 2010c; Macas 2010b: 18)

6.4.5.4 Individualistisches Paradigma westlicher Moderne

Der große Irrtum der westlichen Zivilisation liegt in der Verabsolutierung des Individuums; dieses individualistische Paradigma der Moderne hat den interpersonalen sozialen Beziehungen erheblichen Schaden zugefügt, hat Imposition, Individualismus, Egoismus und Machismus ermöglicht. (Muruchi Poma 2011; Huanacuni Mamani 2010c; Chancosa 2010: 7; Chuji Gualinga 2009: 2; Macas 2010a: 15)

Das Individuum als in den dominanten Paradigmen des Lebens einziges Subjekt gesehen, welches Rechte und Verpflichtungen hat wird zum einzigen Referenten des Lebens. Die juridischen, politischen, wirtschaftlichen und sozialen Systeme wurden dem angepasst und entsprechen ausschließlich den individuellen Rechten und Pflichten. Dies generiert eine hierarchische und statische Struktur. (Huanacuni Mamani 2010c)

6.4.5.4.1 Kapitalismus und Kommunismus als anthropozentrische Paradigmen

Der Westen schlägt zwei Paradigmen vor: ein extrem individualistisches (Individualismus) und ein extrem kollektivistisches (Kommunismus). Das individualistische Paradigma ist das geltende, es bestimmt die sozialen, juridischen und Lebensbeziehungen. Es hat die Gesellschaften auf der ganzen Welt in die Desintegration geführt, hat einen hohen Grad an Verlust der menschlichen Sensibilität bewirkt. Dies hat Auswirkungen auf allen Ebenen, indem das Leben in seiner Gesamtheit ausgebeutet wird. Das wichtigste für dieses Paradigma ist die Akkumulation von Kapital. Für das extreme kollektivistische Paradigma, wie den Kommunismus oder den Sozialismus ist der Wohlstand des Menschen das wichtigste, andere Existenzformen bleiben unbeachtet. Beide gründen auf einem totalitären und ausschließenden Denken und einer anthropozentristischen Vision. (Huanacuni Mamani 2010b: 17; 2010c) Kapitalismus sieht nur das Geld, ist Ausdruck von Individualismus und Egoismus; Sozialismus / Kommunismus sieht nur den Menschen, keiner der beiden das Leben. (Choquehuanca Céspedes 2010b; Macas 2010a: 15)

6.4.5.4.2 Institutionelle Materialisierung von Anthropozentrismus und Individualismus

Bildung

Das Bildungssystem ist seit der Kolonialzeit anthropozentrisch, individualistisch und auf Wettbewerb ausgerichtet. (Huanacuni Mamani 2010c). „Se hizieron de un instrumento mucho más poderoso para someternos ya no sólo físicamente, sino también mentalmente, una forma de colonización que continua vigente hasta hoy y que es aun más ponderosa, pues nos hace parte del sistema colonial y a veces sus más fervientes defensores” (Huanacuni Mamani 2010c). Westliches Denken hat sich im Rahmen der geltenden (Hoch)schulbildung aufgrund der Kolonialisierung des Wissens in absolute Wahrheit transformiert. Die Universitäten fördern diese anthropozentrische, egozentrische und ausschließende Lebens- und Denkweise. (Macas 2010b: 38; Amawtay Wasi 2004: 163f.; Huanacuni Mamani 2010c.)

Demokratie und Justiz

Demokratie und Justiz sind ausschließend, da nur die Menschen einer Gemeinschaft in Betracht gezogen werden, nicht das Leben und die Harmonie des Menschen mit der Natur. (Choquehuanca Céspedes 2010b) Etwa in Eigentumsrechten offenbart sich diese Objektivierung der Mutter Erde, die Natur verfügt über keinerlei Rechte und muss dem Menschen ihre Dienste erweisen. (Huanacuni Mamani 2010c; Muruchi Poma 2011) Die aktuelle juristische Struktur ist Produkt der kolonialen Struktur. Es ist eine individualistische Konzeption und entsteht aus einer gespaltenen und anthropozentrischen Kosmovision. Die juristische Struktur ist Teil der Annahme, dass die individuellen Rechte die fundamentalen Rechte des Lebens sind und entsprechend werden nur die individuellen Menschenrechte geschützt. Ausgehend von der Annahme, dass der Mensch nach Expansion und Aneignung tendiert wird die Priorität des Privateigentums und des Kapitals geschützt, wenn auch auf Kosten der Mutter Erde und des Lebens. (Huanacuni Mamani 2010c)

Ökonomie

Das geltende Wirtschaftssystem gründet auf der aktuellen Form der Wahrnehmung des Lebens: individualistisch, anthropozentrisch, vom Leben desintegriert, homogenisierend, hierarchisch, in Wettstreit, auf Konsum und Kapital orientiert, nur die Stärksten überleben. (Huanacuni Mamani 2010c; Macas 2010b: 39)

6.4.5.5 Delegitimierung indigenen Wissens und Subjektformierung: Exterminierung, Diskriminierung, kulturelle Homogenisierung

LAJO spricht von zwei historischen Kataklysmen, einem demographischen, welcher die indigene Bevölkerung auf 5% reduzierte und einem technologischen, wobei die Europäer im Zusammenhang mit der Invasion alles und jede/n zerstörten und ermordeten, was mit dem ursprünglichen Wissen und der entsprechenden Technologie in Verbindung stand. Die Intention dieses Genozids war das Unterbrechen eines Entwicklungsprozesses einer fremden Zivilisation, welche eine Gefahr für die Expansion des historischen westlichen Projektes darstellte. Die Besetzung der Territorien komplettierte sich durch die Besetzung von Geschichte. (Lajo 2009). Wohl konnte die ursprüngliche Bevölkerungszahl heute wieder erreicht werden, nicht jedoch die technologische Kluft geschlossen und der Verlust von Wissen überwunden werden. (Lajo 2009). Die nicht vorhandene Anerkennung als Verschiedene hat in die Unterscheidung von Menschen erster und zweiter Klasse geführt. Lange Zeit haben Indigene in Distanz gelebt und wurden ungerecht behandelt, auch aufgrund der mangelnden Sprachkompetenz. (Chancosa 2010: 8)

Gesundheit wird im dominanten System als Abwesenheit von Krankheit definiert, als eine Dienstleistung oder eine Ware, welche nur denjenigen zur Verfügung steht, die sie bezahlen können. Ignoranz und Egoismus der dominanten Gruppen führen dazu, dass die Nachhaltigkeit der indigenen sozialen und ökonomischen Systeme übersehen wird. Lebensweisen und traditionelle Formen des Umganges mit Krankheit werden in der dominanten Kultur nicht anerkannt. (CONAIE 2007: 14; 42f.)

Die koloniale Logik funktioniert auf Basis der Assimilation, sodass die indigenen Kulturen in Bauern verwandelt und im urbanen Raum dem Volkstümlichen unterstellt wurden. (Choque Quispe 2006: 2) Interkulturalität ist in der Realität kein realer Dialog oder Konsens zwischen Kulturen, sondern ein Konsens vor dem Hintergrund westlicher Kultur. Dies ist inkonsequent und eine Falle, denn die westliche Kultur kennt keine Gefährten: wer sich nicht integriert „wird verschwunden“ (Lajo 2009). Wenn Interkulturalität nicht ein gleichwertiger Prozess ist, ist es ein neuer Versuch kultureller Homogenisierung, wie das *mestizaje* in anderen Epochen: *Inter* drückt eine individualistische Ontologie aus, es existiert nur auf einer Seite des vorgeblichen Dialogs; auf der anderen Seite stellt sich das Subjekt nicht die Frage, wie vernetze ich mich, sondern wie entkomme ich, wie verstecke ich mich, wie kann ich unsichtbar werden für den Anblick des westlichen Anderen, welcher nie damit aufhört zu konvertieren, zu assimilieren, zu homogenisieren. Die einzige Alternative für den Anderen ist es, zu verschwinden, unsichtbar zu werden. (Lajo 2009) LAJO spricht von einem kulturellen westlichen Autismus. (Lajo 2009)

6.4.5.5.1 Konsequenz: Entfremdung / Verlust relationalen symbolischen Erlebens, kulturelle Homogenisierung

Die koloniale Beherrschung hatte zum Ziel jeden Überrest autochthoner Identitäten auszumerzen. Die indigenen Gemeinschaften halten sich in dieser Situation starrsinnig an ihrer Identität und Kultur fest oder brechen völlig damit, um sich einer fremden Welt zu verpflichten, innerhalb derer sie die Marginalisierten sind. (Choque Quispe 2006: 2) Die Aneignung einer anderen Logik, die Übernahme von Praktiken und Werten als Resultat des Zusammenlebens mit anderen soziokulturellen Systemen hat in eine spirituelle Leere geführt, entstanden durch die Vernachlässigung der ursprünglichen Lehren und Praktiken. Vor allem in den urbanen Zentren ist die Entfernung von wichtigen Prinzipien groß, Macht und Individualismus die Fallen. Scham hinsichtlich des eigenen Wesens löst personale Transformationsprozesse aus, welche folglich auch anderen aufoktroziert werden. (COICA 2005: 26f.) CHOQUEHUANCA schreibt: „nosotros dejemos de ser“ (Choquehuanca Céspedes 2010a: 10) und: “La dignidad sin identidad es como una planta sin raíces y sin semilla original, es un disfraz occidental que olvida y excluye lo que tenemos adentro” (Choquehuanca Céspedes 2010a: 11). Die republikanischen Staaten haben das indigene Bewusstsein, entsprechende Weisheiten und Wissen abgewertet und ausgelöscht. (Tenesaca 2010; Choquehuanca Céspedes 2010a: 9) Entsprechend einer westlichen Rationalität ist es unverständlich, dass die Symbole und die symbolische Sprache Vermittler zwischen verschiedenen Ebenen der Realität sein können; das Verständnis beschränkt sich auf deren Verständnis als Ikon, Bild oder nahezu bedeutungslosem Signal. (Amawtay Wasi 2004: 171) Die Menschen sind in ihren Gedanken, in ihrem Wissen und Leben degeneriert. (Tenesaca 2010) “nos hemos desrelacionado, lo que nos convierte en extraños de si mismos, nos convierte en seres fragmento, somos presa fácil de la desintegración, la descohesión, la desmovilización, la desesperanza, puesto que hemos roto con el puente relacional que encarnan los símbolos y los procesos de simbolización, hemos olvidado su function mediadora y cohesionadora, su potencial fecundador y generador de vida, de vivencialidad, de relacionalidad” (Amawtay Wasi 2004: 171).

6.5 *Vivir mejor: Symbol der colonialidad del ser*

Entwicklungsprogramme prophezeien ein besseres Leben. Alle Entwicklungsprogramme zwischen den Staaten und Regierungen, der Kirche verpflichten sich der Suche nach einem *vivir mejor*. (Choquehuanca Céspedes 2010a: 8)

Vivir mejor verspricht eine bessere Lebensqualität. Diese ist an das BIP gebunden und wird über dieses ablesbar. (Huanacuni Mamani 2010c) Die Logik des Westens ist die Logik des

vivir mejor. Dies impliziert, mehr Geld zu haben, mehr Macht und Ruhm als Andere. Dies gründet auf unbegrenztem Wachstum und unbewusstem Konsum. Materielle Akkumulation und Wettbewerb stehen im Vordergrund. Wettbewerb ist in einer Gesellschaft westlicher Gedanken und Strukturen die einzige Logik von Beziehung und wird zum Ausdruck der Notwendigkeit von Ausbeutung. (Huanacuni Mamani 2010c; Choquehuanca Céspedes 2010a: 8)

Der Westen motiviert über “ganar es todo, es lo único” die Logik des Privilegs und des Verdienstes und nicht der realen Notwendigkeit. Die Existenz eines Gewinners impliziert, dass es viele Verlierer geben muss, *vivir mejor* geht immer auf Kosten anderer: damit einer glücklich sein kann, müssen viele leiden. (Huanacuni Mamani 2010a; 2010c; Choquehuanca Céspedes 2010a: 8) *Vivir mejor* ist Akkumulieren der Akkumulation wegen und Macht haben der Macht wegen. (Huanacuni 2010a) Damit die Erste Welt besser leben und die unverhältnismäßigen Nachfragen an Konsum und Verschwendung decken kann, bedarf es einer Dritten Welt, welche Primärmaterialien und Arbeitskräfte zur Verfügung stellt. Dies ist der Widerspruch des Kapitalismus. Diese Vision des *vivir mejor* als unbeschränkter Fortschritt und Wettbewerb mit anderen hat eine ungleiche, ausbeuterische, konsumorientierte, individualistische, egoistische, unsensible, anthropozentrische und widernatürliche Gesellschaft geschaffen, welche ihr Gleichgewicht verloren hat. (Huanacuni Mamani 2010c) Der Mangel an Interesse an den anderen erschafft Oligarchien, Noble, Aristokratien, Eliten, welche – auf Kosten der anderen - immer besser leben wollen. Es bleibt nur das Interesse für das Leben der Einzelperson, Individualismus und Egoismus. (Huanacuni Mamani 2010c; Choquehuanca Céspedes 2010a: 8; 2010b) Würde, Justiz, Freiheit, Demokratie mit einem *vivir mejor* zusammen: (Huanacuni Mamani 2010c)

“El trabajo digno de esclavo en las haciendas, el trabajo digno de vender caramelos en la calle, lustrar zapatos o ser aparapita, cargando bultos a los patrones. La dignidad sin identidad es como una planta sin raíces y sin semilla original, es un disfraz occidental que olvida y excluye lo que tenemos adentro”
(Choquehuanca Céspedes 2010a: 11).

Vivir mejor glaubt an soziale Gerechtigkeit, auch wenn es nie Gerechtigkeit gegeben hat. Gerechtigkeit gibt es nur für einige wenige, welche das erreichen, was sie als “gerecht” für sich verstehen. Für die Mehrheit der Menschen wird Ungerechtigkeit erschaffen. Soziale Gerechtigkeit ist unmöglich, auch wenn sie als Möglichkeit plausibel gemacht wurde. *Vivir mejor* sucht die Freiheit der Ausbeutung von menschlichen und natürlichen Ressourcen, die Freiheit indigene Gemeinschaften zu vertreiben und sie sich leibeigen zu machen, staatliche Ressourcen zu plündern. (Choquehuanca Céspedes 2010a: 11)

7 Entwicklung? „Volver a ser *qamiri*“⁶². Epistemische Entkoppelung und Affirmation des *estar siendo*

In diesem Kapitel sollen die philosophischen und spirituellen Grundlagen und Dimensionen des *sumak kawsay* / *suma qamaña*, wie sie in den untersuchten Dokumenten artikuliert werden, ausformuliert werden. Der Bereich der Definitionsgebung, der Darlegung von Prinzipien und zentralen Symboliken in Zusammenhang mit *sumak kawsay* / *suma qamaña* ist dabei ein vom Inhalt, der Gewichtung und dem Umfang der Textstellen her bedeutsamer Teil der meisten untersuchten Dokumente. Im Verständnis der spirituellen Grundlagen dieser Visionen offenbart sich die vollkommen unvereinbare, konträre Bedeutung und Zielsetzung, welche *sumak kawsay* / *suma qamaña* und eine westliche Entwicklungskonzeption verfolgen, wobei letztere schließlich durch die Komplexität der holistischen indigenen Vision des Lebens mit ihren klaren Prinzipien und Verantwortlichkeiten transzendiert werden soll. Diesen Zugang und Versuch der Artikulierung, Übersetzung und Diffundierung eines differenten Lebensmodelles lese ich als Ausdruck der Negation, einer epistemischen Entkoppelung und dabei Affirmation eines eigenen Denkens. „Esto para muchos que subestiman la grandeza y potencia de nuestra cultura andino-amazónica puede parecer [...] ¿Poesía indígena?, ¿Romanticismo?, ¿Buenos deseos?“ (Lajo 2010a). LAJO greift damit den epistemischen Rahmen westlich-logozentristischen Denkens auf, dessen koloniale Subjektivitäten im Rahmen der globalen und lokalen Kolonialität wiedererrichtet werden, wobei die koloniale unilineare, monistische und ausschließende Episteme über die Konzeption des *sumak kawsay* / *suma qamaña* durchbrochen und überwunden werden soll.

⁶² Aymara: “volver al camino del equilibrio”, Suche nach einem Leben in Gleichgewicht; *qamiri* bezeichnet eine Person die gut lebt; *thaqi* beschreibt den Weg des Gleichgewichts; in Kichwa heißt es, man wolle wieder *qhapaq* werden, eine Person, die gut lebt, zum eigenen Ursprung und Weg, dem eigenen *yan* zurückkehren; in Guaraní spricht man von *lyambae*, wenn eine Person gut lebt, sich auf natürliche Weise entwickelt, ohne jemandem unterworfen zu sein, „una persona sin dueño“, eine Person, die sich auf ihrem *tape* bewegt. „Nuevamente tenemos que volver a ser, porque la colonización ha hecho que nosotros dejemos de ser. Muchos de nosotros hemos dejado de ser, ya no somos“ (Choquehuanca Céspedes 2010a: 10).

7.1 Entwicklung und Armut in den indigenen Kosmvisionen

In den Kosmvisionen der indigenen Gemeinschaften existiert die Vorstellung einer linearen Abfolge von Unterentwicklung zu Entwicklung, als Voraussetzung für ein wünschenswertes Leben, nicht. Stattdessen gibt es eine ganzheitliche Vision darüber, was das Ziel oder die Mission jeder menschlichen Anstrengung sein sollte: Die Suche und die Erschaffung materieller und spiritueller Bedingungen, welche ein harmonisches Leben ermöglichen. (Viteri Gualinga 2002: 1; Choquehuanca Céspedes, nach: Huanacuni Mamani 2010b: 19; 2010c) Ebenso wenig existieren die Konzepte Armut / Reichtum in Zusammenhang mit der Akkumulation oder dem Mangel an materiellen Gütern. (Viteri Gualinga 2002: 1) Die *pueblos kichwa* von Pastaza (Oriente Ecuadors) etwa kennen als einziges Konzept der Armut das *mútsui*, eine Form umständebezogener Armut, welche nicht eine strikt materielle Armut oder den Mangel an Leistungen entsprechend einer westlichen Logik meint, sondern vielmehr einen Mangel an primordialen Produkten der landwirtschaftlichen Biodiversität, ohne welche Nahrungsmittelsicherheit nicht gewährleistet ist. Gründe für ein *mútsui* können vielfältig sein, vor allem jedoch Überschwemmungen durch nicht Berücksichtigung ökologischer Besonderheiten im Rahmen des Wanderfeldbaus. Diese Form von Armut ist jedoch nicht chronisch, wie jene, die durch Entwicklung hervorgerufen wird, sondern kann durch Solidarität und Reziprozität ausgeglichen werden. (Viteri Gualinga 2002: 3)

Entwicklung und Fortschritt sind der andinen Logik entsprechend nur ein Faktor in der Gleichung des Lebens, denn sie erreichen nur das materielle Wachstum, vernachlässigen dabei jedoch das biologische und vor allem das spirituelle Wachstum und die territoriale Regierung mit Wachstum.⁶³ (Yampara 2004)

Die Anwendung des Paradigmas der Entwicklung auf die indigenen Gemeinschaften ist folglich nicht nur ungeeignet, sondern auch gefährlich: es löscht langsam die Philosophie des *sumak kawsay* / *suma qamaña* aus, soziale Strukturen werden unterlaufen, Grundlagen für die Subsistenzproduktion, Fähigkeiten und Wissen gehen verloren. (Viteri Gualinga 2002: 1; 4; Huanacuni Mamani 2010b: 19f.; 2010c)

Dennoch haben viele indigene Gemeinschaften den Entwicklungsbegriff assimiliert, wobei es heute gängig ist, diesen in Diskursen der indigenen Führungspersonlichkeiten in Zusammenhang mit Armut gebraucht, anzutreffen. Diese folgen einem rein westlichen Fokus der Befriedigung von Bedürfnissen und Zugang zu Leistungen und Gütern, womit sie sich auf dem vorgegebenen Weg des Westens bewegen. (Viteri Gualinga 2002: 4) Die zunehmende Übernahme des Kriteriums materieller und finanzieller Armut muss als Konsequenz der Veränderungen verstanden werden, welche vor allem aufgrund der stetigen Reduzierung von lokalen Subsistenzgrundlagen und der Verminderung der Fähigkeiten der autonomen

⁶³ Zur andinen Tetralektik siehe auch Kapitel 7.4.1.6

Bedürfnisbefriedigung eintreten. (Viteri Gualinga 2002: 3) Einige Gesellschaftssektoren haben diese Konzepte stärker übernommen, vor allem in urbanen Umfeldern, wo die „Fallen ökonomischer Macht“ (COICA 2005: 26f.) stärker wirksam sind. Während früher die Missionare die Vermittler dieser Visionen waren, sind es heute die Bildungseinrichtungen (Macas 2010a: 14), die bilingualen Lehrkräfte und vor allem die NGO's, aber auch die eigenen Führungspersönlichkeiten durch Projekte im Sinne der Entwicklung (u.a. als „desarrollo integral“⁶⁴ benannt). (Viteri Gualinga 2002: 4;)

Werden die ökonomischen Indikatoren der Armutsmessung auf die indigenen Gemeinschaften angewandt, so werden diese weiterhin unter den „Ärmsten der Armen“ aufscheinen. Diese Indikatoren berücksichtigen lokale Potentiale nicht, wie etwa Organisations- und Sozialstruktur, Wissen, Produktionssysteme, welche Auswirkungen auf die autonome Bedürfnisbefriedigung haben. Ebenso wird kulturelle Identität als produktives Potential und Potential zur Konfliktlösung ausgeblendet. Biologische Diversität der indigenen Territorien oder die geringere Umweltbelastung in diesen Gebieten bleiben unbeachtet. (Viteri Gualinga 2002: 6)



Abbildung 3: Westliches und indigenes Entwicklungsverständnis: Karikatur von CARLOS TOVAR in: *diario la República*, Peru (URL5 2012)

⁶⁴ *Desarrollo integral* ist u.a. das Entwicklungskonzept der CAOÍ, welche es mit *vivir bien* gleichsetzt. (CAOI 2007)

7.2 Herkunft und Emergenz der Konzeptionen

MURUCHI POMA nennt eine Reihe von Faktoren die als “eine Art Geburtshelfer für das neue Lebensparadigma” (Muruchi Poma 2011) gelten können. Dazu zählen verschiedene politische Prozesse in der Region, das Wiederaufkeimen nicht vergessener kultureller Weisheiten, wie der Beitrag verschiedener Intellektueller, welche eine wichtige Rolle in der Systematisierung des ursprünglichen Wissens spiel(t)en. „Der Begriff ‚Gut Zusammenleben‘ entsteht als ein Konzept für eine antikoloniale postkapitalistische Alternative nach einer langen und komplizierten Schwangerschaft” (Muruchi Poma 2011).

7.2.1 Historisch politische Prozesse der Andenregion

7.2.1.1 Auf der Suche nach dem indigenen Entwicklungsverständnis

Zur Jahrtausendwende wollten Politiker, Geisteswissenschaftler, AktivistInnen wissen, wie Entwicklung in die indigenen Sprachen übersetzt werde. Sie fanden keine entsprechenden Konzepte und dennoch ein “bedeutungsentsprechendes Äquivalent” (Javier Medina): das *suma qamaña* in Aymara, das in Peru bereits gebräuchliche *qhapaq ñan* als historisches Äquivalent in Kichwa; in Ecuador wurde *sumak kawsay* geschaffen. Diese Konzepte divergieren jedoch stark vom Entwicklungsbegriff: “Sie waren wie Stiefkinder mit völlig anderem Aussehen und Charakter”. Folglich wurden sie im Spanischen anders übersetzt, als *vivir bien* (gut Leben) oder *buen vivir* (gutes Leben).⁶⁵ (Muruchi Poma 2011)

7.2.1.2 Indigene Visibilisierung

Der südamerikanische Kontinent hat sich als besonders resistent gegen Kolonialismus erwiesen. Die indigenen Gemeinschaften haben es durch ihren friedvollen Widerstand der *paz activa* geschafft standzuhalten und bis heute zu überleben. (Lajo 2009) Widerstand und Kampf ist ein jahrtausendealter historischer Prozess, welcher die ursprünglichen Gemeinschaften in soziale und politische Akteure verwandelt hat, welche Vorschläge tiefgehender Transformation einbringen. (Macas 2010b: 17f.; Tenesaca 2010) Die indigenen Widerstandsbewegungen organisierten sich, um die eigenen Werte und Kodizes wiederzugewinnen, um die Enteignung von Land zu stoppen, Gleichgewicht und Harmonie in das Leben zurückzubringen, was bis heute nicht gelingen konnte. (Huanacuni Mamani 2010c; Choquehuanca Céspedes 2010a: 10) Die Bewegungen Katari-Amaru (Strategie der

⁶⁵ Zum Entwicklungskonzept in den indigenen Gemeinschaften siehe auch Kapitel 7.1

glänzenden Schlange) 1781 in Peru und Bolivien und die Strategie der Willka (Geheiligte Sonne) 1899 in Bolivien, wie auch andere Aufstände in diversen Regionen kamen als Strategie auf, um Land und Territorium wiederherzustellen. Zunächst waren die Strategien Widerstand, dann Wiederherstellung. (Huanacuni Mamani 2010c)

In Ecuador schlug die *Federación de Centros Shuar* 1964 die Selbstbestimmung der indigenen Gemeinschaften vor. Im Aufstand von 1990 hat die CONAIE zum ersten Mal die Änderung des Art. 1 der Verfassung gefordert um Ecuador zu einem plurinationalen Staat zu verwandeln. (Huanacuni Mamani 2010c; Muruchi Poma 2011) Mit der Verfassung 1998 wurden kollektive Rechte anerkannt, welche es den Indigenen ermöglichten, den Traditionen entsprechend zu leben und zu legitimen sozialen AkteurInnen zu werden. (Guandinango Vinuesa 2012) In der Arbeit für die Verfassungsgebende Versammlung 2007 hatte sich die indigene Bewegung zunächst auf das Thema der Plurinationalität konzentriert. Als sich unerwartet und auch beeinflusst durch die Debatten in Bolivien eine positive Konjunktur für das *buen vivir* und die Rechte der Natur ergab, hat die CONAIE dies unterstützt. (Cholango 2011)

1991 organisierten die indigenen Amazonasgemeinschaften Boliviens, welche in der CPIB (*Central de Pueblos Indígenas del Beni*) organisiert sind, einen Marsch für Würde und Territorium. (Huanacuni Mamani 2010c) Der erste historische Kongress für Grund und Boden und politische Instrumentarien 1995 war ein Schlüsselereignis in Bolivien. Es nahmen u.a. die CSUTCB (Einheitlicher Arbeiter- und Bauerngewerkschaftsverband Boliviens) und die CIDOB (Indigene Konföderation des Bolivianischen Ostens) teil. Die historischen Forderungen wurden in einem Aufruf zusammengefasst. (Muruchi Poma 2011) 1992 markiert einen historischen Wendepunkt der indigenen Gemeinschaften. Es begann die Wiederherstellung von Identität in der Dynamik einer neuen Zeit. 2006 ließen die indigenen Gemeinschaften erstmals in der Geschichte Boliviens seit der Kolonie ihre Präsenz durch einen eindrucksvollen Aufmarsch in Sucre spürbar werden und riefen damit eine Realität wach, die man zu verstecken versuchte. (Huanacuni Mamani 2010c)

In Mexiko hat die zapatistische Bewegung mit ihrem Dogma des *mandar obedeciendo*, sprich der Entscheidungsfindung entsprechend dem Willen des Volkes Einfluss auf ganz Lateinamerika genommen. (Muruchi Poma 2011)

Die Paradigmen der plurinationalen Staaten (Ecuador) und des *vivir bien* (Bolivien) wurden in den letzten mehr als 20 Jahren in kollektiver Weise erarbeitet, begründet auf der Diversität der indigenen Gemeinschaften und ihren Kulturen, ihren Prinzipien der Komplementarität und Reziprozität (*ayni*). Andere Konzepte, wie das Recht der Mutter Erde als höchstes Recht, die kommunitäre Demokratie (*democracia comunitaria*) wurden hinzugenommen. Dieser Prozess befindet sich in laufender Konstruktion, wenn auch bereits einige enorme Ziele erreicht werden konnten, wie die verfassungsmäßige Verankerung dieser Prinzipien und die Universalisierung der Debatte und Diskussion. (Palacios Panéz 2010)

7.2.1.3 Antineoliberale Regierungen und neuer Konstitutionalismus

Ein wichtiger Schritt, welcher letztlich zum Durchbruch der Konzepte verhalf, war die Wahl neuer, in ihrem Selbstverständnis „antineoliberaler“ Regierungen. Sowohl in Ecuador (2008) als auch in Bolivien (2009) wurde eine neue Verfassung angenommen, wobei das Konzept des guten Zusammenlebens als eines der zentralen Ziele im Aufbau der neuen Staaten erscheint. (Muruchi Poma 2011)

Im Art. 275 der ecuadorianischen Verfassung wird eine explizite Formulierung des Inhaltes des *buen vivir* vorgenommen: Im ecuadorianischen Kontext umschreibt das *buen vivir* die Art und Weise, wie “Entwicklung” durch den Staat umgesetzt wird. “Auf der Verpackung steht noch Entwicklung, aber der Inhalt ist ein anderer” (Muruchi Poma 2011).⁶⁶ Im Imaginarium der Gesellschaft gilt die Annahme, dass das *sumak kawsay* Entwicklung, ökonomisches Wachstum bedeutet, weshalb es in die Verfassung aufgenommen wurde und damit Gültigkeit erlangt, so MACAS‘ Standpunkt. Es wird davon ausgegangen, dass das Konzept durch Zufall in der Verfassung erscheint. Für die indigenen Gemeinschaften ist dieses Konzept jedoch Produkt einer jahrtausendealten historischen Erfahrung, welches weder durch Zufall in der Verfassung erscheint, noch mit dieser geboren wird. Es ist das Produkt eines konstanten Prozesses des Kampfes und der Mobilisierung. (Macas 2010b: 22f.) Die Einbeziehung des *buen vivir* in die Verfassung stellt einen wichtigen Schritt und großen Erfolg der indigenen Bewegung dar. (Cholango 2011)

Die neue bolivianische Verfassung von 2009 orientiert die öffentlichen Ziele nach dem *vivir bien*. Vorhergehende Verfassungen, welche von Minderheiten geschaffen wurden, die das Land seit seiner Gründung 1825 kontrollierten, haben nie Inhalte indigener Ideologien zugelassen. (Huanacuni Mamani 2010c) In der bolivianischen Verfassung findet sich keine Begriffsbestimmung des *vivir bien*. Der Begriff erscheint neben anderen als ethisches Prinzip des Multinationalen Staates (Art. 8), in Bezug auf Biodiversität und Boden (Art. 80), und in Zusammenhang mit den Zielen des Wirtschaftsmodells.⁶⁷ Der Begriff des *vivir bien* ist also

⁶⁶ Der Staat anerkennt in der neuen Verfassung die jahrtausendealten Wurzeln verschiedener Gemeinschaften, welche die Natur als vitale Quelle menschlicher Existenz würdigen. (Huanacuni Mamani 2010c; Guandinango Vinuesa 2012) Verankert sind öffentliches Interesse für die Erhaltung der Umwelt, Erhalt der Ökosysteme, Biodiversität, Integrität des genetischen Erbes, Prävention der Umweltzerstörung, Wiedergewinnung der natürlichen Räume, Recht zu sicherem und dauerhaftem Zugang zu gesunden, ausreichenden und nahrhaften Nahrungsmitteln, idealerweise lokal produziert und in Übereinstimmung mit den verschiedenen Identitäten und kulturellen Traditionen. Der ecuadorianische Staat erklärt sich zum Promotor der Nahrungsmittelsouveränität. Art. 14 anerkennt das Recht der Bevölkerung zum Leben in einem gesunden und ökologisch ausgeglichenen Umfeld, welches die Nachhaltigkeit und das *buen vivir* garantieren. (Huanacuni Mamani 2010c)

⁶⁷ Art 8 beschreibt ethisch-moralische Prinzipien der pluralen Gesellschaft: *Ama Qhilla, Ama Llulla, Ama Suwa, Suma Qamana, Ñandereko (vida armoniosa), Teko Kavi (vida buena), Ivi Maraei (tierra sin mal), Qhapaj Ñan (camino, vida noble)*. Einheit, Gerechtigkeit, Würde, Freiheit, Reziprozität, Respekt, Komplementarität, Harmonie, Transparenz, Gleichgewicht, Gleichheit an Möglichkeiten, Verantwortung, Verteilung und Umverteilung von sozialen Produkten und Gütern sind einige Werte der gegenwärtigen Verfassung. Art. 10 legt fest: Bolivien fördert eine Kultur des Friedens und das Recht auf Frieden. Eine gerechte und harmonische Gesellschaft sind Ziel, welche auf Dekolonisierung gründet, sozialer Gerechtigkeit, der Konsolidierung plurinationaler Identitäten, Schutz und Würde der indigenen Gemeinschaften, Förderung des gegenseitigen

wenig ausgereift, es spiegelt in diesen Schwierigkeiten der Definition und der Anwendung auch die Interessenvielfalt der Gesellschaft Boliviens wider. Damit erklären sich auch die aktuellen Widersprüchlichkeiten in der Regierungsführung⁶⁸. (Muruchi Poma 2011)

7.2.2 “Voces de los ancestros”⁶⁹: Fortbestand der Rationalität von *Abya Yala*

Der Vorschlag und die Praxis des *vivir bien / buen vivir* ist ein atavistisches Konzept, welches der Rationalität der Nationen von *Abya Yala* entspringt, deren Weisheiten und Kenntnisse der westlichen Kultur und der akademischen Welt völlig unbekannt sind. (Macas 2010b: 25) Es entsteht aus den Gedanken und Weisheiten, der gelebten Erfahrung der Ahnen, die bei und mit den indigenen Gemeinschaften leben, dem Alltag der indigenen Gemeinschaften. (Huanacuni Mamani 2010a; Choquehuanca Céspedes 2010a: 8; Macas 2010a: 14; Palacio Panéz 2010; Cholango 2011; Chuji Gualinga 2010; Lajo o.D.) Verschiedene Überlieferungen, Institutionen, Weisheiten und Wissensformen aus den präkolumbianischen Zivilisationen überlebten alle historischen Erfahrungen entweder durch Anpassung oder durch geheimes Weiterpraktizieren die Kolonialisierung. (Muruchi Poma 2011; Huanacuni Mamani 2010c; Macas 2010b: 19f.) Wissen wird dabei nicht in Schriftform angehäuft, sondern durch intergenerationelle Tradierung übermittelt und wird in der Praxis generiert und gelebt. (Palacin Quispe 2010; Choquehuanca Céspedes 2010b) Das andere Denken ist weder ein Design noch eine Mythologie, sondern gründet auf historischen Erfahrungen des Lebens. (Macas 2010b: 15)

7.2.3 Intellektuelle und die Systematisierung von Wissen

Verschiedene Intellektuelle leisteten einen wichtigen Beitrag zur Systematisierung des ursprünglichen Wissens. In Ecuador vor allem ALBERTO ACOSTA als ehemaliger Vorsitzender

Respekts und des interkulturellen und plurilingualen Dialogs. Plurinationale Diversität, Notwendigkeit der Neugestaltung von Aspekten der Bildung, der Gesundheit, der Produktion, immer in Blick auf das Gleichgewicht der Mutter Erde. Die neue juristische Struktur ermöglicht die gemeinschaftliche Verwaltung durch indigene Autonomien, wodurch die Rekonstitution des *chacha-warmi* (aymara), *kari/warmi* (kichwa), Mann-Frau, die dual-komplementäre Ausübung von Autorität denkbar wird. (Huanacuni Mamani 2010c)

⁶⁸ Beispielsweise wird ein Gesetz über die Mutter Erde erarbeitet, während die Wirtschaftspolitik auf der Ausbeutung von Rohstoffen basiert; oder ein Gesetz zur Förderung der Produktion organischer Stoffe, während gentechnisch veränderte Produkte eingesetzt werden; oder den geplanten Bau einer Straße durch TIPNIS (*Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécore*) (Muruchi Poma 2011)

⁶⁹ Die Kosmovision der Aymara wird als *jaya mara aru* oder *jaqi aru* benannt: “voz o palabra del inicio de los tiempos”, “voz o palabra de la gente” (Huanacuni Mamani 2010c).

der Verfassungsgebenden Versammlung in Montecristi und Präsidentschaftsanwärter in den Wahlen 2013. In Bolivien sind vor allem JAVIER MEDINA, SIMÓN YAMPARA, FERNANDO HUANACUNI, DAVID CHOQUEHUANCA, RAÚL PRADA ALCOREZA dem Prozess verpflichtet. Aber auch VertreterInnen sozialistische Strömungen, wie ÁLVARO LINERA (Vizepräsident Boliviens), oder der Theologie der Befreiung, wie LEONARDO BOFF, ENRIQUE DUSSEL spielen eine Rolle. Die indigenen Gemeinschaften verstehen das menschliche Leben als eines von vielen Leben im Kosmos; SIMÓN YAMPARA spricht entsprechend von Kosmozentrismus, EDUARDO GUDYNAS von Biozentrismus oder ALBERTO ACOSTA von Sozio-Biozentrismus des Lebens. (Muruchi Poma 2011)

Das im Sinne eines „gutes Zusammenlebens“ zu verstehende Stiefkind des *vivir bien* oder *buen vivir* ist das Lieblingskind vieler Wissenschaftler und Gemeinschaften weltweit. “Noch muss das Kind wachsen, und zwar mit Hilfe aller” (Muruchi Poma 2011).

7.3 Definition und Begriffsklärung

In Bolivien wird von *vivir bien* gesprochen, in Ecuador von *buen vivir*. (Huanacuni Mamani 2010c) Alle indigenen Gemeinschaften kennen das Konzept des *vivir bien* / *buen vivir*, jedoch unter verschiedenen Begriffen: Bei den Mapuche in Chile spricht man von *Kyme Mogen*, bei den Guaraní von *Teko Kavi*, die Amazonasgemeinschaften sprechen von „volver a la maloca“, die Colla in Argentinien sprechen vom „hombre de tierra que anda“ (Huanacuni Mamani 2010c). Auch in europäischen Ländern gibt es Initiativen, die versuchen Konsum und Entwicklung zu überwinden und das entsprechende System zu durchbrechen. HUANACUNI MAMANI nennt etwa die Initiative des *decrecimiento* (Grau López, Jaume: *Ecologistas en acción de Catalunya*): “es una llamada a la coherencia, a la responsabilidad, a la conciencia de estos límites para dar un paso más allá: el paso de actuar en primera persona del singular, para luego ampliarlo a la primera persona del plural” (Grau López Jaume: *Ecologistas en Acción de Catalunya*. El Ecologista no. 59; nach: Huanacuni Mamani 2010c).⁷⁰

Die Definitionsansätze sind vielfältig, artikulieren sich jedoch über verschiedene Gemeinsamkeiten wie Kommunitarismus, Horizontalität der Gemeinschaft, Respekt vor allen Existenzformen. Diese werden in den folgenden Kapiteln dargestellt. Wichtig ist auch das Verständnis der impliziten und mit *sumak kawsay* / *suma qamaña* einhergehenden andinen Symboliken.

⁷⁰ Das Interesse sich auf die Suche nach diversen Formen des Verständnisses eines guten Lebens zu begeben und diese Visionen miteinander in einen Dialog zu setzen erfolgt im Sinne eines interkulturellen Anspruches, welcher einem Großteil der Verfechter der Vision des *vivir bien* / *buen vivir* ein elementares Anliegen ist. Zu einer Vertiefung der interkulturellen Elemente des *buen vivir* / *vivir bien* siehe auch Caudillo Felix, 2002: *El Buen Vivir: Un diálogo intercultural*.

7.3.1 *Sumak kawsay* / *suma qamaña*: „recuperar el sentido de vida“⁷¹

7.3.1.1 *Sumak kawsay* / *suma qamaña* als Horizont, strukturelle Antwort und Praxis sozialer Konstruktionsprozesse

Suma qamaña (*vivir bien*) impliziert nicht nur politische und soziale Erwartungen, sondern es ist eine Angelegenheit des Lebens. (Huanacuni Mamani 2010c) *Sumak kawsay* / *suma qamaña* ist der Horizont der indigenen Gemeinschaften als jahrtausendealte Erfahrung und historische Institution; (Huanacuni Mamani 2010c; Macas 2010b: 6; 39; Chuji Gualinga 2010) einer der wichtigsten Werte der andin-amazonischen Lebensweise und Philosophie (Lajo 2010a; Huanacuni Mamani 2010b: 19). Es ist eine strukturelle Antwort der indigenen Gemeinschaften, ein alternativer Vorschlag zur Überwindung des geltenden Systems, für die Schaffung eines neuen Modells mit eigenen Händen und eine Option des Lebens für die gesamte Gesellschaft. (Huanacuni Mamani 2010c; Macas 2010a: 16; 2010b: 14; 39; Chuji Gualinga 2010; Cholango 2011) Im politischen Kontext ist *sumak kawsay* das Leben selbst, politischer Wille und die Handlung zum Wandel; (Chancosa 2010: 7) die Rekonstitution einer kulturellen Identität mit jahrtausendealtem Vermächtnis, Wiedergewinnung von Kenntnissen und uraltem Wissen, nationale Souveränität und Würde, Öffnung hin zu neuen Formen der Beziehung des Lebens, Wiedergewinnung des Rechts auf Beziehung mit der Mutter Erde, Ersetzung der unbegrenzten Akkumulation an Kapital durch ganzheitliche Wiedergewinnung des Gleichgewichts und der Harmonie mit der Natur. (Huanacuni Mamani 2010c) *Sumak kawsay* ist somit auch eine Utopie und der Traum aller Menschen, denn was das Konzept vorschlägt und einfordert, ist der permanente Kampf für Gleichheit. (Chancosa 2010: 6f.)

Sumak kawsay ist ein fundamentales Konzept, MACAS nennt es Rückgrat, und eine Praxis im Prozess sozialer Konstruktion des kommunitären Systems, in der zivilisatorischen Matrix der indigenen Gemeinschaften. (Guandinango Vinueza 2012; Macas 2010b: 16; 20; 23; 39; Palacio Panéz 2010; Viteri Gualinga 2002: 1; Lajo 2010a) Es ist ein kollektiver Prozess des Schaffens und Neuerschaffens. (Palacios Panéz 2010) *Suma qamaña* bedeutet auch die Wertschätzung und den größtmöglichen Schutz dessen, was man hat. (Choquehuanca Céspedes 2010b) MACAS meint, die Institution und das Erleben des *sumak kawsay* seien nur auf das kommunitäre System anwendbar, aus dem heraus sie sich entwickeln. (Macas 2010b: 24)

⁷¹ Übernommen aus der Zeitschrift *América Latina en Movimiento* ALAI No. 452, Februar 2010: *Sumak Kawsay: Recuperar el sentido de vida*.

7.3.1.2 Leben in Harmonie und Gleichgewicht; ein Leben in Fülle

Sumak meint “plenitud, sublime, excelente, magnífico, hermoso(a), superior” (Huanacuni Mamani 2010c; Macas 2010a: 14); MACAS erweitert um „grandeza, lo justo, completamente“ (Macas 2010b: 23); CHANCOSA um „felicidad, alegría, belleza“ (Chancosa 2010: 9); LAJO um “buenísimo, espléndido” (Lajo 2010a); *kawsay* bezeichnet das Leben, “ser estando, estar siendo”, als veränderlich und dynamisch. (Huanacuni Mamani 2010c; Macas 2010a: 14; 2010b: 23); „interacción de la totalidad de existencia en movimiento, la vida entendida desde lo integral, esencia de todo ser vital” (Macas 2010b: 23). *Sumak kawsay* ist folglich “vida en plenitud”, ein Leben in materieller und spiritueller Fülle als Resultat der Interaktion der menschlichen und der natürlichen Existenz; (Huanacuni Mamani 2010c; Macas 2010a: 14; 2010b: 23; Chancosa 2010: 6; Chuji Gualinga 2019) „suma existencia“, „vida plena“ (Lajo o.D.); “espléndida existencia” (Lajo 2010a); „vida en armonía“, ein „estado del ser y estar de manera individual y colectiva y de su entorno en el mundo” (Chuji Gualinga 2010). MURUCHI POMA spricht von “buen convivir” oder “convivir correctamente” (Muruchi Poma 2011). Es ist die „fase superior de la vida“, *qhapaq ñan*.⁷² (Macas 2010b: 24)

LAJO setzt *sumak kawsay* gleich mit *allin kawsay* und *suma qamaña*; (Lajo 2010a; Lajo 2010b: 112) VITERI GUALINGA verwendet *sumac káusay* analog zu *alli káusai* (jeweils seine Schreibweise). (Viteri Gualinga 2002: 1f.) MURUCHI POMA setzt *sumak kawsay*, *suma qamaña* und *qhapaq ñan* gleich. (Muruchi Poma 2011)

Qamaña bedeutet “vivir, convivir, estar siendo, ser estando”, “quien ‘sabe vivir’” (Huanacuni Mamani 2010c). *Suma* meint “plenitud, sublime, excelente, magnífico, hermoso” (Huanacuni Mamani 2010c). *Suma qamaña* bezeichnet in Analogie zu *sumak kawsay* eine “vida en plenitud“, “vivir en armonía y equilibrio; en armonía con los ciclos de la Madre Tierra, del cosmos, de la vida y de la historia, y en equilibrio con toda forma de existencia” (Huanacuni Mamani 2010c); “vivir y convivir bien” als andines Ideal, “plenitud de la vida” und “desarrollo pleno de los pueblos” (Choque Quispe 2006: 5). *Suma qamaña* wird aktuell als *vivir bien* übersetzt (Huanacuni Mamani 2010c); CHOQUE QUISPE spricht auch von *suma jakaña*.. (Choque Quispe 2006: 5) *Suma qamaña* / *vivir bien* bedeutet ein harmonisches Leben in permanenter Konstruktion. (Huanacuni Mamani 2010b: 19) *Vivir bien* bedeutet “vivir plenamente” in Übersetzung aus der Symbolik von *sinti pacha*, der intensiven Zeit⁷³. (Huanacuni Mamani 2010b: 22)

⁷² Siehe auch Kapitel 7.4.2.8; weiterführende Information findet sich etwa in Lajo: *Qhapaq Ñan: La Escuela de Sabiduría Andina*.

⁷³ Zur andinen Zeitkonzeption und zum Begriff des *sinti pacha*, siehe Kapitel 7.4.2.5

7.3.1.3 Wiedergewinnung des Lebens, Zusammenleben in Harmonie mit der Natur und dem Menschen

Sumak kawsay / *suma qamaña* ist ein natürliches Phänomen; (Lajo 2010a) ein Prozess der Naturalisierung. (Huanacuni Mamani 2010a) Es geht um die Wiedergewinnung des Lebens in Harmonie, Gleichgewicht und Respekt und umschreibt eine Form des Zusammenlebens, in dem sich alle um alle und um alles kümmern, was sie umgibt. Weder der Mensch noch das Geld sind am wichtigsten, das Essenzielle ist die Harmonie mit der Natur und dem Leben; (Huanacuni Mamani 2010a; 2010c; Guandinango Vinueza 2012; Pueblo Kichwa de Pastaza 2007; Choquehuanca Céspedes 2010a: 10) „es un proyecto de vida, de la vida, por la vida y para la vida“ (Palacios Panéz 2010). *Sumak kawsay* ist eine Verpflichtung, ein Vertrag, ethische und spirituelle Verhaltenskodizes oder eine natürliche Verantwortung des Menschen mit der *pachamama* und zwischen den Menschen, um die größtmögliche Befriedigung der gemeinsamen Bedürfnisse durch die Umsetzung von *ayni* zu erreichen. Die Natur kommt vor dem Menschen, die *pachamama* verpflichtet den Menschen das Leben zu schützen, dessen Zyklen zu respektieren. (Lajo 2010a; 2010b: 112; Viteri Gualinga 2002: 1; Choquehuanca Céspedes 2010b; Huanacuni Mamani 2010a) Es geht darum, einander zu komplementieren, ohne in einen Wettbewerb einzutreten. “Donde no haya explotados ni explotadores, donde no hay excluidos ni quienes excluyan, donde no haya marginados ni marginadores” (Choquehuanca Céspedes 2010a: 8) Es zielt auf ein einfaches Leben, welches den menschlichen Konsumzwang reduziert und eine ausgeglichene Produktion erhält, ohne die Umwelt zu zerstören; (Huanacuni Mamani 2010c; Choquehuanca Céspedes 2010a: 8; 2010b) Die Menschen sind Teil der Gemeinschaft, wie das Blatt Teil der Pflanze ist, jeder gilt und hat Raum und Aufgaben. “Nadie dice: voy a cuidar de mí solo, no me importa la comunidad. Es tan absurdo como si la hoja dijera a la planta: no me importas tú, voy a cuidar de mí sola.” (Choquehuanca 2010a: 8) Es ist Basis für den Schutz der Natur, des Lebens und der Menschheit und Grundlage “para salvar la humanidad y el planeta de los peligros que los acosa una minoría individualista y sumamente egoísta” (Huanacuni Mamani 2010c).

Suma qamaña bezeichnet den ganzheitlichen Wohlstand aller (*jiwasa*) und mit sich selbst (*naya*) (Yampara 2004). Es meint ein ganzheitliches Gleichgewicht des Lebens: “vivir bien en armonía con los otros miembros de la naturaleza y con uno mismo” (Yampara 2001: 79). *Suma qamañatakija*, *sumanqañaw* besagt, um gut oder in Fülle leben zu können, ist es zuerst vonnöten, dass es einem selbst gut geht: Es verstehen zu leben impliziert in Harmonie mit einem selbst sein (*estar bien* - *sumanqaña*), um dann in Beziehung zu treten und mit allen Existenzformen zusammenzuleben. (Huanacuni Mamani 2010c) Es geht darum, dass alle gut leben können, indem harmonische Beziehungen mit allen menschlichen Gemeinschaften aufrechterhalten werden. (Huanacuni Mamani 2010c) In einem gesunden Umfeld leben, über gesunde Nahrung verfügen, Land gut führen, Gemeinschaft und Familie stärken. (Cholango 2011)

7.3.1.4 Zentrum der *chakana*, Gleichgewicht der Energien

Sumak kawsay ist die Essenz und das Zentrum der *chakana*⁷⁴, welches sich aus vier proportionalen Quellen speist. (Macas 2010b: 26) *Sumak kawsay* ist das Produkt der rechten Mitte zwischen Fühlen und Denken, was ein vollkommenes Handeln evoziert (*munay* und *yachay* gleichen sich in *ruw(r)ay* aus)⁷⁵. Das Kriterium der Wahrheit (*ch'ekka*) ist das volle Bewusstsein des Moments und der Umstand des *sumak kawsay*. (Lajo 2010a) In diesem Sinne bedeutet *sumak kawsay* auch Gesundheit, nicht nur des Körpers, sondern auch des Geistes. (CONAIE 2007: 42f.; 46)

Suma qamaña beschreibt das Zusammenleben mit verschiedenen Welten, mit dem Materiellen und dem Spirituellen; und das Zusammenleben mit den Energien der diversen Welten. Die menschliche Welt ist Teil eines Netzwerkes an Interaktionen zwischen den verschiedenen Welten der biotischen Natur. (Yampara 2012: 15) “no solo depende del ego del mundo de la gente, sino en buena medida de su entorno y contorno en una dinámica de armonización de energías materiales y espirituales” (Yampara 2004).

