ISSN 1560-6325 ISBN 978-3-901989-43-8 € 16,–

polylog

44 2020

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN

Kritische Entwicklungstheorie
und interkulturelle Philosophie im Dialog

Mit Beiträgen von TANJA KLEIBL & BARBARA SCHELLHAMMER, JOSEF ESTERMANN, ALEXANDRA GRIESHOFER, JESSICA DÖMÖTÖR, JOHANNES M. WALDMÜLLER, SUSANNE KOCH, RITA LAURA SEGATO, SONJA HEGASY, MOHAMMED ABED AL-JABRI und anderen

SONDERDRUCK

INHALT

3
FRANZ GMAINER-PRANZL, JULIA SCHÖNEBERG
Kritische Entwicklungstheorie und Interkulturelle Philosophie im Dialog
Einführung

7
TANJA KLEIBL & BARBARA SCHELLHAMMER
Sozialer Wandel als Gegenstand des Dialogs zwischen Interkultureller Philosophie und Kritischer Entwicklungstheorie

25
JOSEF ESTERMANN
»Weltweites Lernen«
Eine Alternative zum vorherrschenden Entwicklungsbegriff?

41
ALEXANDRA GRIESHOFER
Zur Hegemonie von Denken und Sein im Spannungsfeld von Entwicklung und Alterität

59
JESSICA DÖMÖTÖR
Interkulturelle Wirtschaftsethik als Ansatz zur Überwindung des Entwicklungsparadigmas

77
JOHANNES M. WALDMÜLLER
Afropazifischer Widerstand gegen Buen Vivir-Wiederaufbau in Ecuador:
Zur globalen Dimension fehlender Interkulturalität in Bezug auf (nachhaltige) Entwicklung

99
SUSANNE KOCH
*Epistemische Ungleichheit unter »Entwicklungsexpert*innen«: Eine empirische Analyse unter Einbeziehung philosophischer, dekolonialer und postkolonialer Perspektiven*

FORUM

117
RITA LAURA SEGATO
Coronavirus: Wir sind alle sterblich
Vom leeren Signifikanten zur offenen Natur der Geschichte

129
SONJA HEGASY
»Der Text liest den Leser.«
Apropos Mohammed Abed Al-Jabri, 1935–2010

137
Kann der Kapitalismus – oder der Imperialismus – sich in eine humanistische Bewegung transformieren? Das bezweifle ich!«
Mohammed Abed Al-Jabri im Interview mit Sonja Hegasy 6. Mai 1993, Casablanca

151 *Berichte & Rezensionen*

162 *Impressum*

163 *Bestellen*

JOHANNES M. WALDMÜLLER

Afropazifischer Widerstand gegen Buen Vivir-Wiederaufbau in Ecuador:

Zur globalen Dimension fehlender Interkulturalität in Bezug auf (nachhaltige) Entwicklung

ABSTRACT: In Andean Afro-Pacific traditions, intercultural thinking is intimately related to decolonial resistance and the revalorization of culture linked to traditional environment and land use, such as ancestral knowledge about the preservation of mangroves. However, following decades of exploitation and appropriation, Afro-Pacific practices have been violently suppressed, displaced and invisibilized also by the Ecuadorian Buen Vivir-State, though »intercultural« according to its own definition and largely critical to Western development discourses, in reply to the devastating coastal earthquake of 2016. Against this backdrop, and drawing from extended ethnographic field research after 2016, this article traces the history of critical thought and interculturality across Latin American thinking and practice from the vantage point of largely overlooked Afro-Ecuadorian and Afro-Colombian traditions, suggesting a critical reading of the state as the prime actor of transformation toward sustainability in the region. Instead, ostensibly »local« Afro-Pacific forms of knowledge and practice are highlighted, given their, in fact, global relevance when taking, e. g., the vital role of mangrove habitats for the global climate into account. In summary, it is argued that from the shared perspectives of ecological sustainability, decolonial interculturality and critical development studies a focus on political spaces of margin beyond the state and toward overlooked »local« traditions is urgently required.

KEYWORDS: *Buen Vivir, Ecuador, Afro-Pacific, Interculturality, Disaster recovery, Power and Politics, Center-Periphery*

JOHANNES M. WALDMÜLLER hält eine Forschungsprofessur für Entwicklungsfragen und politische Ökologie am Institut für Politikwissenschaften und Internationale Beziehungen an der Universität de Las Américas (UDLA), Quito. Bis September 2020 war er Direktor des Interkulturalität-Labors der Fakultät für Sozialwissenschaften (FLACSO), Ecuador.

Dieser Beitrag ist kein vordergründig empirischer, auch wenn es auf den ersten Blick so scheinen mag. Vielmehr handelt es sich, vor der Hintergrundfolie eines konkreten Fallbeispieles, um eine Auseinandersetzung der dekolonialen politischen Ökologie[1] und philosophischen Anthropologie[2] mit Theoriebildung

1 Ferdinand: *Écologie*.

2 Clammer: *Philosophical Anthropology*; Dallmayr: *Philosophical Anthropology*.

bzw. ihren vortheoretischen Voraussetzungen in Bezug auf interkulturelles Denken und kritische Entwicklungstheorie zwischen Nord, Süd, Staatlichkeit und subalternen Akteuren. Gemäß lateinamerikanisch-ökologischem Denken analog zu Enrique Leff[3] wird Theorie und Theoriebildung hier weiter gefasst, als es der gegenwärtigen hegemonialen, rational-modernen Denkweise rund um die Frage sozialen Wandels eigen ist. Und wie ich von dieser Warte aus argumentiere, ist sowohl für interkulturelle Philosophie als auch für kritische Entwicklungstheorie insbesondere das Verstehen und Theoretisieren sozialen Wandels zentral. Konkret diskutiert wird hier afropazifische Theoriebildung, welche gänzlich mit Praxis, Erleben und Sinneserfahrung verwoben ist, gerade weil die modern-westliche Rationalität als historischer und gegenwärtiger Dominanzfaktor kritisch gesehen wird. In diesem Zusammenhang geht es hier erstens um die interkulturelle Verortung von Macht und Wissensgenerierung zwischen globalem Norden und Süden[4] in Bezug auf kritische Entwicklungstheorie. Und zweitens darum, diese Verortung theoretisch weiter zu entwickeln, und zwar hinsichtlich ihrer globalen ökologischen Bedeutung.

