

Tanja Ernst

Postkoloniale Theorie und politische Praxis: Die Dekolonisierung Boliviens

Im Gegensatz zu Asien, Afrika und der englischsprachigen Karibik spielt Lateinamerika – im internationalen Feld der postkolonialen Ansätze als Untersuchungsgegenstand erstaunlicherweise kaum eine Rolle. Auch erfahren die zahlreichen postkolonialen Beiträge lateinamerikanischer Autor_innen über den Subkontinent hinaus wenig Rezeption (vgl. Coronil 2008: 401ff.; Lander 2000). Dies ist insofern verwunderlich, als die Länder Mittel- und Südamerikas über eine lange Tradition antikolonialen und antiimperialen Widerstandes verfügen und ihre formale Unabhängigkeit bereits im ersten Viertel des 19. Jahrhunderts erkämpften. Wissenschaftliche sowie gesellschaftspolitische Debatten über die sozioökonomischen und soziokulturellen Implikationen des Kolonialismus werden hier seit langem geführt. Internationale Ausstrahlungskraft entfalteten die in den 1960er Jahren originär in Lateinamerika entwickelten politökonomischen Ansätze der Dependenztheorien, die eine kritische Antwort auf die Dominanz „westlicher“ Modernisierungstheorien darstellten.

Der Ausgangspunkt der in den 1980er Jahren aufkommenden – postmodern und poststrukturalistisch inspirierten – Theorieströmung des Postkolonialismus hingegen lag im anglophonen Kontext kritischer Kultur- und Literaturwissenschaften und entstand nicht zuletzt in Auseinandersetzung, Abgrenzung und der kritischen Erweiterung klassisch materialistischer Analysen (vgl. hierzu den Beitrag von Franzki/Aikins in diesem Heft).

Eine postkoloniale Perspektive geht davon aus, dass jeder Gegenstand, jede Position und Perspektive in eine spezifische „Macht-Wissens-Struktur“ eingebettet sei und durch diese geformt werde. Donna Haraway (1988) hat hierfür den Begriff „situiertes Wissen“ geprägt, welcher die partielle, räumliche, zeitliche und kulturelle Kontextualisierung und damit Begrenzung jedweden Wissens hervorhebt und sowohl den positivistischen Selbstbetrug der Objektivität, als auch die Vorstellung einer vollständigen, universalistischen Wahrheitsperspektive negiert.

Diese postkoloniale Position räumt „dem Ort des Sprechens“ einen hohen Stellenwert ein. Im Folgenden werden deshalb *erstens* die ideen- und zeitge-

schichtlichen Hintergründe zentraler Aussagen und wichtiger Einsichten lateinamerikanischer postkolonialer Ansätze skizziert. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit und ohne an dieser Stelle eine kritische Bewertung sowie Darstellung der Verästelungen und internen Differenzen der vorgestellten Debatten leisten zu können, richtet sich der Fokus dabei auf diejenigen lateinamerikanischen Autor_innen, die poststrukturalistische und postmoderne Perspektiven mit materialistischen antikapitalistischen Perspektiven verschränken. In dieser Verknüpfung liegt meines Erachtens der Vorzug der postkolonialen Debatten für die Analyse aktueller gesellschaftspolitischer Transformationsprozesse. Darüber hinaus geht es um die Einlösung des postkolonialen Anspruches, Positionen aus dem „Süden“ gezielt Raum und Gehör zu verschaffen sowie darum, auf der Basis der hier vorgestellten Empirie der spezifischen „Macht-Wissens-Struktur“ stärker Rechnung zu tragen.

Dazu werden *zweitens* ausgewählte Aspekte des derzeitigen bolivianischen Reformprojektes vorgestellt. Der Fokus richtet sich auf die langjährigen indigenen Forderungen und den realpolitischen Versuch der Regierung Morales, das existierende liberal-repräsentative Demokratiemodell zu dekolonisieren. In diesem Kontext wird *drittens* die Reichweite und Erklärungskraft postkolonialer Kategorien für das Verständnis der gesellschaftlichen Transformationsprozesse in Bolivien sowie das nicht immer einfache Verhältnis zwischen postkolonialer Theorie und politischer Praxis kritisch in den Blick genommen. Abschließend wird zudem auf forschungsrelevante, methodologische Implikationen, die eine postkoloniale Perspektive impliziert, hingewiesen.

1. Die lateinamerikanischen postcolonial studies

Expliziten Anschluss an die internationale postkoloniale Debatte suchte die 1992 von den Literatur- und Sprachwissenschaftler_innen John Beverly und Ileana Rodríguez in den USA gegründete Latin American Subaltern Studies Group (im Folgenden LASSG). Sie versuchte das Subalternitätskonzept der in den 1970er Jahren gegründeten South Asian Subaltern Studies Group auf lateinamerikanische Realitäten anzuwenden und kritisch zu erweitern. Der Ausgangspunkt der Gruppe war die Zurückweisung der vielfach beschworenen Besonderheit des lateinamerikanischen Seins. Sie betrachtete den Lateinamerikanismus – ähnlich dem Orientalismus von Said – als ein Spiegelbild erkenntnistheoretischer imperialer Gewalt (Ueckmann 2009: 527). Doch die Kritik in und an der Gruppe war massiv. So wurde der LASSG vorgeworfen, Theoriehandel vom Süden in den Norden sowie die erneute Beherrschung Lateinamerikas von US-amerikanischen Universitäten aus zu betreiben (Moraña 1998: 243; Castro Varela/Dhawan 2004: 26). Im Jahr 2000 löste sich die LASSG auf. Aus Sicht von Ramón Grosfoguel, Puertoricaner und in Berkeley lehrender Soziologe, erfolgte die Selbstauflösung im Wesentlichen aus zwei Gründen:

Zum einen habe sich die LASSG tatsächlich überwiegend aus in den USA lehrenden Lateinamerikanist_innen zusammengesetzt, die trotz ihres Anspruches, radikales und alternatives Wissen produzieren zu wollen, letztlich dem erkenntnistheoretischen Schema der US-amerikanischen *area studies* gefolgt seien. Bis auf wenige Ausnahmen hätten auch Mitglieder der LASSG Studien über die Subalternen erstellt, statt dem eigenen Anspruch Forschungsprojekte mit den Subalternen sowie aus subalternen Sicht zu realisieren, nachzukommen. Damit sei die Gruppe letztlich der klassischen akademischen Arbeitsteilung treu geblieben: Während der Untersuchungsgegenstand sich im Süden befand, erfolgte die Theoriebildung im Norden. Zum anderen hätten die gruppeninternen Spannungen zwischen denen, die Subalternität als postmoderne Kritik begriffen und somit den Eurozentrismus theoretisch-konzeptionell aus einer okzidentalen Perspektive kritisierten und denjenigen, die Subalternität als dekoloniale Kritik verstanden und den Eurozentrismus aus einer subalternen bzw. zum Schweigen gebrachten Wissensperspektive demaskieren wollten, maßgeblich zum Bruch beigetragen (vgl. Grosfoguel 2007; Mignolo 2000: 183ff.).