Grundlage des *suma qamaña* ist die Interaktion der zweifachen Energie (spirituell und materiell) und der Nutzen im Leben: *suma qamaña* setzt sich zusammen aus spiritueller und materieller Energie, sowie privaten und gemeinschaftlichen Nutzen. (Yampara 2012: 16)

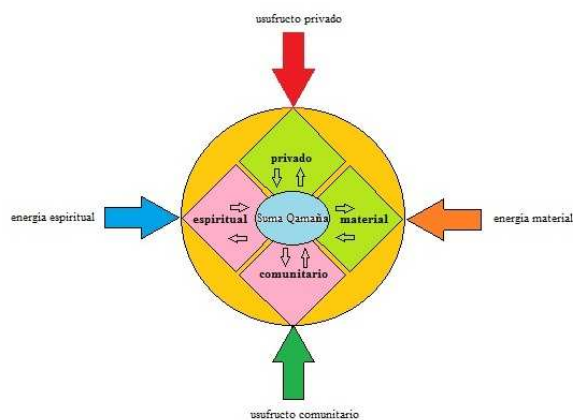


Abbildung 4: Interaktion der zweifachen Energie und Nutzen als Grundlage des *suma qamaña*; nach: Yampara 2012: 16 (vereinfacht nachgezeichnet durch die Autorin)

⁷⁴ Siehe auch Kapitel 7.4.2.3

⁷⁵ Siehe auch hierzu den Begriff der *chakana*, Kapitel 7.4.2.3

7.3.1.5 Alternative zu Entwicklung

Sumak kawsay als „desarrollo pleno de los pueblos“ (Choque Quispe 2006: 5) stellt eine Alternative zu einer ökonomisch angetriebenen Entwicklung dar, eine neue Referenz für Entwicklung und ökonomisches Wachstum. (Guandinango Vinueza 2012; Chuji Gualinga 2010) Als philosophische Kategorie kann es nicht als analoges Konzept zu jenem der Entwicklung gesehen werden. Es hat eine weit tiefergehende Bedeutung als die reine Befriedigung von Bedürfnissen, es ist ein indigenes Konzept der Nachhaltigkeit. (Viteri Gualinga 2002: 2; Huanacuni Mamani 2010b: 19) „Nosotros – los indígenas – no creemos en la línea del progreso y el desarrollo ilimitado a costa del Otro y de la naturaleza“ (Evo Morales Ayma; nach: Lajo 2010a). CHUJI GUALINGA spricht davon, es sei die momentan einzige Alternative, denn es eröffnet die Möglichkeit der Vereinigung des Menschen mit der Natur aus einer Vision des Respekts heraus. Darin liegt die Möglichkeit der Wiedergewinnung der Ethik des menschlichen Zusammenlebens. (Chuji Gualinga 2009: 3; 2010) Die COAI spricht von *vivir bien*, wobei hier eine Gleichsetzung mit *desarrollo integral* erfolgt. (CAOI 2007)

7.3.2 Was *sumak kawsay* / *suma qamaña* nicht (primär) meinen

Ein wirkliches gutes Leben im Sinne des *sumak kawsay* / *suma qamaña* setzt nicht monetäre Akkumulation als erste Priorität und als Prinzip und Ziel und geht weit über die reine Bedürfnisbefriedigung, das Streben nach Wohlstand hinaus (Chuji Gualinga 2010; Huanacuni Mamani 2010b: 19; 2010c; Cholango 2010); „el buen vivir [...] nunca llegará con eso“ (Tenesaca 2010). *Sumak kawsay* / *suma qamaña* ist kein Produkt, nicht quantifizierbar, nicht akkumulierbar und hat keinen monetären Wert. (Chuji Gualinga 2010). Das Konzept des *sumak kawsay* übersteigt das Streben nach Wohlstand (*bienestar*) um viele Dimensionen. (Cholango 2010)

Die indigenen Gemeinschaften wollen nicht, dass jemand besser lebt, denn dies bedeutet, zu akzeptieren, dass es einigen besser geht als anderen. (Huanacuni Mamani 2010c) “Mentir, robar, atentar contra la naturaleza posiblemente nos permite vivir mejor” (Choquehuanca Céspedes 2010a: 8), nicht arbeiten und die anderen ausnützen ermöglicht vielleicht ein *vivir mejor*, keinesfalls jedoch ein *vivir bien*. (Choquehuanca Céspedes 2010a: 8; Huanacuni Mamani 2010c)

Es geht auch nicht primär um die Suche nach sozialer Gerechtigkeit, denn diese ist ausschließend, indem sie nur von Menschen spricht. Ausschluss, Diskriminierung und Unterwerfung haben keinen Platz in der Konzeption des *sumak kawsay* / *suma qamaña*. (Choquehuanca Céspedes 2010a: 11; 2010b) Ebenso wenig steht *sumak kawsay* / *suma qamaña* in Verbindung mit der Vorstellung von Gut und Böse, als westlich-christliche

Moralvorstellung, es meint nicht „vivir según el bien“⁷⁶, ist keine ethische oder fundamentalistische Angelegenheit, denn es geht nicht von einer menschlichen Überzeugung oder Formalisierung aus. (Lajo 2009; 2010a)

Sumak kawsay meint dabei jedoch auch nicht eine Rückkehr in die Vergangenheit. (Chancosa 2010: 7) „El sumak kawsay no es el retorno al pasado ni a la edad de piedra, ni a la época de las cavernas, y tampoco reniega de la tecnología ni del saber moderno, como lo han argumentado los promotores del capitalismo“ (Chuji Gualinga 2009: 3).

7.3.3 Was *buen vivir* / *vivir bien* verschweigen

Eine Übersetzung des Konzeptes des *suma qamaña* als *vivir bien* erfasst die volle Bedeutung der Konzeption nicht. Demensprechend ist wichtig, auf den ursprünglichen Begriff zu schauen. (Huanacuni Mamani 2010c; Chuji Gualinga 2010)

MACAS meint, die Übersetzung von *sumak kawsay* als *buen vivir* sei nicht korrekt. *Sumak kawsay* und *buen vivir* seien sogar zwei total gegenteilige Konzeptionen. (Macas 2010b: 24) *Buen vivir* ins Kichwa übersetzt bedeutet *alli kawsay*: dies bezieht sich auf das Gute, auf das Wünschenswerte, auf die Übereinstimmung (*lo bueno, lo deseable, la conformidad*). *Alli kawsay* spricht vom Erreichen von ökonomischem Wohlstand (*bienestar*), *vivir mejor*. Dies widerspricht der wirklichen Bedeutung von *sumak kawsay*. (Macas 2010b: 24) Das *buen vivir* wird aus einer westlichen Vision heraus aufbereitet und an das Denken und das geltende System angeglichen, „significa maquillar o mejorar este sistema“ (Macas 2010b: 24), wobei *sumak kawsay* dem aktuellen System nicht inkorporierbar oder anhängbar ist, „no puede ser un apéndice“ (Macas 2010b: 39).

⁷⁶ Als westlich ethisch-moralisches Prinzip ausgehend von der griechischen Klassik.

7.4 Paradigma der Koexistenz: Merkmale andiner Rationalität⁷⁷

7.4.1 Prinzipien und Charakteristika

7.4.1.1 Respekt

Leben in Diversität bedeutet, die Geschichte und Kosmovision des Anderen anzuerkennen und zu respektieren, die Fähigkeit zuzuhören ohne Diskriminierung oder irgendeine Form der Unterwerfung. Es wird Respekt (nicht Toleranz) postuliert, um aus der Diversität für die Rechte des Lebens zu kämpfen in Gleichheit der Bedingungen. Dies ermöglicht die Herstellung und den Erhalt von Frieden zwischen Gemeinschaften. (Chancosa 2010: 8; Choquehuanca Céspedes 2010b; Chuji Gualinga 2010) Das Konzept der Differenz geht weiter als jenes der Diversität: Es gibt keine Einheit in der Vielfalt, sondern Ähnlichkeit und Differenz. Diesen Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten zwischen allen Wesen, die den Planeten bewohnen, gilt es Respekt entgegenzubringen. Ähnliche oder differente Wesen dürfen sich niemals verletzen. (Choquehuanca Céspedes 2010b)

7.4.1.2 Harmonie / Gleichgewicht

Vivir bien ruft den (indigenen) Menschen in das Gedächtnis, dass ein Leben in Harmonie und Gleichgewicht mit den Zyklen des Lebens, mit der Mutter Erde und dem Kosmos und all deren Existenzformen und Zyklen vonnöten ist, denn alles lebt und alles Leben ist Teil eines perfekten Gleichgewichtes. (Huanacuni Mamani 2010a; 2010c; Choquehuanca Céspedes 2010b) Im Gleichgewicht einer Gemeinschaft drückt sich das Erhabene aus. (Macas 2010a: 14) Es gilt, in Harmonie mit der Geschichte zu leben, im Bewusstsein, dass die Gegenwart eine Zeit des *pachakuti*, eine Zeit der Neuordnung des Lebens, der Revitalisierung der natürlichen Kräfte darstellt. (Huanacuni Mamani 2010a) *Vivir bien* strebt nach einer gerechten Gesellschaft ohne Ausschluss. (Choquehuanca Céspedes 2010b)

⁷⁷ Der Begriff der Rationalität meint "formas de pensar y sentir de manera unitaria" (Amawtay Wasi 2004: 165). Einheit ist dabei immer als Diversität zu verstehen. Zur folgenden Darstellung von Symbolen und deren Bedeutungsdimensionen, welche sich aus den analysierten Dokumenten generieren, gilt anzumerken, dass die meisten Symboliken sich stark ineinander verschränken, wobei einige – zumindest in dieser verkürzten Darstellung und entsprechend meiner begrenzten Einsicht in die andine Kosmologie – als Äquivalente (miss)verstanden werden können. Außerdem mischen sich Terminologien und Konzepte aus dem kichwa und dem aymara, was aus der Herkunft der Quellen resultiert. Eine Zuordnung kann den jeweiligen Beschreibungen entnommen werden.

7.4.1.3 Interdependenz / Relationalität

Alle Elemente, die die Totalität ausmachen sind eng aneinander gebunden und integriert, alles ist vernetzt und interdependent. (Huanacuni Mamani 2010a; Amawtay Wasi 2004: 165) Das Prinzip der Relationalität verweist auf die Idee der Multidimensionalität, Einheit ist als Diversität zu verstehen: „la relacionalidad se da [...] en el seno de una unidad entendida como diversa“ (Amawtay Wasi 2004: 165). Es handelt sich um beseelte Wesen, welche sich ergänzen, miteinander in Beziehung stehen und sich selbst regulieren. Auf diese Annahmen aufbauend haben die indigenen Gemeinschaften Beziehungen gegenseitigen Respekts erschaffen, in welchen es keine Überlegenheit gibt, sondern in denen die Teile Ko-Konstrukteure der Umwelt sind. (Amawtay Wasi 2004: 165) Die Schädigung einer Lebensform bedeutet, dass das gesamte Leben in Mitleidenschaft gerät. Wenn einer gewinnt / verliert, gewinnen / verlieren alle. (Huanacuni Mamani 2010a) Relationalität kommt über die Symbolik der *chakana* und das Konzept *yanan-tinkuy* (kichwa, aymara; Begegnung) zum Ausdruck.⁷⁸

7.4.1.4 Kommunitarismus

Das kommunitäre Paradigma ist die gemeinsame Essenz und Lebensweise der verschiedenen Kulturen von *Abya Yala*. Es ist Resultat eines Erfahrungsprozesses und sozialen Erlebens, welches über Jahrtausende in Harmonie mit der Mutter Erde möglich war. (Huanacuni Mamani 2010c; Macas 2010b: 16ff.; 21) „corresponde a una sociedad comunitaria que tiene un profundo sentido cósmico, su identidad plena con la Naturaleza, es esencialmente vivencial, concreto, y relacional, el ser humano si no está relacionado con otro ser no existe“ (Macas 2010b: 25). *Comunidad* umfasst als Struktur und Einheit des Lebens die menschliche Gemeinschaft und alle Elemente der natürlichen Gemeinschaft, sprich alle Formen der Existenz. (Huanacuni Mamani 2010c; Macas 2010b: 17; Choquehuanca Céspedes 2010b) Die menschliche Gemeinschaft ist ein Partikel, welche unter dem Schutzmantel der *pachamama* gedeiht. Die indigenen Gemeinschaften definieren sich als kollektive soziale Entitäten und Gemeinschaft, welche durch die Existenz anderer Elemente der Natur möglich wird. Die Lebendigkeit aller Existenzformen und deren lebendige Interaktion macht dabei das Leben aus. Jede Existenzform ist gleich, in komplementärer Beziehung; alles ist wichtig. (Macas 2010b: 16ff.; 21; Huanacuni Mamani 2010b: 20; 2010c; Choquehuanca Céspedes 2010a: 12) “Para los que pertenecemos a la cultura de la vida [...] [e]l hombre está en ultimo lugar. Para nosotros, lo más importante es la vida” (Choquehuanca Céspedes 2010b). Das kommunitäre Paradigma ruft zur Rekonstruktion der Vision von Gemeinschaft (*común-unidad*) auf. Es ist die Suche nach dem Erleben in Gemeinschaft, wo sich alle um alle kümmern, die Suche nach dem einfachen Leben. (Choquehuanca Céspedes 2010b) Leben in *comunidad* bedeutet nicht

⁷⁸ Siehe hierzu auch Kapitel 7.4.2.3 und 7.4.2.13

ein Verschwinden der Individualität, sondern, dass diese sich in ihrer natürlichen Fähigkeit in einem Prozess der Komplementierung mit anderen Wesen der Gemeinschaft ausdrückt. (Huanacuni Mamani 2010c) Es geht um das kollektive Leben und das Gefühl sich mit der Gesamtheit zu identifizieren, das Teilen von Freuden und auch gemeinsamer Sorgen (*sentirse parte del mismo árbol como pueblo*). *Comunitarismo* bedeutet weder Vereinheitlichung noch ein einziges Lebensmodell. Es handelt sich um das Vorankommen als Gemeinschaft, wobei es Normen gibt, welche durch Autoritäten aufgestellt werden und welche immer dann respektiert werden müssen, wenn sie dem gemeinsamen Wohlergehen dienlich sind. (Chancosa 2010: 7)

7.4.1.5 Komplementarität / komplementäre Dualität

Komplementarität als jahrtausendealtes Konzept und Praxis geht davon aus, dass sich alle Existenzformen ergänzen.⁷⁹ In den Gemeinschaften komplementiert sich das Kind mit den Großeltern, der Mann mit der Frau, die Pflanzen komplementieren die menschliche Existenz und helfen ihr in ihrem Überleben. (Choquehuanca Céspedes 2010b; 2010a: 11; Huanacuni Mamani 2010c; Macas 2010a: 16) Die Präsenz eines Poles impliziert in der indigenen Weisheit notwendigerweise die Präsenz des anderen. Die Gegensätze sind komplementär und nicht widersprüchlich (*kari-warmi*, *chiri-cunu*, *tuta-puncha*, *inti-kill* u.a.). Die Totalität ist das Resultat der Koexistenz konträrer und komplementärer Teile, welche sich in einer dritten Entität ausdrücken. (Amawtay Wasi 2004: 166) Komplementarität ist mehr als Freiheit. Der Mensch muss sich nicht frei fühlen, fähig die Pflanze zu zerstören, denn die Pflanze ist seine Schwester, sie ist Teil von ihm und komplementiert ihn, da beide der Natur entstammen. (Choquehuanca Céspedes 2010a: 11) Es geht um eine gleichwertige Behandlung, gegenseitige Hilfestellung, um die Bereitstellung dessen, was dem anderen fehlt und dabei auch sich selbst zu achten. Es geht um gegenseitige Unterstützung zum Finden gemeinsamer Lösungen, Träume zu entwickeln und umzusetzen. (Chancosa 2010: 7) Komplementarität ist multidimensional und kennt mehr Prämissen als nur ja oder nein. *Inach* / *inaj* bezeichnet einen Treffpunkt, einen integrierenden Punkt zentralen Gleichgewichtes. In einer natürlichen komplementären kommunitären Haltung verschwindet das Individuelle in der Gemeinschaft nicht, sondern entfaltet sich in seiner natürlichen Fähigkeit innerhalb der Gemeinschaft. (Huanacuni Mamani 2010b: 20; 2010c)

⁷⁹ Komplementarität manifestiert sich im Begriff *tinkuy* (kichwa / aymara). (Amawtay Wasi 2004: 165; Macas 2010b: 30; Lajo 2010a). Auch *kariwarmikay* (kichwa) symbolisiert die komplementäre Dualität (Amawtay Wasi 2004: 166).

7.4.1.6 Pluralität / Tetralektik

Ebenso wie in der Natur Biodiversität anerkannt wird, muss dies in den menschlichen Gesellschaften geschehen: “Wir sind voneinander verschieden und haben die Eigenschaft, dass wir mehr als eins (ein Element) in der Gesellschaft sind” (Muruchi Poma 2011). Die Menschen repräsentieren Pluralität als Teil der Gemeinschaft. “Niemand sagt ‘Ich werde mich nur um mich kümmern, die Gemeinschaft hat keinerlei Bedeutung für mich’. Das ist genauso unsinnig, als würde das Blatt zur Pflanze sagen ‘Du bedeutest mir nichts, ich werde nur für mich sorgen’” (Muruchi Poma 2011). Diese Sichtweise verlässt den engen Fokus, welcher etwa in der Dialektik vorherrscht. (Muruchi Poma 2011) MOLINA und JAVIER AMARU (Mathematiker und Vertreter des *suma qamaña*) sprechen von Tetralektik: diese Methode erkennt mehr als zwei Elemente: Vier kann nicht nur als das Ergebnis von 2 Elementen entstehen, d.h. als Summe von $2+2$, sondern auch als Summe von $1+1+1+1$ oder $3+1$. Diese Beobachtungsweise ermöglicht die Anerkennung einer pluralen Gesellschaft, welche nicht nur aus zwei Klassen besteht, sondern aus verschiedenen kulturellen und sozialen Gruppen. (Muruchi Poma 2011).

7.4.1.7 Reziprozität

Es handelt sich um das Kernkonzept der andinen Kosmologie. (Amawtay Wasi 2004: 165) Jede Handlung erfüllt ihre Bestimmung, wenn sie durch eine äquivalente Handlung ausgeglichen wird. Austausch, Geschenke und Gefälligkeiten sind Faktoren, welche ein Leben in Harmonie mit der Natur und dem Menschen ermöglichen. Es muss dabei zunächst gegeben werden, um dann auch zu bekommen.⁸⁰ (Amawtay Wasi 2004: 167) Reziprozität drückt sich in den Gemeinschaften etwa durch die Arbeit in den *chacras* aus, im Rahmen der Ernte, wenn gegenseitig Hilfestellung gegeben wird, „se presta la mano“, oder im Rahmen von Hochzeiten, von Trauerfällen, Geburten, Krankheiten, etwa durch das Teilen von Nahrungsmitteln und anderem, durch Besuche und die gegenseitige Präsenz. Im Falle der Konstruktion von Häusern ist Reziprozität besonders wichtig, hier wird nicht nur die Arbeitskraft hergeborgt, sondern auch Material und Nahrung. Reziprozität als gegenseitige Unterstützung in allen Belangen und Momenten ist also permanent. (Chancosa 2010: 7; Choquehuanca Céspedes 2010b)

⁸⁰ Ausdruck des Prinzips *ayni*, als Symbol der Reziprozität. Siehe auch Kapitel 7.4.2.2

7.4.1.8 Solidarität

Solidarität geht einher mit Reziprozität. Derjenige, der Unterstützung erfahren hat, bleibt in der Schuld. In diesem Sinne ist Solidarität Ausdruck und Begleitung in jedem Moment, es ist die Identifikation mit dem Fühlen des Anderen in allen möglichen Formen. Dies ist sehr wichtig, um nicht der Individualisierung zu verfallen. (Chancosa 2010: 7)

7.4.1.9 Symbolisches Erleben

Ursprungsmythen, rituelle Festlichkeiten, Gesten, Symbolsprache, heilige Orte sind untereinander und mit alltäglichen Tätigkeiten verknüpft. Dies ermöglicht ein *estar siendo*⁸¹ und die gemeinschaftliche Kohäsion zur Stärkung kultureller Identität. Das Verhalten des Menschen wird über symbolische Gesten zum Ausdruck gebracht. Das Symbol ist das Vehikel, um Ideen über den mythischen Ursprung und Glauben hinsichtlich der Natur und des Kosmos zum Ausdruck zu bringen. Die heiligen Symbole kommen im Rahmen von Ritualen zum Ausdruck, welche vor allem gelebter Ausdruck des gemeinschaftlichen Lebens sind. (Amawtay Wasi 2004: 167)

7.4.2 Symbole und Konzeptionen

7.4.2.1 *Ayllu-marka*

Das Leben der andinen Gemeinschaften gleicht dem Spinnennetz. Die Konstitution des Mikroorganismus *jatha* (von *ja*: Geist; *tha*: Same; „comunidad de gentes con espíritu, semillero del *ayllu*“, eine Gruppe von Familien) bringt eine Reihe von Hüllen / höheren und komplementären Stadien der Organisation hervor, welche in einer Spiralforn symbolisiert werden. In der zweiten Schicht liegt das *ayllu*. *Ayllu* ist die Form der Lebensorganisation der Anden und strukturiert sich durch vier prinzipale Elemente: Territorium, Produktion und Ökonomie, kulturelles Gewebe und Ritualität, politische Regierung und Autoritäten. (Yampara 2001: 77f.) Diese machen den Charakter der ganzheitlichen Institution des *ayllu* aus: “La armonía interaccionada de estos factores dan el bienestar a las familias del *Ayllu*” (Yampara 2001: 78).

⁸¹ Siehe auch Kapitel 5.5.2

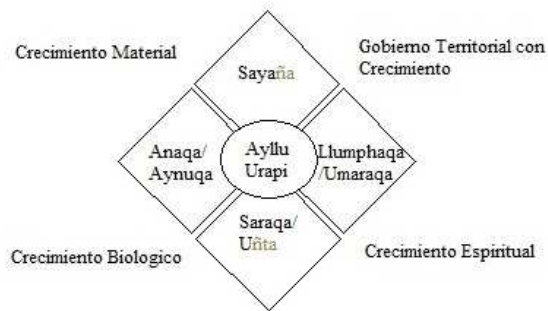


Abbildung 5: Interne territoriale Struktur des *ayllu*; nach: Yampara 2001: 142 (nachgezeichnet durch die Autorin)

In der dritten Schicht liegt *marka*, welche über die vier Elemente hinaus auch in zwei Teile geteilt ist, indem die *ayllus* in die Räume des *urin-aransaya* und *alasaya-masaya* unterteilt werden. Im folgenden Umlauf liegt *suyu*, die größte territoriale Einheit. Jeder dieser organisatorischen und territorialen Räume hat entsprechende politische Autoritäten, wobei eine diarchische Regierung umgesetzt wird: Die politischen Ämter jedes Niveaus werden im Paar ausgeübt, begründet im Streben nach Korrespondenz und Interaktion der Geschlechter.⁸² (Yampara 2001: 77f.)

Die territoriale Struktur ist durch eine diagonale Achse in zwei komplementäre Räume geteilt, welche das territoriale Geschlecht zum Ausdruck bringen: *urqusuyu* ist ein territorialer Raum mit männlichem Wert und Fruchtbarkeit; *umasuyu* ist ein territorialer Raum mit weiblichem Wert und Fruchtbarkeit. Beide Räume, welche über das *taypisuy* in Beziehung stehen (dort findet sich der andine Regierungssitz) bilden die territoriale Einheit der andinen Gemeinschaften, in gleicher Weise wie *chacha-warmi jaqi*, das menschliche Paar ausmachen.⁸³ (Yampara 2001: 77f.) Die Dualität doppelt sich in der tetralektischen Raumordnung⁸⁴: zum horizontalen Raum von *urqu / umasuyu* kommt der vertikale Raum des Territoriums hinzu: *alaja / aynacha*, *alaxsaya / manqhasaya*: Räume des Oben und Unten. (Yampara 2001: 78)

Die andine Organisationsstruktur des Modelles *ayllu-marka* (Bolivien) lässt sich YAMPARA zufolge über die Theorie und Methode UTA verstehen. Vereinfacht dargestellt komplementiert sich U (*urin*, oben) mit A (*aran*, unten) im T (*taypi*, Begegnung). *Marka*

⁸² Die Autoritäten sind *Tata / Mama*, *Awatiri / Tamani*. Der Instanz des *ayllu* entspricht *Tata / Mama Jilaqata* (herausragende Familie des *ayllu*), auf Niveau des *marka* *Tata / Mama Mallkunada* und auf Niveau der *suyanaka* sind es *Tata / Mama*, *Apu / Mallkunada*. (Yampara 2001: 78)

⁸³ Sie auch Kapitel 7.4.2.9

⁸⁴ Durch die Mathematik der Aymara ist bekannt, dass zwei und vier (= Tetralektik) wichtige Elemente des aymara-kichwa-Denkens sind. (Yampara 2001: 79) *Tiwana* (aymara; vier), *Tiwana-ku* (geordnet nach vier *pueblos* / Räumen). *Tawa* (kichwa; vier), *Tawantinsuyu* (Konstitution, welche sich aus den Föderationen *Qullasuyu*, Raum des Gebirgslandes und der Medizinpflanzen, *Antisuyu*, Raum der Feuchtgebiete, Tiefländer, *Kuntisuyu*, Raum der Waldländer und *Chinchasuyu*, Raum der Küstenländer zusammensetzt). (Yampara 2001: 78f.)

repräsentiert in diesem Sinne *taypi* zwischen den *ayllus* des *urin* und des *aran* und vereint diese somit in ihrer Organisationsstruktur. (Yampara 2012: 15)

7.4.2.2 *Ayni / minka*

Alles Lebende komplementiert sich in einem *ayni* (aymara), als Bewusstsein des Lebens, darüber, dass alles vernetzt ist, nichts lebt für sich selbst, sondern alles existiert in Komplementarität und permanenter Reziprozität. (Huanacuni Mamani 2010a; Yampara 2004) Ganzheitliches Wohlergehen wird durch den Prozess des *ayni* zwischen den verschiedenen Welten ermöglicht. *Ayni* realisiert sich dabei in rituellen Zeremonien für *tapa* und *qulqa*⁸⁵, in welchen Ritualmeister die materiellen mit den spirituellen Energien in Verbindung setzen, um *ayni* mit der Produktion herzustellen. Die Interaktion und Harmonisierung materieller und spiritueller Räume ergibt sich durch die Komplementarität des *urin* (oben) mit dem *aran* (unten) im *taypi*, der Begegnung.⁸⁶ (Yampara 2004) *Ayni* (aymara) oder *minka* (kichwa) bedeutet auch, dass geliehene landwirtschaftliche Hilfe in Form von Arbeitsleistung zurückerstattet wird, wodurch das Gleichgewicht auch in extremen klimatischen Perioden gewährleistet werden kann. (Choquehuanca Céspedes 2010b) *Ayni* bedeutet, dass zuerst gegeben werden muss, als Prinzip, welches indigenen Raum und Zeit kennzeichnet und diese dynamisch werden lässt. (Amawtay Wasi 2004: 167) *Ayni* ist auch im Austausch von Wissen fundamental. Das Bereitstellen von Weisheit stellt eine grundlegende Bedingung im Zyklus des Lernens dar. Dieser macht immer dann Sinn, wenn die Menschen über die Fähigkeit verfügen, zu empfangen und erneut Wissen weiterzugeben. Es gilt die Verpflichtung, diesen Kreislauf weiterzuführen, um die kollektive Konstruktion von Wissen nicht zu unterbrechen. (Amawtay Wasi 2004: 167)

7.4.2.3 *Chakana*

Chakana als dominantes Symbol der Rationalität der indigenen Gemeinschaften von *Abya Yala* ist ein Produkt der makrokosmischen Beobachtung des Himmels, durch welche sich die Konstellation des Kreuzes des Südens (*Cruz del Sur*) identifizierte. Von dieser Konstellation ausgehend wurden die kosmischen Proportionen als Grundlage für Wissen, Organisation, Technologien zur Optimierung von Produktion und Beobachtung natürlicher Phänomene konstruiert. Die *chakana* ist Ausdruck des tiefen symbolischen Verständnisses der ursprünglichen Wissenschaft. (Macas 2010b: 25; Amawtay Wasi 2004: 176; 181) Die *chakana* ist ein andines Symbol des holistischen, multidimensionalen, kosmozentrischen Planens mit dem Ziel des Zusammenlebens über die Interaktion verschiedener Welten. Es

⁸⁵ Zwei Dimensionen natürlicher Ressourcen, siehe auch Kapitel 7.4.2.11

⁸⁶ YAMPARA präsentiert diese Interaktion als Theorie und Methode des UTA (*urin*, *taypi*, *aran*) (Yampara 2004; 2012: 15)

zeigt, wie Höhe mit Tiefe, Materialität mit Spiritualität verbunden werden können, um private und kommunitäre Interessen in Gleichgewicht zu bringen. (Yampara 2012: 16)

Chakata (kichwa) bedeutet Kreuz und kommt von *chaka*, Brücke, zwei Extreme, parallele Linien, „el gran ordenador, *kapak kay*“ (Macas 2010b: 25f.). Vier Quellen oder Komponenten stellen die Grundlage der *chakana* dar. *Sumak kawsay* ist der zentrale und fundamentale Bereich, welcher das Grundlegende des Systems zum Ausdruck bringt. Die lebendige Realität (*kawsay*) konstituiert sich über das Zusammenwirken der vier fundamentalen Kräfte/Quellen, welche sich miteinander vernetzen und interagieren. (Macas 2010b: 26)

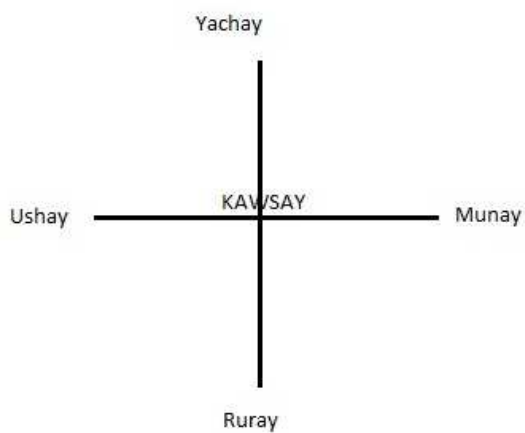


Abbildung 6: „El gran ordenador de la vida“: Die vier Dimensionen der *chakana*; nach: Macas 2010b: 26 (graphische Umsetzung durch die Autorin)

Die vier fundamentalen Dimensionen oder Proportionen als grundlegende Quellen des Lebens sind komplementär zueinander und in Relationalität miteinander verbunden: (Macas 2010a: 14f.; 2010b: 26f.)

Yachay: Intergenerationell vermittelte Weisheit, kollektives Wissen, Intellekt, Beobachtung, Philosophie, Wissensproduktion, permanentes Lernen, als bis heute geltende Praxis der *comunidades*.

Ruray: Tun, Experimentieren, (er)schaffen, intervenieren, potenzieren als kollektive Prozesse. *Maki-maki*: System sozialer Organisation der gemeinschaftlichen kollektiven und freiwilligen Arbeit. Diese historische Institution hat sich auf alle Gemeinschaften von *Abya Yala* ausgebreitet, mit verschiedenen Bezeichnungen, wie *minka* (kichwa) oder *ayni* (aymara).

Ushay: Vitalität, Energie, Macht eines menschlichen und natürlichen Kollektiv, Orientierungsfähigkeit, Souveränität über die gemeinschaftliche Führung (*liderazgo colectivo*). Es geht um eine gemeinschaftliche soziale und politische Organisation, um die

Konstruktion einer gemeinschaftlichen Regierung (*gobierno comunitario*), um ein eigenes Organisationssystem und die volle Ausübung von Konsens.

Munay: Wille, Affektivität, Notwendigkeit von Begeisterung, Leidenschaft und Liebe, die Fähigkeit sich hinzugeben, des Einverständnisses, der Verantwortung und Konsequenz mit den Träumen und Vorhaben. Die gemeinschaftliche Dynamik basiert auf der Interaktion von Prinzipien, Werten, Wissen, weshalb die Harmonie auf all diesen Dimensionen aufbaut, vor allem auf dem Recht, der Liebe, der Zuneigung und dem Willen zur Handlung, dem Willen und der Güte als interne und spirituelle Dimensionen. (Macas 2010b: 27f.)

Diese vier Dimensionen gründen auf verschiedenen Prinzipien: Reziprozität, Redistribution (*randi randi, maki maki, minka, ayni*), Ganzheitlichkeit (*pura / tukuy pura*), komplementäre Dualität (*tinkuy*), Relationalität (*yananti*). Aus der Komplexität und der Dynamik dieser Prinzipien ergibt sich Harmonie, Gleichgewicht und ein Leben in Fülle in der menschlichen Gemeinschaft und der Totalität der Existenz. (Macas 2010b: 29f.)

Das andine Kreuz ist ein quadratisches, symmetrisches, volumetrisches, sphärisches (kugelförmiges) und kubisches Kreuz zugleich (Quadratur des Kreises) mit klaren Achsen. Das verbindende und dynamische Moment im Zentrum ist die *chakana*. Dieses symbolische Kreuz stellt die Einheit in der Vielfalt dar, mit der permanenten Spannung der Korrespondenz, der Komplementarität und der Reziprozität zwischen allen Komponenten. (Amawtay Wasi 2004: 181)



Abbildung 7: Komplexe Relationalität; nach: Amawtay Wasi 2004: 181 (graphische Umsetzung durch die Autorin)

7.4.2.4 *H'ampi*

Das sogenannte *equilibrio h'ampi* symbolisiert die Kunst, entsprechend dem Moment und den Umständen das rechte Mittelmaß zu finden. Es bedeutet, ein Gleichgewicht zwischen quantitativen und qualitativen Kriterien herzustellen, worin sich die indigene (paritäre) Logik von der westlichen (in-paritären) Logik unterscheidet.⁸⁷ (Lajo 2010a)

7.4.2.5 *Pacha*

Aymara und Kichwa gehen davon aus, dass alles von zwei Quellen kommt: *pachakama* oder *pachataata* (Vater Kosmos, Energie, kosmische Kraft) und *pachamama* (Mutter Erde, Energie oder tellurische Kraft). (Huanacuni Mamani 2010b: 20; 2010c) Die zwei Kräfte konvergieren im Prozess des Lebens und erschaffen dabei alle Formen der Existenz, sodass jede Existenzform die Synthese kosmischer und der tellurischer Energien darstellt. (Huanacuni Mamani 2010b: 21; 2010c; Macas 2010b: 31) *Pacha* als zentraler Begriff des andinen Menschen zum Verständnis der Welt verweist auf die Brücke, das Zentrum der kosmischen und tellurischen Kräfte. Es bezeichnet die Vereinigung der beiden: *pa* von *paya* (zwei, zweifach) und *cha* von *chama* (Kraft, spirituelle Energie): (Huanacuni Mamani 2010b: 21; Yampara 2001: 74) „Dos fuerzas cósmico-telúricas que interactúan para poder expresar este que llamamos vida, como una totalidad de lo visible (*pachamama*) y lo invisible (*pachakama*)“ (Huanacuni Mamani 2010b: 21).

Entsprechend einer Übersetzung durch LinguistInnen bezieht sich *pacha* nur auf Raum und Zeit, doch für den andinen Menschen geht *pacha* weit über ein solches Verständnis hinaus: es impliziert eine Lebensform, eine Form des Verstehens des Universums, welches die Zeit-Raum (das Hier und Jetzt) überwindet. *Pacha* ist die Fähigkeit der aktiven Teilnahme am Universum und es ist auch die Vereinigung und Konvergenz von Kräften: ***chacha-warmi*** (Mann und Frau), im Sinne der Komplementarität des Paares in einer Beziehung im Gleichgewicht. (Huanacuni Mamani 2010b: 21f.)

Raum und Zeit nähern sich in einem andinen Verständnis sehr stark an und divergieren in der Beschreibung von Zustandsformen: “In diesen unterschiedlichen Zustandsformen von Raum und Zeit findet das Leben in seiner Ganzheit statt“ (Muruchi Poma 2011).

⁸⁷ Die quantitative westliche Logik resultiert aus dem westlichen Ursprungsparadigma der Einheit (Lajo 2010a)

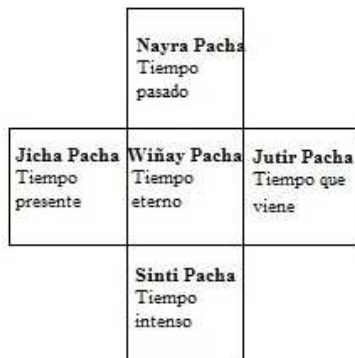
Zeitkonzeption von *pacha*

Abbildung 8: *Pacha* als Zeitkonzeption; nach: Huanacuni Mamani 2010b: 22 (nachgezeichnet durch die Autorin)

LAJO beschreibt andine Zeit als „esférica concéntrica y cíclica“. (Lajo 2010a). Sie bewegt sich zwischen einem Innerhalb / Minimum (*uku pacha*) und einem Außerhalb / Maximum (*hanan pacha*) und manifestiert sich in der Mitte, wo sich die Zyklizität der anderen beiden kreuzt (*taypi*). Diese Mitte ist *kay pacha*, die Welt des Hier und Jetzt, in der der Mensch durch den Fluss des kollektiven Bewusstseins gefangen ist. (Lajo 2010a) Gegenwart ist kontinuierlich, Vergangenheit und Zukunft sind kopräsent und verschmelzen darin. In der andinen Welt gibt es nichts Statisches, alles ist in Bewegung. (Huanacuni Mamani 2010b: 22; Amawtay Wasi 2004: 179) Der Raum des Hier und Jetzt ist stark, „*el poder del ahora*“; ebenso gibt es in der Gegenwart die Möglichkeit diverse parallele Welten zu bewohnen. Die zyklische Wahrnehmung impliziert, dass das, was endet dem Kommenden (das verlorene Paradies, „*la tierra sin males*“) dient, wobei sich die Vergangenheit mit der Zukunft vereint. Der Mensch kommt aus der Vergangenheit und macht sie zugleich. (Amawtay Wasi 2004: 179)

Wiñay bedeutet temporaladverbiell gebraucht ewig, immer und substantivisch oder als neutrales Verb Wachstum, Entwicklungsprozess. Zeit wächst der indigenen Weisheit entsprechend gleichzeitig nach innen und nach außen, wie Pflanzen, die nach oben und nach unten wachsen; in der gegenwärtigen Zeit erfasst das Bewusstsein gerade den Kreuzungspunkt (*taypi*), weswegen der Mensch eine Erinnerung an das Zuvor und eine Ahnung des Danach hat. „El ‚presente‘ en el Kay Pacha, es solamente un umbral por el que transcurrimos en el permanente vaivén centro-periferia/periferia-centro“ (Lajo 2010a).

Zukunft kommt von innen, vom Epizentrum oder *uku pacha* und Vergangenheit von außen, von *hanan pacha*: deshalb erscheint es Indigenen, als ob sie Seite an Seite mit der Zukunft gehen würden und dabei die Vergangenheit betrachten. „todo ante-pasado se nos adelantó y nunca sucede que el pasado ,se nos atrasa““ (Lajo 2010a).

HUANACUNI MAMANI spricht von *nayra pacha* (Vergangenheit), *jutir pacha* (Zukunft) und *jicha pacha* (Gegenwart), während andere AutorInnen die Begriffe *ñawpapacha* (Vergangenheit), *q(u)ipapacha* (Zukunft) und *kaypacha* (Gegenwart) verwenden. (Huanacuni Mamani 2010b: 22; Muruchi Poma 2011; Amawtay Wasi 2004: 179) In der Wahrnehmung des Lebens ist *saber vivir* wichtig. Dies bedeutet, in die intensive Zeit, *sinti pacha* einzutreten: „darle más brillo a la vida, vivir plenamente: Vivir bien“ (Huanacuni Mamani 2010b: 22).

Raumkonzeption von *pacha*

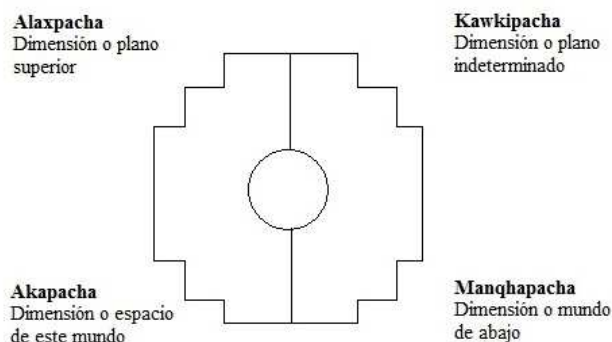


Abbildung 9: *Pacha* als Raumkonzeption; nach: Huanacuni Mamani 2010b: 22 (nachgezeichnet durch die Autorin)

Pacha als räumliche Konzeption besteht aus kosmischen (*alaxpacha* und *kawkipacha*) und tellurischen Kräften (*manqhapacha* und *akapacha*):

Akapacha: Diese Welt mit allen Formen sichtbaren Lebens: menschlich, tierisch, vegetarisch, mineralisch. Im Menschen entspricht *akapacha* dem physischen Leib, und in der Wahrnehmung dem Bewusstsein. (Huanacuni Mamani 2010b: 22)

Manqhapacha: Bezieht sich auf die Unterwelt, wo sich die Kräfte der Mutter Erde wiederfinden. In der andinen Konzeption ist das Innere der Welt lebendig. In Bezug auf den Menschen entspricht dies der inneren Welt und in der menschlichen Wahrnehmung repräsentiert es das Unterbewusstsein. (Huanacuni Mamani 2010b: 22)

Alaxpacha: Sichtbare und fassbare höhere Ebene, umfasst die Sterne, die Sonne, den Mond, den Blitz. Im Menschen meint es den unsichtbaren, emotionalen, ätherischen Körper. (Huanacuni 2010b: 22)

Kawkipacha: Die unbekannte undefinierte Welt, jenseits des Sichtbaren. In der andinen Konzeption geht man davon aus, dass es jenseits des sichtbaren Universums Leben gibt (das Unsichtbare). Im Menschen ist es all das, was jenseits des fassbaren Körpers liegt, „la esencia de la vida“ (Huanacuni Mamani 2010b: 22).

MURUCHI POMA verwendet die Begriffe *hananpacha* für das räumliche oben, *urinpacha* für unten und *qha*(oder *uku*)*pacha* zur Bezeichnung des Gleichgewichtspunktes in der Horizontalen. (Muruchi Poma 2011) Diverse AutorInnen sprechen ebenfalls von *hanan/(k)pacha* (oben), jedoch von *uku(n) pacha* (unten) und *kay pacha* (hier). (Palacin Quispe 2010; Lajo 2010a; Amawtay Wasi 2004: 174) Raum und Zeiten überkreuzen sich im zeitlichen Schnittpunkt *kaypacha* (Muruchi Poma 2011; Palacin Quispe 2010; Amawtay Wasi 2004: 174)/ *jichapacha* (Huanacuni Mamani 2010b: 22) und im räumlichen Schnittpunkt *kay pacha* (Palacin Quispe 2010; Lajo 2010a; Amawtay Wasi 2004: 174) / *qhapacha* (Muruchi Poma 2011): „in diesem Schnittpunkt von Raum und Zeit, im Leben der Gegenwart, findet [das Leben] sein Gleichgewicht“ (Muruchi Poma 2011).



Abbildung 10: Die drei Welten; nach: Amawtay Wasi 2004: 174 (nachgezeichnet durch die Autorin)

Kay Pacha (um nur die gebräuchlichere Variante weiterzuführen) ist also Produkt des Gleichgewichtes (*taypi*, rechte Mitte) des fundamentalen Paares *hanan pacha* und *uku pacha*, zwei Welten in Bewegung und permanenter Kontraktion-Expansion. Diese Dynamik wurde von den Maya *estado Ollin* genannt und wird in Kichwa als *yanan tinkuy*⁸⁸ beschrieben. *Kay pacha* ist somit transitorischer Ort der Materialisierung der Zeit und Ort der Begegnung des Hier und Jetzt, in welchem sich die originalen *pachas* des menschlichen Bewusstseins ermächtigen. (Lajo 2010a)

⁸⁸ Siehe auch Kapitel 7.4.2.13

Symbolik des *pacha*



Abbildung 11: Die Handhabung der drei *pachas* ist das Ideal des Lernen-Lehrens (Disziplin der *qhapaq-runá*); nach: Lajo 2010a

Die dreiteilige Struktur des Gehirns entspricht der Struktur der andinen Kosmovision, welche sich etwa in der Dynamik der *pachas* ausdrückt. In einer entsprechenden präinkasischen Keramik ist eine anthropomorphe Raubkatze dargestellt, die auf den Flügeln eines Vogels fliegt, welcher wiederum in seinem Schnabel eine Schlange trägt: Dies ist eine Allegorie dazu, wie der Mensch-Puma (*kay pacha*) in den Flügeln des Vogels (*hanan pacha*), welcher sein abstraktes intelligentes Denken symbolisiert, fliegen soll. Der Vogel wiederum muss in seinem Schnabel die instinktive Weisheit der Schlange tragen (*uku pacha*). Das Reptil Amaru wohnt im *uku pacha* und spezifiziert die instinktive Seite des Prinzips *allin munay* (gut fühlen, lieben, wollen); der Vogel Kuntur bewohnt *hanan pacha* und erklärt die rationale Seite *allin yachay* (gut denken); die Raubkatze Puma bewohnt das *kay pacha* als intermediäre Zone oder *taypi* des Hier und Jetzt, wo das Prinzip des *allin ruway* (gut handeln) gilt. (Lajo 2010a)

7.4.2.6 *Pachakuti*

Pachakuti (aymara / kichwa) beschreibt eine Zeit der Neuordnung, vor allem, um das Leben selbst neu zu ordnen, weniger um politische Macht zu erreichen. (Huanacuni Mamani 2010a) „Los nuevos tiempos que han venido acompañados de desastres climatológicos, desastres políticos y grandes transformaciones“ (Palacin Quispe 2010); „La luz del nuevo tiempo y del nuevo espacio“ (Tenesaca 2010).

Die Mutter Erde muss ihren Zyklus wiederholen, um die menschliche Reproduktion zu ermöglichen. Wenn sich die Mikroorganismen nicht mehr oder nur mehr teilweise reproduzieren, sprich ihren früheren Zustand nicht mehr erreichen, so ist ihr späteres Funktionieren gefährdet. Für die VertreterInnen des *sumak kawsay* / *suma qamaña* ist es klar, dass Zukunft die Funktion der Vergangenheit gewährleisten muss; Zukunft ist die Vergangenheit. „Wenn wir als Menschheit weiterhin in Zukunft existieren wollen, muss sich

die frühere Fähigkeit der Erde zur Regeneration heute und in Zukunft erneut wiederholen [...] Vergangenheit muss in der Zukunft präsent sein” (Muruchi Poma 2011). Biologischer Abbau lässt *pachakuti* verständlich werden: alles was verbraucht wird, muss biologisch abgebaut sein, um wieder verfügbar zu werden. (Muruchi Poma 2011).

7.4.2.7 *Pachamama / Universo selva*⁸⁹

Das Leben der Mutter Erde realisiert sich in ihrer Wiedergeburt, wobei das permanente Neuentstehen die menschliche biologische Reproduktion und spirituelle Verwirklichung ermöglicht. Die Mutter Erde wird so zum Teil des menschlichen Subjekts, wobei sie dasselbe Recht auf Reproduktion hat wie der Mensch. (Muruchi Poma 2011) Die Menschen kommen von der *pachamama*, leben in ihr und sind Teil von ihr, ein Partikel, ihre Kinder. (Macas 2010a: 16f.; Macas 2010b: 38; Tenesaca 2010) Sie schützt den Menschen, sie nährt ihn, gibt ihm Arbeit, in ihr findet er Freude. Deshalb gilt es, sie zu umsorgen, sie zu lieben, denn sie ist das Leben selbst. (Chancosa 2010: 8) Es gibt keine Dichotomie zwischen Mensch und Natur, der Mensch ist verantwortlich für das Leben, als dessen Landwirt: „somos pachamama, somos vida“ (Huanacuni Mamani 2010a). “La Madre Tierra, la que da vida y cuida todos sus frutos” (Choquehuanca Céspedes 2010b). Die *pachamama* ist ein lebendiges und heiliges Symbol und Teil des Laufes des Lebens und der natürlichen Ordnung. (Huanacuni Mamani 2010c; Macas 2010b: 35; Amawtay Wasi 2004: 178) Sie repräsentiert die starke Bindung der Teile mit dem Ganzen, des Individuums mit der Gemeinschaft, der Gemeinschaft mit der Welt, der Welt mit dem Kosmos: “conoce la realidad vitalmente, no ‘representativamente’” (Amawtay Wasi 2004: 178).

In Übereinstimmung dazu werden in der amazonischen Vision des *universo selva* die verschiedenen Lebensformen als analog zu den Menschen gesehen: (Viteri Gualinga 2002: 2) „[...] la Amazonía es un conjunto de relaciones que involucran los seres que la habitan“ (COICA 2005: 6). Der Mensch wird von großen Geistern angeleitet und geschützt, mit welchen er in einem dauerhaften Dialog zusammenlebt. Der Wald wird so zu einem Raum geheiligter Räume und Szenarien (z.B. Lagunen, Hügel, Wasserfälle, Flusssysteme), welche von Geistern zum Schutze des Lebens des Waldes bewohnt werden. Landwirtschaftliche Rituale der Aussaat sind Allianzen für das Leben und werden über den Dialog mit dem Geist der Erde hergestellt. Menschliche Siedlungen und Bodennutzung im Sinne des Wanderfeldbaus dienen dem Erhalt der Biodiversität und des Waldes, indem eine dauerhafte Regeneration des Landes gewährleistet wird, sowie die Überausbeutung von Ressourcen und Verschmutzung der Umwelt vermieden werden. Der Wald und die Erde sind Räume, welche

⁸⁹ Viele indigene Gemeinschaften sprechen von *madre tierra* oder *pachamama*, wenn sie sich auf die Gesamtheit der Existenz beziehen, die amazonischen Gemeinschaften sprechen von der *madre selva* und wieder andere Gemeinschaften, wie die Urus, welche immer auf Wasser lebten ist es die *madre agua* (*qutumama*). (Huanacuni Mamani 2010c)

die physischen Räume mit dem Unfassbaren, das Materielle mit dem Spirituellen vereinen; der weise Mensch (*yachac*; kichwa) wird zum Mediator. (Viteri Gualinga 2002: 2f.)

7.4.2.8 *Qhapaq ñan*

Die andine Ordnung ist vom paritären Denken gekennzeichnet, dem *pensamiento qhapaq*. *Qhapaq ñan* benennt den Weg der Rechtmäßigen (*camino de los justos*). *Ñan* (kichwa) ist der Weg, wobei die Suche nach dem Kriterium der Wahrheit über eine Diagonale symbolisiert wird: *ch'ekkalluwa*, *linea de la verdad*. Diese Diagonale im Winkel von 45° Nord/Süd durchzieht einen Großteil der südlichen Hemisphäre des zentralandinen Territoriums. Auf ihr liegen die wichtigsten Tempel, mit der heiligen Stadt Tiwanaku als Zentrum. (Lajo 2010a)

7.4.2.9 *Runa / jaqi*

Runa



Abbildung 12: *Runa* als Bewusstsein des Kosmos; nach: Amawtay Wasi 2004: 178 (nachgezeichnet durch die Autorin)

Runa bezieht sich auf die Idee des Individuums, des menschlichen und kosmischen Wesens. Der *runa* ist sehr eng in der *pachamama* verwurzelt, seine Art des *estar siendo* ist die Ritualität, die Sensibilität, der Tanz, die Kunst, der Kult, die Festlichkeiten. *Runa* bezieht sich nicht primär auf das individuelle Subjekt, sondern begründet ein kollektives, gemeinschaftliches Subjekt. Der *amawta*, der Weise, ist über sein Sprechen und seine Gedanken der Träger dieser Kollektivität. Das Individuum als solches existiert nicht, es ist in die Gemeinschaft eingebunden, sodass das Subjekt die Gemeinschaft ist, das Netzwerk von Verbindungen. Der *runa* ist *estar-ser-hacer* zugleich und sein Erleben geschieht innerhalb eines lebendigen Universums: (Amawtay Wasi 2004: 178) “el runa (ser humano) si no es relacionado no existe, el estar siendo es nudo de relaciones; la realidad misma es un entretejido de saberes y aconteceres interrelacionados; la relación es la verdadera sustancia; todo es relación; la red de nexos y vínculos es vital” (Amawtay Wasi 2004: 175); “el runa ‘escucha la tierra, el paisaje, el cielo’; el runa siente y piensa con el corazón y el cerebro

comprende a la realidad como interrelación, como tejido en conjunto y no como fragmentos por ser reificados según una cierta lógica lineal” (Amawtay Wasi 2004: 178f.).

Die vier Elemente des Lebens

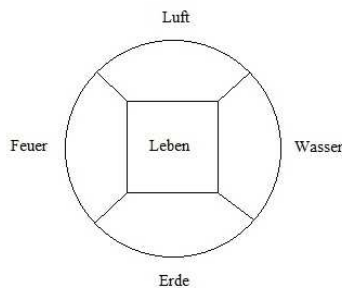


Abbildung 13: Vier Elemente des Lebens; nach: Amawtay Wasi 2004: 182 (nachgezeichnet und übersetzt durch die Autorin)

Die symbolischen Kräfte verbinden sich über das Prinzip der Relationalität miteinander in einem Verhältnis der Spannung (Konkurrenz, Antagonismus). Über einen zyklischen Interaktionsprozess werden Veränderungen realisiert. Das Zusammenspiel der vier fundamentalen Elemente drückt sich symbolisch im Leben, im *runa*, in der Gemeinschaft, in den Kulturen aus. (Amawtay Wasi 2004: 182)

Jaqi /cha

Jaqi setzt sich zusammen aus *ja* (Hauch, Geist, kommt von *japhalla*, einer Gottheit) und *qi* (Wesen); *ja-qi* bedeutet folglich Geist der Menschen oder Menschen mit Geist. Andererseits bezieht sich *jaqi* im alltäglichen Leben auf den Menschen und das in der *jaqicha* (Hochzeit) rituell geheiligte menschliche Paar: *cha* bedeutet schaffen, tun, vereinen; *jaqicha* benennt folglich eine Aktion der Vereinigung von Menschen / Paar mit Geist, um mit der Welt der Gottheiten zu interagieren. (Yampara 2001: 74) *Jaqicha* drückt dabei eine doppelte Energie aus, sowohl des Mannes als auch der Frau, welche sich zu einem Paar zusammenfinden. (Yampara 2001: 75) Mehr als den materiellen Wohlstand suchen sie die Harmonie zwischen Materiellem und Spirituellem: das ganzheitliche Wohlergehen des Lebens, welches mit vier Arten des Wachstums einhergeht: 1) materielles Wachstum, 2) biologisches Wachstum 3) spirituelles Wachstum, 4) territoriale Regierung mit Wachstum. Indem diese vier Faktoren simultan in einem ganzheitlichen Prozess interagieren, erreicht man die Harmonie des Lebens, *sumak kawsay* / *suma qamaña*. (Yampara 2001: 79) Die Familien (*jaqi*) sind Produkt des *jatha* (Same; DNA). (Yampara 2001: 80) Sobald das Paar geheiligt ist und eine neue Familie innerhalb des *ayllu* konstituiert, ist es für die Interaktion mit der natürlich-physischen und der spirituellen Welt der Gottheiten gerüstet. Die in der *jaqicha* geheiligte Familie interagiert im

Laufe ihres Lebens mit *pacha*. Diese Reise geht durch die Welt der biologischen Gottheiten (Ahnen; *achachila* und *awicha*) und der Naturgottheiten (Sterne, Schneegipfel, *pachamama*). Die Empathie zwischen menschlichen Gemeinschaften und Gottheiten (natürlich und spirituell) ist dabei permanent und periodisch und wird über rituelle Zeremonien praktiziert, welche den *jaqi* nähren. (Yampara 2001: 74f.)