[Es] ist sowohl für interkulturelle Philosophie als auch für kritische Entwicklungstheorie insbesondere das Verstehen und Theoretisieren sozialen Wandels zentral.

Am frühen Abend des 16. April 2016 wurde die Küste Ecuadors vom schlimmsten Erdbeben in der jüngeren Geschichte des Landes erschüttert. Es kostete hunderten Personen in den Küstenprovinzen Manabí und Esmeraldas sofort das Leben, tausende Gebäude wurden zerstört, die Existenzgrundlagen vieler Menschen vernichtet und ganze Landstriche entvölkert. Die Wiederaufbaukosten belaufen sich auf insgesamt über 4 Milliarden US-Dollar; Mitte 2020 ist der Wiederaufbau jedoch längst ins Stocken geraten. Die Katastrophe von 2016 offenbarte die viel tiefer gehende strukturelle, soziale und politische Katastrophe, die sich von jeher insbesondere im überwiegend von AfroecuadorianerInnen bewohnten Esmeraldas abspielt.[5] Diese einstmals grüne Provinz an der Grenze zu Kolumbien gilt heute, zusammen mit ihrem ebenfalls überwiegend von AfrokolumbianerInnen bewohnten Pendant auf kolumbianischer Seite (Nariño), als Zentrum des internationalen Drogenschmuggels, illegalen Bergbaus und Menschenhandels. Dies ist Resultat eines in mehreren historischen Phasen ablaufenden Raubbaus an Natur und Mensch, der jahrzehntelang von beiden Staaten gefördert wurde, bis zur Vernichtung der wichtigsten Lebensgrundlagen der lokalen Bevölkerung.[6] Stattdessen gibt es heute zahllose Garnelenzuchtbecken, Palmölplantagen und vom Berg-

3 Vgl. Leff: *Racionalidad ambiental,* 9 (eigene Übersetzung): »Die ökologische Problematik ist Folge einer zivilisatorischen Krise: der westlichen Kultur; der Rationalität der Moderne; der Wirtschaftsform der globalisierten Welt […]. Es handelt sich um das aus den Angeln heben jener Welt, die zur Verdinglichung des Seins und zur Überausbeutung der Natur geführt hat; um den Verlust des Sinnes der Existenz, welche das vernunftgeleitete Denken in seiner Negation der Andersheit stets hervorbringt.«

4 Ziai: *Critical Theory.*

5 Waldmueller: *Permanently Neglected Disaster.*

6 Lapierre Robles/Macías Marín: *Extractivismo.*

bau kontaminierte und unbrauchbar zurückgelassene Kraterlandschaften.

Zeitgleich ist seit der Verfassung von 2008 in Ecuador *Buen Vivir* (oder »gut Leben«) als oberstes Staatsziel in Kraft. *Buen Vivir* beschreibt die heutzutage bekannteste theoretische Alternative zur utilitaristischen, neoklassischen Entwicklungstheorie, wie die akademische Verbreitung, die interkulturelle Auseinandersetzung und das internationale Echo bezeugen.[7] Anstelle steten Wachstums wurde die angestrebte Harmonie zwischen Mensch und Natur in der Verfassung verankert, inklusive den Rechten der Natur und der Zurückstufung des Wachstums auf eine instrumentelle Rolle zur Stärkung des formal »interkulturellen und plurinationalen« Staates.[8] Dieser war inspiriert vom südkoreanischen Entwicklungsmodell, insbesondere dessen zentraler Idee des starken Staates und seiner öffentlichen Investitionen als Motor der Entwicklung.[9] Im Gegensatz zu den normativen Zielen war die Antwort des *Buen Vivir*-Staates auf das verheerende Erdbeben jedoch ein massives Modernisierungs-, Militarisierungs- und Entwicklungsprogramm, geplant und entworfen an den Schreibtischen urbaner Bürokratien ohne besondere Kenntnisse der Realität und Lebenssituation der Betroffenen in den teilweise entlegenen Gebieten.

In Reflexion auf mehrere Jahre Feldforschung an der Küste seit 2016[10] geht dieser Beitrag der Frage nach, inwiefern ein von Postentwicklungsansätzen inspirierter[11] *Buen Vivir*-Ansatz interkulturellen Austausch befördert, und zwar im Zuge der Intervention infolge des Erdbebens vom April 2016. Die Basis für diesen Beitrag bildet meine ethnografische Forschung zu afropazifischer Geschichte, Kultur und Philosophie in dieser Region (im Norden Ecuadors und im Südwesten Kolumbiens) angesichts des permanenten Katastrophenrisikos und der sozioökologischen Krise.[12] Dieser Artikel möchte einerseits eine realistischere Betrachtung der globalen Machtverhältnisse, insbesondere der Rolle des Staates als zentralen Entwicklungsakteur, kritisch diskutieren und andererseits die vorgeblich lokale Dimension schwarzen Widerstands als eigentlich *globale* Dimension fehlender Interkulturalität als Grundlage für verbesserte interkulturelle Klimawandel- und Nachhaltigkeitsstrategien auf der Theorieebene herausarbeiten.

Im Gegensatz zu den normativen Zielen war die Antwort des Buen Vivir-Staates auf das verheerende Erdbeben jedoch ein massives Modernisierungs-, Militarisierungs- und Entwicklungsprogramm, geplant und entworfen an den Schreibtischen urbaner Bürokratien ohne besondere Kenntnisse der Realität und Lebenssituation der Betroffenen in den teilweise entlegenen Gebieten.

7 Siehe u. a. Gudynas: *Buen Vivir*; Kothari/Demaria/Acosta: *Degrowth*; Gutmann/Franco: *Das Gute Leben*; Estermann: »*Gut Leben*»; Waldmüller/Rodriguez Avalos: *Buen Vivir*.