Teile der Gruppe engagieren sich seither in dem lateinamerikanisch-US-amerikanischen Netzwerk Modernität/Kolonialität, welches sich Mitte der 1990er Jahre zu formieren begann und nicht nur akademisch, sondern auch politisch aktiv ist. Die theoretisch-konzeptionellen Auseinandersetzungen innerhalb des *Grupo Modernidad/Colonialidad* wurden stark durch das „Kolonialität der Macht-Konzept“ des peruanischen Soziologen Aníbal Quijano und einen kritischen Dialog mit Immanuel Wallersteins Weltsystemtheorie geprägt. Quijano zufolge lässt sich die koloniale Machtausübung nicht auf Zwangsakte und die ökonomische, politische sowie militärische Unterwerfung der ehemaligen Kolonien beschränken, sondern erfolgte auch auf kognitiver, erkenntnistheoretischer und ideologischer Ebene. Quijanos Hauptthese lautet, dass die Idee der „Rasse“ zentral war, um den gewaltsamen Akt der Kolonisierung und die Festschreibung der internen Machtstrukturen sowie die asymmetrischen Beziehungen zwischen den Kolonialmächten und ihren Kolonien zu legitimieren. Damit aber sei der Kolonialismus nicht Begleiterscheinung der Moderne, sondern ihr *konstitutives* Element (Quijano 1993; 2000; vgl. auch die Beiträge von Quijano und Franzki/Aikins in diesem Heft). Quijano rückt damit multiple Interdependenzen kultureller, politischer und ökonomischer Prozesse in ihrem historisch-spezifischen Zusammenhang in den Blick.

In etwa zeitgleich übte Enrique Dussel, argentinischer Philosoph und Vertreter der Befreiungstheologie, zunehmend Kritik am universalistischen Anspruch der europäischen Philosophie der Vernunft und dem herrschenden Eurozentrismus. Exteriorität und Transmodernität stellen seine zentralen Begrifflichkeiten dar (vgl. Dussel 1993a; 1993b; 1999). Mit Exteriorität bezeichnet er die Position derjenigen, die 'außen stehen', d.h. die in der Metaerzählung der europäischen Moderne

keinen Platz finden, unterdrückt und zum Schweigen gebracht wurden. Dussel fordert dazu auf, diese Stimmen zu hören und die Gesamtheit gesellschaftlicher Realitäten aus diesen ausgeschlossenen Perspektiven neu zu denken. Exteriorität bezeichnet somit das konstitutive Außen, welches im hegemonialen Diskurs und der europäischen Konstruktion des Wir und des Innen überhaupt erst erschaffen und zugleich marginalisiert wurde. Mit dem Konzept der Transmodernität bestreitet Dussel darüber hinaus das kulturelle und erkenntnistheoretische Monopol der einen dominanten Moderne. Er begreift die Entstehung der Moderne vielmehr als weltumspannenden Prozess, zu dem die „ausgeschlossenen Barbaren“ beigetragen hätten, auch wenn ihr Beitrag als solcher nicht erkannt bzw. anerkannt werde (ebd. 1999). Die Denkfigur der Transmodernität wird in der internationalen Debatte unter dem Begriff der „entangled modernities“ (Randeria 2002; Therborn 2003) diskutiert. Zentral ist dabei die global anzutreffende Verwobenheit lokaler Verhältnisse mit dem europäischen Epos der Moderne. Der von Europa ausgehende Siegeszug der kapitalistischen Ökonomie und die Grenzziehungen zwischen moderner und kolonialer Welt löschten die Vielfalt lokal und regional existenter anderer Realitäten nicht einfach aus, doch die lokalen und regionalen gesellschaftlichen Entwicklungen wurden ab einem gewissen Punkt mit der Geschichte „des Westens“ verschränkt sowie der dominanten europäischen Geschichtsschreibung semantisch einverleibt und somit weitgehend unsichtbar gemacht (vgl. Mignolo 2009). Walter Mignolo, argentinischer Sprach- und Literaturwissenschaftler bezeichnet das als „Geopolitik des Wissens“. Mignolo, selbst einflussreiches Mitglied des *Grupo Modernidad/ Colonialidad*, vereint die Überlegungen Quijanos und Dussels mit den kritischen Interventionen von Gloria Anzaldúa. Letztere bewegte sich als Chicana¹ und Lesbe zwangsläufig jenseits der vorherrschenden binären Logik kultureller und geschlechtsspezifischer Zuschreibungen. Die Literaturwissenschaftlerin setzte sich kritisch mit feministischen Theorien auseinander und publizierte wichtige Beiträge im Feld der *chicana*-, *cultural*- und *queer theory*. Mignolos zentrale Forderung zielt darauf, die abendländischen Denktraditionen über Grenzdenken bzw. erkenntnistheoretische Grenzgänge zu demaskieren und neu zu gewichten. Das beinhaltet bspw. Wissensformen, die als unwissenschaftlich oder vormodern belächelt oder aus sonstigen Gründen abgewertet oder ignoriert werden, gezielt wieder zu beleben und zu berücksichtigen.

In diesem Kontext hat der *Grupo Modernidad/Colonialidad* zudem einen Wandel von der postkolonialen Kritik zur dekolonialen Option vollzogen. So hätte die erste Phase der Dekolonisierung den Staaten der Peripherie lediglich juristisch-politische Unabhängigkeit gebracht. Die zweite – noch ausstehende Dekolonisierung – die von der Gruppe mit dem Begriff der Dekolonialität oder dekolonialer Option (Mignolo 2009) gefasst wird, müsse sich der Heterar-

1 Chicana bedeutet, dass sie als Tochter mexikanischer Eltern in den USA geboren wurde.

chie² der multiplen und weiterhin intakten, kolonial überformten Machtrelationen zuwenden, um die formale Dekolonisierung zu vervollständigen (Castro Gómez/Grosfoguel 2007: 17). Für Castro Gómez und Grosfoguel ist dies – akademisch betrachtet – ein langfristiger Prozess der Umdeutungen und Neu-besetzung von etablierten Konzepten und Begriffen sowie der Bruch mit bestehenden Paradigmen und Disziplinengrenzen und umfasst die Suche nach einer Sprache, die der Komplexität multipler lokaler Hierarchien in ökonomisch, politisch und kulturell global verschränkten Prozessen gerecht wird (vgl. ebd.). Castro Gómez und Mendieta unterscheiden zudem zwischen dem anticolonialen Diskurs lateinamerikanischer Denker_innen, welcher überwiegend in traditionellen Räumen politischen Handels entstanden sei und dem postkolonialen Diskurs von Said, Spivak und Bhabha. Kennzeichen des Letzteren sei die Entstehung in posttraditionellen Handlungskontexten, an Orten, in denen sich die Identität sozialer Subjekte in Interaktion mit den Prozessen globaler Rationalität im Weberschen und Habermaschen Sinne entwickelt habe und traditionelle kulturelle Grenzen zunehmend porös geworden seien. Diese Differenzierung hat für Castro Gómez und Mendieta politische Implikationen: Wichtig für eine radikale Politik sei nicht die anticoloniale Tradition, die Kämpfe über bestehende Kategorien erkläre und damit etablierte Ordnungen stütze, sondern die intellektuelle Dekonstruktion dieser Kategorien, da sie eine Erweiterung politischer Dekolonisierungsstrategien erlaube (1998: 16ff.).