7.4.2.10 *Taki*

Taki (aymara) bezeichnet den geheiligten Weg, den „camino sagrado“ (Huanacuni Mamani 2010a). Dieser Horizont ermöglicht das Widergewinnen von Stärke und Vitalität, von Wissen über die eigene Identität. (Huanacuni Mamani 2010a)

7.4.2.11 *Tapa / qulqa*

Tapa (aymara) bezieht sich auf reziprokes Eigentum von Mensch und Erde: Wenn der Mensch die Natur besitzt ist, so ist auch sie Eigentümerin des Menschen. Wie eine Mutter schützt und gibt sie Freiheit, damit der Mensch von ihrer Großzügigkeit profitieren kann: “tierra en toda su profundidad, que con generosidad abriga y alimenta a sus hijos“ (Choque Quispe 2006: 6). Übergriffe werden bestraft. Die Beziehung der Reziprozität zwischen Gesellschaft und Territorium wird durch Verwaltung und Schutz bestätigt. (Choque Quispe 2006: 6)

Tapa – *qulqa* beziehen sich auf den Reichtum der natürlichen Ressourcen, welche das Territorium für die biotische Gemeinschaft beherbergt. (Yampara 2004) *Tapa* übersetzt sich mit Nest und meint natürliche Ressourcen mit qualitativem Wert als knappen, nicht erneuerbaren Reichtum. Es wird in *quri tapa*, das goldene Nest und *quilqi tapa*, das silberne Nest, unterschieden. Diese beziehen sich auf die Weiblichkeit und Männlichkeit des Lebens, assoziiert mit dem andinen Geschlecht *chacha-warmi* (Mann-Frau). (Yampara 2004) *Qulqa* (aymara) bedeutet Lager der erneuerbaren natürlichen Ressourcen, *juira qulqa* Nahrungsmittellager. Der Begriff bezieht sich auf den Wert der Produktion; Bewertung der landwirtschaftlichen Produktion mit Gottheiten, natürliches Lager der landwirtschaftlichen Produktion. (Yampara 2004) Natürliche Reichtümer und Ressourcen stellen beide Energien bereit, materielle und spirituelle. Dem materiellen Bereich gehören *uywa* (Vieh), *jaqi* (Mensch), *yapu* (Anpflanzung) an, dem spirituellen *pachamama* (Erde), *achachila* (Bergland), *umalmama* (Wasser). Dies bedeutet, dass den drei materiellen Welten, Mensch, Tier und Pflanze, eine entsprechende spirituelle Welt zugeordnet werden kann: Erde, Bergland und Wasser. (Yampara 2004)

7.4.2.12 *Taypi*

Taypi beschreibt das Gleichgewicht extremer Paare, einen Ort der Begegnung oder die rechte Mitte. (Lajo 2010a; Yampara 2012: 15) Im *taypi* entsteht *kay pacha*. (Lajo 2010a)

7.4.2.13 *Yanan-tinkuy*

Yanan-tinkuy beschreibt den komplementären und proportionalen Gegensatz zwischen Paritäten (z.B. Wärme-Kälte, Licht-Dunkelheit, alkalisch-sauer, männlich-weiblich) als das, was die reale Existenz der Dinge aller Dinge in Bewegung ausmacht (das Leben, das gute Klima, Frieden, Harmonie, Arbeit etc.). (Lajo 2010a) *Yanan-tinkuy* ist die Dynamik, welche das Hier und Jetzt konstruiert: Gegenwart ist das Produkt des Gleichgewichtes oder der Begegnung zwischen zwei Welten in permanenter kontraktiv-expansiver Bewegung, zwischen Vergangenheit und Zukunft, zwischen *hanan pacha* und *uku pacha*, zwischen *allin yachay* (*pensar bien*) und *allin munay* (*sentir bien*)⁹⁰. Ein Ungleichgewicht der Paare beeinträchtigt das Leben in Harmonie. (Lajo 2010a)

⁹⁰ „para vivir espléndidamente se debe ‘querer bien’, ‘amar fuerte’, saber sentir al cosmos, a la comunidad, a los semejantes y al mendio circundante, a la madre natura, a la Pachamama” (Lajo 2010a).

8 „Es necesario pensar desde nosotros, desde la decolonialidad“⁹¹: Gesellschaftliche Projektionen aus einem *anderen* Denken aus der Differenz

Ya no somos lo que ustedes nos obligaron a ser. Tenemos todo: ojos, corazón y voluntad, para luchar por nuestros derechos; vamos a defender lo que es nuestro. Sabemos lo que tenemos que hacer, sabemos que tanto ustedes como nosotros tenemos dignidad y valores propios; es hora de mirarnos frente a frente y vivir como iguales, es hora de aprender los unos de los otros, para estar en equilibrio con la Pachamama. (Pensamiento indígena Puruguay, in: Amawtay Wasi 2004: 151)

Die folgende Unterteilung in Bereiche erfolgt aufbauend auf die in den untersuchten Quellen vorgenommenen Kategorisierungen, wobei CHUJI GUALINGA (2010) und HUANACUNI MAMANI (2010c) explizite Gliederungen in gesellschaftliche Bereiche vornehmen, in welchen *sumak kawsay* / *suma qamaña* manifest werden können und müssen. Die beiden Varianten (HUANACUNI MAMANI's Darstellung ist weit umfassender und Teil seines Buches *Buen Vivir / Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*) komplementieren sich und werden im Rahmen der folgenden Darstellung integriert und durch entsprechend kodierte Quellen aus dem Datenmaterial erweitert und zum Teil auch neu arrangiert.

Es muss darauf hingewiesen werden, dass eine klare Abgrenzung in Bereiche einem eigentlichen indigenen ganzheitlichen Denken im Sinne des *sumak kawsay* / *suma qamaña* widersprüchlich ist. Wie etwa CHOLANGO betont, ist das Erreichen eines einheitlichen erfüllten Lebens der menschliche Auftrag, wobei es in einer indigenen Weltsicht keine Trennung in Bereiche, wie Politik, Wirtschaft, Kultur oder Soziales gibt. Das Leben ist eine Einheit, die *chacra*, das eigene Stück Land etwa hat wirtschaftliche, kulturelle, soziale Bedeutung. (Cholango 2011) Eine Einteilung in gesellschaftliche Bereiche erscheint jedoch wesentlich, wenn *sumak kawsay* / *suma qamaña* entsprechend einem pluriversalen Weltbild und dem Paradigma der Koexistenz interkulturellen Bemühung folgen und damit um eine Verständigung und eine Interferenz mit den geltenden gesellschaftlichen Strukturen bemüht sind. Dabei ist jedoch Entkoppelung eine wichtige Thematik, wobei ein Streben nach einer anderen Ordnung evident wird. So wird vor allem das Wissen und die Epistemologie *Abya Yala* zu einem privilegierten Ort der (Re)konstruktion von Gesellschaft, im Sinne der Umsetzung eines geo- und körperpolitischen epistemischen Wandels. Mögliche

⁹¹ Macas 2010b: 31

Mehrfachzuordnungen oder –Zuordenbarkeit resultieren aus dem genannten Naheverhältnis und der Verwobenheit aller soziokulturellen Bereiche und Inhalte. Es gilt zu beachten, dass gerade in der Übersetzung von Wissensinhalten in eine (fremde) gesellschaftliche Realität, in der Transformation von Ideen und Idealen in konkrete Projekte und Vorhaben eine der größten Herausforderungen alternativer Weltwahrnehmungen im Allgemeinen und des *sumak kawsay* / *suma qamaña* im Besonderen liegt, im Finden von Räumen und Möglichkeiten gesellschaftlicher Realisierung, auch jenseits des Lokalen.

8.1 Epistemischer Wandel aus der kolonialen Wunde: Paradigma der Kultur des Lebens als Antwort auf die Krise des Lebens

Die letzten 150 bis 200 Jahre waren vom Kampf um soziale Ansprüche und Forderungen der Menschheit gekennzeichnet. Im gegenwärtigen Jahrhundert eröffnet sich ein neues Szenarium: es geht um die Wiedergewinnung des Lebens in seiner Gesamtheit. (Palacios Panéz 2010) In den letzten Jahren ist ein Prozess der Suche nach Alternativen aus der „Krise des Lebens“ zu beobachten, verschiedene soziale und politische AkteurInnen beteiligen sich an der Debatte. (Huanacuni Mamani 2010b: 19; 2010c; Macas 2010b: 15) Es wird ein Wandel sichtbar: im Zusammenhang mit den anstehenden Veränderungen tragen alle eine gemeinsame Verantwortung; (Huanacuni Mamani 1010c) und: die indigene Bewegung ist nach über 500 Jahren des Widerstand zur Aktion übergegangen, ein neuer unaufhaltsamer Prozess der Debatte, Diskussion und Artikulierung ist entbrannt. (Palacin Quispe 2010; Huanacuni Mamani 2010b: 19; 2010c; Macas 2010b: 15; Chuji Gualinga 2009: 3; 2010)

Um die globalen Probleme zu lösen, sind globale strukturelle Lösungen vonnöten. Es ist eine Veränderung in der Vision des Lebens notwendig und die Rückkehr zu einem einfacheren Leben und zu ursprünglichen Werten. Es gilt, eine neue Form des Lebens zu finden, welche auf Gleichgewicht, Harmonie und Respekt gründet. (Huanacuni Mamani 2010b: 19f; 2010c) Für die Menschen in den Industriestaaten gestaltet sich ein solcher Prozess der Rückkehr zu einem einfacheren Leben und zu ursprünglichen Lebensvisionen schwierig, denn sie waren vehement darum bemüht, ihre ursprünglichen Kulturen und damit alle prämodernen Wurzeln auszurotten. In den Ländern der sogenannten Dritten Welt hingegen sind sozialen Praktiken, welche mit dem Prämodernen assoziiert werden, entsprechende Visionen und zivilisatorischen Alternativen weiterhin Teil des alltäglichen Lebens. (Huanacuni Mamani 2010b: 20) Dank unterschiedlicher Formen des Widerstandes gegen eine neoliberale Globalisierung konnten sich weltweit prämoderne Räume erhalten, welche sich gegen ihre völlige Zersetzung zur Wehr zu setzen wussten. Die indigenen Gemeinschaften konnten über 500 Jahre Diskriminierung und Rassismus dank der Tatsache überleben, dass sie weiterhin in Kommunitarismus, Reziprozität und Solidarität leben. (Huanacuni Mamani 2010b: 19; 2010c;

Chancosa 2010: 7; Chuji Gualinga 2010; Lajo 2009) Die in diesen Räumen erhaltenen alten und doch für die Menschheit neuen Paradigmen des Lebens müssen reaktiviert werden, das Erbe der indigenen Ahnen, einer jahrtausendealten zivilisatorischen Matrix muss ernst genommen werden und Umsetzung finden. (Huanacuni Mamani 2010c; Macas 2010b: 15, 19f.; Lajo 2009) Ein solcher Prozess dient nicht nur der Befreiung aus Ausschluss und Bevormundung, sondern nun auch vor allem der Lösung globaler Problematiken und der Wiederherstellung des Gleichgewichts des Planeten: (Lajo 2010a; Palacin Quispe 2010)

[...] emerge como una respuesta sustentada por la expresión natural de la vida ante lo antinatural de la expresión moderna de vision individual; entonces es una respuesta no solamente para viabilizar la resolución de problemas sociales internos, sino esencialmente para resolver problemas globales de vida. (Huanacuni Mamani 2010b: 20).

Der Prozess des Wandels der heute in der Region zu verzeichnen ist und von den indigenen Gemeinschaften ausgeht, treibt mit dem kommunitären Paradigma der Kultur des Lebens eines der ältesten Paradigmen voran. Die Stimmen der Alten bewirken, dass diese Kultur des Lebens heute Raum gewinnt, wobei es in der Verantwortung der gegenwärtigen Generationen liegt, dieses durch die Sensibilisierung des Menschen zu stärken. (Choquehuanca Céspedes 2010b; Huanacuni Mamani 2010a; 2010b: 17; 20f.; 2010c) Indem die *pachamama* die Konstruktion des Lebens symbolisiert, ist der ganzheitliche Schutz des Lebens im indigenen Kampf eine zentrale Komponente: die indigenen Gemeinschaften verstehen sich als Zivilisation des Lebens und für das Leben. (Macas 2010b: 18; Palacin Quispe 2010) Das Paradigma der Kultur des Lebens entsteht aus der Vision und der alltäglichen Erfahrung des Respekts und des Gleichgewichts im Bewusstsein, dass alles interdependent ist. (Huanacuni Mamani 2010b: 20; CAOI o.D.) Grundlage dieser Kultur des Lebens ist das Multiversum, in dem sich diese Allverbundenheit manifestiert. Multiversum geht von der Existenz vieler Wahrheiten aus, nicht nur einer (Universum). (Huanacuni Mamani 2010c)

Es geht um einen Wandel der Strukturen und Paradigmen, und nicht nur um einfache Reformen oder einen Wandel der Inhalte, um die Errichtung einer postkapitalistischen und postkolonialen Gesellschaft, um das Infragestellen von Macht. (Huanacuni Mamani 2010b: 20; 2010c; Cholango 2010; 2011; CONAIE 2007: 1) Es geht um die Eliminierung des geltenden perversen Systems; (Macas 2010b: 20; 37) um das Verlassen des Weges der westlichen Zivilisation, welche Tod, Krieg und Zerstörung bringt, um den (indigenen) Weg der Harmonie mit der Natur und dem Leben zu beschreiten. (Choquehuanca Céspedes 2010a: 9f.; Macas 2010b: 18)) “Estamos planteando un proceso de descolonización, de integración a todo nivel, de sensibilización con la vida” (Huanacuni Mamani 2010c). Wesentlich dabei ist das Aufzeigen anderer Realitäten über Konzepte wie Diversität, Pluralität, Multiplizität der Kulturen, Nationen, Identitäten, Wissen, Zivilisationen, Modelle und Systeme des Lebens, welche sich als Lebensmodell vor dem Hintergrund der Krise der Zivilisation etablieren können. (Macas 2010b: 32) Das Reservoir an Wissen und Weisheiten zum Schutz des Lebens

und die Werte des Zusammenlebens erweisen sich als valides Angebot und können zu einem alternativen System für die menschliche Gemeinschaft und das Leben werden. (Macas 2010b: 20; Tenesaca 2010; Choquehuanca Céspedes 2010a: 9f.; Chuji Gualinga 2009: 3; 2010) “Ningún sector, ningún experto, ningún especialista, puede debatir con el pueblo indígena sobre cómo vivir en armonía con el mundo natural, no solamente en complementariedad con el ser humano” (Choquehuanca Céspedes 2010a: 10).

Ein wichtiger Prozess wurde von den indigenen Gemeinschaften durch die Eröffnung eines Raumes der Debatte eingeleitet. (Macas 2010b: 34) “Los reclamos del movimiento indígena [...] encuentran cada vez mayor apoyo y adhesión en el mundo porque se constituyen en una respuesta ante la crisis de vida” (Huanacuni Mamani 2010c). Das Konzept des *sumak kawsay* ist so Teil der Debatte über das menschliche Schicksal geworden, da es eine Konzeption des Lebens ist, welche den Individualismus, das Streben nach Gewinn, die Verwendung der Natur, die strategische Beziehung zwischen menschlichen Wesen, die Vermarktung aller Sphären des menschlichen Lebens in Frage stellt. (Chuji Gualinga 2009: 3; 2010) Die indigene Bewegung hat fortlaufend Vorschläge erarbeitet, ausgehend von ihrem Denken und ihrem Projekt der Transformation der Gesellschaft, des Staates und des Systems in seiner Gesamtheit. (Macas 2010b: 14) Während sich traditionelle Politik mit Konzeptualisierung und Reglementierung aufhält, machen die indigenen Gemeinschaften praktische Politik: „Los pueblos indígenas no venimos solos, venimos con propuestas“ (Palacin Quispe 2010). Es handelt sich um Vorschläge, welche sich nicht nur an die indigenen Gemeinschaften richten, sondern die Totalität der gegenwärtigen Realität in *Abya Yala* ins Auge fassen. (Macas 2010a: 14) Diese Vorschläge gehen über ethnisch-kulturelle Grenzen hinaus, es handelt sich um Vorschläge des generellen Wandels, welcher darauf ausgelegt sind, in gemeinschaftlicher Arbeit Konsense zu finden, um eine einheitliche Agenda für tiefgehende Transformationen zu konstruieren. (Macas 2010b: 14f.; 39; Huanacuni Mamani 2010c; Chancosa 2010: 8; Palacin Quispe 2010) Es ist ein antihegemonialer Kampf, eine strategische Allianz der *pueblos* für ein anderes System, welcher auf den Erfahrungen der antikolonialen Kämpfe aufbaut. (Macas 2010b: 15) Die indigenen Lehren zeigen einen klaren Horizont auf und die Stimme der indigenen Gemeinschaften dringt heute in ihrer ganzen Stärke an die Oberfläche. Sie kann sich als Angebot, umgewandelt in Vorschläge, in eine Option für den die menschliche Gemeinschaft und für das Leben verwandeln, als zivilisatorisches Konzept für eine neue Menschengeneration (Huanacuni Mamani 2010a; Macas 2010b: 15; Cholango 2011)

8.2 Philosophie, Spiritualität, Ethos

Die indigene Bewegung verfolgt ein strategisches Projekt, wobei die zwei Welten erkennbar werden sollen, welche gemeinsam, doch nebeneinander und fern voneinander, jenseits von Verständnis und Harmonie koexistierten (*vivimos juntos pero de espaldas*). (Macas 2010b: 19) Durch den Prozess des Kampfes für die Anerkennung des Diversen, des Anderen werden die Differenzen mit dem Westen zum Ausdruck gebracht und ein epistemologischer Bruch eingeleitet. Dieser Bruch bedeutet auch das Beenden kolonialer und hegemonialer Gewalt. (Macas 2010a: 15; 2010b: 32f.) Es geht dabei um den Kampf für die Geltendmachung der indigenen zivilisatorischen Matrix; (Macas 2010b: 20) um das Verlassen mentaler Monokulturen. (Huanacuni Mamani 2010a)

Es geht im *sumak kawsay* / *suma qamaña* darum, die dem Staat vorausgehenden historischen Systeme, Institutionen und Rechte wiederzugewinnen und zu entwickeln, um Geschichte, Wissen und vor allem Denken zu dekolonialisieren. (Macas 2010a: 14; 39) Der Widerstand und der Kampf für die Dekolonialisierung des Denkens haben zum Bruch mit dem universalisierenden westlichen Paradigma geführt. (Macas 2010b: 31) *Sumak kawsay* / *suma qamaña* widersprechen dem kartesischen Paradigma des Menschen als Herrscher über die Natur, welches die Natur als externen Bereich der menschlichen Geschichte betrachtet und damit den Menschen fern der Natur. (Chuji Gualinga 2010)

Das indigene Denken ist eine andere Form der Annäherung an die Realität, es geht nicht nur darum, Realität zu transformieren, wie es das Verständnis von Wohlstand impliziert, sondern darum, die Intervention des Menschen auf die Realität zu relativieren in Anbetracht der Tatsache, dass er nur ein Faden im Gewebe, eine „hebra del tejido“ ist (Amawtay Wasi 2004: 163). Es geht um den Versuch, eine neue Art der Annäherung an Wissen und Kenntnisse zu erschaffen, aus einer Perspektive des Respekts vor der Natur und somit aller Lebewesen des Planeten. (Amawtay Wasi 2004: 163) *Sumak kawsay* / *suma qamaña* entsteht aus einer tiefen Überzeugung kollektiven Lebens, welches auf einer untrennbaren, respektvollen und harmonischen Beziehung mit der Natur aufbaut. Die Natur ist Kraft und Stütze für jedes menschliche Wesen, der Mensch lebt in ihr und hängt von ihr ab; darauf gründet der Respekt vor allen Lebensformen. (Chuji Gualinga 2010) Wohlstand und Vertrauen in den Gemeinschaften muss über ethische Prinzipien garantiert werden. (Choquehuanca Céspedes 2010b)

Eine der primären Quellen des Lernens sind die Alten in den Gemeinschaften, welche als „bibliotecas andantes“ Geschichten und Bräuche erhalten (Choquehuanca Céspedes 2010b). Es ist wichtig sie zu respektieren und zu konsultieren: “leer las arrugas de los abuelos para poder retomar el camino”, “porque en estas nuestras bibliotecas andantes están las experiencias y la sabiduría para recuperar la Cultura de la Vida” (Choquehuanca Céspedes 2010a: 13). Die Konstruktion von Wissen wird dabei nicht von einer vom Kontext isolierten

Problemkonstruktion ausgehend formuliert, sondern aus der Praxis gemeinschaftlichen Lernens in tiefer Vernetzung mit der *pachamama*. Die Konstruktion von Wissen ist eine integrale und kollektive Angelegenheit, in welcher das Individuum transzendiert und zu einem Teil des großen transzendentalen Gewebes des indigenen Wissens wird. Die Rationalität von *Abya Yala* gründet vorrangig auf dem Prinzip der Relationalität. (Amawtay Wasi 2004: 165)

8.2.1 „El retorno a la memoria del pasado“⁹²: Wiedergewinnung von Identitäten

Die indigene Bewegung ist nach Jahrhunderten der Beherrschung in diesem neuen historischen und kosmischen Moment der Welt, dem Eintritt in das *pachakuti*, von der Notwendigkeit getroffen, die eigene Natur und Identität wiederzugewinnen und zu stärken, welche im Rahmen der Konstruktion der nationalen Identität durch eine Lawine der Homogenisierung zerstört wurde. (Choque Quispe 2006: 2; 5)

Kulturelle Identität gründet auf einer tiefen Beziehung zur lebendigen Umwelt. Daraus entsteht eine Lebensform, eine Sprache, Tänze, Musik, Kleidung usw. (Huanacuni Mamani 2010c; Palacin Quispe 2010) „recuperar la cosmovisión ancestral es volver a la identidad; un principio fundamental para conocer nuestro origen y nuestro rol complementario de la vida“ (Huanacuni Mamani 2010c). “Queremos volver a Vivir Bien, lo que significa que ahora empezamos a valorar nuestra historia, nuestra música, nuestra vestimenta, nuestra cultura, nuestro idioma, nuestros recursos naturales, y luego de valorar hemos decidido recuperar todo lo nuestro, volver a ser lo que fuimos” (Choquehuanca Céspedes 2010b).

Natürliche Identität resultiert aus der Komplementarität mit der Gemeinschaft des Lebens. Sie umfasst Harmonie und Komplementarität mit den Familien und in den Gemeinschaften mit der Natur und dem Kosmos, das Zusammenleben mittels alltäglichen Konsenses zwischen allen/m. (Huanacuni Mamani 2010c) Es geht um die Suche nach der Rekonstruktion des Lebens, das sich selbst wiederfinden. Das Wiederherstellen der eigenen Identität bedeutet zu den grundlegenden Prinzipien des Lebens zurückzukehren, zur Weisheit der Ahnen und zum geheiligten Weg (*camino sagrado*)⁹³. (Huanacuni 2010a) Identitäten wiedergewinnen bedeutet nicht, einen Rückschritt zu machen, sondern die historische Erinnerung in der Gegenwart wiederzugewinnen, um eine Ausrichtung in Richtung Zukunft zu finden. Es ist eine Wiederherstellung auf Grundlage von Prinzipien und Werten, die zeit- und raumlos sind. (Huanacuni 2010^a; 2010c) “Identidad implica disfrutar plenamente una vida basada en

⁹² Choque Quispe 2006: 3

⁹³ Der geheiligte Weg, *taki*; siehe Kapitel 7.4.2.10

valores que se han resistido por más de 500 años [...] y que han sido legados por las familias y comunidades que vivieron en armonía con la naturaleza y el cosmos” (Choquehuanca Céspedes 2010b).

Schutz der Würde ist nicht ausreichend, der Schutz von Identität hat Priorität. Identität ist das Fundament von Würde und darüber hinaus: (Choquehuanca Céspedes 2010^a: 11; 2010b) “La dignidad sin identidad es como una planta sin raíces y sin semilla original, es un disfraz occidental que olvida y excluye lo que tenemos adentro” und “si no defendemos nuestra identidad, nos vamos a morir, vamos a desaparecer” (Choquehuanca Céspedes 2010a: 11). Die Rückkehr zum eigenen Weg (*qhapaq thakhi, camino de los señores*) steht mit der Erinnerung der Vergangenheit in Kontakt, wobei die Beziehung, die die Frau mit *apus* und *achachilas* (Ahnen) herstellt die Beziehung mit den Gottheiten aktiviert. Der Prozess der Wiedererrichtung des Eigenen beginnt damit, für sich selbst zu denken, um mit der kolonialen Tradition der Unterweisung und Bevormundung zu brechen. (Choque Quispe 2006: 3)

8.2.1.1 Paradigma *Abya Yala*⁹⁴

Abya Yala bezieht sich geopolitisch und territorial auf den Kontinent Amerika als historisches Territorium der indigenen Nationen. Kulturell und politisch bezieht sich *Abya Yala* auf einen historischen Prozess sozialer Organisation gemeinschaftlich organisierter *comunidades*. *Abya Yala* ist Ausdruck eines anderen Paradigmas der Werte, der Prinzipien und Lebenssysteme. (Macas 2010b: 16; 34)

Das Paradigma *Abya Yala* stützt sich auf eine gelebte symbolische Relationalität als Voraussetzung für das *estar siendo*⁹⁵. Diese Relationalität betrachtet ihre natürliche und kosmische Umwelt als lebendig, Beziehungen sind solche zwischen Subjekten. *Pachamama* ist lebendige Natur, *pachayachay* der lebendige Kosmos. (Amawtay Wasi 2004: 171) Die fundamentale Suche ist die nach der Weisheit: dies ist durch das Erleben möglich, durch die Feste, Rituale, Symbolisierungen des Lebens. Die Sprache ist das gelebte Symbol, welches Teil des Geflechtes des Lebens ist und sich in diesem Prozess des Flechtens selbst erschafft. “[...]el lenguaje simbólico es vivo, complejo, integrador; da cuenta de la interrelacionalidad vivencial en toda su multidimensionalidad” (Amawtay Wasi 2004: 177). Die symbolische Sprache ist Brücke zwischen der makrokosmischen und der mikrokosmischen Gemeinschaft, welche durch die Gemeinschaft im Hier und Jetzt ausgeglichen werden. (Amawtay Wasi

⁹⁴ Die AutorInnen von *Aprender en la sabiduría y el buen vivir* verwenden die Bezeichnung *Paradigma Abya Yala*, welches mitunter all jene Inhalte und Dimensionen umfasst, welche in Kapitel 7 besprochen werden. (Amawtay Wasi 2004)

⁹⁵ Siehe auch Kapitel 5.5.2

2004: 171ff.) Die verschiedenen Welten sind Teil der Multikulturalität des Kosmos als Multiversum.⁹⁶ (Amawtay Wasi 2004: 180)

“[...] La metáfora que le caracteriza a esta vision es la relacionalidad, el mundo simplemente es “soñado”, vivenciado, ritualizado, simbolizado; los seres humanos son concebidos como sabios en crisálida; el espacio y el tiempo son visualizados como espirales, esféricas y dinámicas; la relación se plantea entre sujetos considerados en la dinámica del cosmos como un tejido que se entreteje así mismo. En esta vision la trama de relaciones es el estar siendo; el runa, la comunidad, Pachamama y el Pachayachay son pura relacionalidad [...]” (Amawtay Wasi 2004: 172f..)

Die verschiedenen Weltsichten von *Abya Yala* haben gemeinsame Aspekte und sind in ihrer Gesamtheit grundverschieden von westlichen Kosmovisionen. (Amawtay Wasi 2004: 172). Entsprechend der indigenen paritären Logik gilt es ein Gleichgewicht zwischen quantitativen und qualitativen Kriterien herzustellen, worin sich diese Logik von der westlichen unterscheidet, welche als Produkt des westlichen Ursprungsparadigmas vor allem quantitativ und unidirektional ist. Das indigene Paradigma hingegen gründet auf der Parität, der komplementären Interaktion. (Lajo 2010a; Yampara 2012: 15) Es herrscht immer eine Spannung zwischen Materiellem und Spirituellem, zwischen fassbar-unfassbar, sichtbar-unsichtbar, objektiv-subjektiv, real-abstrakt. Beide Dimensionen sind Teil des Lebens (*qamaña*; aymara) und nicht lose Teile (*ch'ulla*; aymara). (Yampara 2012: 15) Wahrheit ergibt sich nicht aus idealistischen oder materialistischen Dogmen, wie in der westlichen Tradition, oder gar aus der Praxis, sondern entsteht in der Suche und der Begegnung dessen, was in *runa shimi* mitunter *h'ampi* oder *equilibrio h'ampi* genannt wird. (Lajo 2010a)

8.2.1.2 *Socialismo andino-amazónico*⁹⁷

LAJO meint, die indigenen Gemeinschaften seien im Zuge der Wiedergewinnung von Erinnerung und Weisheit der ursprünglichen Kultur dabei, deren „sozialistische Natur“ anzuerkennen, zur Rekonstruktion eines *milenario socialismo originario*, eines *socialismo andino-amazónico*, dessen fundamentale Eigenschaft im Kollektivismus und Kommunitarismus besteht. Dabei betont er die Bedeutung globaler „sozialistischer“ Allianzen und spricht sich gegen Tendenzen und AkteurInnen aus dem indigenen Kontext aus, welche nicht mit einer globalen sozialistischen Allianzbildung sympathisieren. (Lajo 2009)

Der *socialismo originario* als reale und legitime Avantgarde fokussiert auf die Befreiung und Wiederherstellung der andin-amazonischen Wurzeln. „Nuestros pueblos tienen en su

⁹⁶ Die andine Rationalität beruft sich auf die Existenz eines Multiversums, welches anders als das westliche Konzept des Universums eine Vielzahl von Welten zulässt. Zum äquivalenten Begriff der Pluriversalität siehe auch Kapitel 5.4.2

⁹⁷ Der Peruaner JAVIER LAJO verwendet diesen Begriff in seinen Texten.

forma de vivir y existir mucho para enseñar el socialismo indígena u originario a todos los pueblos del mundo y para que ‘el socialismo’ deje de ser una cuestión teórica solamente” (Lajo 2009). LAJO’s Prophezeiung besticht nicht gerade durch ihre Bescheidenheit: „nadie podrá dudar que la justicia histórica está de lado de los pueblos indígenas y que nuestra propuesta de Socialismo Andino-amazónico es la más óptima para el encuentro de los revolucionarios continentales” (Lajo 2009); “nuestro modelo de socialismo indígena [...] será el sistema que redimirá a los pobres del mundo y salvará al planeta de la depredación capitalista” (Lajo 2009).

8.2.1.3 „Volver a la maloca“⁹⁸

Die amazonischen Gemeinschaften, welche sich in der COICA (*Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica*) organisieren, sprechen von einem “volver a la maloca”: “determinados a continuar como semilla en la tierra” (COICA 2005: 5). *Maloca* ist der Raum der Begegnung zwischen Materiellem und Spirituellem, der Begegnung der menschlichen Wesen mit den Geistwesen. Die Philosophie des *sacha runa*, „hombre de la selva“, umfasst den Respekt vor der Diversität, die Ethik der Reziprozität und die Anerkennung der geteilten Verantwortung. Um diese *maloca* fortzuführen, ist es grundlegend notwendig, dass die indigenen Territorien und die dort existenten Ressourcen selbst kontrolliert und verwaltet werden. (COICA 2005: 15)

Die COICA gewinnt aus der indigenen Kosmvision das Verständnis einer menschlichen Nachhaltigkeit, *sostenibilidad humana*, welche der Konzeption des *sumak kawsay* / *suma qamaña* sehr nahe kommt. (COICA 2005: 20; 26) Nachhaltigkeit wird mit dem Menschen verknüpft und als Affirmation von sozialen, moralischen, spirituellen Prinzipien und Werten definiert, wobei dem Menschen ein würdevolles Leben in einer gesunden, nachhaltigen und dauerhaften Umwelt möglich wird: „en síntesis, es vivir la vida a plenitud“ (COICA 2005: 20). Das Konzept der menschlichen Nachhaltigkeit ist handlungsweisend und muss im Sinne der AIA im Diskurs und der alltäglichen Praxis der mit der COICA interagierenden Organisationen und AkteurInnen realisiert werden. Es stellt eine eigene Antwort auf die Nachhaltige Entwicklung dar, welche sich als unzulänglich erweist, Nachhaltigkeit und Territorien zu schützen. (COICA 2005: 25f.) Menschliche Nachhaltigkeit als kollektive horizontale Praxis bricht mit der Unmittelbarkeit und der Bewusstseinsbildung entsprechend dem aktuellen Modell kapitalistischer Entwicklung. (COICA 2005: 22) Doch erhebt es auch einen interkulturellen Anspruch: “volver a la Maloca, conjugando el Saber Ancestral y el Conocimiento Occidental” (COICA 2005: 26).

⁹⁸ Titel und Motto der *Agenda Indígena Amazónica* der COICA (*Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica*) 2005. *Maloca* bezeichnet ursprünglich kollektive Wohnhäuser und Ritualräume, wobei der Schamane der Gruppe und Vertreter der Tradition “dueño de la maloca“ ist. (Huanacuni Mamani 2010c)

„Volver a la maloca“ impliziert nachhaltiges Denken und Handeln, indem die indigenen Gemeinschaften identifizieren, was sie stärkt und was schwächt, indem Lehren wiedergewonnen werden, welche Gleichgewicht in Einfachheit bringen. „Volver a la maloca“ bedeutet sich bewusst zu machen, dass trotz aller Veränderungen das System des Austausches in den Gemeinschaften auch heute erhalten ist, auch mit/zwischen jenen, welche in den städtischen Zentren leben. (COICA 2005: 27) „Volver a la maloca“ bedeutet, zu sich selbst zurückzukehren, das ursprüngliche Wissen mehr zu schätzen, die harmonische Beziehung mit der Umwelt zurückzugewinnen. Die Lust im Tanz zu verspüren, welcher Körper und Geist vereint, Weisheiten, Technologien und heilige Stätten zu schützen. (COICA 2005: 28) „Volver a la maloca“ bedeutet, ein kollektives Wesen zu sein, welches in der zirkulären Zeit der Wiederkehr lebt, mit den individuellen und kollektiven Lehren und Lektionen des ewigen Prozesses des Lebens. (COICA 2005: 28) „retornando a nuestra gran maloca que es la Amazonía y los pueblos que la constituimos“ (COICA 2005: 28).

8.3 Gemeinschaftliche und politische Beziehungen

Eine Koexistenz des *sumak kawsay* und des gegenwärtigen Systems ist nicht möglich. *Sumak kawsay* / *suma qamaña* zielt darauf ab, den Staat zu dekolonialisieren. Gefordert wird eine grundlegende Transformation der staatlichen Strukturen und die Konstruktion eines neuen Staates, welcher mit den Händen aller gemacht sein muss. (Macas 2010a: 16; Macas 2010b: 39; Chancosa 2010: 8) „el buen vivir [...] llegará [...] cuando las estructuras del sistema político y económico de cada uno de los países, de los Estados, haya cambiado, se hayan convertido en un país y un mundo de todos“ (Tenesaca 2010). Es ist notwendig, mit den alten Strukturen und der Akkumulation der Eliten zu brechen, um einen integrierenden Staat zu konstruieren, welcher eine Politik der Redistribution der Reichtümer verfolgt, mit Entwicklungs-, Wirtschafts- und Sozialpolitiken für die gesamte Gesellschaft. (Chancosa 2010: 8) “[...] una transformación sustancial del Estado y de los poderes económicos, políticos y socioculturales hegemónicos“ (CONAIE 2007: 10).

Gleichgewicht und Zusammenleben in Harmonie zwischen Geschlechtern, zwischen verschiedenen Gemeinschaften und zwischen Staaten müssen gemeinschaftlich geschaffen werden. (Palacin Quispe 2010) *Sumak kawsay* / *suma qamaña* basiert dabei auf konsensbasierten und kollektiven politischen Entscheidungen, welche Orientierung und Sicherheit bieten in Hinblick auf den Wohlstand der Gemeinschaft. (Chuji Gualinga 2010). *Sumak kawsay* / *suma qamaña* bedeutet Horizontalität. (Palacin Quispe 2010). Übereinkünfte und Konsense zwischen den verschiedenen Sektoren müssen gefunden werden, um eine einzige Agenda zu errichten, welcher das Verständnis des *sumak kawsay* / *suma qamaña* zugrunde liegt. (Macas 2010a: 16) In diesem Zusammenhang gilt es, das Prinzip der

Solidarität wieder aufzunehmen, um nicht der Individualisierung zu verfallen. (Chancosa 2010: 7) Wohlstand der Gemeinschaft impliziert, dass alle Gemeinschaften die Möglichkeit erhalten, über ihr eigenes Schicksal zu entscheiden, im Rahmen des Respektes vor den individuellen und kollektiven Menschenrechten. (Chuji Gualinga 2010) Es ist in diesem Zusammenhang notwendig, dass die indigenen Gemeinschaften eigene lokale und internationale Aktionen und Initiativen vorantreiben. Dabei ist auch die Unterstützung der Regierungen, welche das *vivir bien* / *buen vivir* fördern wichtig, so CHOQUEHUANCA CÉSPEDES. (Choquehuanca Céspedes 2010a: 12) Diejenigen Staaten, welche das *sumak kawsay* / *suma qamaña* übernommen haben, müssen dieses auch reflektieren und in ihrer politischen Administration umsetzen. (Huanacuni Mamani 2010c) VITERI GUALINGA vermutet die größte Verantwortung / Herausforderung darin, die Philosophie des *buen vivir* von der Familie und dem Lokalen aus zu stärken, damit sich diese dann auf die Gemeinschaften und die Strukturen der Selbstregierung ausbreiten kann. (Viteri Gualinga 2002: 6)

8.3.1 „Lo primero es nosotros, [...] todo es nosotros”⁹⁹: *común-unidad*, Gemeinschaft des Lebens

Das einende Paradigma aller indigenen Gemeinschaften ist das kommunitäre Leben (*comunidad* = *ayllu*, aymara/kichwa; *tenta*, guaraní) oder ein Leben in Beziehung mit Respekt vor allem Existenten. Es geht um die Integrität der Gemeinschaft, um die Wiederherstellung des Lebens: “para llegar a ser un nosotros debemos despertar desde una conciencia comunitaria. Esto implica una transformación estructural, un cambio de visión” (Huanacuni Mamani 2010c). In der Gemeinschaft müssen alle geschützt werden, Institutionen dienen der Vereinigung. (Huanacuni Mamani 2010c) Alle tragen Verantwortung, um die Kollektivität und das kommunitäre System zu stärken. (Tenesaca 2010) CHOQUEHUANCA CÉSPEDES spricht von *común-unidad*. (Choquehuanca Céspedes 2010a: 13) Ein Weg der Horizontalität von Gemeinschaft impliziert die Fähigkeit zu leben, „saber vivir“, wie auch die Fähigkeit zusammenzuleben, „saber convivir“, um ein Wohlergehen aller zu gewährleisten (Huanacuni Mamani 2010c).

Es müssen in diesem Zusammenhang auch gleiche Möglichkeiten und Räume für Männer und Frauen geschaffen werden. Es gilt geeignetere Modelle zu finden, in der Bildung, in der Gesundheit, in den Arbeitszeiten; auch Frauen muss politische Partizipation möglich sein. Um familiäre Desintegration als Folge zu vermeiden, muss Sensibilisierung und

⁹⁹ “lo primero es nosotros (*jiwasa*, aymara) y nosotros es la montaña, las plantas, los insectos, las piedras, los ríos, todo es nosotros” (Huanacuni Mamani 2010c); Das erste Wort in Aymara, das gelehrt wird ist *jiwasa*, wir. Wurzel: *jiwa*; davon gehen weitere Begriffe aus: *jiwaña* (Tod, Transformation); *jiwasa* (wir); *jiwaqi* (schön). (Huanacuni Mamani 2010c) “muero yo para unificarme con el entorno” (Huanacuni Mamani 2010c).

Bewusstseinsschaffung unter den Männern, sowie eine gemeinsame Bewusstseinsbildung in der Familie müssen möglich werden. Es gilt Gefühle zu teilen, um gemeinsame familiäre Verantwortungen zu schaffen, um gleiche Bedingungen und Möglichkeiten zu verspüren. (Chancosa 2010: 9)

In ihrer Vision von Gemeinschaft sehen sich die indigenen Gemeinschaften als Nationen, als historische Entitäten einer jahrtausendealten Zivilisation. Das westliche Konzept der Nation wurde übernommen, um die soziale Organisation dieser Zivilisationen zu beschreiben. In den *naciones originarias* vereinen sich Elemente, welche eine Nation ausmachen: Territorium, kulturelle Identität, Sprache, Regierung, politisches Projekt udgl. *Originario* verweist auf die historische Provenienz und Erfahrung, welche immer an die Territorien von *Abya Yala* geknüpft war. (Macas 2010b: 19) Es gilt in diesem Sinne, *Abya Yala* wieder aufzugreifen, indem der Zusammenschluss aller Gemeinschaften zu einer großen Familie oder Gemeinschaft gefördert wird. (Choquehuanca Céspedes 2010b)

8.3.2 Kontrolle von Autorität und Konsenspolitik

Wichtig ist das Umsetzen einer verpflichtenden Kontrolle zwischen den Bewohnern einer Gemeinschaft. Früher haben alle die Funktionen überwacht, welche die primären Autoritäten ausübten. (Choquehuanca Céspedes 2010b)

“Esencialmente es el cambio de una forma de gobernar, una nueva forma de concebir la autoridad. [...] la autoridad en la vida comunitaria es un servidor, adquiere una responsabilidad; cuida de todos y vela por que todos vivan en equilibrio y armonía. Por lo tanto, al hablar de proceso de cambio, la nueva forma de gobernar es con responsabilidad, con afecto, y el afecto no surge de un acto reflexivo, es producto de una verdadera integración” (Huanacuni Mamani 2010c).

Regierungsführung muss von einem ursprünglichen indigenen Prinzip wiedergeherstellt werden: Die Autorität regiert primär mit Affekt, sie ist Vater und Mutter, weshalb sie sich um alle kümmern muss. Es müssen Formen der Problemlösung durch Komplementierung wiedergefunden werden. Affekt als zentrales Element eines kommunitären Bewusstseins entsteht über kontinuierliche Begegnung in der Gemeinschaft, über wirkliche Beziehungen der Komplementarität. Affekt hilft auch um zu interagieren, wenn man nicht derselben Meinung ist: (Huanacuni Mamani 2010c) “En una relación afectiva ya no tienen lugar la manipulación, la utilización y menos el abuso, sino el cuidado y el respeto de esa familia sagrada que conformamos todas las formas de existencia” (Huanacuni Mamani 2010c).

Konsens und Wille sind Voraussetzungen für Harmonie in einer Gemeinschaft. Konflikte werden über Konsens gelöst, ebenso wie Entscheidungen und Übereinkünfte durch kommunalen Konsens gefunden werden. (Macas 2010a: 14; 2010b: 39; Huanacuni Mamani 2010c; Choquehuanca Céspedes 2010a: 12). Es ist wichtig, dass jeder über dasselbe Interventionsrecht verfügt und die Möglichkeit hat, gehört zu werden, um im Rahmen eines Dialogs einen neutralen Punkt der Konformität finden zu können. (Choquehuanca Céspedes 2010a: 12; 2010b) Konsens vertieft Demokratie, es geht um die Demokratisierung von Information, Bildung und Kooperation. (Choquehuanca Céspedes 2010a: 11f.; 2010b) Die Rolle der indigenen Frau erlangt im gegenwärtigen Prozess der Wiederherstellung der Ausübung von Autorität politische und ideologische Kraft und wird besonders relevant, hat sie doch in besonderer Beharrlichkeit Identität und Kultur geschützt und gestärkt, Wissen reproduziert. (Choque Quispe 2006: 3)

8.3.3 „Unidad en la diversidad“¹⁰⁰: Mehrpolige politische Strukturen

Beziehung im Sinne des *vivir bien* / *buen vivir* bedeutet Nicht-Unterordnung. Es geht um die Anerkennung von Differenzen, um einen Übergang von einpoligen Strukturen hin zu mehrpoligen. (Huanacuni Mamani 2010c).

8.3.3.1 Plurinationale Staaten und Souveränität

Beginnend in den 1960er Jahren haben sich die prinzipiellen indigenen Organisationen des Kontinents rund um das gemeinsame Ziel der notwendigen Herstellung plurinationaler Staaten zusammengefunden, welche den uninationalen mestizischen ausschließenden Staat ersetzen sollten. Die indigenen Gemeinschaften sehen auf Grundlage eines dauerhaften Reflexionsprozesses einen strukturellen Wandel vor: Plurinationalität drückt die Existenz der Diversität ursprünglicher Gemeinschaften aus, welche alle gleichermaßen als vollwertige Entitäten respektiert werden müssen. (Huanacuni Mamani 2010c; Macas 2010a: 15; 2010b: 37; Palacin Quispe 2010; CONAIE 2007: 6) Plurinationalität gründet auf der Gleichheit in der Diversität, es bedeutet, Rechte und Politiken für alle anzuerkennen, welche die Gleichheit der Bedingungen in Diversität anerkennen als Grundvoraussetzung für Plurinationalität: (Chancosa 2010: 8) “hacer realidad el principio de un país con unidad en la diversidad“ (CONAIE 2007: 9). Es geht darum, das System des Lebens der Gemeinschaften zu stärken und um die Interaktion mit anderen Gemeinschaften. (Tenesaca 2010) Monopole müssen gebrochen werden, Rassismus bekämpft, Ungerechtigkeiten beendet, Justiz muss aus einer

¹⁰⁰ Ein wichtiges politisches Kredo der indigenen Bewegung Ecuadors in Zusammenhang mit der Errichtung des plurinationalen Staates und der interkulturellen Gesellschaft.

plurinationalen Vision heraus administriert werden, die Territorien der indigenen Gemeinschaften müssen anerkannt und respektiert, die Entwicklung der Gemeinschaften aus der Diversität heraus ermöglicht werden. (Chancosa 2010: 8f.) Es geht um die Entmachtung von Kolonialismus, um die Schaffung eines neuen Staates aus der Kritik an den geltenden Strukturen heraus. (Macas 2010a: 15; Chancosa 2010: 8; CONAIE 2007: 6) “La construcción de un Estado plurinacional, que deseche para siempre las sombras coloniales y monoculturales que lo han acompañado desde hace casi 200 años” (CONAIE 2007: 5). Diese Entmachtung des kolonialen Staates muss durch die Selbstbestimmung der Gemeinschaften erfolgen. Plurinationalität bedeutet die Konstruktion von Macht aus dem Volk. (Macas 2010a: 15; Chancosa 2010: 8; Huanacuni Mamani 2010c) Es muss von den Gemeinschaften ausgehend über kommunalen Konsens Souveränität hergestellt werden, um Einheit und Verantwortlichkeit im Sinne des Gemeinwohles zu erschaffen. Zur Errichtung einer souveränen Gesellschaft müssen die *comunidades* und *naciones* wiederhergestellt werden, die soziale und kommunale Kontrolle über Institutionen und Politiken. (Choquehuanca Céspedes 2010b; Chuji Gualinga 2009: 3; CONAIE 2007: 9) Der plurinationale Staat als politisches Organisationsmodell für die Dekolonialisierung der indigenen Gemeinschaften muss die Anerkennung des indigenen Beitrages zur kulturellen, politischen und zivilisatorischen Diversität des Landes sichern, um die Überwindung der jahrhundertelangen Verarmung und Diskriminierung der indigenen Zivilisationen möglich zu machen. (CONAIE 2007: 6; 9) In diesem gemeinsam geschaffenen plurinationalen Staat – welcher die bestehenden Staaten nicht spaltet - leben indigene Gemeinschaften, AfroamerikanerInnen, Mestizen gemeinsam, jedoch nebeneinander. (Macas 2010a: 15f.; 2010b: 37) LAJO spricht in diesem Zusammenhang von Konföderationen oder einem *estado racimo* als andinamazonische Formel zur Neugründung der Staaten. (Lajo 2009) Nachdem dieses Konzept über vier Jahrzehnte vorgeschlagen wurde, ist es nun in Ecuador (2008) und Bolivien (2009) in den entsprechenden Verfassungen umgesetzt. (Huanacuni Mamani 2010c)

8.3.3.1.1 Rekonstitution der *institucionalidad Qullana*

Die Rekonstitution des *ayllu*, sprich dessen Anerkennung als Stützpfeiler der Gesellschaft und Sozialmodell, welches erfolgreichen Widerstand gegen die Kolonialisierung ermöglichte und den Unterhalt von Familien und Gemeinschaften sichert, stellt den Beginn eines Prozesses dar, welcher sich weiterhin entwickelt. Der Prozess ist dabei eine geteilte Erfahrung indigenbäuerlicher Organisationen und Intellektueller. Ziel ist die freie Bestimmung des *pueblos Qulla*. Dementsprechend sucht der Marsch der *ayllus*, *markas* und *suyus* für das *qhapaq thaki*, den eigenen Weg, die Wiedergewinnung der Rechte der Gemeinschaften. Es geht um die Rekonstitution der durch den Kolonialismus zerstörten *institucionalidad Qullana* als soziales Modell, welches *ayllu jatha*, den Samen der Kulturen, Nationen und Staaten auf dem südamerikanischen Kontinent hervorbrachte. (Choque Quispe 2006: 3ff.)

8.3.3.1.2 Selbstverwaltung und kommunitäre Partizipation

Kommunitäre Demokratie existiert seit Jahrtausenden, es ist das tägliche Handeln in permanenter Absprache und Partizipation. (Palacin Quispe 2010) Es geht darum, neue Dynamiken des Dialogs und der Partizipation zu erschaffen, um von einer demokratisch-passiven zu einer gemeinschaftlichen dynamisch-aktiven Partizipation überzugehen, wobei nicht mehr die Delegation einer Repräsentation im Vordergrund steht, sondern die direkte Partizipation der indigenen Gemeinschaften, ein „mandar obedeciendo“ (Huanacuni Mamani 2010c). In Ecuador fordert die CONAIE die Anerkennung von „gobiernos territoriales comunitarios“ als Umsetzung einer eigenen Form der Ausübung von Autorität. „El gobierno territorial comunitario es un poder social, una expresion de la soberanía de la sociedad que puede y debe controlar a la administración del Estado“ (CONAIE 2007: 11).

8.3.4 Zwischenstaatliche Beziehungen

Die Beziehungen zwischen Staaten müssen komplementär sein, in Anerkennung der Differenzen und Asymmetrien. (Huanacuni Mamani 2010c) Nationalisierung und Wiedergewinnung von natürlichen Ressourcen (vor allem auch die korrekte und rationelle Nutzung von Wasser) und strategischer Unternehmen müssen im Sinne des Gleichgewichtes, der Gerechtigkeit und des Zusammenleben der Menschen mit der Natur erfolgen. (Choquehuanca Céspedes 2010b)

Die Ereignisse in Ecuador und Bolivien stellen eine wachsende Herausforderung für das westliche Entwicklungssystem dar, die lateinamerikanischen Nationen bilden darüber hinaus eine vereinte Region gegen die zukünftige US-Hegemonie: Neben der UNASUR wurden im Rahmen des laufenden Integrationsprozesses verschiedene neue Institutionen geschaffen. (Huanacuni Mamani 2010c)

8.4 Interkulturalität: Wissen, Bildung und Kommunikation

Die Indigene Bewegung erhebt sich gegen die Annahme kulturellen Monismus. (Macas 2010a: 15) Kulturelle Unterwerfung ist mit der Vision des *sumak kawsay* unvereinbar. *Sumak kawsay* gründet auf Anerkennung, gegenseitiger Wertschätzung und vor allem dem Dialog von Wissensformen und damit einer realen Interkulturalität. (Chuji Gualinga 2010) Es geht dabei um die Suche nach einer anderen Form der Begegnung mit dem Anderen, um einen Dialog, welcher den sozialen Bruch als Produkt der Kolonialität verstehbar werden lässt, eine

Begegnung mit Wissensformen anderer Gemeinschaften und gesellschaftlicher Sektoren. (Macas 2010b: 19) Die CONAIE forderte in ihrem Verfassungsprojekt “[...] la construcción de una verdadera interculturalidad que implica la construcción de un proyecto de país entre todas y todos [...]” (CONAIE 2007: 10).