8 Altmann: *Plurinationality and Interculturality*.

9 Yi/Mkandawire: *South Korean Developmental Success*.

10 Waldmüller/Jamali/Nogales: *Sustainable Development Goals*; Waldmueller/Cobey/Nogales: *Assessment*.

11 Caria/Domínguez: *Postdevelopment*.

12 Z. B. Waldmüller/Cobey/Nogales/Urigüen: *Monitoreo*.

I. ZUR INTERKULTURELLEN FRAGE DER KRITISCHEN VERORTUNG VON MACHT

Ungenügende Interkulturalität bzw. das systematische Unsichtbarmachen, die Instrumentalisierung und gleichzeitige Paternalisierung anderer Lebens- und Denkweisen ist seit jeher zentral, wenn es um Fragen der Entwicklung geht, insbesondere in postkolonialen Gesellschaften. Sowohl dekoloniale Theorie[13] als auch die Theoriearbeit innerhalb der internationalen Beziehungen haben darauf hingewiesen, dass die westliche Moderne ohne rational geplanten, weitgehend brutalen und jahrhundertelangen Raub, bei gleichzeitiger Abwertung des Lokalen, unmöglich gewesen wäre: »Hinter den frühen kolonialen Anstrengungen der europäischen Mächte stand der Finanzierungsbedarf deren frisch entstandener, zentralisierter Regierungssysteme, welche essentiell waren für das Ermöglichen der kapitalistischen Entwicklung. Ohne Gold, Silber, Baumwolle und Menschen aus fernen Ländern wäre es unmöglich gewesen, jenes institutionelle System zu finanzieren, das letztlich den Pfad zu Industrialisierung und Entwicklung ermöglicht hat.«[14] Theorie als reine Abstraktion, ohne Rücksicht auf den historischen und empirischen Kontext ihrer Entstehung, ist dekolonialem Denken zufolge ursächlich blind und kolonial, wie es Castro-Gómez mit seiner Figur der »Hybris des Nullpunkts«[15] treffend beschreibt. Empirische Verortung von Theoriebildung und Theorie gehen notwendigerweise Hand in Hand.

Die Frage nach der Rolle des Staates verweist allerdings auf eine doppelt inhärente Interkulturalität in Bezug auf die Verortung zwischen Nord, Süd und Lokalem, und zwar sowohl ideengeschichtlich als auch im globalpolitischen Sinne.

Andere Autoren haben diese daraus entstandene ungleiche Globalstruktur mitsamt ihrer historischen Transformationen als untrennbare Verbindungen von Sicherheit und Entwicklung analysiert:[16] Einst Sicherstellung der kolonialen Transferleistungen vom Süden an den Norden für dessen Entwicklung, später als kolonialer Zivilisierungsprozess im Süden, nunmehr als vorgebliche Entwicklung desselben. Nach der Unabhängigkeit vieler Exkolonien, und insbesondere während des kalten Krieges, wurden diese Strukturen nochmals transformiert und verstärkt. Einerseits wurde nun *qua* multilaterale Institutionen formale Gleichheit zwischen Norden und Süden propagiert, z. B. mittels Menschenrechten, andererseits fehlende Entwicklung als Potential im Süden begriffen, welches die Anstrengungen des Nordens benötige, um sich vollends zu entwickeln. Heute allerdings, unter den oftmals als Sicherheitsproblem gedachten Bedrohungen der Migration und des Klimawandels, wird Entwicklung wiederum primär instru-

13 Quijano: *Colonialidad del poder*; Mignolo: *Darker Side*; Escobar: *Worlds and Knowledges Otherwise*.

14 Mattei/Nader, *Plunder*, 21. »Behind the early colonial efforts of the European powers lay the need to finance the tremendous economic necessity of the newborn centralized systems of government, essential for capitalist development to happen. Without gold, silver, cotton, and human beings coming from faraway lands, it would have been impossible to finance the institutional system that eventually paved the way to industrialization and development.«

15 Castro-Gómez: *La Hybris*.

16 Duffield/Reid: *Way of War*; Duffield: *Global Governance*; Duffield: *Development, Security*.

mentell für Sicherheit gedacht, wie an den europäischen Auslandseinsätzen z. B. in Mali ersichtlich wird. Mit anderen Worten, während militärische Logik, humanitäre Intervention und Außenpolitik zusehends verschwimmen, bleibt die prinzipiell vertikale Logik zwischen Zentrum und Peripherie (oder Metropolis und Satelliten) der Weltökonomie stets aufrecht. Ich komme später nochmals auf diese spezielle Konstellation des sogenannten »Sicherheits-Entwicklungsnexus« zurück.

Kritische Entwicklungstheorie entwickelte sich im Fahrwasser der im Süden entstandenen Dependenztheorie (in vielfältigen Spielarten) zwischen den 1950er und 1960er Jahren und ihrer im Anschluss wichtigen Rolle innerhalb der akademischen Disziplin der internationalen Beziehungen, insbesondere der sogenannten Kritischen Theorie.[17] Als solche sind auch in der kritischen Entwicklungstheorie die Frage des Staates, seines Handlungsspielraumes zwischen globalen Abhängigkeiten, Zentren und Peripherie sowie die Lokalisierung von Macht und Akteuren von Transformation maßgeblich.[18] Die Frage nach der Rolle des Staates verweist allerdings auf eine doppelt inhärente Interkulturalität in Bezug auf die Verortung zwischen Nord, Süd und Lokalem, und zwar sowohl ideengeschichtlich als auch im globalpolitischen Sinne. Diese doppelte Interkulturalität kann wie folgt in drei wesentlichen Momenten zusammengefasst werden, wobei »Norden« und »westlich« hier simplifizierend synonym verwendet werden.

Erstens wurde von den überwiegend lateinamerikanischen Dependenztheoretikern des frühen 20. Jahrhunderts zwar selten das Wachstumsparadigma der neoklassischen Ökonomie in Frage gestellt, jedoch die sozioökonomischen und politischen Voraussetzungen sowie Folgeerscheinungen in Bezug auf Verschränkungen und Abhängigkeiten des Welthandels. Da die sowohl von westlicher Neoklassik als auch marxistischer Theorie vertretene Überwindung der ruralen (und oftmals indigenen) kolonial-feudalen Strukturen in Lateinamerika sich ganz anders gestaltete als im Verlauf der europäischen Geschichte, wurde die Rolle des Staates – und die Aneignung desselben durch antihegemoniale Subjekte – als Entwicklungsmotor gedanklich aufgewertet. Dieser ideengeschichtliche Übersetzungsprozess zwischen historischer europäischer Theorie (Norden) und konkreter Erfahrung lateinamerikanischer Postkolonialität (Süden) bzw. Unabhängigkeit repräsentiert folglich den ersten interkulturellen Moment.