Meines Erachtens besteht die Stärke der lateinamerikanischen postkolonialen Debatte gerade in ihrem anticolonialen, materialistischen Ursprung und der Bezugnahme auf politische Praxen. So bilden dependenztheoretische Ansätze die Grundlage für Quijanos koloniale Kritik. Seine Arbeiten stehen in der marxistischen Denktradition des peruanischen Intellektuellen José Carlos Mariátegui (1894-1930), welcher die Marxschen Analyse-kategorien erstmalig auf die gesellschaftliche Realität Perus anwendete und dabei über die Bedeutung, die er der indianischen Frage beimaß, frühzeitig die ethnisch-kulturelle Frage integrierte. Dussel argumentiert zeitgleich gegen die Totalität europäischer Denktraditionen und den Siegeszug der vernunftbegabten und kontextenthobenen Subjekt-position, die er als akademischen Ausdruck der Rationalisierung und Universalisierung des europäischen Macht- und Herrschaftsstrebens entlarvt. Anzaldúas und Mignolos Beitrag besteht m. E. vor allem in der Sensibi-

2 Heterarchie beschreibt parallel zueinander bestehende, netzwerkartige Organisationseinheiten und Entscheidungsstrukturen, die in keinem klaren Über- und Unterordnungsverhältnis stehen und kein (Macht)Zentrum besitzen. Deleuze und Guattari haben dafür den Begriff des *Rhizoms* geprägt. Das Rhizom bricht bewusst mit dem dominanten Denkmodell einer logischen, hierarchisch klassifizierbaren Ableitung jeglicher Wissensproduktion, der *Baummetapher*, welche die universell gültige Rationalität beanspruchende abendländische Denktradition kennzeichnet (Deleuze/Guattari 1977).

lisierung für neue politische Subjekte und deren Praktiken innerhalb von Widerstands- und Anerkennungskämpfen. Frauen, indigene Gruppen und sexuelle Minderheiten wurden in der traditionellen Linken (nicht nur in Lateinamerika) nur allzu oft dem Kampf gegen den Hauptwiderspruch untergeordnet. Aus meiner Perspektive leistet die lateinamerikanische Debatte zu Postkolonialismus einen wichtigen Beitrag, um im konkreten historischen Kontext politökonomische Kritik mit wichtigen antiessentialistischen, dekonstruktiven Zugängen zu vereinen. Letztere zeigen die Komplexität real existierender Macht- und Herrschaftsverhältnisse auf und helfen eurozentristische, ethnozentristische sowie ökonomisch-reduktionistische Verkürzungen zu vermeiden.

Gleichzeitig finden sich alle Dilemmata bzw. berechtigten Kritiken an postkolonialen Ansätzen auch im lateinamerikanischen Kontext wieder. Die Mitglieder der LASSG und des *Grupo Modernidad/Colonialidad* zählen in der Regel zu den sozioökonomisch besser gestellten Lateinamerikaner_innen, die Zugang zu formaler Bildung haben. Egal ob sie in Lateinamerika, den USA oder Europa studiert haben und/oder lehren, sie alle wurden in der Tradition abendländischen Denkens ausgebildet. Zudem unterliegen sie bis zu einem gewissen Grad immer auch den markt-, wettbewerbs- und verwertungsorientierten Kriterien und Spielregeln des internationalen Wissenschaftsbetriebes. Wer gehört werden will, muss sich selbst und anderen zunächst einmal akademische Kompetenzen und Kenntnisse beweisen, um sich dann von den mainstream-Debatten kritisch abgrenzen zu können – ohne Garantie auch weiter gehört und wahrgenommen zu werden.

Der Grad der theoretisch-konzeptionellen und sprachlichen Abstraktion akademischer Debatten im Allgemeinen und dekonstruktivistischer Zugänge im Besonderen erschwert oftmals den Dialog zwischen Theorie und Praxis. Und auch das an sich wichtige Plädoyer für erkenntnistheoretische Grenzgänge und Raum für bisher ausgeschlossene Perspektiven beinhaltet ambivalente Implikationen. Denn das Ziel sollte nicht darin bestehen, neue Hierarchisierungen von Wissen vorzunehmen, sondern den Prozess einer wechselseitigen Kenntnisnahme und einen produktiven Austausch voran zu treiben. Das bedeutet benachteiligte und ausgeschlossene Perspektiven und Wissensformen gezielt zu fördern und dominantes Wissen beständig zu hinterfragen, ohne damit notwendigerweise alle Erkenntnisse seit der Aufklärung als eurozentristisch verwerfen zu müssen. Denn ohne die Bedeutung des Ortes des Sprechens grundsätzlich zu verneinen, so muss diese doch relativiert werden, will man der Interdependenz lokaler und regionaler „Geschichten“ (Mignolo 2000) Rechnung tragen. So gelten Mariátegui und der bolivianische Intellektuelle Fausto Reinaga als Vordenker des Indianismus, einer antikolonialen und antiwestlichen Ideologie, die zugleich stark marxistisch beeinflusst war. Reinaga gilt über Bolivien hinaus zudem als Wegbereiter einer kritischen Antwort auf den bis dahin vorherrschenden „integrationistischen Indigenismus“ (Ströbele-Gregor 2005: 4).

Der Indigenismus lässt sich bis zu Bartolomé de Las Casas zurückverfolgen. Doch erst im Nachklang der mexikanischen Revolution von 1910 beginnt er sich als Theorie und Praxis durchzusetzen. Auf dem gesamten Subkontinent bildeten die durchaus unterschiedlichen indigenistischen Strömungen bis in die 1970er Jahre den ideologischen Kern der modernisierungstheoretischen Anstrengungen mestizischer Nationalstaatsprojekte. Charakteristisch war und ist der Hang zur Fremdbestimmung der indianischen Bevölkerung. Reinaga bezeichnete die Stellvertreterpolitik mestizischer und kreolischer Denker_innen und Politiker_innen deshalb zutreffend als weißen *Paternalismus* (vgl. Lucero 2008: 13). Der Indianismus hingegen wurde und wird von indianischen Aktivist_innen und Intellektuellen selbst vertreten und thematisiert die gesellschaftlichen Macht- und Herrschaftsverhältnisse gezielt aus der eigenen Perspektive.³

In den 1970er Jahren begann die bolivianische Soziologin Silvia Rivera im Dialog mit kritischen indigenen Intellektuellen, eine soziale Historiographie der antikolonialen Kämpfe und indigener Widerstandspraktiken im Andenraum zu erarbeiten. In diesem Vorhaben griff sie auf die Gedanken Reinagas sowie auf das Konzept des internen Kolonialismus von Casanova und Stavenhagen (1965) zurück. 1997 gab Rivera zusammen mit der bolivianischen Historikerin Rossana Barragán einen auf Spanisch übersetzten Sammelband mit den zentralen Beiträgen der Mitglieder der indischen Subalternitätsstudien heraus. In ihrer Einleitung heben die Herausgeberinnen die Innovation poststrukturalistischer Perspektiven für den lateinamerikanischen Kontext hervor und konstataren ein hohes Maß an gemeinsamen Forschungsinteressen sowie theoretisch-konzeptionellen Zugängen und Fragestellungen. Darüber hinaus heben Rivera und Barragán die vielfältigen Aktivitäten des Taller de Historia Oral Andina (THOA), einem Forscher_innenzusammenschluss von Aymaras, Quechuas, Urus u.a. hervor. Dieser Arbeitskreis für andine Oralgeschichte untersucht die Geschichte, die Geschlechterbeziehungen, die Rechte und Kultur der indigenen Bevölkerung der bolivianischen Anden sowie ihre Wechselbeziehungen mit den mestizischen Teilen der Bevölkerung. THOA ist zugleich ein akademisches und politisches Projekt.⁴ Der Arbeitskreis arbeitet eng mit indi-

3 „Sie vermitteln darüber hinaus einen Eindruck des politischen Denkens und der politischen Redeweisen, die sich als indigen verstehen. Dass derartige indigene politische Diskurse nicht ‚das ganz andere‘ Denken und Sprechen sind, sondern sich sowohl in einer dialektischen Form auf die hegemonialen Ideologien beziehen, wie auch mit westlichen Begriffen und Konzepten arbeiten, ist nicht zuletzt Produkt des Bildungsweges dieser Intellektuellen innerhalb christlich-abendländischer Normen. Hinzu kommt die externe Einflussnahme (Anthropologen, Solidaritätsbewegung, politikerfahrene nordamerikanische indianische Organisationen etc.).“ (Ströbele-Gregor 2005: 5).