Sumak kawsay nährt sich aus einer guten Bildung und Kommunikation und damit durch eine Übermittlung von Wissen, Weisheiten, Werten zwischen Generationen und deren Artikulation mit anderen Wissensformen. Eine Bildung im Sinne der Gesellschaft und der gemeinsamen Interessen, welche die Wissensformen aller Kulturen wertschätzt. (Chuji Gualinga 2010) Bildung ist dabei kein von der Politik, Ökonomie oder Philosophie abgegrenzter Bereich, sondern eine grundlegende Stütze im Prozess eines strukturellen Wandels. (Huanacuni Mamani 2010c) “Si seguimos bajo un proceso de enseñanza jerárquico, seguiremos proyectando el Estado jerárquico” (Huanacuni Mamani 2010c) .

Es ist vonnöten, ursprüngliche Kommunikationsformen wiederaufzunehmen, Dialog als Resultat guter Kommunikation herzustellen. Es geht um ein miteinander-kommunizieren, Probleme zu lösen, ohne Konflikte auszulösen. (Choquehuanca Céspedes 2010b)

8.4.1 “La liberación de nuestras mentes pasa por restablecer nuestras propias formas de educación”¹⁰¹. Kommunitäre Pädagogik und Bildung

Gemeinschaftliche Bildung muss in den indigenen Gemeinschaften und in der gesamten Gesellschaft wiederhergestellt werden. Eine kommunitäre Pädagogik wurde jedoch noch nicht systematisiert. Ein Verlassen der kolonialen Bildung kann nicht nur über das Füllen der Curricula mit indigenen Inhalten erfolgen, sondern und vor allem muss dies über die Konstruktion einer eigenen Theorie der psychologischen Prozesse des Lernens entsprechend der gemeinschaftlichen Logik geschehen. (Huanacuni Mamani 2010c) Es gilt aus der individualistischen anthropozentrischen Logik, Lehre und Bewertung, aus der Desintegration des Menschen mit der Natur, aus der vernunftgesteuerten Theorie des Verstehens, dem Wettbewerb in der Lehre auszusteigen. Stattdessen muss in eine natürliche kommunitäre Logik eingetreten werden, die zu einer gemeinschaftlichen Lehre und Bewertung führt. Ein derartige Form des Lehrens ermöglicht ein ganzheitliches Bewusstsein, verhilft natürlichen Fähigkeiten zum Ausdruck, fördert eine praktische Lehre, um mit Weisheit zu verstehen, um zu einem komplementären Lehren-Lernen überzugehen, damit alle gut und in Fülle leben können. (Huanacuni Mamani 2010c) Es gilt, eine eigene Bildung und Kommunikation zu errichten, ausgehend von den kommunalen und sozialen Praktiken und Verantwortlichkeiten,

¹⁰¹ Huanacuni Mamani 2010c

von gemeinschaftlichem Lernen und der täglichen Arbeit der sozialen Schule der Gemeinschaft. “Más que educación, recuperemos nuestra propia comunicación, fortalezcamos la verdadera comunicación entre papá e hijo, entre alumnos y profesores” (Choquehuanca Céspedes 2010a: 13). Lernprozesse können im Verständnis von *comunidad* nicht isoliert vom Kontext sein: “la educación comunitaria [...] debe enseñar, comprender y respetar las leyes naturales”, “una educación de ida y de vuelta, donde ante todo, compartimos la vida” (Huanacuni Mamani 2010c).

Ein historisches Beispiel einer produktiven kommunitären Pädagogik ist die *escuela-ayllu* von Wariseta (1931-1940) in Bolivien: Lehre fand nicht nur in den Klassenräumen statt, sondern vor allem außerhalb, unter der Leitung des Parlaments der *ulakas* und *amaut*’as (weise Alte). Diese *escuela-ayllu* spielte eine wichtige Rolle in der Subsistenz. (Huanacuni Mamani 2010c) HUANACUNI MAMANI nennt verschiedene Charakteristika und Prinzipien, welche eine kommunitäre Pädagogik ausmachen:

Bildung ist von und für alle, permanent, zirkulär und zyklisch

Kommunitäre Pädagogik erreicht alle, die gesamte Gemeinschaft hat an Bildung teil, welche in der Familie beginnt. Sie ermöglicht das Übernehmen von Entscheidungen und Verantwortlichkeiten in kommunitärer Form. (Huanacuni Mamani 2010c) Bildung beginnt und endet nicht in den Klassenräumen, sie ist dauerhaft. Es ist insofern wichtig, Bildung auch jenseits der Klassenräume hinauszutragen. (Huanacuni Mamani 2010c) Zirkuläre Bildung bedeutet, dass auch das Kind dem Lehrer lehrt: Freude, Unschuld, Freiheit von Angst, von Strukturen; zyklisch meint, dass jede/r zu einem bestimmten Moment entsprechend einem Rotationsprinzip alle notwendigen Aufgaben übernimmt. Dies verhilft vor allem Kindern und Jugendlichen zum Ausdruck ihrer natürlichen Fähigkeiten und zur Wertschätzung der Arbeit, welche andere realisieren. (Huanacuni Mamani 2010c)

Kommunitäre Evaluation und natürliche Methodologie

Es geht darum, zu verstehen, dass das Leben ein Geflecht ist, in dem alle einen Platz finden. Die Schüler sind entsprechend keine isolierten Einheiten, sondern integrierte Wesen, welche essentieller Teil der Gemeinschaft sind. Kommunitäre Evaluation erstattet Sensibilität den Menschen und dem Leben gegenüber zurück, ebenso wie die Verantwortlichkeit mit allem, was ihn umgibt. “Si tan solo uno está mal, todos seremos responsables y nos incumbe a todos porque todos estaremos mal también, así que la evaluación definitivamente es también comunitaria” (Huanacuni Mamani 2010c). Eine natürliche Methodologie ermöglicht die Rückerstattung von Verantwortung. Sie bezieht auch die unsichtbare und unfassbare Welt mit ein, um den Menschen zu sensibilisieren und mit ihr in Verbindung zu setzen. (Huanacuni Mamani 2010c). Verantwortung wird aus Einsicht übernommen: keine Person, die sich jemandem oder etwas annähert, lässt dies unberührt: “inevitablemente lo altera, por lo tanto el que interactúa y modifica una realidad tiene que asumir la responsabilidad de esa relación” (Huanacuni Mamani 2010c).

Interkulturelle zweisprachige Bildung

Ermöglicht die Kenntnis der westlichen Kultur und die Wertschätzung der eigenen, über das Erlernen kommunitärer Beziehungsformen, Zeremonien und Kosmvision. Lehren und Lernen sind ein einziger Prozess in der kommunitären Bildung: durch die Teilnahme an einer Zeremonie oder Aktivität werden Denken und Lernen durch Tun erlebt. (Huanacuni Mamani 2010c)

Produktive Bildung und natürliche Fähigkeiten

Lehre-Lernen ist an das alltägliche Leben geknüpft, z.B. Aussaat und Ernte. Das Kommunitäre dient der Gemeinschaft auf praktische Weise. “vamos a aprender [...] para generar la acción que es la naturaleza de toda forma de vida” (Huanacuni Mamani 2010c). Aktion erschafft komplementäre Produktivität. Kommunitäre Pädagogik ist immer an die natürlichen Zyklen des Lebens gebunden. Produktivität hängt mit Komplementarität zusammen: “nosotros recuperaremos nuestra productividad cuando recuperemos la acción comunitaria complementaria” (Huanacuni Mamani 2010c).

Die Natur hat allen Menschen Fähigkeiten gegeben (Stimme, Gesang, handwerkliches Geschick, Fähigkeiten im Ausdruck von Details, Fähigkeit der Initiative, des Abschlusses, abstraktes Denken, konkretes Denken, Heilen, starke oder schwache Energien vermitteln, Geduld, Dynamik, Schaffen, Tanzen, Schützen, Affektivität, Fähigkeit zum beschreiben, zuzuhören u.a.). Kommunitäre Bildung muss Räume schaffen, um die eigene natürliche Fähigkeit zu entdecken und diese auszubauen. Dies bedeutet nicht, Fähigkeiten zu isolieren, sondern komplementäre Räume mit anderen Fähigkeiten zu schaffen. (Huanacuni Mamani 2010c). “La capacidad cuando es natural es plena y nos permite vivir con intensidad” (Huanacuni Mamani 2010c). Dies führt zu *sinti pacha* (aymara), der intensiven Zeit, mit ihrer Fähigkeit in Fülle zu leben, im vollen Bewusstsein der Handlung. (Huanacuni Mamani 2010c)

8.4.2 „Aprender en la sabiduría y el Buen Vivir”: *Universidad Intercultural Amawtay Wasi*¹⁰²

“El reto que asumimos desde la Universidad Intercultural Amawtay Wasi, y al que invitamos a participar a la comunidad académica de nuestros países hermanos, es el de construir una educación superior, que haga camino al andar, que invite a todos y cada uno a que desarrollemos nuestra capacidad de hacer nuestros propios recorridos, nuestros propios juegos, a fin de hacer de la vida en nuestras localidades un permanente proceso de contrucción y reconstrucción del ‘bien vivir’” (Macas in: Amawtay Wasi 2004: 144)

¹⁰² Kichwa: Haus der Weisheit (Amawtay Wasi 2004)

Die *Universidad Intercultural* sieht ihre Hauptaufgabe darin, aus der Epistemologie, der Ethik und Politik der Dekolonialisierung des Wissens zu antworten. Sie muss sich in einen Reflexionsraum verwandeln, welcher neue Formen des Verständnisses der Wissenskonstruktion vorschlägt. Es wird dabei davon ausgegangen, dass die indigenen Gemeinschaften ihr eigenes Wissen haben und dass diejenigen, welche sich dafür einsetzen, verpflichtet sind zu forschen, neu zu bewerten und die lokalen Wissensformen zu verstärken, um nicht aus der kolonialen Ordnung zu arbeiten, sondern aus dem Vorschlag, welcher auf den indigenen philosophischen Prinzipien der Relationalität, komplementären Dualität, dem symbolischen Erleben, auf Reziprozität / *ayni* aufbaut. (Amawtay Wasi 2004: 164ff.)

Amawtay Wasi folgt einer interkulturellen Perspektive, welche von der Anerkennung der Koexistenz verschiedener Rationalitäten ausgeht. Jede Rationalität ist eng an bestimmte Kulturen geknüpft, gemeinsame Erfahrungen der Realität oder Annahmen, auf die sie sich stützen. Die verschiedenen Rationalitäten entsprechen also auch verschiedenen Kosmvisionen. Diese differenten Rationalitäten sind im Verständnis von *Amawtay Wasi* komplementär, woraus sich die Notwendigkeit einer interkulturellen Betrachtung im Sinne eines „diá-logo“ ergibt. Jede Sichtweise kann zur Bereicherung der anderen immer dann beitragen, wenn eine respektvolle Annäherung erfolgt, wenn sie sich gegenseitig als legitime Andere betrachten und somit in einen permanenten interkulturellen Dialog eintreten. Ausgangspunkt ist dabei die eigene Rationalität und Weisheit, um dann mit anderen Rationalitäten ein gemeinsames Gewebe zu erschaffen. (Amawtay Wasi 2004: 173f.) Interkulturalität erscheint als Vorschlag, um die Diversität zu akzeptieren und eine gerechtere und tolerantere Welt zu konstruieren. In diesem Sinne stellt die *Universidad Intercultural* einen Raum für die Eröffnung eines theoretischen und praktischen interkulturellen Dialogs dar, um zur Erschaffung neuer sozialer Voraussetzungen für Wissen beizutragen. (Amawtay Wasi 2004: 163f.)

8.4.2.1 Interkulturalität: Paradigma der Komplexität

Die *Universidad Intercultural* plant einen Übergang von einem Paradigma der Fragmentierung¹⁰³ zu einem Paradigma der Komplexität und Relationalität, von der Betonung des Lehrens hin zum Lernen-Verlernen-Neuerlernen („aprendizaje-desaprendizaje-reaprendizaje“), von der Übermittlung von Wissen zur Generierung und Selbstkonstruktion von Wissen, von der Akkumulation von Information hin zum Verständnis und der Integration von Wissen, im Sinne des Wissens zur Handlung, einem „saber hacer“ (Amawtay Wasi 2004: 169). Das Paradigma der Komplexität basiert auf drei grundlegenden Prinzipien: 1)

¹⁰³ EDGAR MORIN spricht von einem Paradigma der Fragmentierung und einem Paradigma der Komplexität. Ersteres hat das Denken und Handeln der letzten Jahrhunderte bestimmt und zu einer Vision der Welt und des Kosmos geführt, welche einer großen aus verschiedenen Teilen zusammengesetzten Maschine gleicht. Individuen, Kollektive und verschiedene gesellschaftliche Bereiche sind kaum miteinander in Beziehung verbunden. (Amawtay Wasi 2004: 169)

entsprechend einem dialogischen Prinzip treten verschiedene Logiken miteinander in Kommunikation; 2) gemäß einem rekursiven Prinzip, einer Perspektive der Selbstorganisation, entsteht ein dynamisches Gleichgewicht; 3) ein hologrammatisches Prinzip meint eine starke Beziehung zwischen den Teilen und dem Ganzen, ohne das eine oder das andere zu vernachlässigen. Darauf aufbauend entstehen neue Qualitäten, welche verschieden von ihren Elementen sind und auf diese zurückwirken. (Amawtay Wasi 2004: 169)

Das Paradigma der Komplexität ist noch nicht völlig aufgeblüht, jenes der Relationalität ist dabei wiedergeboren zu werden. Hieraus ergibt sich die Notwendigkeit, sich dem Lernen in einer interkulturellen Perspektive anzunähern. In diesem Kontext ist der Auftrag von *Amawtay Wasi* zu verstehen. (Amawtay Wasi 2004: 169f.)

8.4.2.2 Strukturelle epistemologische Komponenten von *Amawtay Wasi*

Die Struktur von *Amawtay Wasi* baut auf fünf Schlüsselkomponenten auf: *yachay* (Wissen), *munay* (Liebe), *ruray* (Handlung), *ushay* (Macht), *kawsay* (Ursprung, Leben).¹⁰⁴ Diese fünf relationalen Komponenten materialisieren sich in fünf Zentren des Wissens, von denen jedes eine spezifische Herausforderung darstellt. (Amawtay Wasi 2004: 182f.)

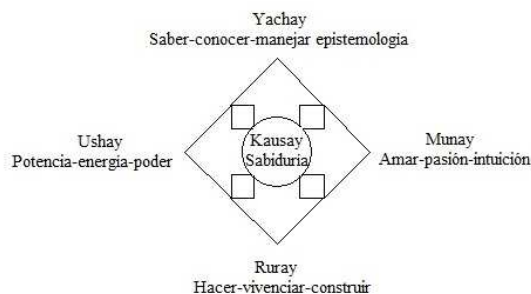


Abbildung 14: Fünf Zentren des Wissens von *Amawtay Wasi*; nach: Amawtay Wasi 2004: 183 (nachgezeichnet durch die Autorin)

¹⁰⁴ Diese entsprechen den von MACAS dargelegten fundamentalen Dimensionen des Lebens, welche sich in *chakana* komplementieren. Siehe hierzu Kapitel 7.4.2.3 *Yachay* hat mit Wissen, kognitiven Fähigkeiten, Intellekt zu tun. Im Rahmen der Universität bedeutet das, Bemühungen, um die ursprünglichen Kenntnisse wiederzugewinnen und neu zu bewerten, ohne die Kenntnisse anderer Kulturen auszuschließen (Interkulturalität). *Munay* umfasst unter anderen Liebe, Emotionalität, Intuition, Begeisterungsfähigkeit. Die Umsetzung von *munay* wird möglich, wenn in den menschlichen Beziehungen Korrespondenz hergestellt ist. Wenn Liebe als Anerkennung der Anderen als legitime Andere verstanden wird. *Ruray* meint Handlung, Konstruktion und wird durch die Potenzierung von Erfahrungen, Wissen und Fähigkeiten der Gemeinschaften und über die Anerkennung und Inkorporierung verschiedener Wissensformen verstärkt. *Ushay* ist Macht, Kraft, Vitalität, Autorität, Souveränität. Die Universität sieht sich als Raum für Dialog, Reflexion und Debatte zur Schaffung einer plurinationalen und interkulturellen Gesellschaft und eines Entwicklungsmodelles, welches sich auf einer kommunitären Ökonomie aufbaut. (Amawtay Wasi 2004: 183ff.)

Kawsay als Zentrum meint das Leben, die Tiefe, Dichte, Verwobenheit, die Vision, *bien vivir*, ganzheitliche Erfahrung, Relationalität, Einfachheit, Demut, Harmonie, Transparenz, Erleuchtung, Inspiration, Kreativität, Stille, Wissen nichts zu wissen, Kenntnis der Totalität, Offenheit, Freiheit, Fülle im Leben, gehen ohne Weg, „caminar sin camino“. Es geht um die Kunst des Lebens, um die Erfahrung der Fülle des Lebens als Ausdruck der harmonischen Spannung zwischen den Polaritäten des Lebens. *Kawsay* ist der Sitz der Freiheit, welche Verantwortung überträgt, die Einladung zur Ko-Konstruktion eines Ortes für die Weisheit. (Amawtay Wasi 2004: 185)

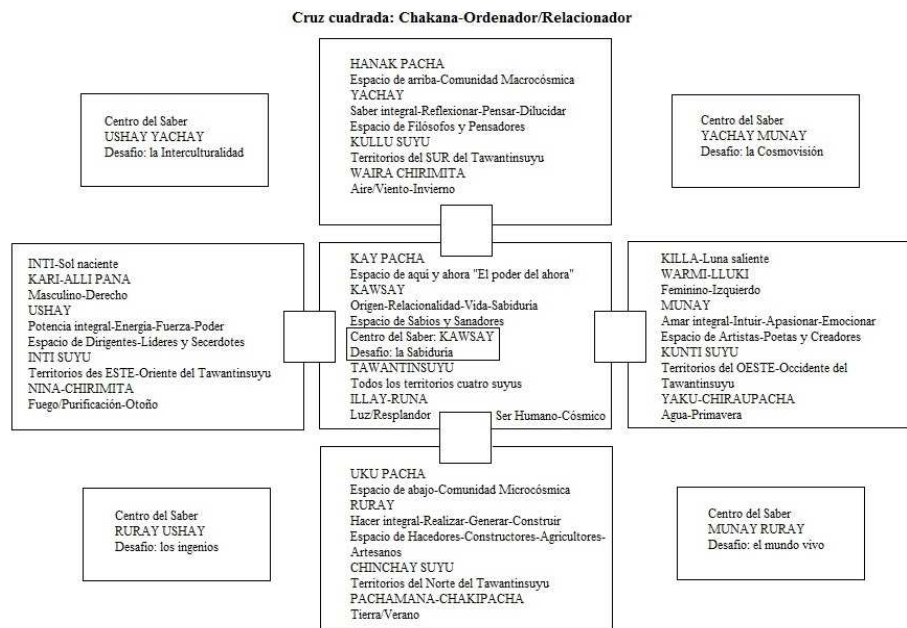


Abbildung 15: *Cruz cuadrada*; nach: Amawtay Wasi 2004: 186 (nachgezeichnet durch die Autorin)

8.4.3 „Construir puentes entre civilizaciones“¹⁰⁵: Kollektive Reflexionsprozesse und *minga global*

Interkulturalität, ein „diálogo civilizatorio“ muss umgesetzt werden, um Brücken zwischen Zivilisationen zu erbauen (Chuji Gualinga 2009: 4), um Entwicklung, Kapitalismus und Moderne überwinden zu können und sich in Richtung *sumak kawsay* zu bewegen. Interkulturalität muss dabei die Verständigung zwischen den brauchbaren ethischen Werten der Moderne und jenen der indigenen Gemeinschaften ermöglichen. (Chuji Gualinga 2009: 4). Es ist notwendig, Werte wiederzugewinnen und die gemeinsame Arbeit im Sinne

¹⁰⁵ Chuji Gualinga 2009: 3

DOLORES CACUANGO zu beginnen, welche meinte, “sembrando la paja de páramo al mundo, porque la paja de páramo por más que le arranque vuelve a crecer” (Chuji Gualinga 2009: 4). Die gegenwärtige Herausforderung besteht darin, eine gleichberechtigte Interkulturalität im Sinne eines realen Dialogs zu konstruieren, welcher Kolonialismus und das von LAJO als „autismo cultural occidental“ bezeichnete Phänomen des Eurozentrismus beendet (Lajo 2009).

Wenn auch der Vorschlag, das Angebot und das Konzept des *sumak kawsay* / *suma qamaña* auf eine indigene AutorInnenschaft verweist, so wird dennoch in zahlreichen Quellen eine interkulturelle Ausrichtung und Offenheit für differente Zugänge artikuliert: Der Vorschlag des *sumak kawsay* ist inklusiv und für die gesamte Gesellschaft gedacht; er berücksichtigt Frauen, Kinder, Alte, „indios“, „afros“, „mestizos“. (Chancosa 2010: 6) Die Interaktion mit verschiedenen Gemeinschaften ist zentral. (Tenesaca 2010) Insofern geht es um ein Teilen von Inhalten, Praktiken, Erfahrungen, um im Rahmen gemeinsamer Reflexionsprozesse und Debatten Räume und Dynamiken zu erschaffen, Vorschläge zu erarbeiten: (Macas 2010b: 16; Tenesaca 2010; Huanacuni Mamani 2010c; Cholango 2011) „compartir [...] todas las reflexiones [...] de nuestros abuelos, de nuestras abuelas” (Huanacuni Mamani 2010a), “compartir las ideas, debatir y reflexionar juntos, para construir propuestas” (Macas 2010b: 14; 2010a: 14), “comprometendonos a una minga de pensamiento, para contruibuir en la construcción de una propuesta alternativa” (Macas 2010a: 14). Es geht darum, dass jede/r seine Interpretation finden kann, um am Wandel hin zum *sumak kawsay* teilzuhaben. (Chancosa 2010: 6)

In Prozess der Interkulturalität stehen auch globale dialogische Prozesse, wobei mitunter im Rahmen einer seit 2009 installierten *Minga / Movilización Global de Defensa de la Madre Tierra y los Pueblos* eine Konkretisierung von *vivir bien* / *buen vivir* und das Projekt plurinationaler Staaten vorangetrieben werden sollen. (CAOI 2007)

8.5 Justiz und Recht: Ursprüngliches kommunitäres juridisches System und natürliches Recht

Es gibt keinen juridischen Monismus. (Macas 2010a: 15) *Sumak kawsay* geht mit adäquaten juridischen Normen einher, welche das Zusammenleben, Respekt und Harmonie mit der Umwelt ermöglichen, innerhalb des Kollektivs ebenso wie in Bezug auf die Natur. Im Falle der Überschreitung der festgelegten Normen werden Kompensations- oder Wiedergutmachungsmechanismen zur Anwendung gebracht. Im Falle der Misshandlung oder Respektlosigkeit der Natur gegenüber weiß man, dass es Konsequenzen oder Reaktionen von Seiten der Natur gibt. (Chuji Gualinga 2010) *Sumak kawsay* geht vom strikten Respekt aller

menschlichen Rechte aus. Es ist erforderlich, dass auch die Staaten alle diese Rechte kollektiv und individuell umsetzen, dass nationale und internationale Rechtsinstrumente in der Praxis umgesetzt werden. (Chuji Gualinga 2010; Huanacuni Mamani 2010c) Das wichtigste Recht als Grundlage der Subsistenz der indigenen Gemeinschaften und deren Leben ist jenes auf Land und Territorium: “mientras que no se resuelva la deuda histórica que los Estados tienen con los pueblos indígenas originarios, devolviéndonos nuestros territorios ancestrales, ningún enunciado o declaración a favor nuestro tendrá sentido” (Huanacuni Mamani 2010c).

8.5.1 Ursprüngliche kommunitäre Justiz

Zentral in der kommunitären Justiz sind das Gleichgewicht, die Harmonie der Gemeinschaft und vor allem der Erhalt des Lebens. (Huanacuni Mamani 2010c) Das kommunitäre juristische System stellt das Leben und den Respekt über die Freiheit. Im Falle eines Ungleichgewichts in der Gemeinschaft werden nicht Bestrafungspraktiken umgesetzt, sondern die gesamte Gemeinschaft trägt dazu bei, damit der Mensch oder die Existenzform, welche aus dem Gleichgewicht oder der Harmonie herausgefallen ist, zu diesen zurückkehrt. Dies geschieht, indem Arbeitsaufgaben zugeteilt werden, damit die Sensibilität und das Verständnis, dass das Leben eine Gesamtheit ist, zurückerstattet werden kann, ebenso wie das Verständnis der Notwendigkeit der Komplementierung und Achtsamkeit. (Huanacuni Mamani 2010c)

8.5.2 „Somos pachamama“¹⁰⁶: Ursprüngliches kommunitäres natürliches Recht

Das ursprüngliche kommunitäre natürliche Recht geht vom Prinzip aus, dass die lebensspendende Mutter Erde auch die komplementären Rechte und Verantwortlichkeiten überträgt. Entsprechend kann der Staat keine Rechte gewähren. (Huanacuni Mamani 2010c) Soziale und menschliche Konventionen sind in diesem Verständnis eng an die natürlichen Gesetze gebunden: das Soziale muss sich dem Natürlichen anpassen. Dies geht einher mit dem Verständnis von *comunidad* als Einheit und Struktur des Lebens, d.h. alles ist Teil der Gemeinschaft, nicht nur der Mensch. (Huanacuni Mamani 2010c) Im Prozess des Lebens

¹⁰⁶ *pachamamatanwa* (aymara): „Wir sind *pachamama*“, wir gehören zur Erde, wir stehen in einer Beziehung zu ihr, dies impliziert die Verantwortlichkeiten. *Pachamaman pachakaman wawapantanwa* (aymara): „wir sind Kinder der Mutter Erde und des Kosmos“, verweist auf die Beziehung des Menschen zu Natur und Kosmos, welche einer Beziehung von Kind zu Mutter und Vater gleicht. Die Menschen gehören zum Land, nicht das Land den Menschen. (Huanacuni Mamani 2010c)

generieren alle Institutionen der Gemeinschaft Affekt über kommunitäre Aktivitäten und Schutz der Gesamtheit: “todo está unido y no hay nada ‘fuera de’. [...] no existe el otro, sólo somos nosotros; después de todo, todos respiramos el mismo aire” (Huanacuni Mamani 2010c).

8.5.2.1 Rechte und Verantwortlichkeiten

“En el vivir bien no existen las jerarquías sino las responsabilidades naturales complementarias” (Huanacuni Mamani 2010c). Die indigenen Gemeinschaften leben nicht nach Rechten und Pflichten (westlich), sondern in Verantwortung durch Komplementarität und Reziprozität. Wenn man von der Prämisse ausgeht, dass alles vernetzt und interdependent ist, so entsteht das Bewusstsein des *ayni*, welches impliziert, dass die primäre Verantwortung der Mutter Erde und dem Kosmos gilt, dann der Gemeinschaft, dem Partner, der Familie und letztlich die Verantwortung mit sich selbst. (Huanacuni Mamani 2010c; Palacios Panéz 2010; Choquehuanca Céspedes 2010a: 11) Das höchste Recht ist somit das natürliche Recht. (Huanacuni Mamani 2010c) CHOQUEHUANCA CÉSPEDES spricht von kosmischen Rechten, welche Vorzug gegenüber den Menschenrechten übernehmen müssen. (Choquehuanca Céspedes 2010b) In einer Übergangsperiode, in der die sozialen und Lebensbeziehungen aus dem Gleichgewicht geraten sind, ist es notwendig viele Rechte wiederherzustellen; erst sobald diese Rechte wiederhergestellt wurden, kann von Verantwortungen gesprochen werden. (Huanacuni Mamani 2010c)

8.5.2.2 Beziehungsrechte

„Derechos de relación“ ist ein juridischer Begriff des ursprünglichen kommunitären natürlichen Rechtes und verweist darauf, dass jede Form der Beziehung auf dem Bewusstsein des *ayni*, der Komplementarität gründet. (Huanacuni Mamani 2010c)

Beziehungsrechte von Familien

Die Verteilung und Umverteilung von Land ist nicht statisch, sondern dynamisch und permanent. Land muss entsprechend der Anzahl an Familienmitgliedern verteilt werden. Um über dieses Recht zu verfügen, müssen die Familien bestimmten Verantwortlichkeiten nachkommen: Autorität, gemeinschaftliche Arbeit, *ayni*, Teil sein von Bräuchen, Rituale und Opfer bringen und vor allem in der Gemeinschaft leben (der Besitz von Land auf Distanz ist nicht möglich). Dieses Recht ist also nicht durch einen Titel erwerbbar, sondern nur durch permanente Beziehungsarbeit: “hablar de derechos de propiedad es considerer como un objeto a la Madre Tierra y el cuestionamiento a este concepto es uno de los puntos de partida del planteamiento del buen vivir “(Huanacuni Mamani 2010c).

Beziehungsrechte der Komplementarität Mann-Frau

Die Familie entsteht aus der Komplementarität *chacha warmi* (Mann-Frau) und die Gemeinschaft entsteht aus der Familie. Um Gemeinschaft und Familie wiederherzustellen muss die Beziehung Mann-Frau als dauerhafte Beziehung wiederhergestellt werden. (Huanacuni Mamani 2010c) Frauen sind in den indigenen Gemeinschaften in allen Tätigkeiten präsent und geschätzt, die auf das Leben, die Bildung und die Revitalisierung von Kultur ausgerichtet sind. Sie sind LebensspenderInnen und Teil der Mutter Erde, nicht nur durch ihre Gebärfähigkeit, sondern auch durch ihre Fähigkeit Leben in seinem Wachstum zu begleiten. Entsprechend gilt es, sie zu respektieren, und deren lebensspendende Kraft wiederherzustellen. (Chancosa 2010: 9; Choquehuanca Céspedes 2010a: 13; 2010b). “Al dejar de ser tratadas como víctimas, dependientes, menores de edad, la sabiduría de las mujeres y su fuerza de dar vida y criar la vida constituye una inestimable alternativa para las generaciones futuras” (Choquehuanca Céspedes 2010a: 13). Im *vivir bien* wird es einen neuen Mann / Frau, *chacha warmi*, in Interaktion und Harmonie geben. Zwischen Frauen und Männern, die verschieden aber ähnlich sind, muss mehr Leitung des Herzens und weniger der Vernunft zugelassen werden, um divergierende Visionen zu vermindern und vereinende Visionen zu stärken. (Choquehuanca Céspedes 2010a: 13)

Beziehungsrecht mit der Mutter Erde: Land und Territorium

“Nosotros no somos dueños de la tierra, nosotros pertenecemos a ella” (Huanacuni Mamani 2010c). Deshalb gibt es keine Eigentumsrechte. Die Beziehung der indigenen Gemeinschaften zu Land und Territorium ist ein fundamentaler Teil der Identität und der Spiritualität. (Huanacuni Mamani 2010c). Land ist der natürliche Lebensraum, in dem die Gemeinschaft lebt, der geheiligte Ort der Interaktion, Quelle der Weisheit und Zentrum des Lebens in *común-unidad*. Land umfasst den Raum des Oben (Äther), den Raum des Lebens im Hier, den Raum des Unten (innerhalb der Erde) und den unbestimmten Raum, an dem die Ahnen leben. (Huanacuni Mamani 2010c) Territorium ist der Raum mit eigener Organisationsstruktur, entsprechend den Gebräuchen, Traditionen, Sprache, Kosmovisionen, Prinzipien, Werten, Wissen, in dem die gemeinschaftlichen Rechte und Verantwortlichkeiten ausgeübt werden. (Huanacuni Mamani 2010c; Palacin Quispe 2010) Territorium umfasst alle Formen der Existenz des Lebens: “es un espacio de vida recíproca y complementaria” (Huanacuni Mamani 2010c). Territorium bezeichnet den Raum, welcher alle Möglichkeiten des Lebens bereit stellt, in welchem gelebt und zusammengelebt wird. Dies führt zum Widerstand gegen alle Formen der Verletzung der ursprünglichen Territorien wie Invasion, Kolonialisierung, Ausbeutung. (Macas 2010b: 17; Palacin Quispe 2010)

8.6 Ökonomie und Produktion

Das Prinzip der Reziprozität, welches in den Gemeinschaften über Praktiken wie *minga*, *randy randy*, *cambia mano*, *maki mañachi* praktiziert wird stellt die ökonomische Akkumulation als Ziel des Wirtschaftens radikal in Frage. (CONAIE 2007: 20) *Vivir bien / buen vivir* will das kapitalistische neoliberale Modell zerstören, welches sein Handeln auf die Ausbeutung der Menschen und der Natur richtet; (Macas 2010b: 39; CONAIE 2007: 20) die westliche Prämisse von “Gewinn ist alles” verlassen; (Huanacuni Mamani 2010a), die unverantwortliche Konsumorientierung beenden. (Muruchi Poma 2011; Palacin Quispe 2010) Aktuelle Energie- und Entwicklungsmodelle und unbegrenztes Wirtschaftswachstum müssen ersetzt werden: (Choquehuanca Céspedes 2010a: 12; Chuji Gualinga 2009: 3) “El Sumak Kawsay [...] sale a la luz del día como una opción para reemplazar a las viejas nociones de desarrollo y crecimiento económico” (Chuji Gualinga 2010). Ebenso gilt es, ein Bildungssystem, das nur ökonomisches Wachstums als einzige Form des Wirtschaftswachstums eines Landes kennt, zu ersetzen. (Palacion Quispe 2010) *Sumak kawsay / suma qamaña* „irrumpe para contradecir la lógica capitalista, su individualismo inherente, la monetarización de la vida en todas sus esferas, la desnaturalización del ser humano y la visión de la naturaleza como ‘un recurso que puede ser explotado, una cosa sin vida, un objeto a ser utilizado’ (Huanacuni Mamani 2010c). Die gegenwärtige Situation zeigen auf, dass die westliche Idee von Entwicklung ausgedient hat, ein Mythos ist. (Viteri Gualinga 2002: 5) Es ist somit vonnöten, weniger über Entwicklung oder Alternativen zur Entwicklung zu sprechen, um stattdessen neue öffentliche Politiken zu planen, welche sich aus dem *vivir bien / buen vivir* nähren, was einen Wandel der Paradigmen und Strukturen impliziert. (Huanacuni Mamani 2010c) *Sumak kawsay* bedeutet:

reconocer que existimos millones de seres humanos, alejados de la figura del consumidor, de los mercados libres, competitivos y de la mercancía; seres humanos cuyas coordenadas de vida la establecemos desde la ética; que somos seres humanos que pertenecemos a pueblos diversos con una memoria de relacionamiento atávica, ancestral diferente a la razón liberal. (Chuji Gualinga 2010).

Sumak kawsay respektiert alle ökonomischen Praktiken, welche den Menschen nicht ausbeuten und die Natur als endliche und entsprechend im Falle irrationalen Gebrauchs versiegbare Quelle des Lebens betrachten. Ökonomie wird zum Mittel, um die ökonomischen Probleme zu lösen, damit Ökonomie nicht zu einem Problem für das Zusammenleben wird. (Chuji Gualinga 2010) Ein neues Wirtschaftsmodell muss sich an Prinzipien des gerechten Austausches, der Reziprozität und solidarischen Verteilung ausrichten. Das Recht auf Leben und Überleben muss vorrangig sein, vor dem Recht des Kapitals. (CONAIE 2007: 20f.) In diesem Sinne muss Landwirtschaft wieder in die Gemeinschaften eingefügt werden, um die

Basisprodukte zur Subsistenzsicherung anzubauen. Dies impliziert die Forderung nach Rückerstattung von Land an die Gemeinschaften, damit sich lokale Ökonomien etablieren können. (Choquehuanca Céspedes 2010b; CONAIE 2007: 21) Es gilt auch ursprüngliche Sorten zu schützen, damit der Gebrauch gentechnisch veränderter Produkte vermieden werden kann. Der landwirtschaftliche Reichtum muss durch die Schaffung von Samenbanken und Produktionsinstitutionen entsprechend dem Prinzip der *qolqa*¹⁰⁷ (Vorratsraum für Nahrungsmittel) gesichert werden. (Choquehuanca Céspedes 2010b; Huanacuni Mamani 2010c) Es gilt Reziprozität, *ayni* in der Arbeit in den Gemeinschaften wieder aufnehmen. (Choquehuanca Céspedes 2010b) Ebenso müssen produktive Systeme entwickelt werden, welche sich den Umweltbedingungen anpassen. (Viteri Gualinga 2002: 2) Der indigene Prozess zeigt dabei auf, dass es möglich ist, *sumak kawsay* / *suma qamaña* zu erschaffen, indem die eigenen Paradigmen neu geschaffen werden, etwa auch durch die Übernahme ökonomischer Dynamiken und exogener Kenntnisse und deren Anpassung an aktuelle und zukünftige Notwendigkeiten und Realitäten, ohne dabei die lokalen Subsistenzgrundlagen aufzugeben, sondern indem die Verwaltung verbessert und die autonomen Fähigkeiten zur Befriedigung von Bedürfnissen gestärkt werden.¹⁰⁸ (Viteri Gualinga 2002: 5f.)

Es ist wichtig das Gleichgewicht und die Harmonie im Sozialen und im Leben wiederzugewinnen, wobei zunächst das Hungerproblem gelöst werden muss, dann der Zugang zu grundlegenden Bedürfnissen. (Huanacuni Mamani 2010c) Im Rahmen öffentlicher Politiken im Sinne des *vivir bien* / *buen vivir* müssen Produktionsgemeinschaften geschaffen und komplementäre strategische Allianzen zwischen Gemeinschaften, zwischen dem Staat und der Gemeinschaft, zwischen privaten Unternehmen, Staat und Gemeinschaften eingerichtet werden. Sicherstellung gesunder Nahrung und die Reintegration der spirituellen Dimension in die Nahrungsmittelproduktion sind wichtige Dimensionen. (Huanacuni Mamani 2010c) *Sumak kawsay* / *suma qamaña* fördert eine diversifizierte, gesunde, ausreichende Produktion, damit zum Verteilen, zum Vermarkten und für den eigenen Konsum ausreichend vorhanden ist; einen gerechten Preis, welcher weder ProduzentInnen noch KonsumentInnen belastet, damit es weder Ausbeuter noch Ausgebeutete gibt, nur Personen und Kollektive, welche einen gerechten Austausch begehren. (Chuji Gualinga 2010)

¹⁰⁷ Siehe auch Kapitel 7.4.2.11

¹⁰⁸ VITERI GUALINGA spricht sich für gemeinschaftliche Initiativen wie Spar- und Kreditprogramme und auch Tourismus aus; mit seinem Statement für Tourismus geht er dabei mit den anderen AutorInnen nicht konform, welche Tourismus als Instrumentalisierung der indigenen Gemeinschaften ablehnen. (Viteri Gualinga 2002: 6)

8.6.1 “Si uno gana o si uno pierde, todos hemos perdido”¹⁰⁹: *Ayllu* und komplementäre kommunitive Ökonomie

Die komplementäre Ökonomie geht vom *ayllu* aus. *Ayllu* (aymara) ist die Organisationsform des Lebens, die Gemeinschaft, comunidad. Der Mensch steht mit allen Existenzformen auf gleicher Ebene, es existieren keine Hierarchien, sondern natürliche komplementäre Verantwortlichkeiten: (Huanacuni Mamani 2010c) “El ser humano es un criador y cultivador por naturaleza, por tanto cuida, cría, siembra y cosecha, cuidando el equilibrio de la vida” (Huanacuni Mamani 2010c). Alles lebt und alles ist wichtig für das Gleichgewicht und die Harmonie des Lebens. Das Verschwinden oder die Verschlechterung einer Spezies bedeutet eine Verschlechterung des Lebens. (Huanacuni Mamani 2010c) Alle Formen der Beziehung im *ayllu* müssen in permanentem Gleichgewicht und Harmonie sein, Konsequenzen treffen alle gleichermaßen. (Huanacuni Mamani 2010c) *Ayllu* kennt den Begriff der “Ressourcen” nicht, alles ist lebendig, alles sind Wesen mit Bedeutung und nicht Objekte. Der Mensch ist weder der einzige Parameter des Lebens, noch der König der Schöpfung. Wichtig ist das sich in Beziehung setzen aufgrund des Prinzips und des Bewusstseins des *ayni*¹¹⁰. (Huanacuni Mamani 2010c) “El horizonte del ayllu en ayni es el suma qamaña” (Huanacuni Mamani 2010c). Ziel jeder ökonomischen Beziehung ist der Schutz des Lebens: “que todos vayamos juntos, que nadie se quede atrás, que todos tengan todo y que a nadie le falta nada” (Huanacuni Mamani 2010c). Gute Ernährung ist ein zentrales Element guten Lebens und Basis von Gesundheit, es geht um die jahreszeitlich ausgerichtete Kombination geeigneter Nahrungsmittel. (Palacios Panéz 2010; Choquehuanca Céspedes 2010b). In diesem Sinne ist die Ökonomie eine distributive, in der es nicht um Akkumulation geht, sondern um das Zusammenleben und Verteilen von Reichtum. (Palacin Quispe 2010) Verschiedene Praktiken wie *ayni*, *tampu*, *tumpa*, *muy’ta*, *khushka*, *wajt’a* lassen erahnen, wie die andine Logik auf öffentliche Politiken umgelegt werden könnte.¹¹¹ Die Rekonstitution von Harmonie impliziert ein Leben entsprechend der natürlichen Zyklen, keine Entscheidung darf dabei das Leben, die *pachamama* schädigen. *Yanapasiña* meint, sich helfen, gemeinsam voranschreiten und ist eine Verpflichtung dem Leben gegenüber. Im Sinne von *apthapi* werden Nahrungsmittel zur Verteilung zusammengetragen. Die Rotation von Verantwortung ist eine weitere Charakteristik jeder gemeinschaftlichen Unternehmung. Multikultur nährt die Erde und erfordert einen Ausstieg aus der lebensschädigenden Monokultur, ausgeglichene juristische

¹⁰⁹ Huanacuni Mamani 2010c

¹¹⁰ Reziprozität, “la energía que fluye entre todas las formas de existencia” (Huanacuni Mamani 2010c); siehe auch Kapitel 7.4.1.7

¹¹¹ *Ayni*: Komplementarität oder gegenseitige und permanente Hilfe in der Gemeinschaft; *Tampu*: Schaffung gemeinsamer Räume, wo Produkte zur Verfügung gestellt werden; *Tumpa*: Verantwortlichkeiten gemeinsam übernehmen; *Muyt’a*: zirkulärer zyklischer Prozess; Verantwortlichkeiten werden im Turnus übernommen; *Khushka*: Verteilung und Umverteilung entsprechend der Notwendigkeit; *Wajt’a*: Zeremonien im Zusammenhang mit jeglicher Aktivität verbinden mit ursprünglichen Kräften. (Huanacuni Mamani 2010c)

Strukturen ermöglichen eine gemeinschaftliche Verwaltung. Kommunitäre Wirtschaftsbeziehungen gründen auf der Logik des Affekts und entsprechend der Komplementarität. (Huanacuni Mamani 2010c) Die Triebkraft der andinen Zivilisation ist die kollektive und organisierte Arbeit. (Lajo o.D.) Arbeit ist Freude, eine Form des Wachstums: (Choquehuanca Céspedes 2010b; 2010a: 8; Palacios Panéz 2010) „trabajar es aprender a crecer, es como respirar o caminar“ (Choquehuanca Céspedes 2010a: 8). Es gibt eine Praxis und Philosophie des Glücks durch die Arbeit: die kollektive und organisierte Arbeit ist die Grundlage des Weges zur Erreichung des *bienestar* und des individuellen wie kollektiven Glücks: (Lajo o.D)

“buscan el bienestar con felicidad, alegría, gozo, donde las actividades son una diversion / realización [...]. Rito-trabajo-rito-fiesta, parecen ser los elementos de la dinámica de vida de los pueblos andinos, donde las relaciones de reciprocidad, ayni, complementariedad, yanapa, redistribución jilir/phuñchawi, son prácticas cotidianas de la vida de los comuneros” (Yampara 2001: 80).

LAJO beschreibt das als "piedra en el zapato de la conciencia occidental [...] hasta Carlos Marx consideró el trabajo como maldición a exterminar" (Lajo o.D.). Doch niemand kann fremde Arbeit genießen. (Choquehuanca Céspedes 2010a: 8) Arbeit wird in indigenen Gemeinschaften tanzend verrichtet und darüber der Mutter Erde Wertschätzung entgegengebracht, vor allem in landwirtschaftlich wichtigen Perioden. Es gilt in diesem Sinne die wahre Bedeutung des Tanzes wiederzugewinnen. (Choquehuanca Céspedes 2010b)

8.6.1.1 Makroökonomischer Bereich

Im Falle makroökonomischer Unternehmungen bedeutet das, dass der Staat die Verantwortung übernimmt, die Güter zu verteilen und umzuverteilen, auf Grundlage des Prinzips des Gleichgewichts, damit die Bedürfnisse aller befriedigt werden. Die Staaten müssen nach innen und nach außen in Beziehung treten, komplementäre Beziehungen schaffen, damit zunächst die internen grundlegenden Bedürfnisse befriedigt werden: Land und Territorium, Wasser, Nahrung, Arbeitsplätze, Bildung, Gesundheit (aus indigener Vision). Sobald diese Dringlichkeiten erfüllt sind, kann an Exporte gedacht werden. (Huanacuni Mamani 2010c)

Komplementarität meint, dass jede Gemeinschaft entsprechend ihrer Notwendigkeiten erhält und beiträgt, ohne Uniformierung: “complementariedad con la vida” (Huanacuni Mamani 2010c) Staaten müssen im Sinne der komplementären ökonomischen Politiken eine neue Beziehungsstruktur schaffen, die 1) Hilfe zwischen den Gemeinschaften im Sinne der Reziprozität ermöglicht; 2) Komplementarität ohne Unterordnung ermöglichen. (Huanacuni Mamani 2010c) Als dringendste Anliegen der Wirtschaftspolitik benennt er: 1)

Rückerstattung der Länder der Großgrundbesitzer; 2) Verteilung der Länder an diejenigen, welche ins Ausland migrierten, um Arbeit zu suchen oder diejenigen, welche am Rande der Städte oder des Systems leben, ohne eigenes Heim: regionale und nationale Selbstversorgung werden wichtige Aufgaben der Zukunft; 3) Umverteilung an die Gemeinschaften, welche zwar Land besitzen, doch ungenügend davon oder über kein Wasser verfügen oder geeignete Bereiche für die Landwirtschaft. Die Staaten müssen den Gemeinschaften Kredite gewähren, um Produktionen zu starten oder zu erweitern. (Huanacuni Mamani 2010c)

8.7 Gesundheit der biotischen Gemeinschaft

Die globale Krise kann nur überwunden werden, wenn die Ausbeutung der Mutter Erde beendet wird, welche durch Akkumulation provoziert wird. Es ist Pflicht aller Menschen die Mutter Erde als Mutter zu schützen, indem die Fähigkeit zur Selbstregulierung des Lebens und des Planeten respektiert wird. (Choquehuanca Céspedes 2010a: 10; Chuji Gualinga 2010) Die globalen Politiken müssen neu ausgerichtet werden, um zu versuchen den Schaden an der *pachamama* wiedergutzumachen. Alle Menschen tragen Verantwortung, um an der Genesung dieser Erkrankung der Mutter Erde mitzuhelfen, etwa durch (Wieder)bewaldung, durch Schutz der Moore, des Wassers und der Tiere, indem Erosionen vermieden werden, indem die extraktivistischen Politiken gestoppt werden. (Chancosa 2010: 8)

In der holistischen andinen Vision gibt es keine Differenzierung zwischen biotischen und abiotischen Wesen, weshalb der Mensch nur eines von vielen Mitgliedern in der Gemeinschaft des Lebens ist¹¹²: (Yampara 2001: 15; 77) “[Como en] [e]se mundo biótico natural tejido en redes [...] todo [...] tiene espíritu, japhalla/qamasa, hay razones para conversar/ponerse de acuerdo, cotidiana y periódicamente” (Yampara 2001: 77). *Sumak kawsay* stellt dieses Bewusstsein wieder her, dass alle Menschen individuell und kollektiv der Natur angehören und somit Natur ein inhärenter Teil unseres sozialen Wesens ist und verwirft das kartesische Modell, welches den Menschen als absoluten Herrscher über die Natur stellt. In Ecuador sind die Rechte der Natur in der neuen Verfassung anerkannt, wodurch sich ein Weg für gegenseitigen Respekt eröffnet. Die Rechte der Natur sind Ausdruck des Respektes und der Notwendigkeit Punkte des Gleichgewichtes mit der Natur zu finden. (Chuji Gualinga 2010) „El sumak kawsay propone, en primer lugar, recuperar el sentido y la relación intrínseca entre los seres humanos y la naturaleza que nos rodea” (Chuji Gualinga 2010). “Las culturas andinas, tanto como los mayas, consideran que la vitalidad y la salud son el resultado de vivir en armonía con las leyes de la sociedad, la naturaleza y el mundo divino” (Yampara

¹¹² Biotisch: von altgriechisch βίος, bíos, Leben.

2001: 75).¹¹³ Durch Initiativen aus den Gemeinschaften und mit Unterstützung der Regierungen muss ein eigenes Gesundheitssystem errichtet werden, indem die Gesundheit der Gemeinschaft als gleich wichtig erachtet wird, wie jene des Körpers und wo ausreichende gesunde und unverseuchte Nahrung und die eigene Naturmedizin als Medizin dienen und degenerativen Krankheiten vorbeugen. (Choquehuanca Céspedes 2010a: 13) Die ursprüngliche Weisheit der indigenen Gemeinschaften muss vom Staat anerkannt werden, als Teil des nationalen Gesundheitssystems. Der Staat muss für Gesundheitsvorsorge eintreten, für den Schutz von Medizinpflanzen und heiligen Stätten. (CONAIE 2007: 46)

8.8 Materielles

Die westliche Priorität materiellen Lebens, die Logik von Eigentum und privatem Gewinn führen zu einer Form der Planung, welche materielles Wachstum anstrebt und dabei die Dimension der Spiritualität vernachlässigt und Moderne als zu imitierendes und erstrebenswertes Ziel präsentiert. *Chakana* verwendet Materialität als Teil westlichen Planens, um Spiritualität im Prozess der Richtungsweisung für beide zu ergänzen. (Yampara 2012: 16) Das Materielle darf nicht zur Beherrschung oder Zerstörung der Natur eingesetzt werden, sondern als Hilfestellung, um sie zu behüten und zur gegenseitigen Verständigung des Menschen. (Chuji Gualinga 2010)

¹¹³ YAMPARA verweist in seinem Text darauf, dass sich neue Wissenschaften der Erde mit Konzepten wie “intelligente Erde”, “lebendige Systeme” und etwa mit der Hypothese von *Gaia* von JAMES LOVELOCK in derselben Perspektive bewegen. Auch in diesem Zugang wird eine interkulturelle Perspektive und Bestrebung evident. (Yampara 2001: 76)

9 ***Sumak kawsay / suma qamaña* in Ecuador und Bolivien: radikal dekolonialer Wandel oder *coloniality revisited*¹¹⁴?**

Something is happening with development. Identified as postneoliberalism [...] or alternative modernisations [...] a significant shift in development thinking has occurred in the policies of elected regimes that systematically confront the mantras of neoliberal privatisation, state roll-back, and selective social programmes. (Radcliffe 2012: 240)

Die neue Verfassung Ecuadors 2008 will einen radikalen Bruch in der Entwicklungskonzeption des Landes einleiten, wobei die Notwendigkeit erkannt wurde, von einem extraktivistischen ökonomischen Modell Abstand zu nehmen, um stattdessen eine Post-Petrol-Ökonomie zu errichten.¹¹⁵ Über das Konzept des *sumak kawsay / buen vivir* wurde ein radikal neues Paradigma von Entwicklung eingeführt, welches wichtige sozioökonomische Transformationen nach sich zieht. (Radcliffe 2012: 241) Das *buen vivir* war bereits zuvor und erstmals auf der Ebene staatlicher Politik im *Plan Nacional de Desarrollo 2007-2010* thematisiert worden. (Ecuador 2007) „*Sumak Kawsay* is hence understood as a form of alterity to mainstream development, a paradigm unique to and appropriate for Ecuador in its search for alternatives to historic mal-development“, so SARAH RADCLIFFE (Radcliffe 2012: 241). Auch ELISABETH SCHMID positioniert das Konzept des *sumak kawsay* in ihrer Master Thesis in seiner kritischen Konzeption als valide Alternative zu einem hegemonialen neoliberalen Modell. (Schmid, 2010: digital) Der ecuatorianische Ökonom PABLO DÁVALOS ortet im Konzept des *buen vivir* die derzeit faktibelste Alternative zu den gängigen Vorstellungen von Entwicklung und ökonomischem Wachstum: „el *sumak kawsay* (*buen vivir*), como un nuevo referente al desarrollo y al crecimiento económico, es una de las propuestas alternativas más importantes y novedosas ante la globalización neoliberal“ (Dávalos 2008a: digital). Es stellt für ihn eine Option dar, welche dem Menschen seine ontologische Würde in radikaler Differenz rückerstatten kann. (Dávalos 2008a: digital) Auch die Einschätzung EDUARDO GUDYNAS geht in eine ähnliche Richtung, wenn er das kritische Gehalt der Konzeption hervorstreicht: “[...] el Buen Vivir no es solamente uno más entre

¹¹⁴ Diese Wendung ist CATHERINE WALSH entlehnt. (Walsh 2001: 61ff.)