Da die sowohl von westlicher Neoklassik als auch marxistischer Theorie vertretene Überwindung der ruralen (und oftmals indigenen) kolonial-feudalen Strukturen in Lateinamerika sich ganz anders gestaltete als im Verlauf der europäischen Geschichte, wurde die Rolle des Staates – und die Aneignung desselben durch antihegemoniale Subjekte – als Entwicklungsmotor gedanklich aufgewertet.

Dependenztheoretische Reformisten und postmarxistische Strukturalisten teilten (mitunter bis heute) diesen hoffnungsvollen Blick auf das stets nächste revolutionäre Subjekt, welches sich, gemäß leninistischer Tradition, die Macht des Staates – und damit der Entwicklung und des sozialen Wandels –

17 Diese umfassen die Dependenztheorie, später marxistisch und postmarxistische Arbeiten, wie André Gunder Franks oder Wallersteins Welt-System Analyse, feministische und postkoloniale Theorie usw.

18 Cox: *Social Forces*; Rist: *Le développement*; Escobar: *Encountering Development*.

aneignen könnte. In einer Art Rückübersetzungsprozess vom Süden in den Norden, dem zweiten interkulturellen Moment, haben sowohl lateinamerikanische Theorieproduktion als auch politische Sinnstiftung die Weiterentwicklung kritischer Entwicklungstheorie im globalen Norden geprägt. In kritischer internationaler Theorie und in Folge kritischer Entwicklungstheorie ist daher nach wie vor die Rolle des Staates, genauer des Staates im globalen Norden in Bezug auf den globalen Süden,[19] aufschlussreich. Die prinzipielle Verortung von politischer Macht steht in doppeltem Bezug einerseits zu subnationalen Einheiten und deren Rolle in der Konfiguration des Staates, andererseits zu anderen internationalen Machtverhältnissen im globalen Kapitalismus und entsprechenden Handlungsspielräumen des Staates innerhalb derselben.

Die globalen Machtgefüge sind in Summe also selbst Teil umfassender Interkulturalitätsprozesse, was aber umgekehrt bedeutet, dass kritische Entwicklungstheorie ebenfalls interkulturell, das heißt, empathisch und aus der lokalen Perspektive des Südens gelesen werden sollte, anstelle universalistisch-strukturelle Theoriegebäude überzustülpen, welche da wie dort gleichen Logiken zu folgen hätten.

Demzufolge geht kritische Entwicklungstheorie, nunmehr mit universalistischem Anspruch, davon aus, dass Kapitalismus und rational-moderne Entwicklung in ihrer historischen Entstehung parallel verlaufend zu verstehen sind, wobei dem Staat im globalen Süden – aus westlicher Sicht – tendenziell bestenfalls eine Erfüllungsrolle innerhalb der imperial-kapitalistischen Produktionsprozesse zugebilligt wird. Gerade diese Lesart des Staates, als drittem interkulturellen Moment, wurde von kritischen Gruppen und Bewegungen im globalen Süden oftmals bereitwillig übernommen mit der Absicht, die politische Kontrolle über den Staat zu erlangen, um somit dessen Ausrichtung im globalen Gefüge zu transformieren, wie es in gewisser Weise die Beispiele der – »rosa Welle«[20] genannten – progressiv ausgerichteten Regierungen in Ecuador, Bolivien, Brasilien, Argentinien oder Venezuela des vergangenen Jahrzehnts zeigten.

Was dabei aber oftmals übersehen wurde, ist die Warnung Horkheimers, dass nämlich kritische Theorie bzw. deren Übertragung auf die Realität notwendigerweise scheitert, wenn sie sich in eine »verdinglichte Kategorie« verwandelt, also getrennt von der sozialen Realität, die sie eigentlich beschreiben möchte, und auch von jener, aus der sie hervorging.[21] Nun hat aber gerade interkulturelles Denken in Lateinamerika, welches maßgeblich von Ivan Illich und der Befreiungstheologie beeinflusst wurde,[22] darauf hingewiesen, dass den postkolonialen Gesellschaften im globalen Süden ganz eigene Dynamiken zugrunde liegen, z. B. in Bezug auf multiple Klassenformationen und Konflikte inklusive ethnischer Komponenten, welche historisch und aktuell anders verliefen als im globalen Norden. Oder die gleichzeitige Präsenz von semifeudalen Ausbeutungsstrukturen im ländlichen Raum nebst urbaner Hypermodernität und entsprechender Selbst- oder Fremdsubalter-

19 Veltmeyer/Delgado Wise: *Critical Development Studies*, 5.

20 Z. B. Grugel/Fontana: *Pink Tide*.

21 Horkheimer: *Teoria Crítica*, 229.

22 Illich, der selbst als Weltbürger auf mehreren Kontinenten lebte und arbeitete, war nach Rendón: *La interculturalidad*, maßgeblicher Ideengeber für explizit interkulturelle Theorie und Praxis in Lateinamerika.

nisierung der jeweiligen Peripherie. Diese Eigenheiten haben allerdings Auswirkungen sowohl auf Institutionsbildung als auch auf Staatlichkeit (und Justiz), die oftmals jenseits des westlich-liberalen Staats- und Machtverständnisses und seines zugrundeliegenden Rationalitätsverständnisses verlaufen. Mit anderen Worten, unabhängige Staatlichkeit im globalen Süden, insbesondere in Lateinamerika, wurde ursächlich zur Ausweitung von Marginalisierung, Exklusion und Ausbeutung begründet und geformt. Lokale Eliten im Verbund mit Eliten des Nordens, Westens und neuerdings auch Ostens, haben dabei stets gerne kooperiert, und in diesem Sinne werden etwa öffentliche Funktionen stark geprägt von entsprechenden Abhängigkeitslogiken.[23]