4 So hat die Arbeit von THOA zur Entstehung von indigenen Interessenorganisationen sowie der Gründung von CONAMAQ, dem nationalen Dachverband der bolivianischen Hochlandethnien aktiv beigetragen (vgl. Chávez/Costas 2008: 324).

genen Akteur_innen zusammen und versucht, indigene Kulturen und ihre Rechte zu stärken. Die Gruppe veröffentlicht Forschungsergebnisse indigener Autor_innen und produziert interkulturelles sowie zweisprachiges Bildungsmaterial. Rivera und Barragán (1999) sprechen von einer eigenen marxistischen Tradition in Lateinamerika und plädieren für einen verstärkten Süd-Süd-Dialog zwischen den postkolonialen Studien und der lateinamerikanischen Historiographie, ohne Erkenntnisse der Theorieproduktion im Norden grundsätzlich abzulehnen (vgl. auch Coronil 2004: 234). Diese Herangehensweise steht nicht nur für einen produktiven Süd-Süd-Dialog, sondern erlaubt auch einen Süd-Nord-Dialog auf Augenhöhe. Die Potentiale, aber auch Schwierigkeiten und Gratwanderungen, die bei der empirischen Anwendung der vorgestellten Konzepte zum Tragen kommen, werden im Folgenden am Beispiel des bolivianischen Transformationsprojektes illustriert.

2. Theorie trifft politische Praxis: Schwierigkeiten eines Dialoges

Mit dem Amtsantritt der Regierung Morales im Januar 2006 rückten in Bolivien antikoloniale, antiimperialistische, neo- und postkoloniale Kritiken auf die realpolitische Agenda. Das Land ist ein schillerndes Beispiel dafür, dass die „Kolonialität der Macht“ eine äußerst heterogene, zum Teil stark fragmentierte, aber räumlich und zeitlich immer auch miteinander verflochtene soziale Geschichte und plurale Gegenwart erzeugt hat. Diese Pluralität, die „vielen Gesichter Boliviens“ (Svampa 2007) sind strukturell durch enorme Macht- und Besitzasymmetrien sowie ethnisch-kulturelle, geographisch-klimatische Gegensätze und die Gleichzeitigkeit, Vermischung, aber auch Konkurrenz 'indigener' und 'modern-westlicher' Organisationsformen und Weltanschauungen gekennzeichnet.

Am konkreten Beispiel Boliviens plädiere ich im Folgenden dafür, sich immer auch die materiellen Bedingungen sozialer Verhältnisse zu vergegenwärtigen. Das erlaubt die Differenzen zwischen abstrakt theoretisch-konzeptionell geführten Kontroversen und konkreten Akteur_innen und ihren politischen Handlungsstrategien nicht als sich ausschließende Gegensätze zu konzeptualisieren, sondern sie vielmehr in ihrer dialektischen Produktivität zu begreifen. So erzeugt die soziale Heterogenität eine Bandbreite konkurrierender politischer Visionen. Ein einheitliches und damit kohärentes Projekt existiert selbst innerhalb der Regierung nicht. Die Regierung Morales versucht den monokulturellen Staat und seine Institutionen im Sinne einer Dekolonisierung zu reformieren, während der Nationalstaat Bolivien – als koloniales Produkt – aus radikal-indianistischer Perspektive grundlegend zur Disposition steht. Während postkoloniale Wissenschaftler_innen die Macht und Bedeutung von Sprache und Diskurs hervorheben und deshalb bewusst und mit guten Argumenten von Dekolonialität (*decolonidad*) sprechen, lautet der politische Kampfbegriff

in Bolivien gleichermaßen auf der Straße und in der Regierung Dekolonisierung (*descolonización*). Und während das akademische Feld versucht, gängige Dichotomien und Essentialismen zu überwinden, war und ist die Ethnisierung des Politischen in Bolivien ein bedeutender Faktor der Mobilisierung.

Fakt ist, dass Kolonialismus und die „Macht der Kolonialität“⁵ bis heute den Alltag der Bolivianer_innen prägen: Das äußert sich in der extrem ungleichen Land- und Besitzverteilung, der ökonomischen, politischen und kulturellen Dominanz einer zahlenmäßig kleinen, europäischstämmigen Oberschicht und den ökologischen Folgekosten des Bergbaus bzw. dem Erbe einer rohstoffexportierenden Ökonomie, deren Gewinne immer nur einigen wenigen zugute kamen. Die Kolonialität umfasst die Benachteiligung Indigener beim Lohn und dem Zugang zum formalen Arbeitsmarkt. Sie findet ihren Ausdruck in der Dominanz der spanischen Sprache und setzt sich in der Geschichtsschreibung und dem anhaltenden Einfluss der katholischen Kirche fort. Sie hat wesentlich dazu beigetragen indigene Kulturen mit Armut und Rückständigkeit zu identifizieren und/oder sie auf folkloristische Elemente zu reduzieren. Und schließlich prägt die Kolonialität die Lebensrealität der indigenen Mehrheit bis heute durch offenen und latenten Rassismus, alltägliche Diskriminierung und strukturelle Benachteiligung sowie eine vielfach empfundene Machtlosigkeit und tief verinnerlichte Minderwertigkeitsgefühle.

Der für indigene Gemeinschaften – insbesondere im Hochland – bis heute zentrale Referenzpunkt der antikolonialen Aufstände und Widerstandskämpfe und der teilweise auch essentialistische und dualistische Züge tragende Prozess der Emanzipation und Selbstethnisierung seit den 1970er Jahren entspricht sicher nicht dem postkolonialen Anspruch einer selbstreflexiven antiessentialistischen Identitätsperspektive im Sinne von Castro Gómez und Mendieta. So ist die Kritik von María Galindo, Mitglied der radikal-feministischen Gruppe „Mujeres Creando“ aus La Paz am Ethnonationalismus vieler indigener Organisationen theoretisch-konzeptionell berechtigt. Bewusst konfrontativ weist Galindo immer wieder darauf hin, dass es in Bolivien „außer der Kartoffel“ niemand gäbe, der/die beanspruchen könnte, autochthon zu sein. Zugleich entlarvt sie den herrschenden Opfer-Täter-Dualismus zwischen Kolonisierten und Kolonialherren, welcher indigene Mittäterschaften ausblendet, als falsch.⁶ Andererseits erkennt diese Kritik die symbolische und handlungspolitische Bedeutung eines positiv besetzten Zusammengehörigkeitsgefühls nach so vielen Jahrhunderten der

5 Quijano unterscheidet begrifflich zwischen der Kolonisierung, die den Tatbestand der Eroberung und Existenz einer Kolonialverwaltung umfasst und der Kolonialität, welche die Fortdauer kolonialer Macht- und Herrschaftsverhältnisse in formal unabhängigen Staaten bezeichnet.

6 Vgl. hierzu www.mujerescreando.org/ sowie ihre Wortbeiträge als eine der Vortragenden des Runden Tisches „Nach 200 Jahren Unabhängigkeitskampf: Sind wir frei?“ auf der 23. Jahresversammlung der Ethnologie am 18.08.2009 in La Paz.