¹¹⁵ Die Wirtschaft Ecuadors basiert auf der Extraktion von Erdöl, wobei 22% des BIP aus diesem Wirtschaftszweig kommen; 63% der Exportationen und 47% des Staatsbudgets werden aus den Gewinnen der Ölproduktion bereitgestellt. (Zibechi 2010: digital)

otros ‘desarrollos alternativos’, sino que pone en discusión toda la base conceptual del desarrollo occidental” (Gudynas 2010: 43).

Fast alle Rezeptionen der Verfassungsänderungen und der Einführung des *buen vivir* als Verfassungskomponente und Maxime eines nationalen Entwicklungsplanes zeugen von einer großen Wertschätzung dieses Schrittes und euphorischen Erwartungshaltungen auf einer meta-politischen Ebene. WALSH erkennt in der Einbeziehung des *sumak kawsay* einen wesentlichen Meilenstein und spricht von einem „neuen Zeitalter“, welches durch die neuen Verfassungen Ecuadors und Boliviens angebrochen sei, die dem politisch-epistemischen Aufstand Raum gewähren (Walsh 2010b: 207f.): „establishes, builds, and articulates logics, practices, ethics, philosophies, and ways of life and living that interrupt the Western modern, capitalist, colonial design, encourages a ‚thinking with‘, and ushers in a new decolonial project“ (Walsh 2010b: 209). Auch CORTEZ spricht von einem „hito histórico“ durch die implizite Möglichkeit der Neugründung des Staates auf Grundlage indigener und afroamerikanischer Lebenskonzeptionen, dem *buen vivir* als ganzheitliches regulierendes „paradigma de vida hacia el cual deberá orientarse el ‚desarrollo““ (Cortez 2011: digital). RADCLIFFE schreibt: „Echoing postdevelopment critiques of the Otherising discourses of poverty [...] *Sumak Kawsay* aims for the poor to speak for themselves with the terms of reference set not by metropolitan centres or national elites but within a postcolonial ‚ethic of care““ (Radcliffe 2012: 241); und weiter: „Experiments occurring inside and outside formal *Sumak Kawsay* development [...] represent ‚border thinking‘, that is thinking at the margins to – and at a distance from – core ‚universal‘ epistemologies“ (Radcliffe 2012: 247).

QUIJANO schreibt dem *buen vivir* die Fähigkeit oder grundsätzliche Charakteristik zu, eine Alternative zur Macht zu sein, welche sich in den Händen weniger konzentriert, als ein Komplex sozialer Praktiken, welche imstande sind, eine demokratische Gesellschaft hervorzubringen und Macht neu zu verteilen (Quijano 2010: 48): „[...] hoy el Buen Vivir solo puede tener sentido como una existencia social alternativa, como una Des/Colonialidad o redistribución del poder“ (Quijano 2010: 48). Über die Einbeziehung des *buen vivir* in die Verfassung und den nationalen Entwicklungsplan wird die Gesellschaft zu Interkulturalität aufgefordert, indem eine Auseinandersetzung mit indigenen Prinzipien und Philosophien eine wichtige Legitimierung erfährt: (Walsh 2010a: 19) „by linking ancestral knowledges with *sumak kawsay* or ‚living well‘ and giving the State the responsibility of potentializing these knowledges (Art. 387), the Constitution takes on and considers a logic radically distinct from that of the modern, Western, individual, instrumental, and rational means-end. Here knowledge is interwoven with life“ (Walsh 2010b: 208). Indigenes Wissen erfährt also über die Einbindung entsprechender Konzepte eine wesentliche Aufwertung, wobei dem Staat gleichzeitig auch eine wichtige Verantwortung zum Schutz, zur Achtung und auch zur Sozialisierung dieser Arten von Wissen und Weltwahrnehmung übertragen wird. Es liegt also eine implizite Aufforderung darin geborgen, mit und aus indigenen Kosmologien und Philosophien zu denken. (Walsh 2010b: 208) Diesen Standpunkt vertritt auch DÁVALOS: “El

sumak kawsay propone varios marcos epistemológicos que implican otras formas de concebir y actuar; [...] Esto significa que el ser individualizado de la modernidad tiene que reconocer la existencia ontológica de otros seres que tienen derecho a existir y pervivir en la alteridad” (Dávalos 2008a: digital).

Graswurzelbewegungen, lokale Führungskräfte und auch indigene Frauenorganisationen sind sich darüber einig, dass das *sumak kawsay* die historische Bedeutung indigener sozialer Agenden zum Ausdruck bringt, ebenso wie darin verankerte politische Erwartungen. *Sumak kawsay* wird somit als eine valide Grundlage für mehr Gerechtigkeit und Ressourcen(um)verteilung, wie auch für eine weitergehende Anerkennung ethnischer Diversität und historischer Enteignung geschätzt. (Radcliffe 2012: 246) Wie ALBERTO ACOSTA betont, stellt die Einbeziehung des *buen vivir* in die Verfassung und den *Plan Nacional del Buen Vivir* eine neue und bedeutungsvolle Möglichkeit dar, in kollektiver Arbeit ein neues Entwicklungsmodell zu erarbeiten. (Acosta 2009) Laut ELISA CANQUI MOLLO stellt das *vivir bien* in Bolivien die Grundlage einer breiten Bewegung gegen Konsumismus, Ressourcenausbeutung und aktuelle Entwicklungsmodelle dar. (Canqui Mollo 2011: 31) Das Verständnis des *vivir bien* ist dabei dynamisch, wobei sich traditionelle indigene Vorstellungen mit Sichtweisen der Umwelt- und antikapitalistischen Bewegungen fusionieren. (Canqui Mollo 2011: 31f.)

El desarrollo como Buen Vivir 1) cuestiona el ‘maldesarrollo’ [...] basado en el crecimiento y el progreso material como metas rectoras; 2) desplaza el desarrollo como fin hacia el desarrollo como proceso de cambio cualitativo; 3) permite ir más allá de modelos basados en la exportación de recursos primarios, y combate la reprimarización en boga en el continente, abordando con cierta seriedad la sustentabilidad del patrimonio natural. (Escobar 2009: digital)

Außerdem meint ESCOBAR, eine Hinwendung zum *buen vivir* / *vivir bien* bedeute Abkehr vom Anthropozentrismus hin zu einer biozentristischen Betrachtungsweise und eine (Wieder)Eingliederung der Ökonomie in Gesellschaft und Ökosysteme. *Buen vivir* / *vivir bien* verfolgt in diesem Sinne eine „neue“ Ethik, welche ökonomische Parameter nicht vor und über ökologische Aspekte, menschliche Würde und Wohlergehen stellt. (Escobar 2009: digitales Dokument) So erscheint das *suma qamaña* und seine Äquivalente in anderen indigenen Sprachen in der bolivianischen Verfassung als ethisches Prinzip und damit Grundlage des Staates und nationaler Politiken: “El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: ama qhilla, ama llulla, ama suwa (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), suma qamaña (vivir bien), ñandereko (vida armoniosa), teko kavi (vida buena), ivi maraei (tierra sin mal) y qhapaj ñan (camino o vida noble)” (Bolivia 2009: art. 8). Das *vivir bien* wird speziell auch als Horizont in Zusammenhang mit dem Erhalt der natürlichen Umwelt und Biodiversität genannt. (Bolivia 2009: art. 80)

Die ecuadorianische Verfassung anerkennt als bahnbrechende epistemische Neuerung die Rechte der Natur. Im Rahmen des siebten Kapitels der Verfassung, *derechos de la naturaleza* wird folgendes festgelegt: „La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos” (Ecuador 2008: art. 71). Die Natur als Rechtssubjekt erlangt das also das Recht auf Respekt: Die Notwendigkeit der Erhaltung und Regeneration natürlicher Kreisläufe und Funktionen wird artikuliert. Artikel 72 spricht vom Recht auf Reparaturleistungen und Wiederherstellung im Falle der Störung dieser natürlichen Prozesse durch private oder öffentliche menschliche Interventionen. (Ecuador 2008: art. 72) Während also in einer hegemonialen Logik die Natur als Ressource gesehen wird, welche durch den Menschen genutzt und ausgebeutet werden kann, ist Natur in der ecuadorianischen Verfassung heute als Rechtssubjekt definiert. Darin spiegelt sich eine zentrale Charakteristik indigener Weltwahrnehmung, nämlich die Notwendigkeit einer harmonischen und ausgeglichenen Beziehung des Menschen zur Natur als Grundvoraussetzung des Lebens. Es ist insofern bedeutsam, dass es keinen Unterschied in der Art und Weise geben darf, wie der Mensch zum Menschen und der Mensch zu seiner natürlichen Umwelt in Beziehung tritt. Es handelt sich also um einen radikalen Bruch mit den westlichen Ideen des Fortschrittes, der Entwicklung und der Moderne. (Zibechi 2010: digital)

We seem to be at the junction in which a seismic epistemic shift is taking place, an epistemic Pachakuti. This seismic epistemic shift is also taking place in between the Western concept of “Nature” and the Andean concept of “Pachamama” or “Madre Tierra.” They cannot be mutually translated although they are “entangled,” [...] as has been the case since 1500, between Western consolidation and expansion and the epistemologies “superseding” them. (Mignolo 2010b: digital)

Die Tatsache, dass die *pachamama* in der ecuadorianischen Verfassung als Rechtssubjekt anerkannt wird, impliziert nicht nur einen grundsätzlich neuen Betrachtungshorizont, sondern auch einen politisch-epistemischen Wendepunkt. Die Mutter Erde oder Mutter Natur, *pachamama* wird als andersartige Erscheinung und Präsenz erkannt, wobei der Mensch nicht mehr alleiniger Nutznießer von Rechten (und Pflichten) bleibt und die Subjekt-Objekt Beziehung obsolet wird: “supone armonía con la naturaleza, considerada como una madre de la cual dependemos y con la cual no podemos establecer una relación de competencia o dominio“ (Zibechi 2010: digital). Wenn auch die Natur Subjektstatus erfährt, so impliziert dies die Notwendigkeit einer essentiellen Transformation des Entwicklungsverständnisses und auch der Staatlichkeit. (Escobar 2009: digital)

Mit der Natur in Beziehung steht das *buen vivir* als transversale Thematik der Verfassung. Darüber hinaus gibt es auch ein eigenes Kapitel der *derechos del buen vivir*, wobei in 75 Artikeln acht Bereiche besprochen werden: Wasser und Ernährung, gesunde Umwelt, Kommunikation und Information, Kultur und Wissenschaft, Bildung, Lebens- und

Wohnraum, Gesundheit, Arbeit und soziale Sicherheit. Dem *buen vivir* wird dabei eine zentrale soziale, ökonomische und epistemische Bedeutung beigemessen und die Beziehung, welche dadurch zwischen Lebewesen, Wissen und der Natur hergestellt wird hervorgehoben. (Ecuador 2008: título II derechos; capítulo segundo)

Mit den beiden vorhergehenden Dimensionen in Beziehung steht der Entwicklungsbegriff. Dem Bereich Entwicklung wird ein eigener Verfassungstitel gewidmet, der *título VI, régimen de desarrollo*.¹¹⁶ Die Vision der Verfassung ist dabei die einer neuen Gesellschaftsordnung, welche sich auf Gleichheit und gleichberechtigten Zugang, Solidarität, Komplementarität, Partizipation, soziale Kontrolle und Verantwortung stützt. Das immanente Entwicklungsmodell umfasst die Bereiche Soziales, Politik, Ökonomie und Natur und distanziert sich von einem kapitalistischen System. (Ecuador 2008: título VI)

Der nationale Entwicklungsplan, welcher seinen Namen von *Plan Nacional de Desarrollo* zugunsten von *Plan Nacional del Buen Vivir 2009-2013* eingetauscht hat verfolgt 12 Strategien und 12 spezifische nationale Ziele. Dem Vorwort ist zu entnehmen:

El Buen Vivir, es por tanto, una apuesta de cambio que se construye continuamente desde esas reivindicaciones por reforzar una visión más amplia, que supere los estrechos márgenes cuantitativos del economicismo, que permita la aplicación de un nuevo paradigma económico cuyo fin no se concentre en los procesos de acumulación material, mecanicista e interminable de bienes, sino que promueva una estrategia económica incluyente, sustentable y democrática. Es decir, una visión que incorpore a los procesos de acumulación y (re)distribución a los actores que históricamente han sido excluidos de las lógicas del mercado capitalista, así como a aquellas formas de producción y reproducción que se fundamentan en principios diferentes a dicha lógica de mercado (Ecuador 2009: presentación)

Das *buen vivir* als zentrales Prinzip nationaler ecuadorianischer Politik wird – wie bereits angeklungen ist – in Beziehung zur Natur und als Äquivalent zum Entwicklungsbegriff definiert. Bei einer näheren Betrachtung – etwa dieser Gleichsetzung - beginnt, wie CATHERINE WALSH in ihrem Artikel *Development as Buen Vivir* sichtbar werden lässt, der auf einen ersten Blick zweifelsfrei innovative Charakter des *sumak kawsay* als transformatorisches dekoloniales Entwicklungskonzept zu schwinden. (Walsh 2010a: 16) Nicht nur die Gleichsetzung *buen vivir* – Entwicklung erscheint problematisch, ebenso

¹¹⁶ Es werden sieben Ziele von Entwicklung genannt: 1) Verbesserung der Lebensqualität; 2) Ein gerechtes, demokratisches, produktives und solidarisches Ökonomisches System mit gerechter Verteilung von Profiten und würdigen stabilen Arbeitsbedingungen; 3) Ausweitung von Partizipation und sozialer Kontrolle, wobei die verschiedenartigen Identitäten gleichberechtigt in Räumen öffentlicher Macht vertreten sein sollen; 4) Wiederherstellung und Erhalt der Natur und Erhaltung einer gesunden und nachhaltigen Umwelt mit gleichberechtigtem Zugang für alle; 5) Erhalt nationaler Souveränität und Lateinamerikanische Integration; 6) Vorantreiben einer gerechten, ausgeglichenen territorialen Ordnung; 7) Schutz und Unterstützung kultureller Diversität, sozialen Gedächtnisses und kulturellen Erbes. (Ecuador 2008)

fraglich ist die Einbeziehung zentraler Elemente eines westlichen Entwicklungsverständnisses in der geltenden Entwicklungskonzeption. (Walsh 2010a: 19; Walsh 2010b: 207) Die euphorischen Hoffnungen und großen Erwartungen müssen damit etwas relativiert werden. „Development is the realization of buen vivir, and the construction and realization of buen vivir is what enables this new vision of human and social development. It is precisely this signification that raises a number of critical questions and concerns” (Walsh 2010a: 19). Wenn über das binäre Modell *buen vivir*-Entwicklung diese beiden Konzepte zueinander äquivalent und somit austauschbar verstanden werden, bedeutet das, dass nicht nur Entwicklung und eine entsprechende Definition dieser Konzeption rein staatliche Aufgaben sind, sondern auch eine Definition und Konkretisierung des *buen vivir*. “[...] ‘buen vivir’ or ‘sumak kawsay’ are used interchangeably with development and as the State. That is to say, ‘buen vivir’ as development is the State. And it is the State that signifies what is development and ‘buen vivir’“ (Walsh 2011: 62). In Übereinstimmung mit CATHERINE WALSH merkt RAÚL ZIBECHI an, dass das Binom Entwicklung-staatliche Führung sich als weit von den Prinzipien des *buen vivir* entfernt darstellt. (Zibechi 2010: digital). Aus der Tatsache, dass Staat und NGO’s die Debatte und damit Kontrolle des Diskurses an sich zu reißen versuchen und damit enttäuschte zivilgesellschaftliche AkteurInnen und Bewegungen aus der Diskussion und darüber aus dem Konstruktionsprozess des *buen vivir* drängen, führt in die sukzessive Auflösung kollektiver Räume der Konstruktion (Gudynas 2010: 43f.) „hay actores gubernamentales que parecería que ya todo lo saben y no toleran la crítica, y de ese modo cercenan el diálogo con la ciudadanía, sin ofrecer oportunidades para avanzar colectivamente en la construcción del Buen Vivir” (Gudynas 2010: 44).

Bei einer genaueren Betrachtung des Entwicklungsplanes auch wird evident, dass dieser mehr Elemente einer alternativen westlichen Vision von Entwicklung entlehnt, als von ursprünglichen Lebensvisionen. Kernelemente der Konzeption, in deren Zentrum ein universalistisches individualistisches Menschenbild steht sind Autonomie, Freiheit, soziale Inklusion und Kohäsion. Individuelle Freiheit und Autonomie stellen die Handlung, den Willen und die Bestimmung des Einzelnen in den Vordergrund. Soziale Inklusion und Koexistenz deuten auf das Bestreben der Ankoppelung des Individuums an das soziale Umfeld hin. (Ecuador 2007; Escobar 2009: digital; Walsh 2010a: 19f.; Walsh 2011: 61) Im Zusammenhang mit dem Konzept von Lebensqualität etwa bedeutet das, dass die Befriedigung von Grundbedürfnissen als rein individuelle Angelegenheit gesehen wird. Ob Lebensqualität möglich ist, fällt alleinig in die Verantwortlichkeit des Individuums, soziale Institutionen und Strukturen scheinen hierbei keine Rolle zu spielen. Soziale Entwicklung, welche auf Freiheit und Autonomie des Individuums gründet wird somit von der Art und Weise abhängig gemacht, wie der Einzelne, unabhängig von seiner sozialen Stellung und strukturellen Grundvoraussetzungen für sein Leben Verantwortung und Kontrolle übernehmen kann. Die Gesellschaft als Gemeinschaft oder die sozialen Institutionen und Strukturen sind jeglicher diesbezüglicher Verantwortung entbunden. Menschliche Freiheiten

sind grundlegend für das Funktionieren eines freien Marktes und damit einerseits Ziel als auch Grundlage von Entwicklung. Die strategische Bedeutung von Freiheit und Autonomie ist in Lateinamerika etwa am Prozess der Bildungsreformierung ablesbar, wobei Bildung immer mehr zu einem individuellen Projekt und zu einem (elitären) Konsumgut wird, wobei durch rein wettbewerbsorientiertes Funktionieren Qualität und Exzellenz erreicht werden sollen. Bildungseinrichtungen werden in Unternehmen transformiert, soziale Ungleichheiten und Ungerechtigkeiten werden als persönliches und / oder familiäres Versagen dargestellt, welches entsprechend auch nur durch individuelle Anstrengung und Initiative überwunden werden kann. Werte wie Solidarität und gemeinschaftliches Denken und Handeln sind faktisch inexistent. (Walsh 2010a: 16) Soziale Einbeziehung und Koexistenz sind neben Autonomie und Freiheit jene Kriterien dieser Konzeption, welche sich auf das soziale Leben beziehen und davon sprechen, wie über persönliche Autonomie und Freiheit soziale Einbindung erreicht werden kann. Die Kriterien soziale Einbeziehung und Koexistenz dienen dabei in einer Region mit bedeutsamen sozialen Bewegungen und Widerstand als Elemente, über welche ethnisch artikuliert Resistenzen – als zunehmende „Bedrohung“ für nationale und transnationale Sicherheit - kontrolliert werden kann. Über diese Kriterien wird kulturelle Diversität kanalisiert und kontrolliert, indigene und afroamerikanische Gemeinschaften dem System über die Zusicherung von eigenen Programmen und die Anerkennung von Rechten innerhalb des geltenden Systems diesem einverleibt. WALSH spricht in diesem Zusammenhang von funktioneller Interkulturalität, welche entgegen einer kritischen Interkulturalität das Funktionieren und die Strukturen des geltenden Systems unhinterfragt lässt und stattdessen durch Beifügungen und Einräumung von Rechten eine Beschwichtigungspolitik im Namen der Interkulturalität zu verschleiern sucht. (Walsh 2010a: 17) Diese Perspektive auf Entwicklung stellt die Grundlage der Politiken dar, welche heute in Lateinamerika durch die UNDP (*United Nations Development Programme*), ebenso wie durch die Kooperation mit der Europäischen Union, etwa über EUROsociAL¹¹⁷ (eine Allianz mit der EU), durch die IBRD (*International Bank for Reconstruction and Development*), durch die CEPAL (*Comisión Económica para América Latina*) und mit Unterstützung der Weltbank und des IMF (*International Monetary Fund*) vorangetrieben werden. Manche kritischen Stimmen sprechen eine deutliche Warnung aus: die wirkliche Agenda dieser Institutionen und Politiken ist die Rekolonialisierung von Territorien und deren natürlicher Ressourcen. (Walsh 2011: 61f.) 2009 hatten die UN etwa 148 Millionen Dollar in die Umsetzung des *buen vivir* in Ecuador investiert, ein Fakt der aufhorchen lässt: „leads us to further question whether what

¹¹⁷ EUROsociAL beruft sich auf das “[european] ideal of what should be a dignified society [...] A possible horizon for the politics of development in Latin America.”. Soziale Kohäsion wird zum zentralen Ziel und zur Handlungsgrundlage der Kooperation zwischen der Europäischen Union und Lateinamerika (<http://www.programaeurosoci.al.eu>). In der Bildung der Kooperation EUROsociAL sieht etwa WALSH einen erneuerten Versuch der (Re)Kolonialisierung von Territorien und Ressourcen - heute durch die Europäische Union - indem neue Bildungs-, Forschungs- und Entwicklungsprogramme, die auf entsprechenden Konzepten von Entwicklung und sozialer Einbindung / Interkulturalität gründen implementiert werden. (Walsh 2010a: 17)

we are witnessing today is its strategic use and cooptation“ (Walsh 2011: 62). Durch diese Anpassung und Vermischung wird die Radikalität des Konzeptes des *buen vivir* zumindest stark entkräftet. „The possibility of ‚thinking with‘ other philosophies, cosmovisions, and collective relational modes of life not centred in the individual and in ‚capacities‘ and ‚potentialities‘ is noticeably absent“ (Walsh 2010a: 20). Ebenso ausgeblendet bleibt das grundlegende Problem der Kolonialität und des modernen kolonialen Weltsystems. WALSH erkennt also in diesem neuen - wie sie es nennt - *paradogma* eine ungestörte Weiterführung multikultureller Logiken und Politiken und damit trotz der holistischen und integralen Sprache ein Fortschreiten westlicher modern / kolonialer Beherrschung. Während die multikulturelle Logik der 1990er Jahre einem neoliberalen Multikulturalismus US-amerikanischer Prägung entsprechend Freiheit für Differenz und die Toleranz vor Diversität zu sein vorgab, ist der gegenwärtige Trend der Humanisierung nach europäischem Muster symptomatisch für die aktuellen Begrenzungen des in Lateinamerika geltenden Entwicklungsbegriffes und der (funktionalen) Konzeption von Interkulturalität. (Walsh 2010a: 17)

Die Umsetzungsschwierigkeiten der deklarierten Visionen sind vielfältig, so ESCOBAR, und die immanenten Widersprüche zahlreich. Den sogenannten postneoliberalen Regierungen gelingt es nicht zu halten, was sie versprechen, so die Kritik, denn sie tragen einerseits weiterhin viele Elemente des Neoliberalismus in sich, als andererseits auch viele Irrtümer der konventionellen Entwicklungspolitik.¹¹⁸ (Escobar 2009: digital) Wirtschaftliches Wachstum wird als letztes Ziel abgelehnt, nicht jedoch als Mittel zu einem höheren Zweck. Strategische Bereiche wie der Energie-, Bergbau- und Erdölsektor, die Telekommunikationsbranche, Wissenschaft und Technologie, Wasser und ländliche Entwicklung sollen weiterhin dem wirtschaftlichen Wachstum dienen, welches seinerseits menschliche Entwicklung garantieren soll. Das tiefgehende Ungleichgewicht zwischen den Bereichen ökonomischen Wachstums und jenen, welche eine soziale und ökologische Politik im Sinne des *buen vivir* ermöglichen sollen ist evident. (Escobar 2009: digital; Radcliffe 2012: 245) Extraktivismus lautet das magische Wort der aktuellen Wirtschaft, sowohl die Erdölförderung als auch die Bergbautätigkeit werden massiv vorangetrieben. Eine Debatte der sozialen und Umweltproblematiken wird weitgehend unterbunden, um stattdessen die Exportation von Rohstoffen ungebremsst fortzusetzen. Aus akademischen Kreisen wird die Kritik an der unverändert hohen Abhängigkeit Ecuadors von Ressourcenabbau für Entwicklung laut, der Widerspruch zwischen der verfassungsmäßigen Erhebung der Natur zu einem Rechtssubjekt und den neoextraktivistischen Politiken zu Beginn des neuen Jahrtausends thematisiert. (Zibechi 2010: digital; Walsh 2011: 64) Einige Monate nachdem die Natur in der Verfassung

¹¹⁸ Die ecuadorianische Entwicklungspolitik basiert neben Exporten von Erdöl und in geringeren Mengen Erdgas auch auf Exporten im Agrarsektor (Bananen, Garnelen, Kakao), sowie auf migrantischen *remesas*. Die ungleiche Einkommensverteilung aller Länder Lateinamerikas ist in Ecuador am ausgeprägtesten. Darüber hinaus verursachen diese ökonomischen Strukturen und Prozesse große soziale und ökologische Externalitäten, welche nie ernsthaft kalkuliert und in Betracht gezogen wurden. (Radcliffe 2012: 241)

als Rechtssubjekt definiert und entsprechende Rechte verankert wurden (Art. 71, 72 der Verfassung 2008), wurde Anfang 2009 ein neues Bergbaugesetz verabschiedet, welches großen Firmen bedeutsame Anreize bietet¹¹⁹. Einen ähnlichen Widerspruch zu den Rechten der Natur stellt ein durch massive Proteste und einen Gerichtsbeschluss bisweilen suspendiertes Wassergesetz dar, welches Bergbaufirmen und anderen extraktivistischen Unternehmungen freien Zugang zur Ressource Wasser gewähren sollte. (URL7 2010; Walsh 2011: 63)

In Bolivien fand sich die gesellschaftliche Elite zu einer geschlossenen Mobilisierung gegen die postneoliberale Regierung MORALES zusammen, dies war in Ecuador nicht der Fall. (Zibechi 2010: digital; Radcliffe 2012: 245) 2011 wurde der längste Marsch in der bolivianischen Geschichte organisiert, welcher über 600 Kilometer von Trinidad im Tiefland bis nach La Paz führte und über eine Million Menschen zum Schutz der Mutter Erde und gegen den Bau einer Schnellstraße durch das Gebiet des TIPNIS (*Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécuré*), einer der größten Zonen reichhaltiger Biodiversität des Landes und zudem Öl- und Kohlelagerstätte, mobilisierte. Der Marsch wurde von der Regierung als Programm von NGO's, als Medienterrorismus, als Manipulation durch die Rechte und ausländische Interessen diffamiert, welche eine neoliberale konservative Regierung platzieren wollten. Polizeigewalt und Repression wurden so gerechtfertigt.¹²⁰ (Walsh 2011: 64f.) Es wird über diesen Marsch sichtbar, dass ein tiefgehender Konflikt zwischen ursprünglichen Lebensvorstellungen und der geltenden Bedeutung von Entwicklung auch in Bolivien weiterhin vorherrschend ist. (Walsh 2011: 66)

[...] clear is that the hope for and the making of a new society, able and willing to confront colonial legacies and patterns of power, and to think „from“ and „with“ other life-visions and logics, including buen vivir or collective well-being, are not in governments or politically elected officials, nor probably in the State itself, but instead in the communities, movements, and peoples. (Walsh 2011: 66)

Die Führungskräfte der indigenen Bewegungen und indigene Intellektuelle üben in Ecuador die wohl schärfste Kritik am Vorgehen der Regierung, an deren politischer Umsetzung von Verfassungsgrundlagen und am Prozedere der Erarbeitung der neuen Verfassung ganz

¹¹⁹ Gleichstellung mit nationalen Firmen, Enteignung von Land ohne Zustimmung der Eigentümer, Rechte und Befugnisse werden über die indigenen Rechte gestellt, Partizipation und Konsultation erst nachdem die Konzessionen bereits erteilt wurden, Kriminalisierung derjenigen, welche die Unternehmungen stören, Prospektionstätigkeiten ohne Zustimmung der Gemeinden. (Walsh 2011: 63)

¹²⁰ Die Debatte um den Straßenbau ist eine komplexe, wobei vielerlei Interessen hinter diesem Projekt stehen: die *colonos* und *campesinos*, durch die Anbindung an den Markt von La Paz, ein aggressiver nationaler Plan der Ressourcenausbeutung und nicht zuletzt ausländische Interessen, wie etwa die Finanzierung durch Brasilien, welches durch ein Maßnahmenbündel an Megaprojekten seine Vormacht in der Region sicherstellen will. Trotz aller Diffamierungen konnte erreicht werden, dass MORALES letztlich das Gesetz unterzeichnete, welches den Bau dieser Straße verbietet, womit das zentrale Anliegen des Marsches Umsetzung fand. Nichtsdestotrotz ist die Richtung, welche die bolivianische Regierung und Morales eingeschlagen haben nicht unbedingt dem historischen Projekt der Verfassung verpflichtet. (Walsh 2011: 64f.)

generell. (Zibechi 2010: digital; Radcliffe 2012: 245f.) Kurz nach der Ratifizierung der neuen Verfassung traten die CONAIE und andere indigene Vereinigungen aus der Regierungskoalition CORREA aus, wobei sie den diskursiven und politisch-praktischen Rückzug der Regierung von emanzipierten transformatorischen Maßnahmen in Richtung Plurinationalität und Interkulturalität anprangerten. Die selektive und limitierte Interpretationsweise von Schlüsselkonzepten wie Plurinationalismus, Interkulturalität oder *sumak kawsay* entspreche nicht dem notwendigen Schritt der Konstruktion eines pluralen Staates, welcher die immanente Diversität seiner Bevölkerung reflektiert. Der nationale indigene Dachverband CONAIE hatte seit 1990 vier detaillierte Vorschläge zur Konstruktion eines plurinationalen Staates eingebracht, welchen durch die Regierungen niemals wirkliche Beachtung geschenkt wurde. (Radcliffe 2012: 246) Die CONAIE verlautbart:

El gobierno de Alianza País se caracterizó en un inicio por una propuesta contra-neoliberal asumiendo el discurso y las propuestas que conformaron la plataforma de lucha del movimiento indígena y de los movimientos sociales. Ya en el ejercicio de su mandato, el gobierno se caracteriza por impulsar una gran reforma capitalista que, según el Plan Nacional para el Buen Vivir, plantea un cambio del eje de acumulación cuya estrategia de desarrollo endógeno permitiría transitar de un esquema extractivo, primario exportador y especulativo a uno basado en la mercantilización y aprovechamiento privado de la biodiversidad para beneficio de las transnacionales. Sin embargo, las políticas del gobierno dan continuidad y amplían el modelo extractivista y contaminante. (URL6 2012)

Die allgemeine Kritik am *sumak kawsay* vonseiten indigener Führungskräfte aus den Provinzen und Regionen bezieht sich weniger auf fehlgeleiteten Prinzipien, als vielmehr auf die Problematik des Widerspruches oder des Bruches zwischen den verankerten Verfassungsprinzipien und den sozialen, politischen und ökonomischen Realitäten, welche eine Umsetzung der diskursiven Vorgaben missen lassen. (Radcliffe 2012: 246f.) Die Verfassung ermöglicht indigenen RepräsentantInnen entgegen ihrer Vorschläge eines plurinationalen, interkulturellen Staates keine direkte Vertretung in staatlichen Institutionen und ihre in der neuen Verfassung festgelegten Rechte hinsichtlich der Rohstoffindustrie beschränken sich auf eine vorausgehende, freie, informierte Rücksprache (*consulta previa, libre e informada*), nicht jedoch ist eine informierte, vorausgehende Zustimmung (*consentimiento informado previo*) vorgesehen. (Larrea Maldonado 2008: digital) Der Nationalstaat behält also die volle Souveränität über alle Territorien und Ressourcen ein, wobei indigenen Gruppen zwar eine breitere Kontrollmöglichkeit als zuvor eingeräumt wurde, nicht jedoch ihren Vorstellungen von Ko-Nationalitäten innerhalb autonomer Territorien entsprechend. (Radcliffe 2012: 246) In Ecuador begegnet die indigene Bewegung den ungelösten Problematiken vermehrt mit Aufständen, welche immer häufiger durch gewaltsame Repression niedergeschlagen werden. Die Regierung lässt auch durch

Diffamierungen indigenen Intellektuellen und deren Widerstand gegenüber aufhorchen: (Zibechi 2010: digital) 2009 und 2010 hatte die indigene Bewegung eine massive Protestwelle organisiert, wobei gegen das Wasser- und Bergbaugesetz aufbegehrt wurde. In diesem Zusammenhang begann die Kriminalisierung des indigenen Protestes: Seit Ende 2009 wurden mehrere hundert indigene AnführerInnen des Terrorismus und der Sabotage bezichtigt und entsprechend rechtlich geahndet. Vergleichbare Anklagen hatte es in der Geschichte des Landes nicht einmal unter diktatorischen Regimes gegeben. (Walsh 2011: 64) ALBERTO ACOSTA, Ex-Präsident der Verfassungsgebenden Versammlung meint, derart repressive Praktiken seien das Erbe einer alten politischen Vorgehensweise, welche auf Ignoranz und Disqualifizierung von sozialen Bewegungen und deren Führungspersönlichkeiten, ebenso wie auf Vergeltung ausgelegt sei. (Acosta 2011: digital) Dieser ungelöste Widerspruch, so ZIBECHI, führt in der ecuadorianischen Verfassung zur Unterordnung des *sumak kawsay* oder *buen vivir* unter das Entwicklungskonzept. (Zibechi 2010: digital)

Es stehen sich letztlich zwei völlig konträre Lebensmodelle gegenüber: Akkumulation und individualisierter Fortschritt versus *buen vivir*, Reziprozität und Verteilung von Gütern unter den Mitgliedern der Gemeinschaft. Die offizielle Version des *buen vivir*, welches durch die Regierungen vertreten wird entspricht in vielen Hinsichten nicht einer indigenen Sichtweise eines guten Lebens, weshalb sich gegenwärtig auch zahlreiche Konflikte generieren. (Walsh 2011: 61; 66)

Der Aufruf zur Transformation umfasst in ökonomischer Hinsicht eine Diversifizierung des Marktes hin zu einer „sozialen Ökonomie“, wie auch eine Umkehrung des Trends einer Reprimarisierung der Wirtschaft, das heißt, des Schwenks hin zu einer neoliberalen Form des Exportes von Primärgütern. (Radcliffe 2012: 242) Die notwendige Transformation geht dabei über eine Umformung staatlicher und sozioökonomischer Strukturen hinaus, eine epistemische Dekolonialisierung muss diese Prozesse begleiten, so ESCOBAR. Diese Dimension wird von den Regierungen des sogenannten Sozialismus des 21. Jahrhunderts oder eines Andin-Amazonischen Kapitalismus bisweilen nicht gesehen bzw. ignoriert. (Escobar 2009: digital) Er meint, der Postneoliberalismus habe seine philosophischen und praktischen Grenzen erreicht, indem er eine elitäre Form postkolonialer Moderne reproduziert, welche andere Wissensformen, wie Vorstellungen und Praktiken von Entwicklung geringschätzt und verpönt. (Escobar 2010; Radcliffe 2012: 248) Kritische dekoloniale Intellektuelle wie etwa ESCOBAR oder WALSH hinterfragen also die Möglichkeit, im Rahmen der geltenden Staatsform eine radikale Alterität umzusetzen. (Escobar 2010; Walsh 2010a: 20) WALSH stellt sich in Anbetracht der multiplen Verstrickungen die bedeutende Frage, ob die stattfindenden Prozesse und das *buen vivir* in Gleichsetzung zu Entwicklung geeignet sind die koloniale Matrix der Macht zu brechen oder ob es sich stattdessen nicht eher um eine weitere Verwirrungs- und Kooptierungstaktik des Staates handelt, welche zu noch größerer

Verwirrung und damit auch zur Entkräftigung alternativer Denkweisen und Modelle führt.¹²¹ (Walsh 2010a: 20) Sie zieht es in Erwägung, das *buen vivir* als eine neuartige diskursive Strategie des Staates und als kooptierten Begriff anzusehen, welcher sich den bestehenden staatlichen Strukturen als funktional erweist und damit den Bestrebungen der Interkulturalisierung, des interepistemischen Dialogs, sowie der plurinationalen Transformation kaum eine Stütze sein kann. (Walsh 2010a: 19f.) Sie meint, es sei angebracht darüber nachzudenken, ob in Ländern wie Ecuador und Bolivien nicht von einer *coloniality revisited* zu sprechen sei. (Walsh 2011: 61; 66) Diese Frage muss wohl einstweilen unbeantwortet bleiben. Dennoch gilt es darauf zu verweisen, dass solche kritischen Stimmen und Analysen eine wichtige Rolle in Zusammenhang mit (De)kolonialität und der Entschleierung der kolonialen Matrix der Macht spielen: Eine Bewusstwerdung gesellschaftlicher Problematiken muss in der heutigen komplexen Welt über derartige Fragestellungen – welche letztlich vor allem aus einem akademischen und damit definitionsmächtigen Kontext stammen - mit angeregt und unterstützt werden. Verstehen kann, darauf verweist auch WALSH, immer nur ein partielles Verstehen sein, verstehen ist situiert und von den eigenen Konditionierungen, Erfahrungen und Praktiken geprägt und dennoch wohnt jedem Versuch des Verstehens ob seiner Determiniertheit ein wesentliches Potential inne. (Walsh 2012: 20) Was sich wohl auf jeden Fall festhalten lässt, artikuliert ZIBECHI: “La impresión es que la propuesta de Buen Vivir/Sumak Kawsay es aún frágil y no pasa de ser una declaración de intenciones, salvo para un reducido sector de comunidades rurales y de dirigentes e intelectuales indios” (Zibechi 2010: digital).

¹²¹ Während in indigenen Kosmologien das Konzept Entwicklung unbekannt ist, ist der Gedanke des *buen vivir* gerade diesen entnommen oder auf diesen begründet. Eine Gleichsetzung der zwei Begriffe erscheint aus diesem Grund besonders problematisch. (Walsh 2010a: 19)

10 Zusammenfassung und Ausblick

Die vorliegende Arbeit stellt die indigenen Konzeptionen eines guten Lebens, *sumak kawsay* / *suma qamaña* oder in der spanischen Übersetzung *buen vivir* / *vivir bien* in den Mittelpunkt einer Auseinandersetzung um einen dekolonialen politisch-epistemischen Wandel in den Andenländern Südamerikas. Der indigene Aufstand wird dabei in seiner gegenwärtigen Konzeption als *locus* eines geo- und körperpolitischen Transformationsprozesses begriffen. Die lateinamerikanische dekoloniale Theorie um Moderne / Kolonialität stellt einen interessanten Betrachtungsrahmen und konzeptuellen Werkzeugkoffer bereit, vor dessen Hintergrund die Inhalte ausgesuchter Dokumente aus indigener AutorInnenschaft zu den Lebensvisionen des *sumak kawsay* / *suma qamaña* reflektiert werden sollen. Die mittels qualitativer Inhaltsanalyse untersuchten Dokumente sind Artikel, Vorträge und Interviews, mehrheitlich aus der Zeit nach den Verfassungsänderungen in Bolivien und Ecuador, über welche *sumak kawsay* / *suma qamaña* auf einer offiziellen politischen Ebene Legitimierung als Horizont staatlichen Handelns erfuhren. Die untersuchten Dokumente konvergieren in ihrer diskursiven Ausrichtung, indem sie einen umfassenden Transformations- und Konstruktionsprozess als Zielsetzung eines kollektiven indigenen Projektes ins Auge fassen, wobei einerseits politische Dimensionen dieses Prozesses artikuliert werden, andererseits philosophisch-weltanschauliche. Die Dokumente komplementieren sich in ihrem Streben nach Sichtbarmachung und Validierung grundlegend anderer Betrachtungsweisen und Wissenssysteme.

Ziel der vorliegenden Arbeit ist es einerseits, der mangelhaften Präsenz indigener Stimmen bzw. Referenz auf solche in einer Auseinandersetzung mit *sumak kawsay* / *suma qamaña* entgegenzuwirken und andererseits entsprechende Inhalte in einem dekolonialen Bezugsrahmen zu reflektieren. Beide Absichten vereinen sich dabei in den Intentionen eines dekolonialen Projektes, welches darum bemüht ist, denjenigen ihre Stimme zurückzuerstatten, welche durch die Rhetorik und das Wirken der Moderne zum Schweigen gebracht wurden. Die Berücksichtigung einer indigenen Perspektive wird relevant, um einen gesellschaftlichen Wandel überhaupt möglich werden zu lassen. Indigene Projekte und deren zentrale Forderungen und Konzeptionen sind somit als Zeichen einer aufkeimenden Wiederentdeckung und Revalorisierung anderer, eigener Perspektiven zu betrachten. In diesem Sinne untersucht die vorliegende Arbeit *sumak kawsay* / *suma qamaña* als zentrale Symboliken eines umfassenden Transformationsprozesses in ihren Bedeutungsdimensionen, Inhalten und Visionen. In der folgenden Darstellung möchte ich die wichtigsten Thematiken und Erkenntnisse der Arbeit, gegliedert in Themenbereiche und mit Verweis auf die entsprechenden Kapitel, zusammenfassen.

Die lateinamerikanische Theorie von Moderne / Kolonialität: Kolonialität als konstitutive Logik von Moderne und *locus* dekolonialen Wandels (Kapitel 4, 5)

Die lateinamerikanische Theorie um Moderne / Kolonialität ist eine junge Forschungsrichtung, welche in und aus Lateinamerika, sprich durch LateinamerikanerInnen und kritische LateinamerikanistInnen Bearbeitung findet. Grundlagen dieser theoretischen Ausrichtung finden sich etwa in der Befreiungstheologie, den *Subaltern Studies* oder der *chicana* Theorie. Moderne / Kolonialität geht von einer zentralen Prämisse aus, durch welche sich die Forschungsrichtung auch von den meisten anderen Perspektiven auf Moderne unterscheidet: Moderne ist untrennbar an Kolonialität gekoppelt und durch diese begründet. Kolonialität bezeichnet dabei die verschwiegene Kehrseite von Moderne als europäisches Phänomen. Moderne entsteht diesem Ansatz nach nicht im Zuge der europäischen Renaissance und Aufklärung, sondern mit der Kolonisierung Amerikas im 16. Jahrhundert und einer entsprechenden Unterwerfung und Ausbeutung autochthoner Gemeinschaften und natürlicher Lebensräume. Ausbeutung und Unterwerfung gehen nicht nur mit dem sich über den Transatlantikhandel etablierenden Kapitalismus einher, sondern stellen dessen notwendige Grundlage dar. Kapitalismus ist nicht ohne Ausbeutung denkbar: damit wenige gewinnen können, müssen viele andere verlieren, so lautet die gerne verschwiegene Formel. Kolonialität bezeichnet die verschwiegene und unschöne Kehrseite, welche der Rhetorik der Moderne und Kapitalismus als globalisierten modernen Phänomenen anhaftet. Die Logik der Kolonialität ist ab dem Zeitpunkt dieser Erkenntnis nicht mehr von einer Reflexion und Auseinandersetzung mit Moderne wegzudenken. Lateinamerika wird in dieser Betrachtungsweise zur ersten *anderen* Seite der Moderne und konstituiert sich gleichzeitig mit Europa als erste neuzeitliche geohistorische Identität, welche seitdem durch die europäische Zentralität im Transatlantikhandel und damit im beginnenden Kapitalismus eine untergeordnete Stellung einnehmen muss. Amerika als moderne eurozentristische Erfindung tritt im 16. Jahrhundert in Erscheinung, um sämtliche präkolumbianischen geohistorischen Bezüge zu ersetzen. Die Trennung in Kontinente diene einer westlichen Logik der Unterwerfung, welche auf einer christlich-westlichen Narrative eines linearen Voranschreitens von Geschichte gründet, wobei Europa am Endpunkt dieser Entwicklung steht und damit alle anderen Kontinente der Welt hinter sich einreicht. Im Zuge der Aufklärung wird das Konzept der *Latinidad* in die „Neue Welt“ exportiert. Lateinamerika wird als Selbstdefinition der kreolischen Eliten der neuen Staaten übernommen, wobei diese Bezeichnung nach dem Kalten Krieg Lateinamerika in eine unvorteilhafte Position bringen sollte, wenn der Kontinent in *Anglo* und *Latin* eingeteilt und damit eine Nivellierung der südlichen Hälfte implementiert wird. Lateinamerika ist seitdem dem nördlichen Amerika ontologisch-ideologisch untergeordnet und als minderwertige Existenz über imperialen Expansionismus unterworfen.

Kolonialität unternimmt eine Revision des Mythos der Moderne, dem auch die Idee Amerika und später Lateinamerika entspringen. Die postulierte Überlegenheit der europäischen

Zivilisation wird hinterfragt und damit das europäische Verständnis von Entwicklung, Entwicklung und entsprechende präkonfigurierte Maßnahmen werden seit der Konstitution der modernen / kolonialen Welt allen nicht westlichen Kulturen als notwendiger Horizont gesellschaftlicher Bestrebungen notfalls mittels Gewalt auferlegt. Im Zuge der europäischen Renaissance wurde die Idee von Fortschritt entworfen, welche den zurückgebliebenen Barbaren anderer Weltregionen geringschätzt. In der Aufklärung wurde der Barbare ersetzt durch den Primitiven, der Rückständige im Raum somit ersetzt durch eine Rückständigen in der Zeit. Von diesem Zeitpunkt an wurde Entwicklung als linearer Prozess begriffen, welcher ein Voranschreiten in Richtung Zivilisation beschreibt und dabei von allen Menschen beschritten werden muss. Dieser Standpunkt rechtfertigte eine gleichzeitige Kolonialisierung von Raum und Zeit, wobei die Modernisierung der Welt zu vorrangigen Mission der Moderne wurde. Koloniale Unterdrückung wurde unter dem Deckmantel von Fortschritt und Modernisierung legitimiert. Während unter spanischer Vorherrschaft die Missionierung der Bevölkerung die geltende Rhetorik war, wandelte sich diese im 18. Jahrhundert durch die Verschiebung der Vormachtstellung am Atlantik und die Machtübernahme durch England und Frankreich hin zur zivilisatorischen Mission. Nach dem Ende des Kalten Krieges und mit der globalen Hegemonie der USA wurde die Mission erneut geändert: nun galt es, die nicht-westliche Welt zu entwickeln, wobei diese Vorstellung in den letzten Jahrzehnten, geprägt durch neoliberale Philosophien, in die Vorstellung einer Marktdemokratie verwandelt wurde. Die Kontinuitäten, welche ob der diskursiven Transformationen weiterbestehen, sind dabei nicht von der Hand zu weisen: Die Welt ist und bleibt seit der Kolonialzeit und deren Rhetorik in zwei Hälften geteilt, wobei eine rückständig, die andere zivilisiert, oder später entwickelt ist. Die zugrundeliegende Geschichtskonzeption bleibt unverändert, wobei die Menschheitsgeschichte weiterhin als lineares Voranschreiten von einem früheren zu einem späteren und folglich höherwertigen Stadium betrachtet wird. Eurozentrismus bleibt der Maßstab aller Dinge, unverändert seit der Kolonialzeit bleibt auch die Praxis der Gewaltausübung, wenn auch nicht die Offensichtlichkeit dieser Tatsache. Kolonialität wird in der Narrative der Moderne verschwiegen und zunehmend mit immer raffinierteren rhetorischen Maßnahmen ausgeblendet. Grundlage der beschriebenen Narrative, sowie entsprechender Vorgehensweisen ist eine eurozentristische Wissensordnung, welche seit der Kolonialzeit das Konzept der Rasse etabliert. Rasse als soziale Ordnungskategorie stellt dabei die Grundlage des globalen kolonialen Kapitalismus dar, welcher auf der Unterordnung bestimmter Menschen unter andere gründet und darüber bestimmte Tätigkeitsfelder bestimmten Menschen zuschreibt. Rassialisierung von Menschen und deren kulturellen, sprachlichen und phänotypischen Merkmalen ist neben der Unterordnung und Einverleibung aller präkapitalistischen Modelle der Kontrolle von Arbeit unter seine Dominanz eine zentrale Basis, auf welcher sich der globale Kapitalismus begründet. Die Idee der Rasse wurde im Zuge der Kolonialisierung im 15. Jahrhundert naturalisiert, wobei die Menschen zur Legitimierung europäischer Vorherrschaft in Über- und Unterlegene eingeteilt wurden. Diese Vorstellung von über- und unterlegenen Menschenrassen basiert dabei auf einer im Zuge der

Christenverfolgung generierten Trennung des Körpers vom Geist, wobei diese Annahme durch ein säkulares Denken im Europa der Aufklärung aufgegriffen und konsolidiert wurde: Der Körper wird objektiviert und mit der Natur gleichgesetzt, der Geist steht über dem Körper und ist getrennt von ihm, entsprechend der kartesischen Maxime „Ich denke, also bin ich“. Der hiermit eingeführte radikale Dualismus ermöglicht die Erarbeitung der Rassenproblematik, wobei alle in Differenz zum Eigenen konstruierten minderwertigen Rassen als Unterlegene der Natur gleichgesetzt wurden. Der Mensch wird zum Herrscher über die Natur und dadurch wird der zivilisierte Mensch zum Herrscher über den unzivilisierten, prämodernen, rückständigen Menschen, der zu seinem Wohle der Obhut, der Vormundschaft und später der technologischen Hilfestellung durch den westlichen weißen Mann als Experten, welcher am Ende der Leiter der Menschheitsentwicklung steht, bedarf. So argumentiert der Diskurs von Entwicklung bis in die heutige Zeit, nur ist dessen Rhetorik eine verheißungsvolle und herzeigbare, während seine verborgene Logik, die Kolonialität auf eine Kontinuität kolonialer Strukturen und Festschreibungen verweist. Von diesen Tatsachen ausgehend ergeben sich einige Implikationen für das moderne / koloniale Lateinamerika der Gegenwart: Die Lateinamerikanischen Staaten sind moderne Staaten kolonialer Gesellschaften, wobei eine historisch-strukturelle Abhängigkeit von Europa fortbesteht, welche auf die Außenorientierung der kreolischen Eliten als Anführer der jungen unabhängigen lateinamerikanischen Staaten zurückgeht. Entsprechende Strukturen werden bis heute beibehalten. Lateinamerika findet sich in einer ambivalenten Position zwischen Herrschaft und Unterordnung wider: Während die kreolischen Eliten im 19. Jahrhundert das Paradigma von Natur versus Zivilisation zur Unterordnung der indigenen Bevölkerungsgruppen aktivierten, wurde diese Dichotomie zu einem späteren Zeitpunkt gleichermaßen gegen sie selbst angewandt, wenn der nördliche Teil des Kontinents als Anglo das südliche Latin unterwirft. Somit verbleibt Lateinamerika in einer ambivalenten Selbstpositionierung zwischen Herrschaft und Unterordnung. Moderne und Christentum sind aufgrund der eurozentristischen Ausrichtung Lateinamerikas auch heute noch die geltenden Matrizen eines guten und faktiblen Lebens. ANÍBAL QUIJANO erarbeitet das Konzept der Kolonialität in den 1980er Jahren. Seitdem wurde es von vielen dekolonialen Theoretikern aufgegriffen und bearbeitet. So etwa sprechen WALTER MIGNOLO, CATHERINE WALSH, NELSON MALDONADO-TORRES von einer kolonialen Matrix der Macht. Diese Matrix wird im Zuge der christlich-kastilischen Kolonisierung Amerikas implementiert und umschreibt einen Komplex an Formen der Unterwerfung und Ausgrenzung, welche sich in verschiedenen lebensweltlichen Bereichen manifestieren. Die AutorInnen sprechen von einer Kolonialität der Macht, einer Kolonialität des Seins, und einer Kolonialität des Wissens. WALSH fügt diesen Dimensionen die Kolonialität der Mutter Erde hinzu. Die Matrix umfasst dabei die Bereiche Kontrolle von Autorität, Ökonomie, Gender und Sexualität, sowie Wissen und Subjektivität. Die konkreten Ausprägungen in den einzelnen Bereichen der Matrix, welche sich im 16. Jahrhundert konsolidierte und entsprechende Strukturen und Institutionen am amerikanischen Kontinent implementierte transformieren sich entsprechend mit dem

sukzessiven Wandel in der Vorherrschaft am Atlantik und später durch US-imperiale Einflüsse. So wird etwa im Bereich des Wissens die Renaissance-Universität von der Universität der Aufklärung als Mitbegründerin der Idee Lateinamerika und der Vorstellung nationaler Kulturen abgelöst. Philosophie und Wissenschaft erlangen damit ihre zentrale Stellung, das souveräne Individuum tritt in den Mittelpunkt der Betrachtung. Nach dem zweiten Weltkrieg setzt sich die US-amerikanische Universität als Unternehmen durch, wobei Wissen und dessen Organisation nun über das Individuum und dessen Handlung gestellt werden. Effizienz und ExpertInnentum sind nun vordergründig. Im Bereich der Ökonomie stellen die massive Aneignung von Land und die Ausbeutung von Arbeitskraft Grundlagen der kapitalistischen Wirtschaftsordnung dar. Die Kontrolle von Autorität wird durch spanisch-christliche Institutionen übernommen und die autochthonen Formen der Kontrolle von Autorität damit dem kapitalistischen institutionellen Spektrum einverleibt. Im Bereich Gender und Sexualität wird die Idee der patriarchal und hierarchisch strukturierten Familie als höchstes gesellschaftliches Ideal eingeführt, welches auf einem christlich-moralischen Wertesystem gründet.