Die globalen Machtgefüge sind in Summe also selbst Teil umfassender Interkulturalitätsprozesse, was aber umgekehrt bedeutet, dass kritische Entwicklungstheorie ebenfalls interkulturell, das heißt, empathisch und aus der lokalen Perspektive des Südens gelesen werden sollte, anstelle universalistisch-strukturelle Theoriegebäude überzustülpen, welche da wie dort gleichen Logiken zu folgen hätten. Kritische Entwicklungstheorie, heute prinzipiell als westliche Nachfolge südlicher Erfahrung, Kritik und Theorieformung in Bezug auf ungleichen Tausch und Unterdrückung, hat allerdings, in Anlehnung an die strukturalistische und reformistische Dependenztheorie, wiederholt zu viel Bedeutung auf südliche Staatlichkeit gelegt, wenn es um sozialen Wandel gehen soll. Aus einer realistisch-konstruktivistischen Perspektive der internationalen Beziehungen, insbesondere in Bezug auf eine kritisch-dekoloniale Lesart von Interkulturalität in obigem Sinne, ist also die empirisch-begründete, jedoch theoretische Verortung der Macht zwischen Globalem, Nationalem und Lokalem hervorzuheben. Wäre es also möglich, dass für die globale Ebene relevante politische Spielräume, in unserem Fall in Lateinamerika, tatsächlich gar nicht oder nur sehr begrenzt im institutionalisierten Staate zu verorten sind, sondern vielmehr auf anderen, nämlich lokalen Ebenen? Und was, wenn diese Ebenen noch dazu oftmals vordergründig unsichtbar bleiben, jedoch genau diese Unsichtbarkeit auf lokaler Ebene als politische Macht auf globaler Ebene sichtbar gemacht werden könnte? Der nächste Abschnitt beschäftigt sich genau mit dieser Frage.

Wäre es also möglich, dass für die globale Ebene relevante politische Spielräume, in unserem Fall in Lateinamerika, tatsächlich gar nicht oder nur sehr begrenzt im institutionalisierten Staate zu verorten sind, sondern vielmehr auf anderen, nämlich lokalen Ebenen?

II. Ungleiche Globalstrukturen – Unsichtbarmachung des vermeintlich lokalen

Wie schon zuvor erwähnt, begann in Ecuador 2007, als Echo vor Ort rezipierter, kritischer Entwicklungsdiskurse,[24] ein sozialpolitischer Prozess, der für die Einberufung einer verfassungsgebenden Versammlung im selben Jahr maßgeblich war. Das Produkt, als fortschrittlichste Verfassung der Welt gefeiert, begründete den »Buen Vivir-Staat« und sein entsprechendes Herrschaftsregime. Dieser sah

23 Pazmiño, North/Acosta (Hg.): *Concentración económica*.

24 Caria/Domínguez: *Postdevelopment*.

eine zentralistische Institutionalisierung vor, die Gleichzeitigkeit von Planungswirtschaft unter staatlicher Führung, »Hyperpräsidentialismus«[25] mit einem liberalen Anstrich sowie Rechte der Natur, errichtet auf den diskursiven Säulen und gesellschaftlichen Zielen der Plurinationalität und Interkulturalität. Dieses Buen Vivir-Regime wurde auch als »kompensatorischer Staat«[26] beschrieben und war im Laufe seines zehnjährigen Bestehens (2007–2017) damit beschäftigt, den fragilen Zusammenhalt seiner zugrunde liegenden Allianzen zwischen Eliten und Marginalisierten mit kompensatorischen Gesten, das heißt wirtschaftlichen, steuerlichen und politischen Gefälligkeiten, zu stützen.

Auch die Antwort des Buen Vivir-Staates [...] fiel in ähnlicher Weise aus: Lokale, spontan entstandene Hilfsorganisationen wurden zunächst öffentlich delegitimiert und stattdessen die Armee zu Hilfe gerufen.

Auch die Antwort des Buen Vivir-Staates auf die Katastrophe vom April 2016 fiel in ähnlicher Weise aus: Lokale, spontan entstandene Hilfsorganisationen wurden zunächst öffentlich delegitimiert und stattdessen die Armee zu Hilfe gerufen. Nationale und internationale Spenden (Nahrung, Kleider, Decken, etc.) wurden allesamt durch das staatliche Kooperationsinstitut kanalisiert, welches zunächst die Lieferungen umetikettierte, um sie als staatliche Spenden (allerdings infolgedessen oftmals zu spät) den Menschen zukommen zu lassen – und zwar vornehmlich jenen militärischen Lagern, die im Katastrophengebiet rasch aufgezogen wurden. Nach Abzug der dabei verschwundenen Mengen wurde der Erhalt der Spenden für die Betroffenen somit zum Spießrutenlauf. Wenige Wochen später wurde ein nationales Katastrophenkomitee einberufen und schließlich die gegebenen staatlichen Institutionen des Katastrophenmanagements umgangen, indem mittels einer Serie von Notstandsdekreten die Armee als zentraler Akteur zur Wahrung der Sicherheit ermächtigt wurde. Dies machte die somit erfolgte Umdeutung der sozialen und wirtschaftlichen Katastrophe als vorrangiges Sicherheitsproblem deutlich. Dieser epistemologische Rahmen besteht bis heute, fügt sich allerdings nahtlos in die gegenwärtig globale Tendenz ein, Entwicklung, Armut und Klimawandel als Sicherheitsproblematik zu erfassen und dadurch zu militarisieren,[27] anstatt die strukturellen Ursachen anzugehen.

In der nördlichen Küstenprovinz Esmeraldas war diese Doktrin ab 2016 der Motor für eine radikale Landaneignung durch den oftmals (im Norden) als kritisch-progressiv beschriebenen Buen Vivir-Staat im Dienste mächtiger Investoren, bei gleichzeitiger Vertreibung der lokalen Bevölkerung. Die Regierung nütze die Gelegenheit dazu, in dieser seit langem von Armut, Kontamination und Ausgrenzung geprägten Region entsprechend ihrer Selbstdarstellung »Ordnung ins Chaos« zu bringen.[28] Menschen, die beim Erdbeben alles verloren hatten, mussten sich in den Notlagern der Armee dem militärischen Drill unterwerfen. Hilfsleistungen und Spenden wur-

25 Ávila: *Neoconstitucionalismo*.

26 Gudynas: *Compensatory State*.

27 Duffield/Reid: *The Liberal Way of War*; Duffield, *Global Governance*; Duffield, *Development, Security*.

28 Waldmueller/Cobey/Nogales: *Derechos humanos*.

den ausschließlich an jene verteilt, die sich in den Lagern registrieren ließen. In Esmeraldas wurden wenige Wochen nach dem Erdbeben bedeutende Landstriche und Inseln zu Hochrisikozonen und Naturschutzzonen erklärt, was bedeutete, dass betroffene Personen »freiwillig« weichen sollten. Landtitel und Grundstücke mussten dabei dem Staat übertragen werden, um Hilfsgüter zu erhalten. Dies führte z. B. zur fast gänzlichen Entvölkerung der Insel Portete, die im Anschluss zur freien Nutzung an eine internationale Hotelkette vergeben wurde. Die lokale Bevölkerung lebt heute in einer vom Staat nach urbanen Kriterien errichteten Siedlung aus Materialien, die für das heißfeuchte Klima der Küstenregion nicht geeignet sind.