Unterdrückung. Und trotz aller Angriffe und Kämpfe, die Galindo, als Frau, als Indigene und bekennende Lesbe in der machistisch wie katholisch geprägten bolivianischen Mehrheitsgesellschaft zweifelsfrei erleben muss, ist es Kritik aus einer privilegierten Position. Die Kritik einer rhetorisch starken, kämpferisch erprobten Intellektuellen, die in einem urbanen Kontext in einem von ihr frei gewählten Kollektiv lebt, welches den Bruch mit den herrschenden Macht- und Herrschaftsstrukturen bereits vollzogen hat. Wer die indigene Landbevölkerung und stärker noch die am Existenzminimum, im Schutz sowie der Enge des sozialen Kollektivs lebenden indigenen Frauen ohne Erbrecht und Bildungszugang für die Betonung identitätspolitischer Forderungen derart massiv attackiert wie Galindo, verkennt die strukturelle Macht sozialer Verhältnisse, vergibt die Chance auf Bündnisse und öffnet ungewollt die Flanke für Kritik anderen Ursprungs. So ist diese Position anschlussfähig für die weitaus schlichter gedachten Ängste der privilegierten gesellschaftlichen Gruppen bis hin zu den weit verbreiteten Schreckensszenarien rechter Oppositionspropaganda, die sich – fernab aller Realitäten – bereits als Opfer eines umgekehrten Rassismus wähen.

Fakt ist, dass die starke Betonung und Idealisierung eigener ethnisch-kultureller Traditionen von Teilen der indigenen Aktivist_innen durchaus die Gefahr reaktionärer Tendenzen bergen. Meines Erachtens sollte diese Selbstethnisierung aber im konkreten historischen Zusammenhang und damit zualtererst als Widerstandspraxis verstanden werden. Vor dem Hintergrund der andauernden Erfahrung rassistischer Diskriminierung, Unterdrückung und oftmals selbst verinnerlichter Minderwertigkeitsgefühle wird die Rückbesinnung auf eigene Werte und Normen zur notwendigen Voraussetzung der Emanzipation bzw. zum ersten Schritt, der politische Mobilisierung und die Handlungsmacht indigener Selbstorganisation erst ermöglicht. Tatsächlich ist es vielleicht weniger strategischer Essentialismus im Sinne von Gayatri Spivak⁷, als vielmehr die bewusste *Selbstethnisierung* infolge des uneingelösten Inklusionsversprechens der Revolution von 1952 und der anhaltenden Erfahrung der Diskriminierung, Deprivation und Exklusion, welche den Aufschwung indigener Bewegungen und die zunehmende Ethnisierung politischer Forderungen ab den 1970er Jahren in Bolivien zu erklären vermag.

Zudem muss zwischen Rhetorik und Symbolik einerseits und dem konkreten politischen Handeln andererseits unterschieden werden. Die starke Rhetorik

7 Spivak meint mit „strategischem Essentialismus“ eine politisch motivierte und insofern *reflektierte* Selbstzuschreibung kultureller und/oder geschlechtsspezifischer Merkmale und Wesenszüge. Sie geht davon aus, dass sich die Gruppe des Konstruktionscharakters der eigenen geschlechtlichen und/oder kulturellen Identität bewusst sei und diese lediglich instrumentell einsetze, um sich als Gruppe formieren zu können und überhaupt „gehört zu werden“ (vgl. Spivak 1990: 7). Ich gebe zu bedenken, dass strategischer Essentialismus im Sinne Spivaks voraussetzungsvoll ist. Im Falle Boliviens habe ich eher die Erfahrung gemacht, dass sich einzelne des Konstruktionscharakters bewusst sind, aber nicht das Kollektiv an sich.

vieler indigener Interessenorganisationen in Bolivien zielt im Kern darauf, dass die koloniale Schuld gesamtgesellschaftlich und öffentlich anerkannt wird. Auf der Ebene realpolitischer Entscheidungsprozesse herrscht meist ein sehr viel pragmatischerer Ton. Ferner bleibt festzuhalten, dass das Einklagen ethnisch-kultureller Rechte nach wie vor eng mit konkreten sozioökonomischen Forderungen verknüpft ist, sich also nicht auf Identitätspolitikern begrenzen lässt. Und schließlich sind die zahlreichen indigenen Gruppen für sich genommen sehr unterschiedlich und bilden – auch intern – keineswegs homogene Kollektive. Daraus folgt, dass mit ethnischen Selbstzuschreibungen sehr unterschiedlich umgegangen wird, radikal-indianistische Positionen sind dabei nur eine von vielen möglichen Positionierungen.

3. Dekolonisierung als Praxis

Die aktuelle Regierung Boliviens proklamiert die schrittweise Dekolonisierung des Landes. Sie will die pluriethnische und multikulturelle Vielfalt im Land nicht nur formal anerkennen, sondern auch institutionell umsetzen. Den ersten Schritt auf diesem Weg stellte die im Februar 2009 verabschiedete neue Verfassung dar, die erstmals die bisher ausgeschlossenen Bevölkerungsteile aktiv einbinden und das Land neu gründen soll.

Neben ökonomischer Entwicklung und sozialer Umverteilung bedeutet Dekolonisierung die Dekolonisierung der Köpfe, d.h. den strukturellen Rassismus und die Diskriminierung gezielt zu thematisieren. Das soll u.a. durch die Einrichtung eines Vizeministeriums für Dekolonisierung, die Durchsetzung des in der neuen Verfassung verankerten Verbots von Diskriminierung und Rassismus, die Integration und Förderung indigener Kulturen, Sprachen und Traditionen im nationalen Kontext, den Aufbau plurikultureller staatlicher Institutionen sowie die Revision der kolonialen und republikanischen Geschichtsschreibung erreicht werden.

Mit Blick auf die *internationale* Ebene stehen die Stärkung der staatlichen Souveränität sowie der Abbau der finanziellen Außenabhängigkeit auf der politischen Agenda. Dies beinhaltet die Suche nach neuen Bündnispartnern. Die Regierung Morales setzt dabei auf regionale Kooperationen und Süd-Süd-Allianzen. Das bis dato finanziell stark außenabhängige Land versucht die inter- und multinationalen Unternehmen, NGOs und Institutionen der Entwicklungszusammenarbeit stärker zu kontrollieren und verbietet sich die traditionellen Einmischungen der USA. Darüber hinaus tritt Morales – zumindest rhetorisch – zum Schutz der „Mutter Erde“ für ein weltweit verändertes ökologisches Bewusstsein ein. So forderte er wiederholt, zuletzt während der Klimakonferenz in Kopenhagen im Dezember 2009, das Ende der zerstörerischen kapitalistischen Produktionslogik des Westens. Auf *nationaler* Ebene werden zahlreiche Gesetze zur Umsetzung der neuen Verfassung erarbeitet. Das bishe-

rige Entwicklungsverständnis und das neoliberale Wirtschaftsmodell werden infrage gestellt und es wird über die Realisierung möglicher ökonomischer Alternativen nachgedacht. Auf *lokaler* Ebene stellt das Recht auf indigene Selbstbestimmung und Selbstregierung potentiell den Grundpfeiler einer Dekolonisierung von unten dar.⁸

4. Dekolonisierte Demokratie?

Demokratie ist ein Begriff der „westlichen“ Ideengeschichte. Die Entwicklung des liberal-repräsentativen Demokratiemodells, welches weltweit als Maßstab für die Bewertung real existierender Demokratien durchgesetzt wurde, ist das – gesellschaftlich immer auch hart umkämpfte – ‚Produkt‘ der europäischen Moderne. Die Tatsache, dass andere Kulturen und indigene Gruppen heute weltweit Demokratie einfordern bzw. ihre eigenen sozialen und politischen Organisations- und Entscheidungsstrukturen vielfach als demokratische Alternative zum liberal-repräsentativen Modell westlicher Provenienz präsentieren, zeigt einmal mehr die Macht und Deutungshoheit eurozentristischer Diskurse.