Dekolonialität beschreibt nun eine kritische, politisch-epistemische und handlungsorientierte Haltung, welche einerseits Kolonialität als konstitutiv für Moderne erkennt, und andererseits die gelebte Erfahrung von Kolonialität als Ausgangspunkt für einen radikalen Wandel in den geltenden hegemonialen Strukturen und Betrachtungsweisen aufgreift. Ein dekoloniales Projekt geht von einer widerständigen Haltung aus, welche in Anerkenntnis von und aufbauend auf Kolonialität Eurozentrismus als Wissensordnung der westlichen Moderne in ihrer konkreten geohistorischen Verortung entlarvt, und damit den erschaffenen Mythos ihrer Universalität entschleiern. Außerdem wird durch ein Aufzeigen der Kolonialität als verborgene immanente Logik der Moderne deren Potential entkräftet. Die Erfahrung der Kolonialität wird zu einem privilegierten Ort eines anderen Denkens, welches mit epistemischen Ungehorsam beginnt. Die Eigenerzählung der Moderne hat über ihre Rhetorik ein Außen erschaffen, welches in Differenz zum Westen Abwertung erfährt. ENRIQUE DUSSEL spricht von Exteriorität, MIGNOLO findet in Anschluss daran den Begriff der Differenz, er spricht von kolonialen und imperialen Differenzen, um einerseits im Kontakt mit der europäischen Kolonisierung und Expansion nivellierte Kulturen zu bezeichnen und andererseits ebensolche unterlegenen und damit vom Kern des Weltgeschehens marginalisierte Imperien, wie etwa das russische. Die Erfahrung von Exteriorität oder das Erleben kolonialer und imperialer Differenz führt in eine Situation der Ausgrenzung, MIGNOLO spricht von einer kolonialen Wunde. Diese Exteriorität oder koloniale Differenz wird nun zu einem privilegierten *locus* politisch-epistemischer Äußerung, wenn nämlich in dieser Exteriorität ein widerständiges Denken in die Entkoppelung von geltenden Denk- und Wissensschemata führt. Geopolitische und körperpolitische Entkoppelung stellen eine wichtige Möglichkeit dar, sich geltenden Wissens- und Wahrheitsregimes nicht unterzuordnen oder zu assimilieren, worüber letztlich die eigene Unterlegenheit und

Ohnmacht attestiert wird. Entkoppelung ermöglicht ein Denken in und aus den Körpern und Geschichten aus den Rändern des modernen / kolonialen Weltsystems und damit aus der Exteriorität. Das Denken, welches durch Entkoppelung möglich wird, ist ein Denken aus einer Epistemologie der Grenze, ein Grenzdenken, WALSH spricht von einem *anderen* Denken aus der Differenz. Grenzdenken ermöglicht also ein anderes Denken aus der Perspektive der Exteriorität der Grenze und ist dabei immer mit der Fähigkeit verbunden, aus mehr als einer Episteme heraus zu denken und zu sprechen. Grenzdenken verweist auf eine Form dialogischen Denkens, welches frei von ethnoziden Tendenzen und dem Wille zur Unterwerfung anderer Wissenssysteme ist. Es eröffnet eine andere Logik, wobei darüber eine neue Sichtweise auf Alterität ermöglicht wird, wenn Differenzen in ihrer Unüberwindbarkeit anerkannt und zugelassen werden. Grenzdenken tritt damit gegen jegliche Form abstrakter Universalisierung auf und ist darüber geeignet einen notwendigen geo- und körperpolitischen epistemischen Wandel einzuleiten und umzusetzen, welcher zur Relativierung einer theo- und egologischen eurozentristischen Moderne als hegemoniale Episteme führt. Eine dekoloniale Grammatik spricht von multiplen Hegemonien, von Pluriversalität und Transmoderne. Transmoderne oder Alternativen zur Moderne impliziert ein Wiederbeleben marginalisierter Gegendiskurse zur Moderne und ein Denken in der verdrängten Seite der Moderne, um die Hegemonie einer universalen Moderne zu brechen. Pluriversalität spricht in diesem Sinne von einem Dialog, in welchem ein kritischer Diskurs der Moderne auf ein Denken aus der kolonialen Differenz, auf ein Grenzdenken trifft. Es geht dabei um die Schaffung epistemischer Netzwerke und Interdependenzen, welche den Bruch mit der totalisierenden eurozentrischen Logik kennzeichnen. Indigenes Denken kann in diesem Sinne in seinem dekolonialen Anspruch erfasst werden. Ein Paradigma der Koexistenz, welches sich etwa über Konzeptionen wie *Abya Yala*, eine epistemische Interkulturalität oder kommunitäre soziopolitische Strukturen manifestiert tritt entgegen dem Paradigma der Neuheit der westlichen Moderne auf und führt darüber zur Relativierung entsprechender Wissensinhalte, Definitionen und Fixierungen. In einem indigenen Denken spielt *estar* eine wesentliche Bedeutung, wobei es entgegen einem fixierenden *ser* sich jeglicher Essentialisierung entzieht und damit die Logik der Dekolonialität erfasst. Der Kosmos wird als instabile Gesamtheit wahrgenommen, wobei diese Instabilität in ihrer ständigen Bewegung zwischen zwei Polen wahrnehmbar wird. Der Mensch erfährt die Welt dabei in ihrer Unmittelbarkeit und kann sie auch nur durch eine Handlung im Hier und Jetzt, in dem sich das Leben erschafft, mitgestalten und sich mittels ritueller Handlungen um Ausgleich bemühen. Diese Ansätze leiten in die Betrachtung des *sumak kawsay* / *suma qamaña* als dekoloniale Konzeption über.

Indigene Differenzerfahrungen durch gelebte Kolonialität (Kap. 6)

Der Kontext, auf den viele der untersuchten Dokumente inhaltlich Bezug nehmen, ist eine sogenannte globale Krise des Lebens. Diese Krise umfasst weit mehr als nur finanzielle und wirtschaftliche Aspekte und kennzeichnet sich durch defizitäre soziokulturelle, politische und

ökologische Realitäten. Sie kann dabei als Konsequenz einer fortwirkenden Kolonialität der Macht, welche im Zuge der Globalisierung und Konsolidierung des kapitalistischen Weltsystems manifest wird, umschrieben werden, wobei es um eine Fragmentierung grundlegender lebensweltlicher Dimensionen geht. Andauerndes ökonomisches Wachstum und uneingeschränkter Konsum erweisen sich als inkompatibel mit der Bewahrung des Lebens auf unserem Planeten. Über das Wirken der Kolonialität im Zuge der Kolonialisierung und darüber hinaus wurde eine epistemische Differenz eingeführt und legitimiert, welche die im andinen Raum koexistierenden Zivilisationen, eine europäisch-westliche und eine andin-amazonisch-indigene zueinander in ein hierarchisches Verhältnis stellt und die andinen Kulturen über eine installierte koloniale Differenz nivelliert. Das zu beobachtende Wirken einer kolonialen Matrix der Macht manifestiert sich in verschiedenen Bereichen, wobei Rassismus als transversale Problematik der Kolonialität anerkannt wird. Im ökonomischen Bereich führt die Expansion des neoliberalen Kapitalismus und einer ökonomizistischen westlich eurozentristischen Entwicklungsvorstellung die lokale Bevölkerung und deren Lebensumfeld in prekäre Umstände. Enteignung und Aneignung als Grundlage des kapitalistischen Weltsystems zielen auf die Fortführung der Inkorporierung der widerständigen indigenen Gemeinschaften in das hegemoniale System. Merkmale sind heute die Ausbeutung der menschlichen Arbeitskraft, die Expansion extraktivistischer Tätigkeiten, die Enteignung von kommunitärem Land und die fortschreitende Unterwerfung der indigenen Gemeinschaften unter das System von Akkumulation, Markt und Konsumismus. Akkumulation und Konsum als Essenz und Kennzeichen des gegenwärtigen Kapitalismus verweisen darauf, dass das moderne Leben sich nur entlang ökonomischer Werte ausrichtet, wobei die Kontrolle des Marktes zu einer Absoluten wird. Die über die moderne Rhetorik transportierte Mission der Entwicklung hat die Welt in eine unterentwickelte und eine entwickelte Welt gespalten, wobei es nun der entwickelten Welt obliegt der unterentwickelten Welt durch Integration in das geltende Wirtschaftssystem und damit der Ermöglichung zum Zugang zu den Errungenschaften der Moderne zu Entwicklung zu verhelfen. Die indigenen Gemeinschaften werden in dieser Betrachtungsweise als Kultur der Armut und als Ärmste der Armen deklassiert, wobei ein indigener Lebensstil als Ursache für materielle Armut erkannt wird. Dies geht einher mit der Forderung, nicht rentable Tätigkeiten und Lebensformen, sprich auch lokale Subsistenzproduktion und Selbstverwaltung abzulegen, um sich stattdessen als Arbeitskräfte in den freien Markt zu integrieren, sowie Zugang zu den natürlichen Ressourcen auf ihren Territorien zu gewähren im Sinne gesellschaftlichen Fortschrittes und Modernisierung. Das Versprechen einer alternativen nachhaltigen Entwicklung hat sich dabei als Farce entpuppt, wobei diese auf denselben monistischen Prämissen gründet, wie das universalistische moderne Entwicklungsmodell, welches ihr zugrunde liegt. Soziale Gerechtigkeit und Umweltschutz als Merkmale und Forderungen einer nachhaltigen Entwicklung sind dabei unvereinbar mit dem geltenden Wirtschaftsmodell, welches rein auf wirtschaftliches Wachstum fokussiert. Nachhaltigkeit wird also als ambivalenter und sinnleerer Diskurs entlarvt, welcher dazu dient, die Menschen in Verwirrung zu führen. Dies

konnte gelingen, sodass der Diskurs von allen gesellschaftlichen Sektoren übernommen wurde und kaum Kritik an Projekten, welche das Etikett der Nachhaltigkeit tragen geübt wird. Nachhaltigkeit verteilt die Verantwortung zur Rettung des Planeten auf alle Menschen zu gleichen Teilen, worin eine große Verantwortungslosigkeit aufgedeckt wird. Sämtliche Variationen des Entwicklungsbegriffes etwa über die Konzepte eines *desarrollo con identidad* haben diese Verwirrung vergrößert und gründen dabei letztlich und ausnahmslos weiterhin auf einem westlichen Verständnis eines guten Lebens. Die Konsequenzen von Kolonialität in einem ökonomischen Bereich sind vielfältig und führen in die beschriebene Krise des Lebens: Dem Kapitalismus als auf einem westlich-eurozentrischen Wissenssystem gründendes Modell liegt die Trennung von Mensch und Natur zugrunde, welche letztlich als Ursache sämtlicher mit Kolonialität einhergehender Prozesse erkannt wird. Eine rein instrumentelle Beziehung des Menschen zur Natur wird aktuell zu einem wesentlichen Problem für das menschliche Überleben selbst. Im gegenwärtigen System ist auch der Mensch objektiviert und damit zur Ressource geworden, Entwicklung und Konsum produzieren Gewalt und drängen die Menschen in eine Wettbewerbshaltung, welche im Streben nach Effizienz und in auf Zwang und Hierarchisierung aufgebauten Arbeitsverhältnissen den Affekt aus sämtlichen menschlichen Beziehungen verschwinden lässt. Über das Wirken des globalen Kapitalismus desintegrieren sich auf Reziprozität begründete autochthone Systeme soziopolitischer Organisation und generiert sich materielle Armut in einem ungekannten Ausmaß als Resultat des Vorstoßes des Marktes, welcher nur Gewinner und Verlierer kennt. Einsamkeit und Disharmonie kennzeichnen das heutige Leben, FERNANDO HUANACUNI MAMANI spricht von einer kollektiven Disfunktion, welche eine menschliche Sensibilität und den Respekt der Natur gegenüber verschwinden lässt. (Huanacuni Mamani 2010b: 20; 2010a) Das ökologische Dilemma ist eine Konsequenz dieses grenzenlosen Strebens nach Wachstum und Profit. Die Expansion der Weltmärkte erreicht ihre Limits, wobei heute vor allem in den industrialisierten Ländern nicht mehr Entwicklung, sondern der Ausgleich des entstandenen Schadens im Vordergrund der Debatten steht. Klimatische Unregelmäßigkeiten und Naturkatastrophen werden als Antwort der als Mutter Erde bezeichneten Natur auf die maßlose Zerstörung und Verschmutzung durch den Menschen identifiziert. Auch im Bereich der Kontrolle von Autorität ist Kolonialität wirksam. Geltende Strukturen werden als koloniale Strukturen beschrieben, wobei Rassialisierung über Ausschluss wirksam wird, wenn eine uninationale Vision einer monokulturellen modernen Nation weiterhin vorherrschend ist. Eine geltende westliche juristische Struktur stellt den Schutz von Privateigentum und Kapital in den Vordergrund und agiert über Limitationen und Strafe. Ähnlich verhält es sich im Bildungssystem, wo Menschen der kapitalistischen Verwertungslogik folgend zu Fachkräften und ExpertInnen für den Markt ausgebildet werden. Kolonialität zeigt sich hier über Gewalt, Marginalisierung, Invisibilisierung und Folklorisierung autochthoner Kulturen. Das hegemoniale demokratische System funktioniert über Unterdrückung und Ausgrenzung. Gewalt produziert soziale Entfremdung und manifestiert sich etwa in Klientelisierungspolitiken, welche letztlich die Destabilisierung und Schwächung der

indigenen Bewegung im Auge haben. Invisibilisierung und Kriminalisierung geschieht etwa über den Vorwurf, indigene Bewegungen beschränken sich nur auf Protest, ohne dabei konstruktive Vorschläge einzubringen. Vorschläge werden schlicht nicht ernst genommen. Das Betonen kultureller und kolonialer Differenz und Verweise auf einen epistemischen Bruch führen zur Abwertung des indigenen Projektes, welches als fundamentalistisch und rückwärtsorientiert deklassiert wird. Ebenso ist eine Instrumentalisierung und Kooptierung des Konzeptes des *buen vivir* / *vivir bien* durch den Staat bei gleichzeitiger ausbleibender Konsultation der indigenen Gemeinschaften als Versuch der Marginalisierung und Invisibilisierung zu verstehen. Im Bereich von Gender und Sexualität wird auf ein Fortwirken patriarchaler Strukturen verwiesen, wobei Frauen nicht nur auf politischer Ebene Ausgrenzung und Benachteiligung erfahren, sondern auch im Arbeitsalltag. Androzentristische Gesellschaftshierarchien werden als auf einem westlich-christlichen Wissenssystem begründet erkannt und auf den christlichen Schöpfungsmythos zurückgeführt, demzufolge die Frau aus einer Rippe des Mannes hervorgeht. Vielfältige Verweise finden sich in Bezug auf die Kolonialität des Wissens und Seins, wenn etwa das Wirken eines westlichen Logozentrismus und die auf ARISTOTELES zurückgehende Idee eines guten Lebens im Sinne eines auf Vernunft und *Logos* orientierten Seins artikuliert wird. Ein eurozentristisch-christlicher Monismus, sowie Anthropozentrismus und Individualismus westlichen modernen Denkens, welche sich sowohl im Kapitalismus als auch im Kommunismus manifestierten, werden als Grundlage der geltenden modernen / kolonialen Ordnung aufgezeigt. Anthropozentrismus und Individualismus materialisieren sich dabei in sämtlichen gesellschaftlichen Bereichen, so etwa in der Bildung, im demokratischen politischen System, in der Wirtschaft. Indigene Wissensformen und ein entsprechendes Subjektverständnis werden delegitimiert, diskriminiert und durch Bestrebungen kultureller Homogenisierung exterminiert. Ein Beispiel dafür ist das geltende Interkulturalitätsverständnis, welches nicht Ausdruck eines realen Dialoges oder Konsenses zwischen Verschiedenartigen ist, sondern als neuartiger Versuch erkannt wird, kulturelle Homogenisierung im Stile des *mestizaje* fortzuführen. JAVIER LAJO spricht von einem vereinnahmenden kulturellen westlichen Autismus. (Lajo 2009) Ein ähnlicher Prozess wird auch im Gesundheitsbereich erkannt, wo indigene Lebensweisen und Konzeptionen von Gesundheit und Krankheit nicht anerkannt werden. Kolonialität bewirkt im Bereich des Wissens und der Subjektformierung Entfremdung, den Verlust relationalen Erlebens als Identitätsmerkmal und kulturelle Homogenisierung. So etwa wird symbolische Sprache als Vermittlungsinstanz zwischen verschiedenen Welten von einer hegemonialen westlichen Perspektive in die Bedeutungslosigkeit abgedrängt. TENESACA spricht von gedanklich und wissenschaftlich degenerierten Menschen als Resultat der Nivellierungsprozesse durch Kolonialität. (Tenesaca 2010)

Ein *vivir mejor*, welches in Kontrast zu einem *vivir bien* / *buen vivir* in Erscheinung tritt wird als Ausdruck dieses Wirkens der Kolonialität von Sein positioniert, indem *vivir mejor* vom

Streben nach einem besseren Leben des Einzelnen auf Kosten der Anderen, nach unbegrenztem Fortschritt und materieller Akkumulation im Sinne westlichen Individualismus und Anthropozentrismus gekennzeichnet ist. Dieses Streben kennzeichnet sich durch eine ausschließende Wettbewerbshaltung, durch Gewalt und Mangel an Interesse an anderen Menschen und Lebewesen. Die gängigen Parameter sind also dazu dienlich die Zivilisationshörigkeit der Menschheit zu erhalten und weiterhin zu legitimieren und dabei alternative Formen des Denkens und Lebens zu unterbinden.

Entkoppelung von hegemonialen Denkmodellen und Entwicklungskonzeptionen und Affirmation eines eigenen Denkens und Wahrnehmens (Kapitel 7)

Die Darlegung philosophisch-spirituelle Grundlagen und Dimensionen von *sumak kawsay* / *suma qamaña* stellt einen wesentlichen Bereich der konsultierten Quellen dar, was nicht nur durch die thematische Ausrichtung der Dokumente offenkundig erscheint: Es wird dies im Rahmen dieser Arbeit als evidenter Versuch einer emischen Darstellung eines anderen Denkens verstanden, welches auf der geo- und körperpolitischen Entkoppelung von geltenden Denk- und Wissenskategorien aufbaut. Der immanente Anspruch der Artikulierung, Übersetzung und Diffundierung eines differenten Lebensmodells wird als Ausdruck der Negation hegemonialer eurozentristischer Kategorien und der Affirmation eines eigenen Denkens und Wahrnehmens von Leben und Welt verstanden. Die westliche unilineale, ausschließende und dualistische Episteme soll durch ein Denken aus einer Perspektive des *sumak kawsay* / *suma qamaña* überwunden werden.

Das in Erscheinung treten von *sumak kawsay* / *suma qamaña* kennzeichnet den konsultierten Quellen entsprechend einen historischen Übergang vom Widerstand zur Aktion, zur aktiven Mitgestaltung von Gesellschaft, wobei sich *sumak kawsay* / *suma qamaña* als Angebot an die gesamte Menschheit richten und dabei als Alternative und Möglichkeit der notwendigen und dringlichen Transformation des Lebens präsentiert werden. *Sumak kawsay* / *suma qamaña*, welche häufig in ein Naheverhältnis zum Entwicklungsbegriff gestellt - wenn nicht sogar mit diesem gleichgesetzt – werden, haben dabei mit einer westlichen Konzeption von Entwicklung als historisch-linearer Prozess und Voraussetzung für ein wünschenswertes Leben kaum etwas gemein. In einer indigenen Weltsicht gibt es eine ganzheitliche Vorstellung von der Mission menschlichen Daseins und Strebens: Es geht um die Erschaffung sowohl materieller als auch spiritueller Bedingungen für ein Leben in Harmonie. Entwicklung und Fortschritt, als auf materielles Wachstum fokussierte Kategorien sind folglich in einer indigenen Betrachtungsweise nur ein Faktor der Gleichung des Lebens. Eine Anwendung einer westlichen Entwicklungsvorstellung auf die indigenen Gemeinschaften wird dabei nicht nur als ungeeignet angesehen, sondern auch als gefährlich, wobei sich diese Gefahren über die beschriebenen Erfahrungen von Kolonialität erklären lassen. *Sumak kawsay* / *suma qamaña* als indigene Konzeptionen eines erstrebenswerten Lebens konnten aufbauend auf einer Reihe

von Faktoren entstehen und Sichtbarkeit erlangen. Dazu zählen historisch-politische Prozesse der Andenregion, wie etwa die Tatsache, dass es zunehmend relevant wurde eine indigene Konzeption von Entwicklung zu suchen und zu bearbeiten. Entsprechungen, die jedoch stark von einem westlichen Verständnis abweichen, fanden sich dabei in den Konzeptionen *sumak kawsay* in Ecuador, *suma qamaña* in Bolivien und *qhapaq ñan* in Peru. Diese wurden im Spanischen in *buen vivir* / *vivir bien* übersetzt. Ein weiterer relevanter politischer Prozess in der Genese des *sumak kawsay* / *suma qamaña* ist die zunehmende Visibilisierung des indigenen Kampfes in der Region und damit einhergehender Belange und Inhalte, welche sich im Sinne eines dynamischen Prozesses in einem ständigen Konstruktionsprozess befinden. Dazu kommt die Implementierung sogenannter antineoliberaler Regierungen in Ecuador und Bolivien und die Verabschiedung neuer Verfassungen in beiden Ländern. In Ecuador findet *sumak kawsay* Einzug in die Verfassung, in Bolivien *suma qamaña*. Wesentlich für den intellektuellen Konstruktions- und Definitionsprozess von *sumak kawsay* / *suma qamaña* stellt sich das Fortbestehen einer indigenen Rationalität dar, welche sich im Zuge der wachsenden Visibilisierung des indigenen Aufstandes manifestiert. Kosmische Bezüge werden im Rahmen dieses Kampfes immer zentraler, wobei dies damit begründet wird, dass eine Rationalität von *Abya Yala* lebendig und relevant ist, verschiedene Überlieferungen, Weisheiten und Wissensformen bis heute Gültigkeit bewahren. Als wesentliche Stütze in diesem Konstruktionsprozess wird letztlich auch die Unterstützung durch Intellektuelle in der Systematisierung von Wissen genannt. *Sumak kawsay* / *suma qamaña*, welche also als Resultat eines komplexen Systematisierungs- und Entstehungsprozesses geboren werden, sprechen von der Wiedergewinnung der Sinnhaftigkeit des Lebens. *Sumak kawsay* / *suma qamaña* als jahrtausendealte Erfahrung werden als Horizont indigener Gemeinschaften dargestellt und als strukturelle Antwort und Vorschlag zur Überwindung eines geltenden Systems. Sie beschreiben eine Utopie, einen Traum, welcher im permanenten Kampf für Gleichheit Umsetzung findet. *Sumak kawsay* / *suma qamaña* bezeichnen ebenso eine Praxis sozialer Konstruktionsprozesse in den Gemeinschaften. *Sumak* oder *suma* bedeuten etwa Fülle, Exzellenz, Schönheit, während *kawsay* oder *qamaña* das Leben bezeichnet. Eine Übersetzung von *sumak kawsay* / *suma qamaña* könnte folglich Leben in Fülle oder ganzheitliche Existenz bedeuten, es geht um ein harmonisches Zusammenleben mit allem Leben in Respekt und Achtung der natürlichen und kosmischen Zyklen. *Qhapaq ñan* verweist auf das Finden eines rechtmäßigen Weges als höchstes Streben im menschlichen Leben. *Sumak kawsay* steht in einer Betrachtung aus der kichwa-Konzeption der *chakana* im Zentrum dieser Matrix als Produkt eines rechten Maßes, des Gleichgewichts von Energien zwischen Denken und Fühlen, zwischen Materiellem und Spirituellem, woraus sich ein vollkommenes Handeln ergibt. *Sumak kawsay* / *suma qamaña* haben dabei nichts mit westlich-christlichen Werte- und Moralphantasmen gemein, welche auf eine Unterscheidung von Gut und Böse ausgelegt sind. *Sumak kawsay* / *suma qamaña* sind demgegenüber keine ethischen oder fundamentalistischen Konzeptionen, sondern verweisen auf eine menschliche Überzeugung, Einsicht und Verantwortlichkeit den natürlichen und kosmischen Prozessen

gegenüber, durch welche sich Leben, auch menschliches, erschafft. Sie verweisen auf ein Paradigma der Koexistenz, indem mehrere Welten in einer Welt möglich und denkbar werden. Sie gründen dabei auf wichtigen Prinzipien wie Respekt, Harmonie und Gleichgewicht, Interdependenz und Relationalität, Kommunitarismus, Komplementarität oder komplementäre Dualität, auf Pluralität oder Tetralektik, Reziprozität, Solidarität und symbolischem Erleben. Symbolisches Erleben ist eine wichtige Dimension indigener Rationalität, wobei rituelle Handlungen, eine symbolische Sprache und heilige Orte eine wesentliche Bedeutung einnehmen und *estar siendo* als Ausdruck der indigenen Wahrnehmung des Lebens in seiner Unbeständigkeit ermöglichen. Die volle Bedeutung von *sumak kawsay* / *suma qamaña* lässt sich in der Verwobenheit der Konzeptionen mit wesentlichen Symboliken aus dem Spektrum andiner Rationalität erfassen. Es werden dabei die wesentlichen artikulierten Konzeptionen herausgegriffen und besprochen: *ayllu* und *marka* als territoriale und soziopolitische Strukturen andinen Lebens, *ayni* und *minka* als Ausdruck der Reziprozität und Komplementarität aller Vorgänge und Prozesse des Lebens, *chakana* als Symbol des Kreuz des Südens und einer holistischen Sichtweise, in welchem durch eine Darstellung der Interaktionen der verschiedenen Welten, des Oben mit dem Unten, sowie des Materiellen mit dem Spirituellen, die kosmischen Proportionen als Grundlage für Wissen, Organisation und Technologie grundgelegt sind. Die vier fundamentalen Dimensionen werden als Quelle des Lebens gesehen, wobei sich *yachay* (Wissen, Weisheit, Intellekt), *ruray* (Handlung, Schaffensprozesse), *ushay* (Vitalität, Energie, Macht), *munay* (Wille, Affektivität, Liebe und Leidenschaft) miteinander komplementieren und in Relationalität miteinander verbunden sind. Die Kunst des Findens eines rechten Mittelmaßes drückt sich in *h'ampi* aus, ebenso wie *taypi* auf ein Gleichgewicht zwischen Extremen und einen Ort der Begegnung verweist. Auch *yanan-tinkuy* ist eine ähnliche Konzeption, welche den komplementären und proportionalen Gegensatz und damit die Dynamik zwischen Paritäten beschreibt, welche zur Konstruktion der Gegenwart führt. *Pacha* ist ein weiteres wesentliches Symbol, welches sowohl räumliche als auch zeitliche Dimensionen umfasst. *Pachakama* oder *pachatata* und *pachamama* bezeichnen die zwei Urquellen des Lebens, wobei *pacha* (*pa*: zweifach; *cha*: Kraft, spirituelle Energie) auf die Brückenfunktion verweist, über welche sich kosmische und tellurische Kräfte vereinen. *Kay pacha* als Schlüsselkonzept entsteht im *taypi* und umschreibt die machtvolle Raumzeit des Hier und Jetzt als Ort und Möglichkeit der Handlung und der Interaktion zwischen verschiedenen Welten. *Sinti pacha* spielt eine wesentliche Rolle in Zusammenhang mit *sumak kawsay* / *suma qamaña*, wobei damit das Erleben einer intensiven Zeit symbolisiert wird, in welcher das Leben seinen Glanz erlangt und in seiner Fülle erfahren werden kann. Diese Dimensionen verweisen auf die Wichtigkeit der Gegenwart als Raumzeit der Handlung und damit der Transformation, welche im Zusammenhang mit den dekolonialen Implikationen von *sumak kawsay* / *suma qamaña* eine wesentliche Rolle spielen. *Pachakuti* beschreibt eine Zeit der Neuordnung des Lebens, wobei der Fortbestand der Vergangenheit in der Gegenwart stets gewährleistet sein muss. *Pachamama* ist die Mutter Erde, aus welcher der Mensch hervorgeht und damit Teil des

menschlichen Subjekts selbst. Der Mensch trägt damit Verantwortung für das Leben in seiner Gesamtheit und dessen Reproduktion. Eine Trennung von Mensch und Natur wird dieser Konzeption zufolge undenkbar. *Runa* (kichwa) oder *jaqi* (aymara) beschreiben den Menschen als kommunitäres kollektives Wesen und weniger in seiner individuellen Existenz. Weitere zentrale Symboliken sind etwa *tapa / qulqa* (aymara) welche sich auf den Reichtum und Wert der natürlichen Reichtümer beziehen, welche sowohl materielle als auch spirituelle Energien bereitstellen. *Sumak kawsay / suma qamaña* verweisen also aus einer *anderen* Episteme, aus einer transmodernen Betrachtungsweise, auf die Notwendigkeit der Überwindung einer dualistischen, dichotomisierenden und damit ausschließenden westlich-christlichen Episteme, um die Einheit von Natur und Mensch, von Körper und Geist wiederherzustellen und damit geltende Strukturen und Muster der Unterdrückung und Ausbeutung obsolet werden zu lassen.

Pluriversale Gesellschaftsprojektionen aus einem *anderen* Denken aus der Differenz (Kapitel 8)

Sumak kawsay / suma qamaña sind Ausdruck einer Kultur des Lebens, welche in den andinen indigenen Gemeinschaften weiterhin Relevanz und Vitalität bewahrt und allen Anfeindungen und Übergriffen trotzen konnte. Diese Kultur des Lebens besitzt die Fähigkeit und das Potential die Kultur des Todes des westlichen Expansionismus und egozentrischen ausbeuterischen Kapitalismus zu überwinden. Obwohl in Zusammenhang mit der Herkunft des Konzeptes des *sumak kawsay / suma qamaña* eine indigene AutorInnenschaft beansprucht und auch von offizieller Seite zuerkannt wird, darf dies nicht als Versuch der Essentialisierung missverstanden werden. Eine Vision des Lebens und eine Kultur des Lebens kann insofern nicht essentialisiert werden, da es sich um einen grundlegenden menschlichen Horizont der Welt- und Lebensauffassung handelt, welcher allorts vorhanden ist, wenn auch mit unterschiedlichsten Inhalten, Symboliken und Verständnissen besetzt. Diese Kultur des Lebens wird als Antwort auf die gegenwärtige Krise und als Vorschlag für eine andere Form des Lebens und Zusammenlebens positioniert wird. *Sumak kawsay / suma qamaña* spricht insofern von der Dekolonialität des *estar*, welche sich der Kolonialität des *ser* widersetzt. *Sumak kawsay / suma qamaña* implizieren oder incentivieren ein *anderes* Denken aus der Differenz, welches von einer epistemischen Entkoppelung ausgeht und innerhalb einer Epistemologie der Grenze seine Ausformulierung findet. Die Erfahrungen der Kolonialität und das Erleben und Bewusstwerden kolonialer Differenz führen in ein Bewusstsein, welches seinen Ausdruck im Grenzdenken findet, im Sinne der Erschaffung eines Pluriversums. Somit wird in der Darstellung *anderer* Visionen und Projektionen für einen anstehenden Transformationsprozess eine geltende Einteilung in gesellschaftliche Bereiche respektiert und darauf aufbauend diese mit neuen Strukturen und Inhalten im Sinne eines inter-epistemischen Dialoges angereichert; eine Unterteilung in Bereiche wie etwa Ökonomie, Politik, Kultur ist wohlgerneht in einer indigenen Weltsicht obsolet, da jegliche Dimension des Lebens

sämtliche Aspekte umfasst. Eine Epistemologie von *Abya Yala* wird zu einem privilegierten Ort der gesellschaftlichen Neukonfiguration im Sinne eines geo- und körperpolitischen epistemischen Wandels. Das Paradigma der Kultur des Lebens ist Ausdruck dieses Wandels, welcher auf die Errichtung einer postkapitalistischen und dekolonialen Gesellschaft abzielt. Die Eröffnung von Räumen zur Debatte ist in diesem Zusammenhang ein wichtiger Prozess. *Sumak kawsay* / *suma qamaña* sind darüber zu einem Teil der Debatte über das menschliche Schicksal geworden, komplementiert durch die praktische Ausrichtung der Politik der indigenen Bewegungen. Eine sogenannte Rationalität von *Abya Yala* spielt nunmehr eine wesentliche Rolle und entsprechende Konzeptionen und Symboliken fließen in die Visionen einer neuen Gesellschaftsordnung ein. Eine zentrale Dimension dieses Strebens struktureller Transformationen umfasst den Bereich gesellschaftlicher Beziehungen, welcher jegliche Form menschlich-natürlicher Interaktion umfasst, vom Individuum bis hin zu komplexen staatlichen Gefügen und zwischenstaatlichen Vernetzungen. Die Realisierung von *sumak kawsay* / *suma qamaña* bedarf dabei einer strukturellen Transformation, welche mit der Wiederherstellung einer *comun-unidad*, einer Gemeinschaft des Lebens als Weg der horizontalen Begegnung beginnt. In diesem Sinne gilt es, ein komunitäres Bewusstsein wiederherzustellen und komunitäre soziopolitische Strukturen wie *ayllu*, *marka* und *suyu*, sowie eigene geokulturelle Bezüge, wie *Abya Yala* wiederzubeleben. Der Idee, das kommunale System der *ayllus* und *markas* als Alternative zum gegenwärtigen neoliberalen System zu präsentieren, liegt eine globale Vision zugrunde. Dies bedeutet nicht, dass beabsichtigt wird, das *ayllu*-System ähnlich den kapitalistischen und kommunistischen Systemen zu exportieren, sondern es ist dies vielmehr als Ausruf zu verstehen, lokale kommunale Systeme, welche der kapitalistischen Expansion zum Opfer fielen, weltweit wiederzubeleben und zu rekonzeptualisieren. Ein komunitäres Bewusstsein impliziert mitunter auch, dass Affekt als Grundlage jeglicher Ausübung von Autorität und sämtlicher sozialer Beziehungen wiedergewonnen werden muss. Affekt entsteht dabei über ein kontinuierliches In-Beziehung-treten im Rahmen komplementärer Interaktionen. Konsens und Wille nehmen ebenso eine wichtige Bedeutung zur Herstellung von Harmonie in Gemeinschaft ein. Entscheidungen und Übereinkünfte müssen durch kommunalen Konsens gefunden werden, wobei jeder im Sinne eines horizontalen Dialoges über dasselbe Interventionsrecht verfügt. Im Hinblick auf die Errichtung neuartiger Strukturen bedeutet dies, dass politische Strukturen mehrpolig konzipiert sein müssen. Eine solche Mehrpoligkeit kommt etwa und vorrangig in der Konzeption der Plurinationalität zum Ausdruck, über welche eine souveräne Gesellschaft errichtet werden kann. Plurinationalität anerkennt Diversität in Gleichheit der Bedingungen. LAJO spricht von einem *estado racimo* als Formel zur Neugründung der Staaten. (Lajo 2009) Im Rahmen dieses Staatsmodelles spielen lokale soziopolitische Organisationseinheiten, welche sich durch Selbstverwaltung und komunitäre Partizipation auszeichnen, eine wesentliche Rolle. Auch im Rahmen zwischenstaatlicher Beziehungen gilt es Komplementarität zuzulassen, wobei die Anerkennung von Differenzen und Asymmetrien eine wichtige Rolle spielt. Jegliche Umgestaltung von Beziehungsformen muss dabei im

Sinne der Herstellung von Gleichgewicht und Gerechtigkeit erfolgen, wobei das friedvolle Zusammenleben vom Menschen mit der Natur im Vordergrund steht. Im Bereich von Bildung, Wissen und Kommunikation steht das Prinzip der Interkulturalität in einem kritischen Verständnis im Vordergrund. Dies verweist auf einen aufgeschlossenen inter-epistemischen Dialog. Kommunitäre Bildung und Pädagogik sollen in diesem Zusammenhang neu belebt und ausdifferenziert werden, wobei Bildung einen zirkulär-zyklischen Prozess des Lernens-Lehrens, eingebunden in das alltägliche Leben und produktive Prozesse, umschreibt. Die interkulturelle indigene Universität *Amawtay Wasi* implementiert eine solche *andere* Form von Bildung, wobei der Gedanke epistemischer Interkulturalität in dieser Institution konkrete Umsetzung erfährt. *Amawtay Wasi* sieht ihre Hauptaufgabe in diesem Sinne darin, aus einer Epistemologie und Politik der Dekolonialisierung von Wissen zu agieren und durch eine Umsetzung von Interkulturalität als Anerkenntnis von Diversität zur Konstruktion einer gerechteren Welt beizutragen. Ausgangspunkt ist dabei die eigene Rationalität und Weisheit, welche mit anderen Rationalitäten in Verbindung tritt, um ein gemeinsames Werk zu erschaffen. Interkulturalität als Dialog zwischen Zivilisationen erscheint auch jenseits dieser Institution zentral, um Verständigung und einen notwendigen realen Dialog zu konstruieren, über welchen es ermöglicht wird, Moderne und Kapitalismus zu überwinden. Auch das Konzept einer *minga global* ist in diesem Kontext zu verstehen. Im juridischen Bereich werden ein kommunitäres juridisches System, sowie ein natürliches Recht relevant. Eine kommunitäre Justiz ist auf Ausgleich und Harmonie in der Gemeinschaft bedacht und vor allem auf den Erhalt von Leben. In diesem Sinne werden Bestrafungsmechanismen obsolet und eine rasche Reintegration eines Menschen, welcher aus der Harmonie herausgefallen ist nötig. Dies geschieht etwa über Zuweisung von Arbeitsaufgaben, welche diesem Menschen die Sensibilität und das Verständnis der Zusammenhänge des Lebens zurückerstatten. Ein natürliches kommunitäres Recht basiert grundlegend auf Verantwortlichkeiten, welche sich durch die Einsicht und Anerkenntnis von Komplementarität und Reziprozität ergeben. Dadurch entsteht *ayni*, welches die primäre Verantwortung gegenüber der Erde, dem Kosmos und dann der Gemeinschaft und sich selbst gegenüber zum Ausdruck bringt. Im Sinne des kommunitären natürlichen Rechtes gründet jede menschliche Beziehung auf dem Bewusstsein des *ayni*, wobei *derechos de relación* ein wichtiger Terminus innerhalb dieses Rechtssystems ist. Beziehungsrechte umfassen Rechte von Familien, welche durch permanente Beziehungsarbeit erworben und erhalten werden, sowie auch die Komplementarität zwischen Mann und Frau im Sinne von *chacha warmi* und das Beziehungsrecht zur Mutter Erde, welches Regelungen bezüglich Land und Territorium umfasst. Im Bereich von Ökonomie und Produktion gewinnt eine komplementäre kommunitäre Ökonomie an Relevanz und im Rahmen dessen wiederum die Rekonstitution der soziopolitischen Organisationseinheiten von *ayllu* und *marka* als Grundlage einer entsprechenden Form ökonomischen Handelns. Ziel jeder ökonomischen Beziehung ist der Schutz des Lebens, wobei im Rahmen von *ayllu* der Begriff Ressource inexistent ist. Ökonomie ist distributiv ausgelegt, wobei eine gute und gesicherte Ernährung eine wesentliche Grundlage darstellt. Es geht um ein gemeinsames

Voranschreiten als Gemeinschaft, nicht um individuellen Profit, was sich etwa über die Bezeichnung *yanapasiña* ausdrückt, oder aber durch *apthapi*, eine Sammelstelle für Nahrung und Bedarfsmittel zur Umverteilung. Die Rotation von Verantwortlichkeiten spielt ebenfalls eine zentrale Rolle in einer kommunitären komplementären Ökonomie, ebenso wie Multikulturen und affektive kommunitär-komplementäre Wirtschaftsbeziehungen. Arbeit bedeutet einem indigenen Verständnis folgend also Freude, ist Inhalt des Lebens und geht mit großer Wertschätzung der Mutter Erde durch entsprechende rituelle Handlungen einher. Auf einen makroökonomischen Bereich übertragen bedeutet das, dass dem Staat die Verantwortung zur Redistribution von Reichtum zukommt, um die Bedürfnisse aller im Sinne der Komplementarität zu befriedigen: Jede Gemeinschaft erhält und gibt entsprechend ihrer Notwendigkeiten und Möglichkeiten, ohne Uniformierung. Die Gesundheit der biotischen Gemeinschaft wurde als eigener Bereich dargestellt, wobei hier nochmals sämtliche Prinzipien kommunitären komplementären und ganzheitlichen Denkens und Handelns zusammenfließen: Die globale Krise kann nur überwunden werden, wenn die Ausbeutung der Mutter Erde und allen Lebens auf dem Planeten im Dienste der kapitalistischen Akkumulation beendet wird. Der Mensch muss Verantwortung zum Schutz des Lebens übernehmen. Diese Verantwortung entsteht nicht aus einer ethisch-moralischen Verpflichtung, sondern aus Einsicht in die Komplementarität und Reziprozität der natürlichen und kosmischen Zusammenhänge. Materielles und Spirituelles komplementieren sich, worüber die westliche Priorisierung materiellen Lebens überwunden werden kann.

Zwischen postkolonialen Geografien und dekolonialem Wandel (Kapitel 1, 9, Ausblick)

Der indigene Widerstand ist zu einem politisch-epistemischen Aufstand geworden und beschränkt sich heute nicht mehr auf Fragen der Identität, der Anerkennung oder Rechte, sondern vielmehr werden Formen des Wissens um das Leben relevant. *Sumak kawsay* / *suma qamaña* stehen paradigmatisch für diesen Wandel. Die Verfassungen von Ecuador und Bolivien zeugen von einem unerschrockenen politisch-epistemischen Aufstand indigener Bewegungen, welcher über die letzten zwanzig Jahre Einzug in eine öffentliche Debatte finden konnte: In Ecuador ist die Natur zum Rechtssubjekt und ursprüngliches Wissen zu einem Bestandteil von Wissenschaft, Technologie und Bildung geworden, in Ecuador wie auch Bolivien wurde das *sumak kawsay* / *suma qamaña* als Grundlage einer neuen radikal differenten Gesellschaftsordnung legitimiert. Die Anerkennung kolonialer Unterwerfung und westlicher kapitalistischer Imposition etwa im Text der Verfassungsdokumente, gemeinsam mit der Aufmerksamkeit, welche nicht westlichen Lebensvisionen zuteilwird, sind Ausdruck eines Wandels innerhalb gesellschaftlicher Geographien mit einem relevanten indigenen Protagonismus, über den neue Denk-, Wissens- und Lebenskonzeptionen im Licht von Interkulturalität und Plurinationalität denkbar werden. Dennoch müssen wir eine tiefe Ambivalenz feststellen. Während die indigene Präsenz nicht mehr aus dem nationalen und internationalen politischen Panorama wegzudenken ist, wird deren reale Legitimierung und

Anerkennung als vollwertige und gleichberechtigte Andere jenseits von staatlichen Rhetoriken und Rahmenkonzeptionen auch heute weiterhin unterbunden. Eine fortwirkende postkoloniale Geographie, welche ethnische und regionale Ungleichheiten aufrechterhält und reproduziert stellt eine große Barriere für die Umsetzung des *sumak kawsay* / *suma qamaña* dar: der Staat ist seinen Strukturen entsprechend faktisch weiterhin ein kolonialer Staat, Autonomie und territoriale Rechte für kollektive gesellschaftliche Gruppierungen bleiben untersagt; die Regierung setzt rechtliche Prioritäten, wobei einige Verfassungsprinzipien mehr Beachtung erfahren als andere. Darüber werden postkoloniale gesellschaftliche Hierarchien reproduziert. In der Praxis stellt vor allem der große Widerspruch zwischen einer staatlichen Rhetorik und entsprechenden politischen und ökonomischen Realitäten weitere Hürden bereit. Auch ist die staatliche Rhetorik selbst von Widersprüchlichkeiten gekennzeichnet, wie etwa in Ecuador, wo *sumak kawsay* und Entwicklung gleichgesetzt werden und wo ein entsprechendes Entwicklungsverständnis auf westlichen Elementen eines nachhaltigen menschlichen Lebens begründet ist. Epistemische Kolonialisierung ist also immer noch die dominierende Haltung in den lateinamerikanischen Gesellschaften und eine Gleichgültigkeit gegenüber all jenen Wissens- und Lebensformen, welche sich nicht einem modernen und auf materiellen Fortschritt fokussierten Modell unterordnen lassen, weiterhin vorherrschend. Formen epistemischer Gewaltausübung schmälern dabei fortlaufend die Autorität subalternen Lebensperspektiven. Verweise auf einen epistemischen Wandel von unten werden banalisiert oder durch Ausübung von Gewalt zu reduzieren versucht, wie etwa durch die Verfolgung indigener Führungskräfte ersichtlich wird. Die allgegenwärtige Delegitimierung verschiedener und anderer Stimmen ist Ausdruck einer Realität, in der eine westliche moderne Wissenskonzeption über epistemische Gewalt gegen ebensolchen Ungehorsam ihre Vormachtstellung als vorgeblich universales Modell zu erhalten sucht.

Kritische Intellektuelle dekolonialer Orientierung wie etwa ARTURO ESCOBAR oder WALTER MIGNOLO artikulieren ihre Hoffnung oder Ahnung, dass AutorInnen alternativer Wege und Denkweisen imstande sein werden, die Strukturen moderner universalistischer Epistemologien zu durchbrechen und darüber einen Weg zur Umsetzung ihrer Visionen finden (Mignolo 2005: 100; Escobar 2010: 47): „the social movements of subaltern groups are better prepared to live within the pluriverse than those groups which until now have benefited the most from an alleged universal cultural and social order“ (Escobar 2010: 47). Während sozialistische und kommunistische Bewegungen während des Kalten Krieges immer innerhalb des westlichen Systems der Moderne dachten und handelten, so ist diese Wahrnehmungs- und Handlungsweise heute im Rahmen indigener Bewegungen weitgehend gebrochen. Diese sehen ihre Herausforderung darin, die Logik des hegemonialen modernen Systems aufzudecken und dieses nicht nur inhaltlich, sondern auch in seinen Strukturen zu transformieren. Kritisches Bewusstsein und Dekolonialisierung geht in Lateinamerika heute also vor allem von jenen AkteurInnen aus, welche von der eurozentristischen Idee der *Latinidad* nicht inkludiert und dementsprechend eliminiert wurden. Lateinamerika als

Konzeption der Moderne erfährt in diesem Prozess eine kritische Neubetrachtung. (Mignolo 2005: 100f.)

Die neuen Verfassungen implizieren dabei als wichtiger Schritt die Möglichkeit eines gemeinschaftlichen kreativen Schaffensprozesses, welcher sich in einer kritischen Auseinandersetzung mit den Traditionen der Moderne befasst und entsprechende politisch-epistemische Verankerungen dekonstruiert. *Sumak kawsay / suma qamaña* stellen dabei eine Haltung dem Leben gegenüber dar und keine klar absteckbare Utopie oder gar ein fertiges Programm mit zu erfüllenden Strategien, wobei eine Umsetzung in lateinamerikanischen sozialen, politischen, ökologischen und ökonomischen Lebenswelten Kreativität, Imagination und den Willen erfordert, sich einer gemeinschaftlichen Aufgabe zu verpflichten. Diese gemeinschaftliche Aufgabe könnte als Erschaffung einer Pluriversalität, einer transmodernen Lebensweise, eines Prozesses, welchen MIGNOLO als *After America* oder auch Epistemologie des Südens bezeichnet, umschrieben werden. (Mignolo 2005: 161) Er meint, das Paradigma der Neuheit, welches in der europäischen linearen Geschichtschreibung verankert ist, sei im Begriff einem ins Bewusstsein der Menschheit eingetretenen Paradigma der Koexistenz weichen zu müssen. (Mignolo 2005: 106) Dafür ist es vonnöten sich von den mentalen Fesseln, davon spricht der afrokolumbianische Philosoph MANUEL ZAPATA OLIVELLA, zu befreien, was mit der Überzeugung der Menschen beginnen muss, sich Ungerechtigkeiten und dem weitverzweigten kolonialen Legat zu stellen, um eine radikal differente Gesellschaft überhaupt möglich zu machen. (Walsh 2005: 44) Es gilt in diesem Sinne, die Ränder der Gesellschaft als Räume und Realitäten kolonialer Differenz ohne Verklärung ernst zu nehmen und diesen ernsthaftes Interesse entgegenzubringen, um verstehen zu lernen und durch dieses – wenn auch immer nur partielle - Verstehen Veränderung zu ermöglichen. Die oft über negative Konnotationen als simplizistisch, lokal, romantisch, essentialistisch abgewerteten bzw. gänzlich entwerteten oder als „Pachamamismen“ geringschätzten Formen der Weltwahrnehmung und Wissenskonzeption müssen vollinhaltlich wahrgenommen und zugelassen werden. Damit einhergehend gilt es auch, das historisch gewachsene Machtgefälle zu erkennen, welches zwischen modernen Denk- und Wissenssystemen und solchen, die sich einem modernen Denken und Wissen entziehen und / oder widersetzen, besteht und somit die entsprechende Wertigkeit, welche den differenten Systemen zugeschrieben wurde und bis heute wird. ESCOBAR konstatiert: „Ya no son los modernos o intelectuales de siempre los únicos poseedores de conocimiento válido y de la verdad, los únicos dueños del balón; más aun, ya no hay un solo balón, no una sola cancha, no un solo conjunto de reglas de juego” (Escobar 2011: 270). Es geht um die Herstellung eines wirklichen Dialogs, innerhalb dessen die Hierarchisierung überwunden und wirkliches Zuhören von beiden Seiten möglich wird. ESCOBAR spricht davon, dass die historischen Bedingungen für solch einen Dialog heute gegeben erscheinen, beziehungsweise, dass ein solcher Dialog bereits vielerorts Räume der Umsetzung gefunden hat.

11 Resumen

Esta tesina enfoca en las concepciones del *sumak kawsay* / *suma qamaña*, terminologías que provienen de los idiomas kichwa y aymara y aluden a una concepción indígena acerca de una vida agradable, traducidos al español como “buen vivir” o “vivir bien”. Dichas concepciones son consideradas como expresión de una transformación política-epistémica en el continente sudamericano y más explícitamente en los países andinos, en donde la emergente rebelión indígena representa un sitio predilecto para un profundo proceso de transformación geopolítico y corpopolítico. La teoría latinoamericana sobre modernidad / colonialidad ofrece conceptos y herramientas interesantes al respecto y sirve como trasfondo teórico de reflexión y contextualización para la realización de un análisis de texto cualitativo de una selección de documentos de autoría indígena sobre las concepciones del *sumak kawsay* / *suma qamaña*. Los documentos analizados, artículos, ponencias y entrevistas, mayoritariamente fueron publicados en los años sucesivos a la aprobación de las nuevas Constituciones de Bolivia y Ecuador en los años 2008 y 2009. Gracias a estas nuevas Constituciones el *sumak kawsay* / *suma qamaña* fueron legitimados oficialmente por los estados en cuestión y desde ese entonces rigen como principios fundamentales y ejes transversales de las respectivas políticas estatales. Los documentos analizados convergen en su alienamiento discursivo, proponiendo un proceso de transformación y construcción como meta del proyecto colectivo propuesto por parte del movimiento indígena continental. Unos cuantos autores enfocan en cuestiones políticas otros cuantos más centran su atención en la presentación de contenidos filosóficos y cosmovisionarios. Pero de todas formas están complementándose en su afán de procurar visibilidad y revalorización de cosmovisiones y sabidurías con enfoques radicalmente discordantes del régimen de conocimiento hegemónico.

Objetivo de la presente tesina es por un lado contribuir a la visibilización de voces indígenas en el debate alrededor del *sumak kawsay* / *suma qamaña* y por otro lado considerarlas y reflejarlas como concepciones que entrañan pretensiones decoloniales. Ambas intenciones confluyen en el propósito de una teoría y un proyecto decolonial, que se desempeña en la devolución de sus voces a los sujetos coloniales que se encuentran marginados por la retórica y práctica de la modernidad occidental. La consideración de una perspectiva indígena se vuelve indispensable en el momento de querer y deber emprender un cambio esencial en lo sociopolítico y epistémico. Los proyectos indígenas y sus principales demandas son consideradas como símbolo evidente de un emergente redescubrimiento y revalorización de perspectivas otras y propias de los sujetos marginados. Considerando la problemática descrita de marginación las concepciones de *sumak kawsay* / *suma qamaña* como símbolos centrales de un proceso complejo de cambio fueron analizados en sus contenidos, significados y

planteamientos. En lo siguiente estoy resumiendo las temáticas abordadas y presento las conclusiones centrales de este trabajo de investigación, estructuradas según ejes temáticos y con referencia a los capítulos correspondientes.