Die Insel Portete ist jedoch von bedeutender Symbolik: Im Jahre 1553 kam es zum Schiffbruch jenes Sklavenschiffes, von dem die 17 männlichen und sechs weiblichen AfrikanerInnen entflohen, welche danach in der Region den sogenannten *Cimarronismo* (befreite Sklavenschaft) unter der Anführerschaft von Antón de Illescas begründeten und sogar 1599 eine unabhängige Republik ausriefen (Republik Zambo). Diese war zusammen mit Teilen des kolumbianischen Departments Nariño die größte Afro-dominierte Republik ganz Lateinamerikas. Das reiche kulturelle und geistige Erbe der »freien Provinz« Esmeraldas, wie sie während vier Jahrhunderten genannt wurde, bildet bis heute die Grundlage für den schwarzen Widerstand gegen den Zentralstaat, der erst spät im 20. Jahrhundert erfolgreich Zugriff auf die Ressourcen der Gegend erlangte. Doch dazu im nächsten Abschnitt.

Auch eine weitere von AfroecuadorianerInnen bewohnte Insel wurde nicht nur Opfer des Erdbebens, sondern auch der staatlichen und wirtschaftlichen Interessen, also der soziopolitischen Katastrophe im weiteren Sinne. Die Insel Muisne, bewohnt von rund 9.000 Personen und einst umgeben von rund 20.000 Hektar an Mangroven, die gleichzeitig traditionell als Lebensgrundlage dienen, wurde gemäß eines nationalen Tourismusplans wenige Tage nach dem Erdbeben zur Hochrisikozone erklärt.[29] Sämtliche internationale Helfer mussten abreisen, und auch alle dringend benötigten Abriss- und Aufräumarbeiten sowie jeglicher Wiederaufbau wurden von Staats wegen auf der Insel verboten sowie die Energieversorgung teilweise eingestellt, was katastrophale hygienische Zustände nach sich zog. Dazu kam die Verlegung staatlicher Einrichtungen (Schulen, Krankenhaus, Polizei etc.) auf den 300 Meter entfernten Kontinent. Leidtragende dieser Zwangsmaßnahmen waren zumeist Frauen in einer Region, die eine der höchsten Raten an Jugendschwangerschaften in ganz Lateinamerika aufweist. Die ecuadorianische Regierung weitete in einem ersten Schritt die Konzessionen für die illegal errichteten Garnelenfarmen in den eigentlich geschützten Mangroven auf zahlreiche Jahre aus. In einem weiteren Schritt wurden auch noch die internationalen Hilfsgelder und Kredite, die Ecuador gewährt wurden, in »pro-

Das reiche kulturelle und geistige Erbe der »freien Provinz« Esmeraldas bildet bis heute die Grundlage für den schwarzen Widerstand gegen den Zentralstaat.

29 Bravo: *Manabí*.

duktive Sektoren« kanalisiert, was zur Ausweitung der Garnelenfarmen mit paralleler Abholzung der Mangroven entlang der betroffenen Küste führte.[30] Die Entvölkerung Muisnes wurde paradoxerweise mit der Erfüllung der Ziele nachhaltiger Entwicklung diskursiv gerechtfertigt, schließlich errichtete der Staat auf der Insel auch neue Umweltschutzgebiete, während lokales ökologisches Wissen und der jahrzehntelange Kampf (vor allem von Frauenkollektiven) zum Schutz der Mangroven ignoriert wurden.[31]

Die Entvölkerung Muisnes wurde paradoxerweise mit der Erfüllung der Ziele nachhaltiger Entwicklung diskursiv gerechtfertigt, schließlich errichtete der Staat auf der Insel auch neue Umweltschutzgebiete ...

Zur angeordneten Entvölkerung kam es allerdings nicht. Die Einwohner Muisnes formierten erbitterten Widerstand in ihrer Situation der »Belagerung«, die in abgeschwächter Form bis heute anhält. Viele harrten vor Ort der Dinge trotz der erst zweieinhalb Jahre später durchgeführten Aufräumarbeiten und Lieferung von Baumaterialien. Ohne vorhandene Arbeitsmöglichkeiten führte diese Konstellation zur Ausbreitung illegaler Wirtschaftsformen, insbesondere des Drogen-, Migranten- und Benzinschmuggels, der die Jugend in einen Strudel zog, wie generell an der ecuadorianischen Küste nach 2016. Diese Situation des kollektiven schwarzen Widerstands inmitten der Bedrohung durch den eigentlich entwicklungskritischen Staat bedarf einer besonderen Beachtung, zumal sich dieser Staat selbst als bedroht ansieht und die Situation in Esmeraldas primär als Sicherheitsproblem begreift.[32] Gleichzeitig werden die politischen und ökonomische Strukturen neuer Abhängigkeiten nach 2016 nicht als Teil des Problems thematisiert: Als direkte Konsequenz der territorialen und sozialen Umwälzungen im Zuge des Erdbebens übertrafen die Garnelenexporte Ecuadors erstmals den bislang zweitwichtigsten Wirtschaftssektor des Landes, jenen der Bananen.[33]

Tatsächlich, und trotz der akuten Situation nach 2016, war die Situation der AfroecuadorianerInnen in Portete und Muisne nicht neu. Vielmehr steht sie symptomatisch für die jahrhundertelange Belagerung des cimarronisch-kulturellen Erbes in seiner einst undurchdringlichen Region des pazifischen Chocó.[34] Wie Robles und Marín, Kenner Esmeraldas' im Detail beschreiben,[35] war die Beziehung zwischen urbanem Zentrum (Quito) und ressourcenreicher Peripherie seit Mitte des 16. Jahrhunderts stets von Konflikten

30 Ocampo-Thomason: *Mangroves*; Waldmüller/Jamali/Nogales: *Operationalizing Sustainable Development Goals*.

31 C-CONDEM: *Industria camaronera*; Beitl: *Mangrove Conservation*.

32 CONASIF: *Plan Estratégico*.

33 Serrano Moscoso: *Producto estrella*, 3.

34 Der ökogeografische Raum des kolumbianisch-ecuadorianischen Chocó umfasst eine neotropische Region von andinen Berghängen, dichten Wäldern, tiefen Tälern und Mangrovengebieten, die sich zwischen dem Darían in Panama über das feucht-heiße Tiefland der kolumbianischen Pazifikküste bis zum Nordwesten Ecuadors, eben der Provinz Esmeraldas, auf einer Fläche über insgesamt 187.400 km2 erstreckt. Die gesamte Region umfasst eine ähnliche kulturelle, soziale und ökonomische Organisation, die in kolonialen Zeiten konstruiert wurde; vgl. Sánchez: *Conocimiento ancestral*.