Im Gegensatz dazu sind kommunitäre Produktionsformen und Verteilungsmechanismen sowie andere Formen und Logiken der politischen Entscheidungsfindung und soziopolitischen Organisation in Bolivien bis heute vor allem territorial verankert, d.h. durch den historisch-spezifischen sowie durch den geographisch-klimatischen Kontext der traditionellen Territorien indigener Gemeinschaften geprägt. Bolivien hat 10,4 Mio. Einwohner_innen auf einer Fläche, die dreimal so groß ist wie die Deutschlands. Große Teile des Landes sind schwer zugänglich und bis heute infrastrukturell nicht oder nur rudimentär erschlossen. So blieben lokal und regional viele indigene Sitten und Gebräuche auch deshalb erhalten, weil der bolivianische Staat erst spät oder bis heute kaum präsent war. Und allen (post)kolonialen Überformungen zum Trotz unterscheiden sich die Vielzahl indigener Traditionen deutlich von „modernen“ Funktions- und Entscheidungsfindungslogiken, etwa mit gewerkschaftlichen Organisationsformen, mit denen sie konkurrieren, koexistieren oder sich überlagert haben.

Territorialer Bezugspunkt indigener Entscheidungs- und Organisationspraxen ist in der Regel die lokale Ebene. In Teilen des bolivianischen Hochlandes e-

8 Die Umsetzung der genannten Ziele spiegelt sich in einer Vielzahl einzelner Regierungsinstitutionen wider. Aufgrund der heterogenen Interessenlage, die in der Regierung, der Regierungspartei des MAS sowie innerhalb regierungsnaher sozialer Organisationen zusammenkommen, ist der Prozess jedoch durch vielfältige Widersprüche und die Gleichzeitigkeit gegensätzlicher Strategien gekennzeichnet. So stehen die starke Umweltrhetorik und innovative Projekte, wie die partizipative Erarbeitung einer territorial angepassten, integralen nationalen Umwelt- und Entwicklungsplanung in einem deutlichen Gegensatz zur Dominanz klassischer Wachstums- und Industrialisierungsversprechen im Kontext der Wahlkampfkampagne im Herbst 2009.

xistieren darüber hinaus auch supralokale Planungs- und Koordinationsstrukturen indigener Gemeinschaften. Bei aller kulturellen Vielfalt im Hoch- und Tiefland lässt sich das demokratische Selbstverständnis der Mehrheit der indigenen Gemeinschaften tendenziell als eingeschränkt direktdemokratisch charakterisieren. Direktdemokratisch, da in der Regel die Vollversammlung alle relevanten, die Gemeinschaft betreffenden Entscheidungen fällt und auch die Autoritäten wählt bzw. abberuft. Begrenzt, da in der Regel das Geschlecht, das Alter und der Familienstand, aber z.T. auch der Besitz den Zugang zu Ämtern und Entscheidungspositionen mitbestimmen. Entscheidungen werden im Dialog getroffen und bedürfen des Konsenses. Eine offen ausgetragene Streitkultur sowie Kampfabstimmungen und Mehrheitsentscheidungen sind im Rahmen traditioneller Entscheidungsfindung nicht vorgesehen.

Die poststrukturalistische Kritik an deliberativen sowie rationalistischen Demokratienentwürfen bzw. die Erkenntnis, dass in allen gesellschaftlichen Diskursen, Aushandlungs- und Entscheidungsprozessen direkt oder indirekt Interessen, Affekte und Machtasymmetrien wirken (vgl. Mouffe 2008), gilt selbstverständlich auch für indigene Kontexte. Insofern sollten indigene Entscheidungs- und Organisationsprinzipien weder von innen, noch von außen per se als basisdemokratisch und machtfrei idealisiert werden.

Weitere Unterschiede zu einem „westlich“ geprägten Demokratieverständnis bestehen darin, dass die Übernahme von Ämtern und Funktionen als Pflicht bzw. Dienst an der Gemeinschaft verstanden wird und in der Regel nicht an bestimmte Fähigkeiten oder Sachkenntnisse gebunden ist. Es gilt das Rotationsprinzip. Die Übernahme von Funktionen gleicht einer hierarchischen Stufenleiter und bedeutet – neben der Verpflichtung – vor allem soziales Prestige. Indigene Führungspersonen, die ihre Gemeinschaften nach außen vertreten bzw. politische Funktionen wie parlamentarische Ämter übernehmen oder als Sprachrohr in indigenen Organisationen auf regionaler, nationaler und internationaler Ebene fungieren, werden zwangsläufig mit modernen Verbands- und Kommunikationsstrukturen konfrontiert. Das erzeugt oft Konflikte und Widersprüche. Individuelle Bereicherungsmöglichkeiten, die institutionalisierte Formen der Interessenvertretung eröffnen, sorgen häufig für Misstrauen. So lässt sich weder das hohe Maß an sozialer Kontrolle, noch die erwartete Loyalität außerhalb der direkten Kontrolle des Kollektivs ohne weiteres aufrechterhalten. Darüber hinaus muss eine Person, die außerhalb der Gemeinschaft erfolgreich sein will, Spanisch sprechen, meist auch über technisch-administrative Fachkenntnisse und damit über einen formalen Bildungsabschluss verfügen sowie mit den Spielregeln der dominanten Kultur vertraut sein bzw. diese selbst beherrschen.

Die Tatsache, dass indigene Formen der Organisation und Entscheidungsfindung eine andere Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte aufweisen, bedeutet nicht, dass sie aus liberaler Perspektive als undemokratisch gebrandmarkt

werden können. Sie enthalten klar demokratische Elemente. Aber sie enthalten gleichzeitig auch Elemente, die hiesigen demokratischen Vorstellungen zuwider laufen. Dazu zählt der oft bestehende Zwang zur Teilnahme (an Gemeinschaftsarbeiten, an Protesten und deren Finanzierung), der soziale Druck öffentliche Ämter zu übernehmen, das Fehlen von Rechtsgarantien für Minderheiten, oder auch der 'Zwang' zur heterosexuellen Eheschließung, will man als vollwertiges Mitglied der Gemeinschaft anerkannt werden. Zentraler ist allerdings die Bedeutung der mystisch-religiös-rituellen Komponente, die im westlichen Demokratieverständnis gänzlich fehlt. Wer sich diese Unterschiede bewusst macht, wird nicht nur bestehenden kulturellen Differenzen gerecht, sondern vermeidet auch eine allzu romantisch-verklärende Inszenierung indigener Gemeinschaften als quasi natürlichem Gegenprojekt zur kapitalistischen Moderne und Postmoderne.

5. Indigene Autonomie

Eine Möglichkeit, den bolivianischen Staat von unten zu demokratisieren, ist zweifelsfrei die Einlösung der langjährigen Forderungen indigener Gruppen auf Selbstbestimmung und Selbstregierung. Dieses Recht ist konstitutionell festgeschrieben worden. Politisch umkämpft und bislang unerprobt bleiben sowohl Fragen der konkreten Umsetzung der Autonomien, als auch die Vermittlung und Interaktion zwischen indigenen Autonomien und dem liberal-repräsentativen Kommunalssystem sowie den zukünftigen Autonomien auf regionaler und departamentaler Ebene.