La teoría latinoamericana sobre modernidad / colonialidad: colonialidad como lógica oculta y constitutiva de la modernidad y sitio de un cambio decolonial (capítulo 4,5)

La teoría sobre modernidad / colonialidad es una perspectiva científica reciente, que nace en y desde América Latina o sea por el trabajo de sujetos e intelectuales de origen latinoamericano y / o latinoamericanistas de otra proveniencia. Esta teoría encuentra sus bases conceptuales en la teología de la liberación, en los estudios subalternos o la teoría chicana para nombrar unas de las mayores fuentes. Una de las premisas fundamentales de la teoría sobre modernidad / colonialidad es la siguiente: La modernidad está ligada inseparablemente a la colonialidad y además se funda en ella. El concepto de colonialidad se refiere al lado oculto de la modernidad como fenómeno aparentemente europeo. La modernidad, según este enfoque, no se origina en el marco de las épocas del Renacimiento y de la Ilustración, como lo dice la mayoría de teorías y perspectivas sobre la modernidad, sino más bien se desarrolla y se consolida a través de la colonización de América en el siglo XVI y la respectiva sumisión y explotación laboral de comunidades autóctonas y del medio ambiente. El avasallamiento y la explotación no solo se complementan con el naciente sistema capitalista del comercio transatlántico, sino más bien representan la base necesaria para la consolidación del capitalismo moderno. El sistema capitalista solo puede ser entendido si también se considera la explotación en la cual se basa. Colonialidad se refiere al lado oscuro y oculto que adhiere a la modernidad y al capitalismo globalizado. Una vez entendidos estos nexos, la modernidad eurocéntrica ya no puede ser considerada más sin tener también en cuenta la colonialidad. América Latina en este contexto tiene que ser considerada como el primer otro lado histórico y por ende como la primera identidad moderna que nació junto a la identidad Europea. Ambas identidades se formaron por medio de la colonización de los territorios americanos y por la consiguiente consolidación del capitalismo, cuando Europa y América se vincularon de manera jerárquica. América Latina desde ese entonces asume un papel indispensable, pero ocultado y por eso permanece en una condición de inferioridad en respecto a Europa. La idea de América como invención europea surgió en el siglo XVI, para desplazar toda otra denominación autóctona o atávica en relación a los territorios recién “descubridos”. La división geográfica en continentes está basada en una lógica occidental de sumisión que se estableció de acuerdo a una narrativa cristiano-occidental basada en una concepción histórica lineal, por la cual Europa se encuentra al punto final de un proceso de desarrollo que de manera universal engloba a todo el mundo. Durante la Ilustración se creó el concepto de Latinoamérica, que fue exportado hacia el “nuevo mundo” para ser asumido desde las élites criollas, que se autodenominaron como latinoamericanos. Esta denominación más luego iba en detrimento de los propios latinoamericanos que luego de la Guerra Fría se encontraron

inferiorizados por no ser angloamericanos, sino latinoamericanos. Desde ese entonces América Latina se encuentra en una posición ontológicamente e ideológicamente inferior a la América del Norte, la cual empezó a responsabilizarse por su proceso histórico por medio de su expansionismo imperial.

El concepto de colonialidad emprende una revisión de la retórica de la modernidad, de la cual nacen las ideas de América y América Latina. La postulada primacía de la civilización europea viene cuestionada y con eso la comprensión de la concepción de desarrollo. A partir de la constitución del mundo moderno / colonial el desarrollo y las respectivas medidas fueron impuestas a todas las culturas no occidentales como horizonte de una transformación social y sobre todo económica deseable y necesaria. Durante el Renacimiento europeo se creó la idea del progreso, que desvaloriza al ser bárbaro, que caracteriza a tantas otras culturas en el mundo. En el transcurso de la Ilustración la concepción del ser bárbaro fue reemplazada por la noción del ser primitivo, o sea un ser atrasado en una consideración espacial fue despegado por la noción de un ser atrasado en el tiempo. En este momento histórico se acuñó la idea moderna del desarrollo como un proceso lineal, que describe un progresar desde la primitividad hacia la civilización. Esta noción justificó el proceso conjunto de colonización de espacio y tiempo, en el cual la modernización se transformó en la misión preponderante. La sumisión colonial se legitimizó bajo el pretexto de acercar progreso y modernización. Cuando durante la época de predominio español primó la retórica de la evangelización, con la expansión de Inglaterra y Francia como imperios esta retórica fue reemplazada por la idea de civilizar a las demás culturas. Luego de la Guerra Fría y con la hegemonización de los Estados Unidos la misión se transformó nuevamente: el paradigma civilizatorio fue reemplazado por el de desarrollo, que en los últimos decenios a través de la filosofía neoliberal se convirtió en la idea de una democracia de mercado. A pesar de las diferentes transformaciones discursivas no pueden ser negadas las continuidades percibibles en el trasfondo de una retórica prometedora: desde la época colonial el mundo está dividido en dos partes, una atrasada, una avanzada o más tarde desarrollada. La noción de la historicidad queda inalterada, el devenir histórico es concebido como un proceso lineal, el cual todas las culturas y sociedades tienen que encaminar impulsadas por el afán de alcanzar un estado avanzado de civilización según la imagen europea. El eurocentrismo funciona como base filosófica-epistémica, la práctica de violencia no cede aunque su presencia se altera y se vuelve cada vez menos evidente. La colonialidad queda oculta por la narrativa de la modernidad, que avanza en marginalarla mediante mecanismos retóricos siempre más refinados. El orden epistémológico eurocéntrico como base de la narrativa de la modernidad durante el tiempo colonial estableció la idea de raza. Raza como categoría social representa la base del capitalismo colonial global, que se funda en la sumisión de ciertos seres considerados inferiores por otros considerados superiores. El hombre blanco occidental se coloca por encima de todo otro ser. Trabajos y posiciones empezaron a ser distribuidos según criterios racistas así que la racialización de seres humanos y de sus rasgos culturales, lingüísticos y

fenotípicos junto a la subordinación de todo modelo precapitalista de control de autoridad conformaron los requerimientos básicos para la consolidación del capitalismo globalizado. La idea de raza fue naturalizada durante la colonización en el siglo XVI, procurando una justificación para la necesaria sumisión de los habitantes de todo un continente. La división en seres superiores e inferiores está basada en la disyunción de cuerpo y mente que emergió durante la persecución de los cristianos y se consolidó en el pensamiento secular en la Europa de la Ilustración. El cuerpo fue objetivizado e igualado a la naturaleza, mientras que el espíritu alcanza supremacía y quedó separado del cuerpo según proclama el precepto cartesiano: pienso, luego soy. El dualismo radical que se consolidó con esta división sirvió como base para la elaboración de las teorías de raza. Toda raza diferente a la propia se deslegitima y se construye como inferior y como inferior igualada a la naturaleza. Como el hombre es considerado amo de la naturaleza, el hombre civilizado se convierte en amo del hombre premoderno, atrasado y menesteroso, que necesita del cuidado y de la tutela por parte del hombre desarrollado, personalizado en el hombre blanco como experto y ser sublime que representa a la meta de alcanzar, el desarrollo humano. El discurso del desarrollo hasta tiempos presentes está argumentando de esta misma forma, camuflando a su lógica oculta, la colonialidad, que apunta a la continuidad de estructuras y conceptos coloniales.

La orientación eurocéntrica de América Latina conlleva diferentes e importantes implicaciones para las sociedades contemporáneas: Los estados latinoamericanos son estados modernos con sociedades coloniales, con una perdurable dependencia histórico-estructural de Europa y de sus mercados que se remonta a la orientación hacia los centros europeos por parte de las élites que fundaron y establecieron los estados latinoamericanos en el siglo XIX. Las estructuras respectivas siguen en vigor hasta la actualidad. América Latina se encuentra en una posición ambivalente entre dominio y sometimiento: Mientras que las élites criollas latinoamericanas en el siglo XIX se sirvieron del paradigma dualista que divide la naturaleza de la cultura y de la civilización para someter a las sociedades autóctonas, esta misma dicotomía en el siglo XX se volvió hacia ellos mismos, cuando fueron subordinados como latinos por parte de los anglos. La modernidad y el cristianismo debido al alineamiento eurocéntrico de América Latina hasta hoy representan las únicas matrices válidas para la imaginación de una vida buena y digna. ANÍBAL QUIJANO, sociólogo peruano, elabora el concepto de la colonialidad en los años 80. Desde ese entonces esta concepción fue retomada y trabajada por diferentes intelectuales y activistas comprometidos a la descolonización. Entre ellos constan WALTER MIGNOLO, CATHERINE WALSH, NELSON MALDONADO TORRES y muchos otros más que hablan de una matriz colonial del poder. Esta matriz fue implementada por la colonización cristiano-castellana y circunscribe un complejo de formas de sometimiento y marginación, que se están manifestando en diferentes ámbitos de vida. Los autores hablan de la colonialidad del poder, la colonialidad del ser y la colonialidad del saber. WALSH añade la dimensión de la colonialidad de la naturaleza. Esta matriz comprende los ámbitos control del poder, economía, género y sexualidad, saber y conocimiento. La

manifestaciones y estructuras concretas se transformaron en relación a los cambiantes patrones de poder, que se instauraron en el continente durante los últimos siglos. En el ámbito de la educación y del conocimiento la Universidad del Renacimiento fue reemplazada por la Universidad de la Ilustración como protagonista en la consolidación de la idea de América Latina y de la noción de culturas nacionales. La filosofía y la ciencia empezaron a ocupar un sitio preponderante en este régimen de conocimiento, el individuo soberano logró a posicionarse al centro de la atención científica y filosófica. Luego de la Segunda Guerra Mundial la universidad de estilo norteamericano fue impuesta. En el marco de este sistema que considera la universidad como empresa el conocimiento y su organización son elevados por encima del individuo. Eficiencia y pericia son los nuevos tópicos a seguir. En el ámbito económico la apropiación de territorios y la explotación laboral formaron y siguen formando la base del régimen económico capitalista. El control de la autoridad fue transferido a las instituciones cristianas y castellanas, las formas autóctonas de control de autoridad insertadas en la institucionalidad capitalista. En el ámbito de género y sexualidad la idea de la familia patriarcal de estructura jerárquica llegó a convertirse en el ideal social, basado en un sistema de valores éticos cristianos.

Descolonialidad en este sentido se refiere a una actitud crítica, política-epistémica y basada en la acción, que por un lado reconoce al fenómeno de la colonialidad como constitutivo de la modernidad y por otro lado considera a la experiencia vivida por la colonialidad como punto de partida para un cambio radical reestructurando la sociedad vigente. El proyecto decolonial emana de una actitud de resistencia, que en reconocimiento de la colonialidad apunta al hecho de la fundamentación del eurocentrismo como régimen de conocimiento moderno en un contexto geohistórico concreto para así desmitificar la leyenda de su universalidad. Apuntando a la lógica de la colonialidad como lado oscuro y constitutivo de la modernidad esta última se desprestigia y se erosiona. La experiencia colonial vivida por los cuerpos y las mentes marginados se convierte en sitio idóneo para hacer emerger otra forma de pensamiento y percepción, partiendo de una desobediencia epistemológica. La autonarrativa de la modernidad a través de su retórica ha construido exterioridades, que se desvalorizan por ser diversas del occidente. El término de exterioridad proviene de ENRIQUE DUSSEL, mientras que WALTER MIGNOLO utiliza el concepto de diferencia distinguiendo entre la diferencia imperial y la diferencia colonial. La primera se refiere a la diferencia entre los mismos imperios, cuando algunos son considerados inferiores a otros. Lo mismo sucede con la diferencia colonial, que nivela a las culturas del mundo que se distinguen de la cultura occidental. La experiencia de la exterioridad o de la diferencia colonial o imperial conlleva a una situación de incomodidad y marginación. MIGNOLO en referencia a este fenómeno habla de la herida colonial. La exterioridad o diferencia colonial se convierte en un sitio privilegiado de expresión político-epistémica, en donde la experiencia de la exterioridad junto al pensamiento resistente se convierten en una actitud de desacoplamiento que se distancia de un régimen de pensamiento y conocimiento vigente. El desacoplamiento geopolítico y corpopolítico

representan alternativas reales a la subordinación o a la asimilación a los regímenes hegemónicos que igualaría a atestar la propia inferioridad e impotencia. El desacoplamiento abre un espacio para un modo de pensar en y desde los cuerpos y las historias desde los márgenes del sistema mundo moderno / colonial y con eso desde la exterioridad. Una forma de pensamiento diferente que nace de la actitud de desacoplamiento es una manera de pensar desde la epistemología de la frontera, un pensamiento de frontera o como lo trasluce WALSH, un *otro* pensamiento desde la diferencia. Un pensamiento de frontera posibilita un otro pensamiento desde la perspectiva de la exterioridad y está ligado a la capacidad de pensar y hablar desde más de una epistemología. El pensamiento de frontera se concibe como forma dialógica de pensamiento, libre de toda voluntad de sometimiento de otras epistemologías. Abre espacio a otra lógica que posibilita una nueva forma de entendimiento de la alteridad, reconociendo y aceptando las inexpugables diferencias entre los unos y los otros. Un pensamiento de frontera se opone a todo tipo de universalización y está apto para empujar el necesario cambio epistemológico a nivel geo- y corpopolítico, que suele conducir a la relativización de la teología y egología de la modernidad eurocéntrica. Una gramática decolonial habla de múltiples hegemonías, de pluriversalidad y de transmodernidad. El concepto de transmodernidad o de alternativas a la modernidad implica la revitalización de discursos marginados por la modernidad para poder romper con la hegemonía de la modernidad universalizada. El concepto de pluriversalidad habla de un diálogo, en el cual un discurso crítico de la modernidad se encuentra con un pensamiento que nace desde la diferencia colonial. Se trata de construir redes e interdependencias epistemológicas, que marcan la ruptura con la lógica eurocéntrica totalizante. El pensamiento indígena en este contexto puede ser comprendido en su pretensión decolonial. Un paradigma de coexistencia, que se manifiesta por medio de concepciones como Abya Yala, una interculturalidad epistemológica o estructuras sociopolíticas comunitarias se opone al paradigma de la novedad de la modernidad eurocéntrica y conduce a la relativización de los contenidos y definiciones respectivas. El “estar” o “estar siendo” asume un papel fundamental y al contrario del “ser” evade toda esencialización y con eso capta la lógica de la descolonialidad. El cosmos es percibido como totalidad inestable, y esa inestabilidad se percibe por su constante movimiento entre las polaridades. El ser humano llega a conocer el mundo en su inmediatez y aprende que solamente a través de su accionar enriquecido por actos ritualizados en el aquí y ahora en el cual se realiza y manifiesta la vida le será posible co-construir el mundo y la vida.

Diferencia colonial experimentada por la vivencia de la colonialidad (capítulo 6)

La mayoría de los documentos analizados se refieren a una supuesta crisis global de vida. Esta crisis no engloba solamente a aspectos financieros y económicos que caracterizan el momento actual, sino también dimensiones ecológicas, socio-culturales y políticas. Esta crisis alude al efecto perdurable de la colonialidad del poder, que se manifiesta a través de la globalización y

de la consolidación del sistema mundial capitalista. El crecimiento económico y el consumo ilimitados resultan incompatibles con la preservación de la vida en nuestro planeta. La colonialidad instaurada mediante la colonización implementa una diferencia epistémica, la cual crea una jerarquización de las culturas coexistentes en el mundo andino: la cultura occidental nivela a las culturas indígenas en base a la diferencia colonial instalada. El efecto de la matriz colonial del poder se muestra en diferentes ámbitos, el racismo es percibido como elemento fundamental y transversal de la colonialidad. En el ámbito económico, la expansión del capitalismo neoliberal y la idea occidental-eurocéntrica del desarrollo entrañan situaciones precarias para la población local y para su hábitat. Expropiación y apropiación como base del sistema capitalista mundial encaminan a la continuada incorporación de las comunidades indígenas que se encuentran en resistencia frente al sistema hegemónico. Las características del sistema capitalista en el actual momento histórico son la explotación del trabajo humano, la expansión de las actividades extractivistas, la expropiación de tierras comunitarias y la subyugación permanente de las comunidades indígenas en el sistema de acumulación, de mercado y consumismo. La acumulación y el consumo como características esenciales del capitalismo contemporáneo señalan que el ser humano en la vida moderna enfoca meramente valores económicos, por lo que el control del mercado se presenta como absoluto. La misión de desarrollo, transportada por la retórica moderna, ha dividido el mundo en una parte subdesarrollada y una parte desarrollada, donde ahora el mundo desarrollado es quien asiste al mundo subdesarrollado mediante la integración en el sistema económico vigente y abriendo posibilidades de acceso a los logros del desarrollo moderno. Las culturas indígenas son consideradas como herederas de una cultura de la pobreza o denominadas como las más pobres entre las pobres, un estilo de vida indígena es visto como una de las mayores causas de la pobreza material que caracteriza a estas comunidades. Esto va acompañado con la demanda de abandono de estilos de vida y actividades no lucrativas, como la producción local de subsistencia y la propia autonomía, para integrarse en su lugar como mano de obra en el mercado libre, así como para proporcionar acceso a los recursos naturales en sus territorios en términos de progreso social y modernización. La promesa de un desarrollo sostenible y sustentable se revela como una farsa basada en los mismos conceptos monistas y universalistas como el clásico modelo moderno del desarrollo, que subyace a este supuesto concepto alternativo. Justicia social y protección del medio ambiente como características centrales del desarrollo sostenible son incompatibles con el actual modelo económico, que se centra exclusivamente en el crecimiento económico. La sostenibilidad viene desenmascarada como discurso ambivalente, que sirve para confundir al pueblo. Debido a su poder discursivo este nuevo patrón de desarrollo fue asumido por todos los sectores sociales, así que todo proyecto que lleva la etiqueta de la sostenibilidad es visto como útil. En el marco del discurso de la sostenibilidad la responsabilidad de salvar el planeta es distribuida de igual manera en todas las personas, países y continentes, hecho que es figurado como una gran irresponsabilidad por parte de quienes causaron gran parte de estos daños. Todas las variaciones del concepto de desarrollo, como por ejemplo el así llamado “desarrollo con

identidad“ han contribuido a aumentar esta confusión, basándose invariadamente en la comprensión occidental de una vida buena. Las consecuencias de la colonialidad en el área económica son variadas y conducen a la supuesta crisis de la vida. El capitalismo se basa en un modelo eurocéntrico de conocimiento, cuya base es la separación del hombre de la naturaleza. Esta separación en última instancia fue reconocida como la causa de todos los procesos asociados a la colonialidad. La relación instrumentalizada entre el ser humano y la naturaleza actualmente representa un problema esencial para la sobrevivencia humana en el planeta. En el sistema actual también el ser humano se convirtió en objeto y con eso en un recurso. El desarrollo y el consumo producen violencia y animan a las personas de asumir una actitud competitiva, que se realiza en el afán de ser eficientes. El afecto desaparece de toda relación interpersonal. Por el efecto del capitalismo global se desintegran los sistemas autóctonos de organización sociopolítica fundados en la reciprocidad y se genera un alto nivel de pobreza material como resultado de la expansión de la economía de mercado. La vida contemporánea se caracteriza por soledad y disconformidad, FERNANDO HUACACUNI MAMANI habla de una “disfunción colectiva” que lleva a la desaparición de la sensibilidad humana y del respeto del hombre hacia la naturaleza (Huacacuni Mamani 2010b: 20; 2010a). El dilemma ecológico es una consecuencia de la búsqueda de un crecimiento y lucro ilimitados. La expansión de los mercados mundiales llega a sus límites, así que en los países industrializados hoy en día ya no se está buscando el desarrollo, sino la reparación de los daños causados. Las irregularidades climáticas y las catástrofes naturales son concebidas como respuesta de la así llamada madre tierra a su destroz. En el ámbito del control de la autoridad la colonialidad se materializa en las estructuras vigentes. Una visión uni-nacional de una nación moderna monocultural prevalece hasta la actualidad. La estructura jurídica vigente eleva a la protección de la propiedad privada y del capital por encima de todos los demás derechos y actúa por medio de limitaciones y sanciones. Una situación parecida se encuentra en el sistema educativo, en el cual las personas son preparadas como expertos para el mercado. La colonialidad en este ámbito se hace visible por prácticas violentas, por marginación, invisibilización y folklorización de culturas autóctonas. El sistema democrático opera por medio de supresión y exclusión. La violencia produce alienación social y se manifiesta en prácticas clientelares, que en última instancia están enfocadas a desestabilizar y debilitar al movimiento indígena. El proyecto indígena viene invisibilizado y criminalizado, por ejemplo a través de una percepción oficial que lo reduce a una simple protesta que carece de aportar con propuestas constructivas. Toda referencia a las diferencias culturales y coloniales o a una ruptura epistémica conducen a la devaluación de la lucha indígena, desdeñada como fundamentalista y orientada hacia el pasado. Además la instrumentalización y cooptación del concepto del “buen vivir“ / “vivir bien“ por parte del estado junto a la evidente falta de consulta de las comunidades indígenas es visto como un intento de marginación e invisibilización. En el ámbito de género y sexualidad se apunta a la pervivencia de estructuras patriarcales, donde las mujeres son marginadas y perjudicadas no sólo en un plano político, sino también en el ámbito laboral. El sistema de conocimiento occidental-

cristiano y el mito de creación cristiana, cuando la mujer nace de la costilla del hombre son considerados como bases de las jerarquías sociales androcéntricas vigentes. Se encuentran múltiples referencias a la colonialidad del conocimiento y del ser, refiriendo al vigente logocentrismo occidental y a la idea aristotélica de una vida buena, que sería una vida orientada a la razón y al *logos*. El sistema moderno / colonial se remonta al monismo eurocéntrico-cristiano, como al antropocentrismo e individualismo que caracterizan tanto al capitalismo como al comunismo. Antropocentrismo e individualismo se materializan en todos los ámbitos sociales, como por ejemplo en la educación, en el sistema político democrático, en la economía. Formas autóctonas de conocimiento y una correspondiente noción de ser son delegitimados, discriminados y exterminados a través de esfuerzos de homogeneización cultural. Un ejemplo para esto es la noción aplicada de interculturalidad, que no es una expresión de un verdadero diálogo o consenso entre diferentes, sino viene detectada como un nuevo intento de dar seguimiento a la homogeneización cultural basada en la idea del mestizaje. JAVIER LAJO habla de un “autismo cultural occidental” (Lajo 2009). A un proceso similar se advierte en el área de salud, donde no se reconocen las formas indígenas de vida y conceptos de salud o enfermedad. Entre los efectos de la colonialidad en el área de conocimiento y la formación del sujeto constan alienación, la pérdida de la experiencia del mundo relacional como elemento identitario y la homogeneización cultural. TENESACA habla de seres humanos degenerados en términos mentales y de conocimiento como resultado de procesos de nivelación causados por la colonialidad. (Tenesaca 2010)

Un “vivir mejor” se contrasta con el “vivir bien / buen vivir” y es considerado como expresión de la obra de la colonialidad del ser. Un vivir mejor se caracteriza por la búsqueda de una vida mejor de los individuos a expensas de otros, por la aspiración al progreso y a la acumulación material ilimitada siguiendo el modelo individualista y antropocentrista occidental. Esta búsqueda se caracteriza por una actitud competitiva, por la violencia y la falta de interés por los demás hombres y seres vivos. Los parámetros vigentes aspiran a dar seguimiento y legitimidad a la actual idea de civilización y con eso a eliminar formas alternativas de pensamiento y vida.

El desacoplamiento de los modelos hegemónicos de pensamiento y la afirmación de pensamientos y percepciones propias (Capítulo 7)

Los fragmentos de texto, que presentan aspectos filosófico-espirituales del *sumak kawsay* / *suma qamaña* constituyen un porcentaje importante de los documentos consultados. Yo entiendo eso como intención de representación émica de una otra forma de pensamiento, orientada en el desacoplamiento geopolítico y corpopolítico del pensamiento y categorías de saberes existentes. El intento inmanente de articulación, traducción y difusión de un modelo de vida diferente es entendida como expresión de la negación de categorías hegemónicas eurocéntricas y con eso como afirmación de un pensamiento y una percepción de vida y del

mundo propios. La episteme unilineal, exclusiva y dualista occidental puede ser superada pensando desde una perspectiva de *sumak kawsay / suma qamaña*.

La aparición del fenómeno del *sumak kawsay / suma qamaña* según las fuentes consultadas marca una transición histórica, un tránsito de la resistencia a la acción y participación activa en la sociedad. El *sumak kawsay / qamaña suma* se presenta como oferta al conjunto de la humanidad y como alternativa o posibilidad de transformación necesaria y urgente de la vida. Los conceptos del *sumak kawsay / suma qamaña* son frecuentemente relacionados o hasta equiparados al concepto de desarrollo. Pero tomando en serio su significado no resulta apta tal equiparación, pues como veremos, los significados que engloban dichas concepciones no se pueden adaptar a una concepción occidental de desarrollo. Según la percepción del mundo y del cosmos indígena existe una visión holística alrededor de la misión de la vida humana: es importante saber crear las condiciones tanto materiales como espirituales para poder vivir una vida armoniosa. Desarrollo y progreso, como categorías que se enfocan a un crecimiento meramente material, según la visión indígena son sólo un factor de la ecuación de la vida. La aplicación de la idea occidental de desarrollo en las comunidades indígenas no solamente es considerada como inadecuada, sino también como peligrosa, pues atenta contra su integridad. El *sumak kawsay / suma qamaña* como concepciones indígenas de una vida deseable surgen y ganan visibilidad como producto de la confluencia de una serie de factores favorables. Se nombran los procesos históricos y políticos de la región andina, como el hecho de que era pertinente buscar y editar una concepción indígena del desarrollo. Se encontraron correspondencias – aunque muy diferentes de la concepción occidental - en los conceptos del *suma qamaña* en Bolivia, en el *qhapaq ñan* en el Perú y en la creación del *sumak kawsay* en Ecuador. Otro proceso político relevante en la génesis del *sumak kawsay / suma qamaña* es la creciente visibilización de la lucha indígena en la región y de las demandas relativas. Además la toma de posesión de gobiernos así llamados antineoliberales en Ecuador y Bolivia y la consiguiente adopción de nuevas constituciones en ambos países hicieron su parte. Desde el 2008 el *sumak kawsay* consta en la Nueva Constitución Ecuatoriana, la Constitución Boliviana desde el 2009 habla del *suma qamaña*. De esencial importancia en el proceso intelectual de construcción del *sumak kawsay / suma qamaña* se presenta también la pervivencia de la racionalidad indígena, de sabidurías y formas de conocimiento, que se traduce en una mayor presencia de dichos contenidos en el emergente proyecto del movimiento indígena. Como apoyo importante en el proceso intelectual de sistematización del conocimiento se presentan el trabajo de diferentes intelectuales de la región. *Sumak kawsay / suma qamaña*, surgidos como resultados de un complejo proceso de construcción y sistematización, hablan de la recuperación del sentido de la vida. *Sumak kawsay / suma qamaña* son presentadas como experiencia milenaria de las comunidades y con esto como su horizonte, como respuesta estructural y propuesta de superación de un sistema existente. Deslindan una utopía, un sueño que se manifiesta en la lucha permanente por la igualdad. *Sumak Kawsay / suma qamaña* designan un proceso práctico de construcción social en las

comunidades. *Sumak* o *suma* significa plenitud, excelencia, belleza, mientras que *kawsay* o *qamaña* se traducen como vida. *Sumak kawsay* / *suma qamaña* por lo tanto pueden ser traducidos como vida en abundancia o existencia integral. Se trata de una convivencia armoniosa con todos los seres vivos, respetando los ciclos naturales y cósmicos. *Qhapaq ñan* se refiere a la búsqueda de un camino legítimo como aspiración sublime de la vida humana. Desde la perspectiva de la concepción de la *chakana* el *sumak kawsay* está en el centro de esta matriz, como producto del equilibrio de las energías, de lo intelectual y lo emocional, así como de lo material y lo espiritual. *Sumak kawsay* / *suma qamaña* no tienen nada en común con los valores morales cristianos occidentales basados en la distinción entre bien y mal. *Sumak kawsay* / *suma qamaña*, por lo tanto, no son concepciones éticas o fundamentalistas, más bien se refieren a una convicción humana, a la comprensión y a la responsabilidad hacia los procesos naturales y cósmicos, mediante los cuales se crea y recrea la vida. Se refieren a un paradigma de coexistencia, que permite concebir la existencia de varios mundos dentro en un solo mundo. Se basan en diferentes principios fundamentales, como el respeto, la armonía y el equilibrio, la interdependencia y la relacionalidad, el comunitarismo, la complementariedad, la pluralidad, la reciprocidad, la solidaridad y la experiencia simbólica. La experiencia simbólica es una dimensión importante de la racionalidad indígena, en la cual rituales, un lenguaje simbólico y lugares sagrados asumen un papel importante, así como permite el “estar siendo” como expresión de la noción indígena de la vida en su impermanencia. El pleno significado del *sumak kawsay* / *suma qamaña* puede ser comprendido en su articulación con otras simbologías centrales de la racionalidad andina. Las mayores concepciones que resaltan de los documentos analizados son presentadas: *ayllu* y *marka* como estructuras territoriales y socio-políticas de la vida andina, el *ayni* y la *minka*, como expresión de la reciprocidad y la complementariedad de todos los procesos vitales, la *chakana* como símbolo de la *Cruz del Sur* y perspectiva holística en la cual se basan el conocimiento, la organización y la tecnología andina. A través de la *chakana* se explica la interacción de los diversos mundos, la parte superior interactúa con la inferior, lo material con lo espiritual. Las cuatro dimensiones fundamentales son consideradas como las mayores fuentes de la vida: *yachay* (el conocimiento, la sabiduría, la inteligencia) *ruray*, (acción, procesos creativos), *ushay* (vitalidad, energía, potencia), *munay* (voluntad, la afectividad, el amor y la pasión) están conectadas por medio de una relación complementaria y relacional. La habilidad de encontrar el balance entre las fuerzas se expresa también en *h'ampi*. *Taypi* se refiere al equilibrio entre dos extremos, al lugar de su reunión. También *yanan-tinkuy* es un concepto similar, que describe la dinámica entre paridades a través de la cual se construye el momento presente. *Pacha* es otro símbolo crucial de la racionalidad andina comprendiendo dimensiones espaciales y temporales. *Pachakama* o *pacha tata* y *pachamama* son las dos principales fuentes de la vida, con *pacha* (*pa*: dos veces; *cha*: el poder, la energía espiritual) asumiendo función de puente por el cual las fuerzas cósmicas y telúricas se reúnen. *Kay pacha* como concepto clave nace en el *taypi* y describe el alcance del espacio-tiempo del aquí y ahora como sitio de acción e interacción entre los diferentes mundos. *Sinti pacha* juega un

papel importante en relación con el *sumak kawsay* / *suma qamaña*, aludiendo a una experiencia intensa de tiempo, en donde la vida es concebida en toda su plenitud. Estas dimensiones apuntan a la importancia del aquí y ahora como manifestación espacial y temporal, en donde se realiza toda acción y por ende transformación, volviéndose un elemento indispensable cuando hablamos de las implicaciones decoloniales del *sumak kawsay* / *suma qamaña*. *Pachakuti* describe un momento de reorganización de la vida, reconociendo que la pervivencia del pasado debe de estar garantizada en el presente. El concepto de *pachamama* se refiere a la madre tierra como esencia de toda vida que por lo tanto hace parte del sujeto humano, así que el hombre asume responsabilidad para el cuidado y la reproducción de la vida en su totalidad. La separación de hombre y naturaleza, según esta manera de percibir al mundo, es impensable. *Runa* (kichwa) o *jaqi* (aymara) describen al hombre como ser colectivo y comunitario, aludiendo menos a la existencia síngola del individuo. Otros simbolismos son *tapa* / *qulqa* (aymara) que se refieran al valor de las riquezas naturales que proporcionan las energías materiales y espirituales. *Sumak kawsay* / *suma qamaña*, desde otra episteme, desde una perspectiva transmoderna, remiten a la necesidad de superar el dualismo dicotómico, y por lo tanto excluyente que se implementó a través de la hegemonialización de la episteme occidental cristiana, buscando en su lugar la reunificación del hombre con la naturaleza, del cuerpo con la mente, para así lograr la superación de estructuras y prácticas de represión y explotación vigentes.

Visiones pluriversales para la reestructuración social, emanadas de otro pensamiento desde la diferencia (capítulo 8)

Sumak kawsay / *suma qamaña* aluden a una cultura de la vida, que no obstante las muchas intrusiones sigue teniendo relevancia y vitalidad en las comunidades indígenas de los Andes. Los autores avisan al lector de que esta cultura de vida tiene la capacidad y el potencial para superar la así llamada cultura de la muerte, traída por el expansionismo occidental y el capitalismo explotador. Aunque hablando del *sumak kawsay* / *suma qamaña* se reclama autoría indígena esto no debe de ser interpretado como intento de esencialización de estas concepciones y sus contenidos. Una visión de la vida o cultura de la vida no puede ser esencializada, pues se trata de un horizonte meramente humano, que tiene o puede tener validez en todos lados, aunque quizás con variados contenidos y símbolos. Esta cultura de la vida se está posicionando como respuesta frente a la crisis actual, y como una propuesta para abordar un estilo de vida y sociedad diferente. *Sumak kawsay* / *suma qamaña* hablan de la decolonialidad del estar, que se opone a la colonialidad del ser. Incentivan otro pensamiento desde la diferencia, que se origina a partir de un desacoplamiento epistémico y se articula por medio de una epistemología de la frontera. Las experiencias vividas de la colonialidad y de la diferencia colonial llevan a una forma de conciencia, que se expresa a través de un pensamiento de frontera orientado en la creación de la pluriversalidad. Presentando otras visiones y proyecciones para la necesaria transformación social, se respeta la división habitual

en ámbitos de vida, como economía, política, cultura - aunque sabiendo que no existe una división tal en la experiencia del mundo indígena – para enriquecerlos con otros contenidos, pero sobre todo otras estructuras. La epistemología de Abya Yala se presenta como sitio privilegiado de reconfiguración social, proponiendo un cambio epistémico geopolítico y corpopolítico. El paradigma de la cultura de la vida expresa este proceso de transformación que está enfocado a la construcción de una sociedad postcapitalista y decolonial. La abertura de espacios para el debate es un proceso esencial en este contexto. El *sumak kawsay* / *suma qamaña* se convirtieron en una componente de los debates sobre el destino de la humanidad. La así llamada racionalidad *Abya Yala* juega un papel fundamental, aplicando las respectivas concepciones y símbolos en la imaginación de un nuevo ordenamiento de sociedad. Una dimensión central de las aspiraciones de cambio es el ámbito de la relaciones comprendiendo toda interacción humana-natural. Para poder realizar el *sumak kawsay* / *suma qamaña* es indispensable realizar un cambio estructural, que parte de la recuperación de la comunidad, como comunidad de la vida, como vía para la interacción horizontal. Es necesario recuperar una conciencia comunitaria y estructuras sociopolíticas comunitarias como el *ayllu*, la *marka* el *suyu* o denominaciones geoculturales propias, como *Abya Yala*. La idea de recuperar estas unidades y estructuras sociopolíticas como alternativas al modelo vigente neoliberal está orientada en una visión más amplia. Esto no significa, que se aspira de exportar a este sistema de igual manera como sucedió con el capitalismo y el comunismo, sino más bien debe de ser comprendido como una llamada global a recuperar y reconceptualizar modelos comunitarios locales, que fueron aniquilados por la expansión capitalista. Una conciencia comunitaria implica también que hay que recuperar el afecto en toda relación, sea privada o laboral. El afecto se crea mediante una interacción continua en el marco de relaciones complementarias. De igual manera el consenso y la voluntad son elementos importantes para restablecer armonía en la comunidad. Toda decisión y convenio debe de ser encontrado a través del consenso en comunidad, en donde cada uno en términos de un diálogo horizontal tiene el mismo derecho de intervención. Respecto a eso en el proceso de reestructuración estatal y social deben de ser erigidas estructuras multipolares. Un paradigmático concepto multipolar es la concepción de la Plurinacionalidad, mediante la cual se reconocen las diferencias en igualdad de condiciones, LAJO habla de un “estado racimo” (Lajo 2009). En el marco de este modelo de estado las unidades de organización sociopolíticas locales, que se basan en la autogestión y la participación comunitaria juegan un papel central. También en el ámbito supranacional e intergubernamental hay que admitir complementariedad, reconociendo las diferencias y asimetrías entre estados. Todo proceso de transformación de relaciones debe de estar alineado al establecimiento de equilibrio y justicia, anteponiendo en todo momento la convivencia armoniosa entre hombre y naturaleza. En el ámbito de educación, conocimiento y comunicación se habla del principio de una interculturalidad crítica, que apunta a un diálogo inter-epistémico. Una pedagogía comunitaria debe de ser reactivada y elaborada, entendiendo a la educación como proceso circular-cíclico de aprendizaje- enseñanza, integrado en la vida diaria y los procesos productivos de las

comunidades. La “Universidad Intercultural Indígena Amawtay Wasi” está implementando una forma tal de educación. La idea de una interculturalidad epistemológica está en el centro de esta institución educativa. Amawtay Wasi en este sentido encuentra su tarea mayor en el accionar desde una epistemología y política de la decolonización del saber, implementando la interculturalidad vista como reconocimiento de la diversidad para aportar a la construcción de un mundo más justo. El punto de partida es la propia racionalidad y sabiduría indígena, que se articula con otras racionalidades, para crear una obra común. La interculturalidad como diálogo entre civilizaciones además resulta central en la interacción diaria, política, social, epistemológica entre los diferentes civilizaciones coexistentes en los países andinos, para poder crear un diálogo real, que permita superar a la modernidad eurocéntrica y al capitalismo. También la concepción de una “minga global” debe de ser entendida como aspiración intercultural a un nivel transnacional. En el ámbito jurídico los documentos se refieren a un sistema jurídico comunitario, como a un derecho natural. El sistema jurídico comunitario está orientado en conservar y reinstaurar equilibrio y armonía en la sociedad y sobre todo en conservar la vida misma. Por ende en el caso de faltas o delitos se busca la reintegración inmediata de la persona que salió del equilibrio. Esto se logra mediante la asignación de tareas diarias de trabajo, por medio de las cuales pueden ser recuperadas la sensibilidad y la comprensión de las coherencias de la vida, así que toda forma de sanción se vuelve obsoleta. Una ley comunitaria natural se basa fundamentalmente en las responsabilidades que surgen de la comprensión y del reconocimiento de la complementariedad y la reciprocidad de los procesos vitales y de las relaciones naturales. A través de la percepción del *ayni* antes de todo se aprecia la responsabilidad hacia la madre tierra y el cosmos, luego hacia la comunidad y la familia, y por último hacia uno mismo como individuo. Como en el derecho natural comunitario toda relación se basa en el *ayni* se presentan como centrales los derechos de relación. Estos derechos incluyen a los derechos de las familias, que se adquieren y conservan mediante un trabajo permanente de interrelación, los derechos de relación entre hombre y mujer en el sentido de complementariedad, que se expresa en *chacha warmi* y los derechos de relación hacia la madre naturaleza, que engloban reglamentos referentes a tierras y territorios. En el ámbito de economía y producción se apunta a la necesaria constitución de una economía complementaria comunitaria y en el marco de eso a la reconstitución de las entidades sociopolíticas del *ayllu* y de la *marka* como base de toda actividad económica. Considerando que el horizonte del actuar económico en esta forma de percepción del mundo es la protección de la vida, el término de recursos naturales resulta inadecuado. La economía complementaria comunitaria es una economía distributiva, cuyo pilar básico consiste en la satisfacción de las necesidades fundamentales de toda la comunidad, sobre todo una alimentación segura y de calidad. Se trata de progresar en conjunto, que se expresa en el término de *yanapasiña*. *Apthapi* se refiere a un depósito de alimentos y productos de necesidad para la redistribución. La rotación de responsabilidades también juega un papel central en una economía comunitaria complementaria, así como el multicultivo y relaciones económicas complementarias basadas en afecto. El trabajo es

considerado como fuente de vida, equiparado a la alegría, así que todo trabajo es acompañado por formas rituales de baile y canto. En el ámbito macroeconómico lo recién expuesto se traduce en la responsabilidad del estado de redistribuir las riquezas para que las necesidades de todas las comunidades puedan ser satisfechas siguiendo la idea de complementariedad: Toda comunidad recibe y da a según de sus propias posibilidades y necesidades. La salud de la comunidad biótica fue presentada como ámbito propio, reuniendo todos los principios comunitarios complementarios y holísticos de actuar y pensar. La crisis global solamente puede ser superada cuando se termina el saqueo de la madre tierra y de la vida en nombre de la acumulación capitalista, así señalan los documentos. El ser humano debe de asumir su responsabilidad para la protección de la vida. Esta responsabilidad no proviene de un compromiso moral, sino de la comprensión profunda de la complementariedad y reciprocidad de los nexos naturales y cósmicos. Lo material y lo espiritual se complementan, superando la priorización occidental de la vida en sus aspectos materiales.

Geografías postcoloniales y cambio decolonial (Capítulo 1, 9, perspectivas)

La resistencia indígena se ha convertido en un levantamiento político y epistémico, que ya no se limita a cuestiones de identidad, al reconocimiento cultural o a la adjudicación de derechos propios, más bien formas propias de conocimiento sobre la vida ganan espacio y se vuelven centrales en esta lucha. La emergencia del *sumak kawsay* / *suma qamaña* marcan a este cambio. Las nuevas constituciones de Ecuador y Bolivia son expresiones sintomáticas de este levantamiento político-epistémico de los movimientos indígenas, que durante los últimos veinte años logró entrar en el debate público de estos países. En el Ecuador la naturaleza se convirtió en sujeto de derecho y las sabidurías ancestrales entraron en sectores públicos como la ciencia, la tecnología y la educación. El *sumak kawsay* / *suma qamaña* fueron legitimados en Ecuador y Bolivia como base de una sociedad por construir radicalmente diferente. En los textos de los documentos constitucionales constan el reconocimiento del sometimiento colonial y del legado del capitalismo global, como la atención a imaginarios de vida no occidentales como expresiones de un cambio en las geografías sociales con un notable protagonismo indígena que abre espacio a nuevas concepciones de pensamiento, de conocimiento y de vida. No obstante hay que notar una profunda ambigüedad. Mientras que la presencia indígena ya es parte integral del panorama político nacional e internacional, su real legitimación y reconocimiento como otros equivalentes y con los mismos derechos más allá de la retórica estatal tarda en llegar. En la práctica sigue vigente una geografía postcolonial, que conserva y reproduce desigualdades étnicas y regionales lo que se presenta como gran obstáculo para la realización del *sumak kawsay* / *suma qamaña*. Las estructuras estatales siguen siendo estructuras coloniales, la autonomía y los derechos territoriales para grupos sociales colectivos no se llevan a la práctica. Los gobiernos por medio de una política selectiva subordina a ciertos principios constitucionales a otros, reproduciendo a las jerarquías existentes. En la práctica sobre todo la gran discrepancia entre la retórica estatal y las

realidades políticas y económicas se presenta como gran obstáculo para adelantar este proceso de cambio. La misma retórica estatal a menudo está caracterizada por contradicciones, como por ejemplo en el Ecuador, cuando las terminologías del “buen vivir” y del desarrollo son equiparadas, y el desarrollo se basa en elementos occidentales de una vida humana sostenible. Se puede constatar que la colonización epistémica es todavía la actitud prevaleciente en las sociedades latinoamericanas, la indiferencia a los conocimientos y formas de vida no modernas o no centradas al modelo occidental de progreso sigue en pie. Las referencias a un cambio epistémico desde abajo son banalizadas y reducidas por intervenciones violentas, como se evidencia por ejemplo en el caso de la persecución de líderes indígenas. La delegitimización de voces otras refleja una realidad en la cual la hegemonía de las concepciones occidentales modernas como modelo supuestamente universal es defendida con uñas y dientes.

Intelectuales críticos de orientación decolonial, como por ejemplo ARTURO ESCOBAR o WALTER MIGNOLO articulan su esperanza o su idea, de que las autoras de formas de pensamiento y vida alternativas serán capaces de quebrar las estructuras de la epistemología moderna universalista, para así encontrar un camino de realización de sus visiones. (Mignolo 2005: 100; Escobar 2010: 47) Mientras que los movimientos socialistas y comunistas durante la Guerra Fría pensaban y actuaban dentro del sistema de la modernidad, los movimientos indígenas contemporáneos lograron trascender estas formas de percepción y actuación. Ven su desafío histórico de cambio en desvelar la lógica colonial del sistema hegemónico y de transformar al sistema en su conjunto, en sus estructuras, y no solamente en sus contenidos. Una conciencia crítica y la descolonización en América Latina hoy emerge desde los márgenes de la sociedad moderna / colonial, desde individuos y colectividades, que fueron marginados y eliminados por la idea eurocéntrica de la “latinidad”. La concepción de América Latina en este proceso viene reconsiderada de manera crítica. Las nuevas constituciones como paso importante implican la posibilidad de un proceso creativo común, mediante el cual pueden ser revisadas las tradiciones modernas / coloniales y deconstruidas las correspondientes bases políticas-epistémicas. El *sumak kawsay* / *suma qamaña* se presentan como actitud hacia la vida y no como una utopía definida en sus detalles o un programa con estrategias por cumplir, así que la implementación en las realidades sociales, políticas, ecológicas y económicas requiere de creatividad, imaginación y la voluntad, de comprometerse a una tarea común. Esta tarea común puede ser comprendida como creación de una pluriversalidad, de un modo de vida transmoderno, de un proceso que MIGNOLO denomina como “After America” o epistemología del sur. (Mignolo 2005: 161) Según MIGNOLO el paradigma de la novedad, cimentado en la historiografía occidental linear, debe de ceder al paradigma de la coexistencia que actualmente está ganando espacios, despertando en la conciencia humana. (Mignolo 2005: 106) Para lograr eso es indispensable librarse de las cadenas mentales, como lo dice MANUEL ZAPATA OLIVELLA, lo que empieza por la convicción de querer superar las injusticias y el complejo legado colonial, para abrir la

posibilidad de construir una sociedad radicalmente diferente. (Walsh 2005: 44) Se trata de tomar en serio los márgenes de la sociedad como espacios y realidades marcadas por la diferencia colonial, sin glorificarlas, pero fomentando los intereses, para aprender a entender y por medio de este entendimiento – aunque parcial – realizar un necesario cambio. Muchas veces devaluadas como simplistas, locales, románticas, esencialistas y denominadas como “pachamamismos” estas otras formas de percepción del mundo y de pensamiento deben de ser tomadas en serio y admitidas como aportaciones valiosas en un mundo cambiante. Junto a eso hay que reconocer la histórica desigualdad de poder que caracteriza la relación entre sistemas de pensamiento y conocimiento modernos y sistemas otros, que se oponen o evaden a la lógica de la modernidad. ESCOBAR declara: “Ya no son los modérmicos o intelectuales de siempre los únicos poseedores de conocimiento válido y de la verdad, los únicos dueños del balón; más aun, ya no hay un solo balón, no una sola cancha, no un solo conjunto de reglas de juego” (Escobar 2011: 270). Se trata de la construcción de un diálogo real, para poder superar la jerarquización y para prestar oídos a todas partes de un debate. Según la valorización de ESCOBAR, las condiciones históricas contemporáneas están propicias para un tal diálogo, que en muchos sitios ya está encontrando bases para su realización.

12 Anhang

12.1 Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1: Bereich der Zentralanden	29
Abbildung 2: Vier Dimensionen der Kolonialität	71
Abbildung 3: Westliches und indigenes Entwicklungsverständnis.....	124
Abbildung 4: Interaktion der zweifachen Energie und Nutzen als Grundlage des <i>suma qamaña</i>	133
Abbildung 5: Interne territoriale Struktur des <i>ayllu</i>	141
Abbildung 6: „El gran ordenador de la vida“: Die vier Dimensionen der <i>chakana</i>	143
Abbildung 8: Komplexe Relationalität	144
Abbildung 9: <i>Pacha</i> als Zeitkonzeption.....	146
Abbildung 10: <i>Pacha</i> als Raumkonzeption.....	147
Abbildung 11: Die drei Welten	148
Abbildung 12: Die Handhabung der drei <i>pachas</i> ist das Ideal des Lernen-Lehrens.....	149
Abbildung 13: <i>Runa</i> als Bewusstsein des Kosmos	151
Abbildung 14: Vier Elemente des Lebens.....	152
Abbildung 15: Fünf Zentren des Wissens von <i>Amawtay Wasi</i>	174
Abbildung 16: <i>Cruz cuadrada</i>	175

12.2 Literaturverzeichnis

Artikel, Sammelbände, Monographien

Acosta, Alberto (2009). *El Buen Vivir, una oportunidad por construir*. América Latina en Movimiento. URL: <http://alainet.org/active/29019&lang=es> [31.09.2012].

Acosta, Alberto (2011). *El uso de la justicia como mecanismo de terror*. URL: <http://cadtm.org/El-uso-de-la-justicia-como> [27.12.2012].

Amawtay Wasi, Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas (2004). *Aprender en la sabiduría y el buen vivir*. Quito.

Anzaldúa, Gloria (1999). *Borderlands: the new mestiza = La frontera*. San Francisco: Aunt Lute Books.

Appadurai, Arjun (1996). *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalisation*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.

Ashcroft, Bill; Griffiths Gareth; Tiffin, Helen, Ed. (2005). *Post-colonial studies: the key concepts*. London: Routledge.

Bachmann-Medick, Doris (2006). *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Verlag GmbH.

Bhabha, Homi K. (2007). *The Location of Culture*. New York: Routledge.

Bolivia, Estado Plurinacional (2009). *Constitución Política del Estado*. URL: <http://www.patrianueva.bo/constitucion/> [13.11.2012].

Borsdorf, Axel; Krömer, Gertrut; Parnreiter, Christof, Ed. *Lateinamerika im Umbruch. Geistige Strömungen im Globalisierungsstress*. Innsbruck: Universität Innsbruck.

Bußmann, Hadumod, Ed. (2008). *Lexikon der Sprachwissenschaft*. Stuttgart: Kröner.

Canqui Mollo, Elisa (2011). *El vivir bien, una propuesta de los pueblos indígenas a la discusión sobre el desarrollo*. Obets. Revista de Ciencias Sociales 6(1): 19-33. URL: http://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/18065/1/OBETS_06_01_02.pdf [30.09.2012].

Chakravorty Spivak, Gayatri (2008). *Can the subaltern speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation. Mit einer Einleitung von Hito Steyerl.* Wien, Berlin: Verlag Turia+Kant.

Coronil, Fernando (2003). *¿Globalización liberal o imperialismo global? Cinco piezas de un rompecabezas.* Temas(33-34): 14-27. URL: <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/130.pdf> [30.10.2012].

Cortez, David (2011) *La construcción social del "Buen Vivir" (Sumak Kawsay) en Ecuador. Genealogía del diseño y gestión política de la vida.* URL: <http://www.uasb.edu.ec/UserFiles/369/File/PDF/CentrodeReferencia/Temasdeanálisis2/buenvivirsumakkawsay/articulos/Cortez.pdf> [30.09.2012].

Dávalos, Pablo (2008). *Reflexiones sobre el sumak kawsay (el buen vivir) y las teorías del desarrollo.* ALAI, América Latina en Movimiento. URL: <http://alainet.org/active/25617&lang=es> [25.10.2012].

Davis-Sulikowski, Ulrike; Khittel, Stefan (2011). *Postkoloniale Welt.* In: Kreff, Fernand; Knoll, Eva-Maria; Gingrich, Andre, Ed. *Lexikon der Globalisierung.* Bielefeld: transcript Verlag: 327-330.

De Sousa Santos, Boaventura, Ed. *Another Knowledge is Possible. Beyond Northern Epistemologies.* London, New York: Verso.

Ecuador, Secretaria Nacional de Planificación y Desarrollo (2007). *Plan Nacional de Desarrollo 2007-2010. Planificación para la Revolución Ciudadana.* URL: <http://plan2007.senplades.gob.ec/> [23.10.2012].

Ecuador, República (2008). *Constitución de la República del Ecuador.* Montecristi. URL: <http://www.asambleanacional.gov.ec/documentos/Constitucion-2008.pdf> [20.10.2012].

Ecuador, Secretaria Nacional de Planificación y Desarrollo (2009). *Plan Nacional para el Buen Vivir. Construyendo un Estado Plurinacional e Intercultural.* URL: <http://plan.senplades.gob.ec> [23.10.2012].

Escobar, Arturo (2001). *The Making and Unmaking of the Third World through Development.* In: Rahnama, Majid; Bawtree, Victoria, Ed. *The Post-Development Reader.* London et al.: Zed Books et al.: 85-93.

Escobar, Arturo (2003). *Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano.* Tabula Rasa. Revista de Humanidades (No. 1): 51-86. URL: <http://www.unc.edu/~aescobar/text/esp/escobar-tabula-rasa.pdf> [20.10.2012].

Escobar, Arturo (2009). *Una Minga para el postdesarrollo*. ALAI, América Latina en Movimiento. URL: <http://alainet.org/active/38111&lang=es> [02.10.2012].