35 Lapierre Robles/Macías Marín: *Extractivismo*.

und versuchter Aneignung geprägt. Zahlreiche Straßenbauprojekte schlugen über Jahrzehnte fehl, die Erschließung abgelegener und schwer zugänglicher Regionen gestaltete sich als äußerst schwieriges Unterfangen. Während AfroecuadorianerInnen in Quito über Jahrhunderte kaum präsent waren, formierten sich wiederholt bedeutende lokale Widerstandsgruppen gegen die Zentralmacht und ihr modernistisches Entwicklungsmodell. Gleichzeitig wurden die Antworten des Zentralstaats immer brutaler, was zu systematischer physischer Misshandlung und dem Aufkommen lokaler Herrscher (*caudillos*) führte, die von Quito nach Esmeraldas entsandt wurden. Diese Caudillos, und via Steuern auch die Hauptstadt Quito, lebten lange vom Kakaoboom sowie vom Export anderer Ressourcen (Holz, Kautschuk, Kaffee, Tagua etc.). Erst ab dem späten 19. Jahrhundert wurde die Provinz, gemäß dem historischen Narrativ der Zentralmacht, infrastrukturell einigermaßen erschlossen – erstmals traten afroecuadorianische Traditionen, Musik und Gastronomie ins Bewusstseins des Andenstaates. Damit begann allerdings auch die systematische Unterwerfung und ökologische Ausbeutung der Region: In einer ersten Welle wurden mit den postkolonialen Landreformen die reichen Wälder zur Abholzung freigegeben. Die grüne Revolution der 1970er Jahre und damit einhergehende industrielle Massenlandwirtschaft führte in Folge zu massiver Erosion. Die so frei gewordenen Territorien wurden ab den 1980ern und 1990ern in einer zweiten Welle und mit tatkräftiger Unterstützung der Weltbank gezielt in Plantagenwirtschaft umgewandelt: Bananen und afrikanische Ölpalmen im Landesinneren, Garnelenfarmen an der Küste. Zahlreiche Städte wie Muisne erlebten einen Boom, der gleichzeitig auf längere Sicht ihren ökologischen Untergang einläutete. Der starke Pestizideinsatz auf den Plantagen hat das Grund- und Trinkwasser der Provinz nachhaltig vergiftet. Mangels jahrzehntelang ausbleibender Programme für Arbeits- und Bildungsmöglichkeiten blühte umgekehrt die Schattenwirtschaft, angeheizt vom blutigen Konflikt im benachbarten Kolumbien.

Die Katastrophe von 2016 hat damit, wie von der sozialwissenschaftlichen Katastrophenforschung betont wird,[36] das Fenster zur eigentlichen, seit Jahrzehnten, wenn nicht Jahrhunderten, stattfindenden sozialen, ökologischen und politischen Katastrophe geöffnet. Und diese beruht letztlich auf interner und externer kolonialer Ungleichheit, welche lange Zeit theoretisch damit begründet wurde, dass Schwarze nicht ins als »weiß« angenommene Ecuador passen würden – mit anderen Worten, auf systematischer und institutionalisierter Ausgrenzung und fehlender Akzeptanz interkultureller Realität. Auch die entwicklungskritische Buen Vivir-Regierung hat daran, trotz einiger formaler Besserstellungen und Quotenregelungen, nichts wesentlich geändert.

Während AfroecuadorianerInnen in Quito über Jahrhunderte kaum präsent waren, formierten sich wiederholt bedeutende lokale Widerstandsgruppen gegen die Zentralmacht und ihr modernistisches Entwicklungsmodell.

36 Z. B. Bankoff/Frerks/Hilhorst (Hg): *Mapping Vulnerability*; Oliver-Smith: *Theorizing Disasters*.

III. LOKALES WISSEN, PRAXIS UND WIDERSTAND ALS GLOBALE MACHT

Kritische Entwicklung und Interkulturalität in diesem Sinne verstanden sich insbesondere als staatliches Projekt.

Interkulturelles Philosophieren bezeichnet nach Franz Martin Wimmer als philosophischer Ansatz ein doppeltes Programm: Zum einen das Entwickeln einer neuen Geschichte des Philosophierens und zum anderen eine Auseinandersetzung zwischen philosophischen Traditionen in Form von Polylogen.[37] Trotz möglicher anderslautender Definitionen trifft diese Beschreibung gut auf das akademische Programm von Interkulturalität in westlich-akademischer Tradition zu. Sie ist allerdings selbst nur kulturell begrenzt gültig, also in Bezug auf einen bestimmten Raum und seinen historischen Kontext. Stimmt sie doch nur teilweise mit dem überein, was als Interkulturalitätsdiskurs und damit direkt verknüpfte politische Praxis in Lateinamerika seit ihren Anfängen in den 1950er Jahren (also relativ zeitgleich mit dem Aufkommen antineoklassischer Entwicklungskritik der Modernisierung) angesehen wird: Nämlich in erster Linie eine gesellschaftliche, das heißt wissensbezogene, pädagogisch-sprachliche, kulturelle und politische Transformation. Gesucht wird, nach Gómez Rendón, der eine kleine Genealogie der Interkulturalität verfasst hat, [38] eine plurale, oder wenn man so will, »polyloge« Gesellschaft als utopischer Entwurf, die jene kolonialen und postkolonialen Gesellschaftshierarchien unter westlichen Vorzeichen zu überwinden imstande ist. Dementsprechend war die Solidarität mit den um juristische und kulturelle Anerkennung kämpfenden unterdrückten Ethnien stets von strategischer Bedeutung. Die bilinguale Erziehung, also in Zentralamerika und den Anden der Erhalt indigener Sprachen nebst Spanisch, ist folglich eine zentrale Forderung. Der Erhalt lokaler Sprachen, Traditionen und Denkformen ging dabei Hand in Hand mit der Idee, dem übermächtigen Norden alternative Lebensformen und Entwicklungsmodelle – explizit aus südlicher Erfahrung – gegenüber zu stellen. Wie bereits eingangs erwähnt war dabei mit dem Aufkommen indigenen Widerstands als politischem Faktor der Staat bzw. die Kontrolle über den südlichen Staat eine zentrale Frage. Kritische Entwicklung und Interkulturalität in diesem Sinne verstanden sich – analog zu nördlichen Erfahrungen – insbesondere als staatliches Projekt, was auch die jahrzehntelange Dominanz primär staatlicher Programme (zum Beispiel des *indigenismo*) in diesen Fragen verdeutlicht.