Indigene Autonomie bedeutet – territorial begrenzt – die gleichberechtigte Anerkennung indigener Organisations- und Entscheidungsstrukturen, pluraler Rechtsvorstellungen und das Recht auf Selbstbestimmung und Selbstregierung. Dabei wird das bestehende liberal-demokratische Herrschaftssystem nicht grundsätzlich in Frage gestellt, sondern um Formen partizipativer und direkt-demokratischer Entscheidungsfindung sowie um auf Konsens und kollektiver Kontrolle basierenden Organisations- und Entscheidungsstrukturen indigener Gemeinschaften ergänzt.

Neben der Anerkennung von eigenen Werten und Normen sowie der Bewahrung und Förderung kultureller Traditionen geht es bei den Diskussionen um indigene Autonomie immer auch um konkrete sozioökonomische Verbesserungen. Die internen Diskussionen im Vorfeld der Referenden über die Einführung indigener Autonomien⁹ zeigen, dass produktive Projekte und eine transparente Verwendung knapper Ressourcen – sowohl von indigenen Führungspersonen als auch der Basis – als zentral erachtet werden, um die herr-

9 Parallel zu den landesweiten Neuwahlen am 6.12.2009 wurde in 12 Stadt- und Landkreisen auch über die Einführung von indigenen Autonomien abgestimmt. In 11 Stadt- und Landkreisen wurde dafür gestimmt.

schende Armut zu überwinden und neue lokale Entwicklungsperspektiven zu eröffnen. Nicht zuletzt um die permanente sowie temporäre Arbeitsmigration in Städte und Nachbarländer zu verringern. Intensiv diskutiert wird dabei, ob und wie die indigenen Autoritäten neben ihren rituellen Aufgaben eine effiziente und transparente öffentliche Planung und Verwaltungsarbeit gewährleisten oder die Arbeit von bezahltem Fachpersonal effektiv kontrollieren können. Im produktiven Sektor ist vor allem die Förderung gemeinschaftlich verwalteter Unternehmen (*empresas comunitarias*) vorgesehen, aber auch zinsgünstige oder zinslose Kleinkredite an Kollektive und Einzelpersonen zur Förderung von produktiven Initiativen. Das macht deutlich, dass indigene Autonomie keineswegs als Abspaltung und Rückkehr zu einem vormodernen Urzustand gedacht wird, sondern eine Selbstregierung angestrebt wird, die auf eigenen kulturellen Werten fußt und die materiellen Benachteiligungen, die als koloniales Erbe betrachtet werden, merklich verbessern will.

6. Schlussbetrachtungen und Selbstreflexion: Die Dekolonisierung Boliviens und der Mehrwert postkolonialer Ansätze

Postkoloniale Perspektiven haben mir erkenntnistheoretisches Grenzdenken und die kritische Reflexion meiner eigenen Forscherinnen- und Sprecherinnenposition erleichtert. Gleichermassen zentral waren dabei der Dialog mit indigenen Akteur_innen sowie die Teilnahme im Kontext ihrer politischen Praxis. Die Auseinandersetzung mit alternativen Wissensformen und der andinen Kosmovision hat mir sowohl bewusste, als auch unbewusste Aspekte meiner Sozialisation und meines akademisch-methodologischen Selbstverständnisses verdeutlicht. Sowohl die lebensweltliche als auch die akademische Kommunikation folgt in indigenen Kontexten anderen sprachlichen und inhaltlichen Logiken. Es geht um komplementäre Betrachtungsweisen, deren Ziel es ist, einen Ausgleich zu schaffen bzw. Harmonie zwischen unterschiedlichen Interessen und sich nur scheinbar gegenüberstehender, da letztlich dialektisch verbundener, Positionen herzustellen. Meine Gesprächspartner_innen ließen ihre Gedanken zirkulieren. Das heißt ein oder zwei zentrale Argumente werden über unterschiedlichste Beispiele aus verschiedenen Raum- und Zeitfenstern immer wieder neu illustriert. Die Erzählstruktur ist narrativ und wird nicht durch den/die Fragende, sondern von dem/der Erzählenden bestimmt. Wer keine ausreichende Zeit mitbringt oder versucht das Gespräch zu stark zu lenken, erfährt nichts.

Doch dieser perspektivischen Erweiterung zum Trotz habe ich in diesem Artikel keineswegs mit hiesigen Lesegewohnheiten und akademischen Erwartungen gebrochen. Das heißt ich versuche – wie gewohnt – Redundanzen zu vermeiden und meine Argumente kausal herzuleiten und logisch aufeinander aufzubauen. Das erscheint mir insofern legitim, da es (mir) nicht darum geht, andere Wissensformen und Weltanschauungen zu internalisieren, sondern eine kul-

turelle Übersetzungsleistung „situieren Wissens“ zu versuchen. Um so scheinbare Selbstverständlichkeiten und unbewusste Annahmen oder implizite Gleichsetzungen fraglich erscheinen zu lassen oder zumindest dazu anzuregen, diese kritisch zu prüfen. Grenzgänge und Perspektivenwechsel erzeugen eine neue Offenheit. Insofern betrachte ich eine ernsthafte Auseinandersetzung mit anderen Denkfiguren für alle Beteiligten als produktiv und horizonsweiternd. Ein kritischer Umgang mit der Sprecher_innenperspektive muss zudem berücksichtigen, dass Erkenntnisse nicht nur wissenschaftlich, sondern auch alltäglich generiert und dabei immer kontextgebunden sind. Dieser Hinweis gilt für Forscher_innen in den Zentren, aber auch in der Peripherie.

Die Unsichtbarkeit der lateinamerikanischen Beiträge in der internationalen Postkolonialismusdebatte ist nur eines von vielen Beispielen für die Macht der „Geopolitik des Wissens“ selbst innerhalb kritischer wissenschaftlicher Strömungen. Der kurze Überblick über die Entstehung und Entwicklungen der lateinamerikanischen Debatte sowie das Beispiel Bolivien zeigen darüber hinaus, dass lokale und regionale Perspektiven nicht jenseits eurozentristischer Denkfiguren existieren, sondern in kritischer Auseinandersetzung mit ihnen formuliert wurden und werden. Dabei erleichtert die marxistische Tradition Lateinamerikas m. E. ein Zusammendenken postkolonialer Ansätze und materialistischer Analysen. In der Verknüpfung historiographischer Analysen, politökonomischer Kritik und einer kulturell sensiblen – postkolonialen – Perspektive kann die hybride Komplexität gesellschaftlicher Realitäten erfasst werden. Und hier liegt der erkenntnistheoretische Mehrwert beider Kritiken. Gleichzeitig schützt die doppelte Perspektive beide Zugänge vor inhärenten Fallstricken: So bewahrt eine kapitalismuskritische, Ungleichheit berücksichtigende Analyse davor die materiellen Bedingungen und sozialen Verhältnisse, unter denen Widerstand entsteht und stattfindet, aus dem Blick zu verlieren. Sie schützt so vor den (ungewollten) Konsequenzen radikal gedachter Dekonstruktion, welcher die Tendenz innewohnt, bestehende Differenzen und Hierarchien über die Verflüssigung und Entlarvung von Identitätskonstruktionen zu relativieren und Subjekt und politische Handlungsmacht diskursiv aufzulösen. Andersherum verhindern postkoloniale Ansätze eindimensionale, strukturalistische bzw. ökonomistische Perspektiven und ermöglichen die Faktoren Raum und Zeit zu integrieren, um so die Dynamik kultureller Differenzen und die strukturelle Heterogenität historisch-spezifischer Kapitalismen analytisch zu fassen.