Escobar, Arturo (2010). *Latin America at the crossroads: alternative modernizations, post-liberalism, or post-development?* Cultural Studies 24(1): 1-65. URL: <http://dx.doi.org/10.1080/09502380903424208> [27.12.2012].

Escobar, Arturo (2011). *¿"Pachamámicos" versus "Modérnicos"?* Tabula Rasa. Revista de Humanidades (No. 15): 265-273. URL: <http://www.redalyc.org/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=39622587015> [12.10.2012].

Estermann, Josef (1999). *Andine Philosophie. Eine interkulturelle Studie zur autochtonen andinen Weisheit*. Frankfurt: Iko-Verlag für Interkulturelle Kommunikation.

Fairclough, Norman (2001). *Language and Power*. Harlow: Longman.

Fairclough, Norman (2010). *Critical Discourse Analysis. The Critical Study of Language*. Harlow: Pearson Education Limited.

Fanon, Frantz (2008 [1952]). *Black Skin, White Masks*. New York: Grove Press.

Faschingeder, Gerald (2001). *Kultur und Entwicklung. Zur Relevanz soziokultureller Faktoren in hundert Jahren Entwicklungstheorie*. Frankfurt am Main, Wien: Brandes & Apsel, Südwind.

Flick, Uwe (2007). *Qualitative Sozialforschung. Eine Einführung*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Flórez Alonso, Margarita (2008). *Can We Protect Traditional Knowledges?* In: De Sousa Santos, Boaventura, Ed. *Another Knowledge is Possible. Beyond Northern Epistemologies*. London, New York: Verso: 249-271.

Fornet-Betancourt, Raúl, Ed. *Gutes Leben als humanisiertes Leben. Vorstellungen vom guten Leben in den Kulturen und ihre Bedeutung für Politik und Gesellschaft heute. Dokumentation des VIII. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*. Mainz: Wissenschaftsverlag Mainz.

Foucault, Michel (1977 [1975]). *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Foucault, Michel (1978). *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*. Berlin: Merve.

Foucault, Michel (1981 [1969]). *Archäologie des Wissens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Foucault, Michel (1983 [1976]). *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Foucault, Michel (1991 [1971]). *Die Ordnung des Diskurses*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Galeano, Eduardo (2001 [1992]). *To Be Like Them*. In: Rahnema, Majid; Bawtree, Victoria, Ed. *The Post-Development Reader*. London et al.: Zed Books et al.: 214-222.

Galeano, Eduardo (2002). *Las venas abiertas de América Latina*. Madrid: Siglo XXI de España editores S.A.

Gudynas, Eduardo (2010). *Buen Vivir: Un Necesario Relanzamiento*. Revista Yachaykuna (13): 40-46. URL: <http://icci.nativeweb.org/yachaikuna/Yachaykuna13.pdf> [30.10.2012].

Gugenberger, Eva, Ed. *Comunicación intercultural en América Latina: Del conflicto al diálogo?* Frankfurt am Main: Lang.

Haboud, Marlene (2003). *¿Interculturalidad, balance, o sordera visual?* In: Gugenberger, Eva, Ed. *Comunicación intercultural en América Latina: Del conflicto al diálogo?* Frankfurt am Main: Lang: 141-168.

Instituto Distrital de Cultura y Turismo, Ed. *Una experiencia de participación para la decisión. Diez años del Sistema Distrital de Cultura*. Bogotá.

IWGIA (2010). *Annual Report 2010*. Copenhagen.

Keller, Reiner (2004). *Diskursforschung. Eine Einführung für SozialwissenschaftlerInnen*. Opladen: Leske+Budrich.

Kreff, Fernand; Knoll, Eva-Maria; Gingrich, Andre, Ed. *Lexikon der Globalisierung*. Bielefeld: transcript Verlag.

Krishnaswamy, Revathi (2008). *Connections, Conflicts, Complicities*. In: Krishnaswamy Revathi; Hawley, John C., Ed. *The Postcolonial and the Global*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press: 2-21.

Krishnaswamy, Revathi; Hawley, John C., Ed. (2008). *The postcolonial and the global*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.

Kusch, Rodolfo (2010). *Indigenous and Popular Thinking in América*. Durham, London: Duke University Press.

Lajo, Javier (2006). Descolonizar la mente. URL: <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=42594> [11.10.2012].

Larrea Maldonado, Ana María (2008). *La Plurinacionalidad: iguales y diversos en busca del Sumak Kawsay*. Entre voces, Revista del Grupo Democracia y Desarrollo Local (15). URL: <http://www.institut-gouvernance.org/en/analyse/fiche-analyse-456.html> [27.12.2012].

Lugones, María; Price Joshua M. (2010). *Translators' Introduction*. In: Kusch, Rodolfo. *Indigenous and Popular Thinking in América*. Durham, London: Duke University Press: lv-lxx.

Mayring, Philip (2007). *Qualitative Inhaltsanalyse: Grundlagen und Techniken*. Weinheim: Beltz.

Mignolo, Walter (2000). *Local histories/global designs. Coloniality, subaltern knowledges, and border thinking*. New Jersey: Princeton University Press.

Mignolo, Walter (2001). *Local Histories and Global Designs: An Interview with Walter Mignolo*. Discourse 22(3): 7-33. URL: <http://waltermignolo.com/txt/publications/interviews/DelgRomeroInterviewMignolo.pdf> [20.12.2012].

Mignolo, Walter (2005). *The Idea of Latin America*. Malden, Oxford: Carlton, Blackwell Publishing Ltd.

Mignolo, Walter (2009). *The communal and the decolonial*. Turbulence. Ideas for movement (5). URL: <http://turbulence.org.uk/turbulence-5/decolonial/> [20.11.2012].

Mignolo, Walter (2010a). *Introduction. Immigrant Consciousness*. In: Kusch, Rodolfo. *Indigenous and Popular Thinking in América*. Durham, London: Duke University Press: Xiii-liv.

Mignolo, Walter (2010b). *De-Coloniality. Decolonial thinking and doing in the Andes: A conversation by Walter Mignolo with Catherine Walsh: A propos of her book Interculturalidad, estado, sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra epoca*. Reartikulacija (10-13). URL: <http://www.reartikulacija.org/?p=1468> [20.11.2012].

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

Mignolo, Walter (2011b). *Geopolitik des Wahrnehmens und Erkennens. (De)Kolonialität, Grenzdenken und epistemischer Ungehorsam*. URL: <http://eipcp.net/transversal/0112/mignolo/de/print> [12.10.2012].

Mignolo, Walter (2012). *Epistemischer Ungehorsam. Rhetorik der Moderne, Logik der Kolonialität und Grammatik der Dekolonialität*. Wien, Berlin: Verlag Turia + Kant.

Mignolo, Walter; Tlostanova Madina (2008). *The Logic of Coloniality and the Limits of Postcoloniality*. In: Krishnaswamy, Revathi; Hawley John C., Ed. *The postcolonial and the global*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press: 109-123.

Moraña, Mabel; Gustafson, Bret, Ed. *Rethinking Intellectuals in Latin America*. Madrid: Iberoamericana.

Novy, Andreas (2007). *Entwicklung gestalten. Gesellschaftsveränderungen in der Einen Welt*. Frankfurt am Main: Brandes & Apsel.

Pfaffstaller, Ute (2012). *Kulturelle Identitäten im Spannungsfeld von Imagination und Macht. Eine Auseinandersetzung mit Interkulturalität am Beispiel der indigenen Bewegung Ecuadors*. Institut für Kultur- und Sozialanthropologie. Wien: Universität Wien.

Picotti, Dina (2010). *"Vida Buena" en las tradiciones latinoamericanas*. In: Fornet-Betancourt, Raúl, Ed. *Gutes Leben als humanisiertes Leben. Vorstellungen vom guten Leben in den Kulturen und ihre Bedeutung für Politik und Gesellschaft heute*. Mainz: Wissenschaftsverlag Mainz: 143-158.

Quijano, Aníbal (2000). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. Argentina: Taller de Gráficas y Servicios: 201-246. URL: <http://eva.universidad.edu.uy/mod/resource/view.php?id=70582> [20.12.2012].

Quijano, Aníbal (2010). *"Bien Vivir" para REDISTRIBUIR el poder. Los pueblos indígenas y su propuesta alternativa en tiempos de dominación global*. Revista Yachaykuna (13): 47-63. URL: <http://icci.nativeweb.org/yachaikuna/Yachaykuna13.pdf> [30.10.2012].

Radcliffe, Sarah A. (2012). *Development for a postneoliberal era? Sumak Kawsay, living well and the limits to decolonisation in Ecuador*. Geoforum (43): 240-249. URL: [10.1016/j.geoforum.2011.09.003](https://doi.org/10.1016/j.geoforum.2011.09.003) [23.09.2012].

Rahnema, Majid; Bawtree, Victoria, Ed. *The Post-Development Reader*. London et al.: Zed Books et al.

Roa Avendaño, Tatiana (2008). *El Sumak Kawsay o buen vivir en nuestra América*. URL: <http://www.censat.org/component/content/article/160> [12.10.2012].

Roa Avendaño, Tatiana (2009). *El Sumak Kawsay como expresión de la descolonialidad del poder*. URL: www.censat.org/component/attachments/download/139 [12.10.2012].

Rodríguez, Ileana, Ed. (2001). *The Latin American Subaltern Studies Reader*. Durham: Duke University Press.

Schmid, Elisabeth (2010). *Das gute Leben - aber welches?* Teil 1-4. Paulo Freire Zentrum. URL: <http://www.pfz.at/article1267.htm&print=1> [20.12.2012].

Schönhuth, Michael (2011). *Entwicklungszusammenarbeit*. In: Kreff, Fernand; Knoll, Eva-Maria; Gingrich, Andre, Ed. *Lexikon der Globalisierung*. Bielefeld: transcript Verlag: 57-61.

Shiva, Vandana (1993). *Monocultures of the Mind: Perspectives on Biodiversity and Biotechnology*. London: Zed Books.

Stadel, Christoph (2001). *"Lo Andino": andine Umwelt, Philosophie und Weisheit*. In: Borsdorf, Axel; Krömer, Gertrud; Parnreiter, Christof, Ed. *Lateinamerika im Umbruch. Geistige Strömungen im Globalisierungsstress*. Innsbruck: Universität Innsbruck: 143-154.

Walsh, Catherine (2005). *Democracia, interculturalidad y ciudadanía: Reflexiones críticas*. In: Instituto Distrital de Cultura y Turismo, Ed. *Una experiencia de participación para la decisión. Diez años del Sistema Distrital de Cultura*. Bogotá: 27-44. URL: <http://www.culturarecreacionydeporte.gov.co/descargas/sdc/docs/Diez%20Anios%20SDC.pdf> [20.12.2012].

Walsh, Catherine (2010a). *Development as Buen Vivir: Institutional arrangements and (de)colonial entanglements*. *Development* 53(1): 15-21. URL: <http://www.palgrave-journals.com/development/journal/v53/n1/pdf/dev200993a.pdf> [20.11.2012].

Walsh, Catherine (2010b). *Political-Epistemic Insurgency, Social Movements and the Refounding of the State*. In: Moraña, Mabel; Gustafson, Bret, Ed. *Rethinking Intellectuals in Latin America*. Madrid: Iberoamericana: 199-211.

Walsh, Catherine (2011). *Afro and Indigenous Life-Visions in/and Politics. (De)colonial Perspectives in Bolivia and Ecuador*. *Bolivian Studies Journal / Revista de Estudios Bolivianos* 18: 47-67. URL: <https://skydrive.live.com/?cid=f7451eddb7d4ee77&id=F7451EDDB7D4EE77!391> [20.11.2012].

Walsh, Catherine (2012). *"Other" Knowledges, "Other" Critiques: Reflections on the Politics and Practices of Philosophy and Decoloniality in the "Other" America*. TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World 1(3): 11-27. URL: <http://escholarship.org/uc/item/6qd721cp> [14.11.2012].

Wodak, Ruth (1998). *Zur diskursiven Konstruktion nationaler Identität*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Wodak, Ruth (2005). *The discourse-historical approach*. In: Wodak, Ruth; Meyer, Michael, Ed. *Methods of critical discourse analysis*. London: SAGE Publications: 63-94.

Wodak, Ruth; Meyer, Michael, Ed. *Methods of critical discourse analysis*. London: SAGE Publications.

Young, Robert J. C. (2001). *Postcolonialism. An historical introduction*. Malden: Oxford et al.: Blackwell Publishing Ltd.

Young, Robert J. C. (2003). *Postcolonialism. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.

Ziai, Aram (2006). *Zwischen Global Governance und Post-Development*. Münster, Westfälisches Dampfboot.

Zibechi, Raúl (2010). *El Buen Vivir como el "otro mundo posible". Versión modificada del texto "Le 'bien vivre' comme un autre monde possible"*, Entropía No. 9, Paris. URL: <http://la5tapatanet.blogspot.co.at/2011/03/el-buen-vivir-como-el-otro-mundo.html> [20.12.2012]

Onlineressourcen

URL1 (2007). *Declaration on the Rights of Indigenous People*. <http://social.un.org/index/IndigenousPeoples/DeclarationontheRightsofIndigenousPeoples.aspx> [30.10.2012]

URL2. *Indigenous peoples, indigenous rights and current trends in Latin American countries*. <http://www.iwgia.org/regions/latin-america> [20.11.2012]

URL3 (1989). *Convention 169 Indigenous and Tribal Peoples Convention*. <http://www.ilo.org/indigenous/Conventions/no169/lang--en/index.htm> [20.11.2012]

URL4. <http://e71.bibeltext.com/genesis/2.htm> [15.01.2013].

URL5 (2012). *Perú: El derecho de los pueblos indígenas a decidir sus propias prioridades de desarrollo...* <http://servindi.org/actualidad/73067#more-73067> [30.09.2012].

URL6 (2012). *Mandato por el agua, la vida y la dignidad de los pueblos.* <http://www.conaie.org/> [15.01.2013].

URL7 (2010). *Gericht stoppt Wassergesetz.* http://www.blickpunkt-lateinamerika.de/nachrichten/msgf/ecuador%3A_gericht_stoppt_wassergesetz.html [12.01.2013].

Konsultierte weiterführende Literatur

Acosta, Alberto; Martínez, Esperanza et al. (2009). *El buen vivir: una vía para el desarrollo.* Quito, Abya Yala.

Albó, Xavier (2009). *Suma Qamana = el buen convivir.* Obets. Revista de Ciencias Sociales 4: 25-40. URL: http://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/13391/1/Obets_4_03.pdf [20.09.2012].

Attac AG Lateinamerika (2012). *Das Buen Vivir - Eine Alternative auch für Europa?.* URL: <http://www.attac-netzwerk.de/ag-lateinamerika/buen-vivir/?L=2> [30.09.2012].

Awid, Ed.: *Buen Vivir: experiencias en Bolivia y Ecuador desde una perspectiva de derechos de las mujeres.* Istanbul: Awid.

Caudillo Felix, Gloria A. (2012). *El buen vivir: Un diálogo intercultural.* Ra-Ximhai 8(2): 345-364. URL: <http://www.revistas.unam.mx/index.php/rxm/article/view/33901> [15.10.2012].

Cortez, David (2010). *Genealogía del “buen vivir” en la nueva constitución ecuatoriana.* In: Fornet-Betancourt, Raúl, Ed. *Gutes Leben als humanisiertes Leben. Vorstellungen vom guten Leben in den Kulturen und ihre Bedeutung für Politik und Gesellschaft heute.* Dokumentation des VIII. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie. Mainz: Wissenschaftsverlag Mainz: 227-248.

De Cicco, Gabriela (2012, 01.2012). *Entrevista a Magdalena León: Buen Vivir: presentando alternativas para dismantelar el sistema capitalista.* URL: <http://www.fedeaps.org/cambio-civilizatorio-y-buen-vivir/buen-vivir-presentando> [12.12.2012].

De Souza Silva, José (2010). *La pedagogía de la pregunta y el 'día después del desarrollo'. Hacia la educación contextualizada para construir el buen vivir en el mundo rural latinoamericano. III Congreso Nacional de Educación Rural*. Medellín. URL: <http://pensardenuevo.org/files/2010/10/souza-pedagogia-de-la-pregunta.pdf> [20.10.2012].

Estermann, Josef (2010). *"Gut leben" als politische Utopie. Die andine Konzeption des "Guten Lebens" (suma qamana/allin kawsay) und dessen Umsetzung im demokratischen Sozialismus Boliviens*. In: Fornet-Betancourt, Raúl, Ed. *Gutes Leben als humanisiertes Leben. Vorstellungen vom guten Leben in den Kulturen und ihre Bedeutung für Politik und Gesellschaft heute*. Dokumentation des VIII. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie. Mainz, Wissenschaftsverlag Mainz: 261-186.

Fatheuer, Thomas (2011). *Ein Konzept in Konstruktion. Buen vivir - Versuch einer kurzen Einführung*. ILA. Zeitschrift der Informationsstelle Lateinamerika (348): 4-6.

Fernández, Hugo (2009). *Suma Qamana, vivir bien, el ethos de la nueva constitución boliviana*. Obets. Revista de Ciencias Sociales 4: 41-48. URL: http://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/13392/1/Obets_4_04.pdf [30.08.2012].

Gudynas, Eduardo (2009). *Politische Ökologie: Natur in den Verfassungen von Bolivien und Ecuador*. Juridicum (4): 214-218. URL: <http://www.gudynas.com/publicaciones/GudynasPolitischeEcuadorBolivie09.pdf> [30.10.2012].

Gudynas, Eduardo (2009). *La dimensión ecológica del Buen Vivir: Entre el fantasma de la modernidad y el desafío biocéntrico*. Obets. Revista de Ciencias Sociales 4: 49-53. URL: http://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/13393/1/Obets_4_05.pdf [30.09.2012].

Gudynas, Eduardo (2011). *Buen Vivir: germinando alternativas al desarrollo*. América Latina en Movimiento. URL: <http://alainet.org/active/48052> [30.09.2012].

Gudynas, Eduardo; Acosta, Alberto (2011). *La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa*. Utopía y Praxis Latinoamericana 16(53): 71-83.

Helfrich, Silke (2011). *Gemeingüter und buen vivir. Zwei sich ergänzende Konzepte jenseits der Verwertungslogik*. ILA. Zeitschrift der Informationsstelle Lateinamerika (348): 18-20.

Hernández, Maribel (2009). *Sumak Kawsay y Suma Qamana, el reto de aprender del sur. Reflexiones en torno al Buen Vivir*. Obets. Revista de Ciencias Sociales 4: 55-65. URL: <http://rua.ua.es/dspace/handle/10045/13394> [30.09.2012].

Hess, Klaus; Ohm, Ralf (2011). *Das buen vivir ist kein Rezeptbuch*. ILA. Zeitschrift der Informationsstelle Lateinamerika (348): 9-11.

Lengert, Kristofer (2011). *Her mit dem guten Leben! Wuppertaler Süd-Nord-Kolloquium: Eine Veranstaltungsreihe über den Abgesang des Neoliberalismus und Gegenentwürfe zur globalen Krise*. ILA. Zeitschrift der Informationsstelle Lateinamerika (348): 31.

León, Irene, Ed. (2010). *Sumak Kawsay / Buen Vivir y cambios civilizatorios*. Quito: FEDAEPS.

León, Irene (2011). *Männer an den Herd! Buen vivir und Geschlechterverhältnis*. ILA. Zeitschrift der Informationsstelle Lateinamerika (348): 25.

León T., Magdalena (2011). *Redefiniciones económicas hacia el Buen Vivir: un acercamiento feminista*. In: Awid - Asociación para los derechos de la Mujer y el Desarrollo, Ed.: *Buen Vivir: experiencias en Bolivia y Ecuador desde una perspectiva de derechos de las mujeres*. Istanbul: Awid.

Melo, Mario (2009) *Buen vivir, naturaleza y nacionalidades en la nueva Constitución ecuatoriana: una lectura esperanzada*. ALAI, América Latina en Movimiento. URL: <http://alainet.org/active/26131&lang=es> [20.10.2012].

Niel, Maïte (2011). *El Concepto del Buen Vivir*. Madrid: Universidad Carlos III de Madrid.

Pardo Castillo, Elena (2011). *Das Leben ist eine Interdependenz. Allin kawsay aus Sicht von Schulen und Gemeinden in Peru*. ILA. Zeitschrift der Informationsstelle Lateinamerika (348): 23-24.

Phélan C., Mauricio (2011). *Revisión de índices e indicadores de desarrollo. Aportes para la medición del Buen Vivir (Sumak Kawsay)*. Obets. Revista de Ciencias Sociales 6(1): 69-95. URL: http://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/18067/1/OBETS_06_01_04.pdf [20.10.2012].

Tortosa, José M. (2011). *Vivir bien, buen vivir: caminar con los dos pies*. Obets, Revista de Ciencias Sociales 6(1): 13-17. URL: http://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/18064/1/OBETS_06_01_01.pdf [20.09.2012].

12. 3 Auflistung der analysierten Dokumente

Nr.	AutorIn	Titel	Provenienz	Datum	Textart/Quelle
1	AMAWTAY WASI	<i>Aprender en la Sabiduría y el Buen Vivir</i>	Kichwa	10/2004	Monografie der <i>Universidad Intercultural Amawtay Wasi</i> ; Colección: <i>Amauta Runacunapa Yachay</i> , ARY, No. 2; Quito.
2	CAOI	<i>Plan Estratégico CAOI. Un solo pensamiento, sentimiento y fuerza</i>	Regional	01/2007	Aktionsplan CAOI, angenommen am 13./14.01.2007; Homepage CAOI (<i>Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas</i>). URL: http://www.coordinadoracaoi.org [21.09.2012].
3	CAOI	Definition	Regional	o.D.	URL: www.filosofiadeldbuenvivir.com/definiciones/ [20.09.2012].
4	COICA	<i>Agenda Indígena Amazónica. Volviendo a la Maloca</i>	Regional	2005	Monografie; Politisches Projekt; Druckversion.
5	CONAIE	<i>Propuesta de la CONAIE frente a la Asamblea Constituyente. Principios y lineamientos para la nueva constitución del Ecuador. Por un Estado Plurinacional, Unitario, Soberano, Incluyente, Equitativo y Laico</i>	Kichwa	2007	Verfassungsprojekt CONAIE (<i>Confederación de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador</i>); Druck- und Digitalversion. URL: http://www.cebem.org/cmsfiles/archivos/principios-lineamientos-conaie.pdf [20.09.2012].

6	Chancosa, Blanca	<i>El Sumak Kawsay desde la visión de mujer</i>	Kichwa	03/2010	Artikel in: ALAI No. 453. <i>Alternativa civilizatorias: Los viejos nuevos sentidos de humanidad</i> . S. 6-9. URL: http://www.alainet.org/publica/alai453w.pdf [21.09.2012].
7	Cholango, Humberto	<i>Das gute Leben in Verfassung und Politik. Interview mit Humberto Cholango, Vorsitzender des ecuadorianischen Indígena-Dachverbands CONAIE</i>	Kichwa	09/2011	Interview durch Frank Braßel; ila 348. URL: http://www.ila-bonn.de/artikel/ila348/buenvivir_ecuador.htm [15.09.2012].
8	Choque Quispe, María Eugenia	<i>La historia del Movimiento Indígena en la Búsqueda del Suma Qamaña (Vivir Bien)</i>	Aymara	01/2006	Vortrag am: <i>UN Department of Economic and Social Affairs. International Expert Group Meeting on the Millennium Development Goals, Indigenous Participation and Good Governance</i> , 11.-13.01.2006. URL: www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/workshop_MDG_choque.doc [25.09.2012].
9	Choquehuanca Céspedes, David	<i>Hacia la reconstrucción del Vivir Bien</i>	Aymara	02/2010a	Artikel in ALAI No. 452. <i>Sumak Kawsay: Recuperar el sentido de vida</i> . S. 8-13. URL: http://www.alainet.org/publica/alai452w.pdf [21.09.2012].

10	Choquehuanca Céspedes, David	<i>25 postulados para entender el „Vivir Bien“ – Entrevista con David Choquehuanca (Bolivia)</i>	Aymara	02/2010b	Interview mit: <i>Diario La Razón</i> , Bolivia. URL: http://indigenaslibertarios.blogcindario.com/2010/02/00055-25-postulados-para-entender-el-vivir-bien-entrevista-con-david-choquehuanca-bolivia.html [22.09.2012].
11	Chuji Gualinga, Mónica	<i>Modernidad, desarrollo, interculturalidad y Sumak Kawsay o Buen Vivir</i>	Kichwa	05/2009	Vortrag am <i>Foro Internacional sobre Interculturalidad y Desarrollo</i> . Uribia, Colombia, 23/05/2009. URL: http://www.inredh.org/index.php?view=article&catid=58%3Ainformes&id=216%3Amodernidad-desarrollo-interculturalidad-y-sumak-kawsay-o-buen-vivir&format=pdf&option=com_content&Itemid=86 [22.09.2012].
12	Chuji Gualinga, Mónica	<i>El Sumak Kawsay; Una opción de vida</i>	Kichwa	06/11/2010	Vortrag an der <i>Universidad de Oviedo. Sala Leopoldo Alas</i> . 6/11/2010. <i>VI Encuentro de la Coordinadora asturiana de ONGDs</i> . URL: http://www.miradoriu.org/spip.php?article168 [22.09.2012].

13	Guandinango Vinuela, Yuri Amaya	<i>Sumak Kawsay (Good Life): Socio-Cultural Relationships in Communitary Family Systems</i>	Kichwa	01/2012	Vortrag an der IASS Konferenz <i>Diversity of Development(s)? – New Concepts of Sustainability in Latin America</i> , Potsdam; 26.-27.01.2012; <i>Institute for Advanced Sustainability Studies e.V.</i> URL: http://www.iass-potsdam.de/sites/default/files/files/iass-conference-documentation_dod.pdf [05.10.2012].
14	Huanacuni Mamani, Fernando	<i>Todo está interconectado, interrelacionado y es interdependiente</i>	Aymara	01/2010a	Vortrag am <i>Foro Público El Buen Vivir de los Pueblos Indígenas Andinos</i> , organisiert durch CAO I 01/2010. URL: http://www.herbogeminis.com/El-Buen-Vivir-y-el-Bien-Vivir [03.10.2012].
15	Huanacuni Mamani, Fernando	<i>Paradigma Occidental y Paradigma Indígena Originario</i>	Aymara	02/2010b	Artikel in ALAI No. 452: <i>Sumak Kawsay: Recuperar el sentido de vida</i> . S. 17-22. URL: http://www.alainet.org/publica/alai452w.pdf [21.09.2012].
16	Huanacuni Mamani, Fernando	<i>Buen Vivir / Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas</i>	Aymara	02/2010c	Monografie; Publiziert durch: CAO I, Koordination: Palacín Quispe, Miguel; Lima/Perú: 80S. URL: http://www.dhl.hegoa.ehu.es/ficheros/0000/0535/Vivir_Bien_1_.pdf [29.09.2012].

17	Lajo, Javier	<i>Entrevista a Javier Lajo: Los indígenas estamos poniéndonos cada vez más a la cabeza de esta lucha final por el “vivir bien” sobre el planeta</i>	Puquina / Kichwa	29/12/2009	Interview durch Marcelo Colussi (Perú, ARGENPRESS.info). URL: http://www.argenpress.info/2009/12/entrevista-javier-lajo-los-indigenas.html [05.10.2012].
18	Lajo, Javier	<i>Sumaq Kawsay-ninchik o nuestro vivir bien</i>	Puquina / Kichwa	02/04/2010a	Artikel in <i>Opinión portada Rebelión</i> : URL: http://www.rebelion.org/noticia.php?id=103363 [02.10.2012].
19	Lajo, Javier	<i>La cultura desde las culturas/Una aclaración importante sobre el vivir bien</i>	Puquina / Kichwa	01/2010b	Artikel in <i>Revista de Integración de la Comunidad Andina (CAN)</i> , N° 5. S 112. URL: http://www.comunidadandina.org/public/revista_integracion_5.pdf [02.10.2012].
20	Lajo, Javier	<i>Cuna de la utopía</i>	Puquina / Kichwa	o.D.	Artikel online auf CECIES. URL: http://www.cecies.org/articulo.asp?id=374 [02.10.2012].

21	Macas, Luis	<i>Sumak Kawsay: la vida en plenitud.</i> oder: <i>Debate del Buen Vivir. Armonía de la Comunidad de la Naturaleza</i>	Kichwa	01/2010a	Vortrag am <i>Foro Público El Buen Vivir de los Pueblos Indígenas Andinos</i> , organisiert durch CAOI, 28/01/2010. URL: http://www.herbogeminis.com/El-Buen-Vivir-y-el-Bien-Vivir [03.10.2012]. Artikel in ALAI No. 452: <i>Sumak Kawsay: Recuperar el sentido de vida</i> . S. 14-17. URL: http://alainet.org/active/36047&lang=es [23.09.2012].
22	Macas, Luis	<i>El Sumak Kawsay</i>	Kichwa	2010b	Artikel in <i>Revista Yachaykuna Saberes</i> (ICCI/ARY), No. 13; 06/2010. S.13-39. URL: http://icci.nativeweb.org/yachaikuna/Yachaykuna13.pdf [23.09.2012].
23	Muruchi Poma	<i>Vivir Bien (“Gut leben”) Zur Entstehung und Inhalt des “Guten Lebens”</i>	Aymara	05/2011	Podiumsbeitrag Konferenz Attac; Übersetzt durch Sabine Maruschke; Portal Amerika21.de. URL: http://amerika21.de/analyse/42318/vivir-bien [07.10.2012].
24	Palacín Quispe, Miguel	<i>Estamos construyendo nuevos paradigmas</i>	Kichwa	01/2010	Vortrag am <i>Foro Público El Buen Vivir de los Pueblos Indígenas Andinos</i> , organisiert durch CAOI, 01/2010. URL: http://www.herbogeminis.com/El-Buen-Vivir-y-el-Bien-Vivir [03.10.2012].

25	Palacios Panéz, Mario	<i>Una construcción colectiva</i>	Kichwa	01/2010	Vortrag am <i>Foro Público El Buen Vivir de los Pueblos Indígenas Andinos</i> , organisiert durch CAOI, 01/2010. URL: http://www.herbogeminis.com/El-Buen-Vivir-y-el-Bien-Vivir [03.10.2012].
26	Pueblo Kichwa de Pastaza	Definition	Kichwa	2007	URL: www.filosofiadeldbuenvivir.com/definiciones/
27	Tenesaca, Delfín	<i>Nos hemos levantado por la vida</i>	Kichwa	01/2010	Vortrag am <i>Foro Público El Buen Vivir de los Pueblos Indígenas Andinos</i> , organisiert durch CAOI, 01/2010. URL: http://www.herbogeminis.com/El-Buen-Vivir-y-el-Bien-Vivir [03.10.2012].
28	Viteri Gualinga, Carlos	<i>Visión Indígena del Desarrollo en la Amazonía</i>	Kichwa	2002	Artikel in: <i>Polis. Revista de la Universidad Bolivariana</i> , Vol. 1, No. 3, 2002; <i>Universidad Bolivariana Santiago Chile</i> . URL: http://polis.revues.org/7678 [02.10.2012].
29	Yampara, Simón	<i>¿Desarrollo / progreso ó summa qamaña de los ayllus andinos?</i>	Aymara	04/2004	Artikel; URL: http://www.aymara.org/biblio/sumaqamana.pdf [25.09.2012].

30	Yampara, Simón	<i>El viaje del Jaqi a la Qamaña. El hombre en el Vivir Bien</i>	Aymara	2001	Artikel in: Medina, Javier (2008). <i>Suma Qamaña: La comprensión indígena de la Vida Buena</i> . La Paz/Bolivia: Comunicación PADEP/GTZ. Serie: Gestión Pública Intercultural (GPI). No. 8; 2nda edición 2008 [2001]. S. 73-82. http://www2.gtz.de/dokumente/bib/04-5208.pdf [05.10.2012].
31	Yampara, Simón	<i>Suma Qamaña/Good Life/Good Coexistence – Harmony with the Diverse Worlds: Paradigm of Life In the Andes</i>	Aymara	01/2012	Vortrag an der IASS Konferenz <i>Diversity of Development(s)? – New Concepts of Sustainability in Latin America</i> , Potsdam; 26.-27.01.2012; Institute for Advanced Sustainability Studies e.V. URL: http://www.iass-potsdam.de/sites/default/files/files/iass-conference-documentation_dod.pdf [05.10.2012].

Kurzportraits der AutorInnen

Confederación Nacional de Organizaciones Indígenas del Ecuador – CONAIE

Die CONAIE ist der nationale Dachverband der indigenen Organisationen Ecuadors. 1980 wurde die CONACNIE (*Consejo Nacional de Coordinación de Nacionalidades Indígenas*) geschaffen, als Institution, welche die indigenen Angelegenheiten bearbeiten sollte. In Rahmen des ersten Kongresses der CONACNIE 1986 wurde die CONAIE (*Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador*) gegründet. Die damit festgelegten Ziele umfassen die Konsolidierung der *pueblos* und *nacionalidades* von Ecuador, der Kampf um Land und Territorium, die interkulturelle bilinguale Bildung, der Kampf gegen Unterdrückung durch externe Autoritäten, Kampf für die kulturelle Identität der indigenen Gemeinschaften, gegen den Kolonialismus und für die Würde der indigenen Gemeinschaften. Mittels diverser Maßnahmen und Protesten konnten wichtige Schritte gemacht wurden: *Haciendas* in der Sierra konnten in indigene und bäuerliche Verwaltung übergehen, 1989 wurde das *Sistema Nacional de Educación Intercultural Bilingüe* geschaffen, 1998 wurde die kollektiven Rechte der indigenen Gemeinschaften in die Verfassung einbezogen, 2008 diese Rechte ausgeweitet, die CODENPE, die DNSPI (*Dirección Nacional de Salud de Pueblos Indígenas*) und FODEPI (*Fondo de Desarrollo de Pueblos Indígenas*) gegründet. Die CONAIE vereint und repräsentiert die drei regionalen Mitgliedsorganisationen ECUARUNARI (*sierra*), CONFENIAE (*oriente*), CONAICE (*costa*). Im politischen Projektes der CONAIE wird das *buen vivir* oder *sumak kawsay* nicht als expliziter politisch-ideologischer Schwerpunkt erwähnt. Das Projekt verweist jedoch auf eine Lebensweise, welche sich auf kulturelle und spirituelle Werte und Reichtümer stützt, sowie auf eine andere Weltwahrnehmung beruft. Als politische und ideologische Prinzipien werden unter anderem eine integrale Philosophie genannt, Kommunitarismus, eine plurinationale gemeinschaftliche und partizipative Demokratie, Interkulturalität. (CONAIE 1997) 2007 brachte die CONAIE den Gesetzesvorschlag *Por un Estado Plurinacional, Unitario, Soberano, Incluyente y Laico* für die Verfassungsgebende Versammlung ein, wobei innerhalb dieses politischen Vorschlages das *sumak kawsay* als transversales und konfigurierendes Grundprinzip für eine neue gesellschaftliche und politische Ordnung vorgeschlagen wurde. Der Begriff des *sumak kawsay* / *buen vivir* tritt im Kontext einer klaren Kritik am kapitalistischen Gesellschaftsmodell und dessen kolonialen Implikationen auf, wobei es als Form ursprünglichen Wissens positioniert wird, auf welches eine alternative Form des Lebens und Zusammenlebens aufbauen könnte. (CONAIE 2007)
URL: <http://www.conaie.org/>

Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas - CAOI

Die 2006 gegründete Organisation ist ein regionaler Zusammenschluss von Organisationen der Andenländer Kolumbien, Ecuador, Peru, Bolivien: *Organización Nacional Indígena de Colombia ONIC*, *Confederación de los Pueblos de la Nacionalidad Kiwcha del Ecuador* ECUARUNARI, *Confederación Nacional de Comunidades del Perú Afectadas por la Minería* CONACAMI, *Consejo nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu* CONAMAQ. Die Organisation setzt sich für die Umsetzung der indigenen Rechte ein, sowie gegen die Kriminalisierung des indigenen Projektes oder die Militarisierung indigener Territorien. Forschung und Kooperationen sind wichtige Tätigkeitsbereiche. Zentral ist die Konstruktion und Umsetzung des *buen vivir* und der plurinationalen Staaten in der Region.

URL: <http://www.coordinadoracaoi.org/>

Coodinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica - COICA

Die COICA wurde 1995 offiziell in Quito registriert, wo auch ihr Hauptsitz ist. Es handelt sich um einen regionalen Dachverband der indigenen Organisationen der Amazonasregion, welche sich über neun Länder erstreckt. Mitglieder sind die neun indigenen Organisationen der Region: *Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana*, AIDSEP; *Asociación de Pueblos Amerindios de Guyana*, APA; *Confederación de los Pueblos Indígenas de Bolivia*, CIDOB; *Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Amazonía Brasileña*, COIAB; *Confederación de las Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana*, CONFENIAE; *Federación de Organizaciones Amerindias de Guyana Francesa*, FOAG; *Consejo Nacional Indio de Venezuela*, CONIVE; *Organización de los Pueblos Indígenas de Surinam*, OIS; y *Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana*, OPIAC. Ziele der COICA sind die Vernetzung und Verstärkung der Zusammenarbeit der Mitgliedsorganisationen, die Vertretung von Interessen in staatlichen und internationalen Kooperationen, die Einforderung indigener Rechte (Territorium, Selbstbestimmung) und die Revalorisierung und Revitalisierung kulturellen Erbes.

URL: <http://www.llacta.org/organiz/coica/>

Chancosa Blanca / Ecuador, Kichwa:

Indigene Führungspersönlichkeit aus Imbabura. Gründerin der FICI (*Federación Indígena Campesina de Imbabura*), verschiedene Führungsaufgaben in der ECUARUNARI (*Confederación Nacional de Pueblos Kichwa de Ecuador*) und der CONAIE. Mitorganisatorin der *I Cumbre Continental de Mujeres Indígenas del Abya Yala* in Puno, Peru. Ehemalige Koordinatorin der *Escuela de Formación Política „Dolores Cacuango“* der ECUARUNARI. Weiters u.a. Beraterin der Indigenen Führungskräfte von Amerika in Verteidigung der Rechte der indigenen Kinder vor der UNICEF, Mitglied des internationalen Rates des Weltsozialforum und Mitglied des *Foro Social Américas*.

ALAI 453; URL: http://www.adital.com.br/site/noticia_imp.asp?cod=45394&lang=ES

Cholango, Humberto / Ecuador, Kichwa:

Landwirt und indigene Führungspersönlichkeit aus der Provinz Pichincha. Seit 2000 in der ECUARUNARI (*Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador*) für Jugend und Bildung zuständig, zwischen 2003 und 2009 Präsident der ECUARUNARI, seit 2011 Präsident der CONAIE.

URL: <http://www.conaie.org/sobre-nosotros/consejo-de-gobierno>; http://www.ila-bonn.de/artikel/ila348/buenvivir_ecuador.htm

Choque Quispe María Eugenia / Bolivien, Aymara:

Mitglied des *Centro de Estudios Multidisciplinarios Aymara*. Absolventin des Studiums Soziale Arbeit und Andine Geschichte an der FLACSO (*Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales*) in Quito. Beraterin in indigenen Themen u.a. für Oxfam Amerika und das Bildungs- und Kulturministerium in Paraguay.

URL: <http://www.edmorata.es/Shop/Contributor/Details/217>

Choquehuanca David / Bolivien, Aymara:

Philosoph und Politiker aus der Provinz Omasuyos, La Paz. Sein soziopolitisches Engagement begann in den 1980er Jahren im Zuge des Überganges in die Demokratie, vor allem durch Unterstützung der CSUTCB (*Confederación Sindical Única de Campesinos de Bolivia*). 1985 studierte er mittels Stipendium in Kuba, 1990 absolvierte ein Postgraduate-Studium in Geschichte und Anthropologie, 2001 / 2002 leitete er einen Lehrgang zu den Rechten der indigenen Gemeinschaften an der *Universidad Cordillera*. 1998 erarbeitete er das Weiterbildungsprogramm „COCINA“, welches es koordinierte, Mitorganisation an den Kampagnen für “500 Años de Resistencia”, Teilnahme an verschiedenen internationalen Veranstaltungen und seit 2006 Außenminister Boliviens.

URL: <http://es.electionsmeter.com/encuestas/david-choquehuanca#PollMenu>; <http://indigenaslibertarios.blogcindario.com/2010/02/00055-25-postulados-para-entender-el-vivir-bien-entrevista-con-david-choquehuanca-bolivia.html>

Chuji Gualinga Mónica / Ecuador, Kichwa:

Indigene Führungspersönlichkeit aus Sarayaku, Pastaza, in der ecuadorianischen Amazonasregion. Kommunikationswissenschaftlerin, postgraduale Studien in Menschenrechten und indigenen Rechten, sowie Sozial- und Umweltwissenschaften an der FLACSO-Ecuador. Ehemalige Beraterin der CODENPE (*Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador*), von OHCHR (*Office of the High Commissioner for Human Rights*) und PNUD (*Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo*) und Leiterin verschiedener Projekte, etwa FOISE (*Formación de de Mujeres Kichwas con Énfasis en los Derechos Humanos*), SILAE - @LIS. Abgeordnete der Verfassunggebenden Versammlung und zu Beginn der ersten Amtszeit der Regierung Correa im Ministerium für Kommunikation. Aktiv in der *Federación de Organizaciones Kichwas de Sucumbíos* und der CONAIE.

URL: <http://www.miradoriu.org/spip.php?article83>; http://ishkayyaku.net/monicachuji/documentos/doc_07.pdf;
<http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=ES&cod=48459>

Guandinango Vinueza Yuri Amaya / Ecuador, Kichwa:

Wirtschaftswissenschaftlerin aus Cotacachi und in verschiedenen NGO's und indigenen Initiativen engagiert.

URL: <http://www.pnn.de/campus/618930/>; <http://repositorio.puce.edu.ec/browse?type=author&value=Guandinango+Vinueza%2C+Yuri+Amaya>

Huanacuni Mamani Fernando / Bolivien, Aymara:

Historiker und Anwalt, arbeitet in der bolivianischen Staatskanzlei und macht es sich zur Aufgabe, die ursprünglichen Weisheiten wiederzugewinnen und zu diffundieren. Autor des Buches *El Buen Vivir / Vivir Bien* 2010.

URL: <http://www.herbogeminis.com/El-Buen-Vivir-y-el-Bien-Vivir>; <http://www.newfield.cl/portada/buena-vida>

Lajo Javier / Peru, Puquina-Kichwa:

Philosoph und Ökonom aus Pocsi, Arequipa. Führungspersönlichkeit der indigenen Bewegung Perus, Promotor und Aktivist eines sogenannten Andin-Amazonischen Sozialismus. Mitorganisator des 1.-3. Kongresses der Indigenen Gemeinschaften von Peru und Gründungsmitglied der COPPIP 1997 (*Conferencia Permanente de Los Pueblos Indigenas del Perú*). Autor verschiedener Artikel und Bücher politischen Inhaltes, sowie zur indigenen Weisheit (z.B. *Qhapaq Kuna... más allá de la civilización* 2002; *Qhapaq Ñan: La Escuela de Sabiduría Andina* 2005)

URL: <http://www.argenpress.info/2009/12/entrevista-javier-lajo-los-indigenas.html>

Macas Luis / Ecuador, Kichwa:

Anthropologe, Linguist und Jurist aus Saraguro, erfahrene politische Führungspersönlichkeit. Mitbegründer der CONAIE (*Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador*) 1986, 1990 bis 1996 Präsident der CONAIE, 1996 erster indigener Abgeordneter für *Pachakutik*, Direktor des ICCI (*Instituto Científico de Culturas Indígenas*) 1998 bis 2004, Präsident der Gründungskommission der *Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas*, 2000 bis 2002, 2003 Landwirtschaftsminister, zwischen 2004 und 2008 wieder Präsident der CONAIE, 2006 Präsidentschaftskandidat des *Pachakutik*.

ALAI 452; URL: <http://www.herbogeminis.com/El-Buen-Vivir-y-el-Bien-Vivir>; <http://www.ecuarunari.org/conaie/macass.html>

Muruchi Poma / Bolivien-Deutschland, Aymara:

Wirtschaftswissenschaftler, Schriftsteller und Autor von *Evo Morales. Die Biografie* 2007; *Evo Morales. De cocalero a presidente de Bolivia* 2008 lebt und arbeitet seit Jahren in Deutschland.

URL: http://www.soitu.es/soitu/2008/02/18/info/1203359944_018041.html; <http://www.quetzal-leipzig.de/rezension-buch-literatur/muruchi-poma-evo-morales-die-biografie-19093.html>

Palacín Quispe Miguel / Peru, Kichwa:

Indigene Führungspersönlichkeit, ehemaliger Präsident der CONACAMI (*Confederación Nacional de Comunidades de Perú Afectadas por la Minería*), Generalkoordinator der CAOÍ (*Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas*).

URL: <http://www.herbogeminis.com/El-Buen-Vivir-y-el-Bien-Vivir>; <http://miguelpalacin.blogspot.co.at/>

Palacio Panéz Mario / Peru, Kichwa:

Autor diverser Bücher, ehemaliger Präsident und Mitglied der CONACAMI (*Confederación Nacional de Comunidades del Perú Afectados por la Minería*).

URL: <http://www.herbogeminis.com/El-Buen-Vivir-y-el-Bien-Vivir>;

<http://www.encuentroredtoschiapas.jkopkutik.org/index.php/es/participantes/espanol/nodo-peru/mario-palacios-panez-peru>

Tenesaca Delfín / Ecuador, Kichwa:

Landwirt und politische Führungspersonlichkeit aus Chimborazo. 2005 Präsident des COMICH (*Confederación del Movimiento Indígena de Chimborazo*), 2009 löst er Humberto Cholango als Präsidenten der ECUARUNARI (*Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador*) ab.

URL: <http://www.herbogeminis.com/El-Buen-Vivir-y-el-Bien-Vivir>; <http://ecuarunari.org/portal/Qui%C3%A8n%20es%20Delfin%20Tenesaca%3F>

Viteri Gualinga Carlos / Ecuador, Kichwa:

Anthropologe aus Sarayaku, Pastaza, in der Amazonasregion. Ehemaliger Redakteur der Zeitung *Hoy* in Quito. Abgeordneter der Regierung Correa, seit 2009 Direktor des ECORAE (*Instituto para el Ecodesarrollo Regional Amazónico*).

Polis, 2002; URL: <http://carlosviterigualinga.wordpress.com/biografia/>

Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas Amawtay Wasi - UIAW

Die Interkulturelle Universität *Amawtay Wasi* ist ein Hochschulprojekt der indigenen Bewegung Ecuadors, welches von der CONAIE (*Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador*) und dem ICCI / ARY (*Instituto Científico de Culturas Indígenas / Amawta Runakunapak Yachay*) gestützt wird. Der Schaffensprozess dieser Bildungseinrichtung geht auf Mitte der 1980er Jahre zurück, die Universität wird letztlich 2004 offiziell zugelassen. *Amawtay Wasi* bedeutet "casa de la sabiduría", also Haus der Weisheit und will ein Ort der Heranbildung einer wissenschaftlichen Gemeinschaft sein, welche sich am „sumak kawsanamanta yachay“, dem „bien vivir comunitario“ ausrichtet und damit auf die aktive Konstruktion eines plurinationalen Staates und einer interkulturellen Gesellschaft vorbereitet ist. Sie stellt eine zentrale Institution in Zusammenhang mit der Implementierung des *buen vivir* dar, wobei sie dieses bereits einige Jahre vor den Debatten um die neuen Verfassungen zum Kernelement ihres Bildungsvorschlages erhoben hatte. *Amawtay Wasi* verpflichtet sich einem interkulturellen Paradigma, Bildung wird als geteilte Verantwortung aller sozialen AkteurInnen angesehen, mit dem Ziel ein adäquates *buen vivir* für die gegenwärtigen und zukünftigen Generationen zu erreichen. Die Universität beschreibt ihren Lehr-Lern-Prozess als „minka intercultural“. *Buen vivir* verweist in diesem Kontext auf soziale Beziehungen im Einklang mit der *pachamama* und ein ökonomisches Modell, welches sich an lokalen Formen der Gemeinwohlökonomie orientiert. (Amawtay Wasi 2004: 168; 185); URL: <http://www.amawtaywasi.edu.ec>

Yampara Simón / Bolivien, Aymara:

Soziologe aus Paqajaqi, Provinz Pacajes. Wichtiger Intellektueller und politische Führungspersonlichkeit. Gründungsmitglied des CSUTCB (*Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia*) und CORACA (*Corporaciones Regionales de Apoyo Campesino*). Ehemaliger Landwirtschaftsminister, Mitbegründer des CADA (*Centro Andino para el Desarrollo Agropecuario*), von wo aus er einen Dekolonialisierungsprozess und interkulturellen Dialog anregt. Autor diverser Artikel und Bücher.

URL: <http://www2.gtz.de/dokumente/bib/04-5208.pdf>

12.4 Abstract

Die vorliegende Arbeit stellt die indigenen Konzeptionen eines guten Lebens, *sumak kawsay* / *suma qamaña* oder in der spanischen Übersetzung *buen vivir* / *vivir bien* in den Mittelpunkt einer Auseinandersetzung um einen dekolonialen politisch-epistemischen Wandel in den südamerikanischen Andenländern, wobei der indigene Aufstand in seiner gegenwärtigen Konzeption als *locus* eines geo- und körperpolitischen Transformationsprozesses begriffen wird. Die lateinamerikanische dekoloniale Theorie um Moderne / Kolonialität stellt einen interessanten Betrachtungsrahmen und konzeptuellen Werkzeugkoffer bereit, vor dessen Hintergrund die Inhalte ausgesuchter Dokumente aus indigener AutorInnenschaft zu den Lebensvisionen des *sumak kawsay* / *suma qamaña* reflektiert werden. Die mittels qualitativer Inhaltsanalyse untersuchten Dokumente - Artikel, Vorträge und Interviews - stammen mehrheitlich aus der Zeit nach den Verfassungsänderungen in Bolivien und Ecuador 2008 / 2009, über welche *sumak kawsay* / *suma qamaña* auf einer offiziellen politischen Ebene Legitimierung als Horizont staatlichen Handelns erfuhren. Die betrachteten Dokumente fokussieren auf eine Darstellung politisch-gesellschaftlicher Realitäten und / oder auf kosmovisionäre Inhalte, konvergieren dabei jedoch in ihrer diskursiven Ausrichtung, indem sie einen umfassenden Transformations- und Konstruktionsprozess als Zielsetzung eines kollektiven indigenen Projektes ins Auge fassen und komplementieren sich insofern in ihrem Streben nach Sichtbarmachung und Validierung grundlegend anderer Betrachtungsweisen und Wissenssysteme, welche sich einer westlichen modernen Episteme entziehen. Ziel der vorliegenden Arbeit ist es einerseits, der mangelhaften Präsenz indigener Stimmen bzw. Referenz auf solche in einer Auseinandersetzung mit *sumak kawsay* / *suma qamaña* entgegenzuwirken und andererseits entsprechende Inhalte in einem dekolonialen Bezugsrahmen zu reflektieren. Die Berücksichtigung einer indigenen Perspektive wird einem dekolonialen Ansatz folgend relevant, um gesellschaftlichen Wandel überhaupt möglich werden zu lassen. In diesem Sinne untersucht diese Arbeit *sumak kawsay* / *suma qamaña* als zentrale Symboliken eines indigenen Transformationsprojektes, wobei Bezüge auf koloniale Strukturen und Realitäten, inhaltliche und konzeptuelle Ausformulierungen von *sumak kawsay* / *suma qamaña*, sowie damit einhergehende Vorstellungen und Visionen von einer anderen Gesellschaftsordnung herausgearbeitet werden. Begrifflichkeiten wie koloniale Differenz und koloniale Wunde, Entkoppelung, Grenzdenken oder transmodernes Bewusstsein werden in diesem Zusammenhang relevant, ein Denken und Sprechen aus den Körpern und Erfahrungen aus den Grenzen der modernen / kolonialen Welt. *Sumak kawsay* / *suma qamaña* als Perspektiven einer sogenannten Kultur des Lebens streben die Überwindung der geltenden dichotomisierenden und dualistischen modernen Episteme an, indem sie auf die notwendige Wiedervereinigung von Mensch und Natur, von Geist und Körper verweisen. Sie stellen in ihrem Bestreben ein Angebot und einen Aufruf an die Menschheit dar, eigene verlorene und marginalisierte Perspektiven einer holistischen Lebensauffassung wiederzugewinnen und wiederzubeleben.

Curriculum Vitae

Name	Ute Pfaffstaller
Geburtsort	Bozen / Südtirol
Nationalität	Italien

Aus- und Weiterbildung

1994-1999	Handelsoberschule, Bozen
1999-2001	Studium Architektur, Kunstgeschichte, Philosophie (TU-Wien, Universität Wien)
2000-2002	Lehrgang Fotografie (Wien)
2001-2012	Studium Kultur- und Sozialanthropologie (Universität Wien)
2003-2013	Diplomstudium Romanistik / Spanisch (Universität Wien)
2006-2008	Interdisziplinärer Universitätslehrgang für Höhere Lateinamerikastudien (Lateinamerikainstitut Wien)