Darüber hinaus zeigt das Beispiel Bolivien, dass eine postkoloniale Perspektive es erlaubt, die historisch-spezifische Einbettung der heutigen Macht- und Herrschaftsverhältnisse und ihre Implikationen aufzuzeigen, ohne die strukturell bestehenden Ungleichheiten auf Automatismen, einseitige Schuldzuweisungen und dichotome Zuschreibungen zu reduzieren. Postkoloniale Kritik im Sinne Quijanos, Dussels, Mignolos und vieler anderer erlaubt, den Anspruch der universellen Gültigkeit von Leitbildern der europäischen Moderne grund-

legend in Frage zu stellen. Sie ermöglicht es, die Komplexität und die Ambivalenzen, die sich aus der kulturellen Diversität Boliviens, der Gleichzeitigkeit und wechselseitigen Durchdringung prä- und postkolonialer Einflüsse ergeben, darzustellen und begreifbar zu machen. So war und ist die Entwicklung originär indianistischer Positionen durch Exteritorität und Transmodernität gekennzeichnet.

Demokratie und Autonomie sind keine Begrifflichkeiten der indigenen Ideengeschichte, sondern reflektieren die Verwobenheit, Aneignung und widerständige Reinterpretation dominanter Diskurse durch konkret handelnde politische Subjekte. Aufgrund der Geopolitik des Wissens ist das Aufgreifen bestimmter Begriffe und Kategorien notwendig, um überhaupt gehört zu werden und Forderungen auf nationaler und internationaler Ebene formulieren zu können.

Die größere Beteiligung und ein vergleichbar höheres Maß an Solidarität, sozialer Gleichheit und ein ökologisch sensiblerer Umgang mit Natur und Umwelt wird indigenen Gemeinschaften nicht qua Geburt in die Wiege gelegt, sondern ist bis heute Ausdruck einer anderen Zivilisationsgeschichte, deren Verlauf eng mit dem Territorium, d.h. auch mit der Anpassung an besondere, oft eher lebensfeindliche klimatisch-geographische Besonderheiten zusammenhängt.

Literatur

- Castro Gómez, Santiago; Grosfuguel, Ramón (2007): *Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico*, in: dies. (Hg.): *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, 9-23, Bogotá.
- Castro Gómez, Santiago; Mendieta, Eduardo (1998): *Introducción: la translocalización discursiva de "Latinoamérica" en tiempos de la globalización*, in: dies. (Hg.): *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad, y globalización en debate*, in: www.ensayistas.org/critica/teoria/castro/introd.htm.
- Castro Varela, María do Mar; Dhawan Nikita (2005): *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*, Bielefeld.
- Chávez León, Marxa; Costas Monje, Patricia (2008): *Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu. CONAMAQ*, in: García Linera, Álvaro; dies. (Hg.): *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia. Estructuras de movilización, repertorios culturales y acción política*, La Paz, 321-347.
- Coronil, Fernando (2004): *Latin American postcolonial studies and global decolonization*, in: Lazarus, Neil (Hg.): *The Cambridge Companion to Postcolonialism Literary Studies*, Cambridge, 221-240.
- (2008): *Elephants in the Americas? Latin American postcolonial studies and global decolonization*, in: Moraña, Mabel; Dussel, Enrique; Jáuregui, Carlos A. (Hg.): *Coloniality at large. Latin America and the postcolonial debate*, Durham, 396-416.
- Deleuze, Gilles; Guattari, Felix (1977): *Rhizom*, Berlin.
- Dussel, Enrique (1993a): *Europa, modernidad y eurocentrismo*, in: Lander, Edgardo (ed.): *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, 41-54.

- (1993b): *Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen. Ein Projekt der Transmoderne*, Düsseldorf.
- (1999): *Posmodernidad y transmodernidad. Un diálogo con la filosofía de Gianni Vattimo*, Puebla.
- Grosfoguel, Ramón (2007): *Decolonizing Political-Economy and Post-Colonial Studies: Transmodernity, Border Thinking, and Global Coloniality*, in: ders.; Saldivar, José David; Maldonado Torres, Nelson (Hg.): *Unsettling Postcoloniality: Coloniality, Transmodernity and Border Thinking*, Durham, 10-36.
- Haraway, Donna (1988): *Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective*, in: *Feminist Studies*, Vol. 14, Nr. 3, 575-599.
- Lander, Edgardo (Hg.) (2000): *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires.
- Lucero, José Antonio (2008): *Fanon in the Andes: Fausto Reinaga, Indianismo, and the Black Atlantic*, in: *International Journal of Critical Indigenous Studies*, Vol. 1, Nr 1, Washington, 13-22.
- Mignolo, Walter (2000): *Local Histories/ Global Designs: Essays on the Coloniality of Power, Subaltern Knowledges and Border Thinking*, Princeton.
- (2009): *Grenzdenken und die dekoloniale Option. Über das Projekt Modernität/Kolonialität/Dekolonialität*, erscheint in: *Bildpunkt, Zeitschrift der IG Bildende Kunst*, 4. Ausg., Dezember, aktuell einzusehen in: www.linksnet.de/de/artikel/25078.
- Moraña, Mabel (1998): *El boom del subalterno*, in: *Cuadernos Americanos*, Vol. 67, Nr. 1, 216-222.
- Mouffe, Chantal (2008): *Das demokratische Paradox*, Wien.
- Quijano, Aníbal (1993): 'Raza', 'Etnia' y 'Nación', in: Morgues, Roland (Hg.): *José Carlos Mariátegui y Europa: el otro aspecto del Descubrimiento*, Lima.
- (2000): *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*, in: Lander, Edgardo (Hg.): *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires.
- Randeria, Shalini (2002): *Entangled Histories of Uneven Modernities: Civil Society, Caste Solidarities and Legal Pluralism in Post-Colonial India*, in: Elkana, Yehuda et al. (Hg.): *Unraveling Ties: From Social Cohesion to New Practices of Connectedness*, Frankfurt a. M., 284-311.
- Rivera Cusicanqui, Silvia; Barragán, Rossana (Hg.) (1997): *Debates postcoloniales: una introducción a los estudios de la subalteridad*, La Paz.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1990): *The post-colonial critic. Interview, strategies, dialogue*, New York.
- Ströbele-Gregor, Juliana (2005): *Indigene Völker und Gesellschaft in Lateinamerika: Herausforderungen an die Demokratie*, in: GTZ (Hg.): *Indigene Völker in Lateinamerika und Entwicklungszusammenarbeit*, Eschborn, 1-27.
- Svampa, Maristella (2007): *Introducción: Los múltiples rostros de Bolivia*, in: dies./Stefanoni, Pablo (Hg.): *Bolivia: Memorias, insurgencias y movimientos sociales*, El Colectivo/Osal-Clasco, Dezember.
- Therborn, Göran (2003): *Entangled Modernities*, in: *European Journal of Social Theory*, Vol. 6, Nr. 3, London, 293-305.
- Ueckmann, Natascha (2009): *Hybriditätskonzepte und Modernekritik in Lateinamerika*, in: Klein, Wolfgang; Fähnders, Walter; Grewe, Andrea (Hg.): *Dazwischen. Reisen Metropolen Avantgarden*, Bielefeld, 507-530.