Dabei ging jedoch der Fokus auf nicht-indigene Minderheiten und lokal-regionale Kämpfe um Anerkennung verloren. Afroecuadorianische und afrokolumbianische Traditionen bezeugen lokal-regionale, durchwegs politische und politisierte Formen des theoretisch-praktischen Widerstands und der kulturellen Erhaltung, abseits des Zentralstaats, ja unmittelbar entgegen seines hegemonialen Entwicklungsnarrativs. Für John Antón Sánchez, renommierter Intellektueller und selbst Vertreter des afrolateinamerikanischen Den-

37 Wimmer: *Interkulturelle Philosophie*, 50.

38 Gómez Rendón: *Interculturalidad*.

kens und seiner Traditionen, hat die koloniale Sklavenkultur zwischen dem 16. und 19. Jahrhundert im pazifischen Raum zum Entstehen einer neuen Zivilisation geführt, »die weder indigen, noch europäisch, noch afrikanisch ist, aber von allen dreien hat«[39]. Zentral für das kulturelle Erbe sind ihm zufolge umfassende Wissensformen über Naturraum, Bräuche, Traditionen, Umweltinformationen und das generelle Zusammenleben, denen eine eigene Kosmovision zugrunde liegt. Bezugnehmend auf Roger Bastides grundlegendes Werk von 1967[40] hat diese Kosmovision insbesondere in der Spiritualität der Bantu-Kulturen Zentralafrikas einen gemeinsamen Ursprung, wurde aber in den letzten Jahrhunderten maßgeblich weiter- und zu eigenem verdichtet.

In Ecuador (rund 15 Mio. Einwohner insgesamt) leben nach Eigenzuschreibung bei der letzten Volkszählung (2010) rund 7 % AfroecuadorianerInnen. Diese Volksgruppe eint als »kulturelle Episteme«[41] eine tiefe, spirituelle Verbundenheit[42] und ein ökologisches Bewusstsein, eine Ontologie der Untrennbarkeit von Mensch, Territorium und Natur (wobei der Mensch einen gewissen Vorrang genießt), vor allem jedoch eine andere Subjektauffassung als in westlichen Traditionen. Das individuelle Subjekt existiert in dieser Ontologie, ähnlich wie im Ubuntu des südlichen Afrikas,[43] nur in intergenerationeller Verbindung. Die gelebte Interaktion mit den Vor- und Nachfahren ist ebenso zentral, wie auch die weitere Familie einen wichtigen Stellenwert hat. Die Zeit verläuft gemäß dieser Auffassung in Form einer Spirale, und tatsächlich hat die Spirale, im Gegensatz zur zirkulären und repetitiven Zeitauffassung der andinen Indigenen, einen wichtigen symbolischen Stellenwert in afropazifischen Kulturen. Dies äußert sich auch gerade im Umgang mit der Natur: So signalisieren etwa Samenkörner die direkte Verbindung zwischen Generationen und kulturellem, ökologischem und ökonomischenm Wissen und haben daher einen wichtigen, beinahe sakralen Stellenwert. Auch Musik, im speziellen die Marimba, Tanz, Trance und andere zwischen den existenziellen und generationellen Sphären verbindende Praktiken und Feste sowie die Rolle der Schamanen und Heiler sind von hohem Stellenwert.[44] Nach Olivella, auf den sich Sánchez bezieht, ist ein Kennzeichen des afrikanisch-kulturellen Prozesses in Lateinamerika die konstante Adaptierung im Sinne einer gewaltsam erfolgten »De-Afrikanisierung« und späteren »Re-Afrikanisierung« in einem neuen Kontext, die den territorialen, ökologischen und klimatischen Umständen entsprechend erfolgte.[45] Dement-

Das individuelle Subjekt existiert in dieser Ontologie, ähnlich wie im Ubuntu des südlichen Afrikas, nur in intergenerationeller Verbindung.

39 Sánchez: *Conocimiento ancestral*, 35.

40 Bastide: *Américas Negras*.

41 Sánchez: *Conocimiento ancestral*, 45.

42 Nach John Mbiti sind maßgebliche Strömungen des afrikanischen Denkens von einer speziell religiösen Ontologie geprägt, insbesondere was existenzielle Erfahrungen des Lebens, Todes, Universums, Natur und Gesellschaft betrifft: Mbiti: *African Religions*; Mbiti: *African Views*.

43 Ogude: *Ubuntu*.

44 Whitten Jr.: *Pioneros negros*.

45 Zapata: *Claves de América*.

sprechend ist die afropazifische Theoriebildung und Wissensvermittlung tief verwurzelt im täglichen Leben in den Dörfern und Gemeinschaften, die meist ausgedehnte familiäre Verwandtschaftsverhältnisse aufweisen: Forst- und Flusswirtschaft, Ethnobotanik (die kulturell vermittelte Nutzung der pflanzlichen Ressourcen), Jagd, traditionelle Medizin, wiedergegeben und weitervermittelt durch überwiegend orale Traditionen, Tanz und Musik. Durch das jahrhundertelange Leben im »Abseits« des kolonialen Staates und seiner rational-modernen Entwicklungsprogramme wurden verschiedene Techniken und Technologien erfunden und verbessert, um effizient und nachhaltig Rohstoffe zu gewinnen und küstennahe Produktion zu ermöglichen.

Fehlende Interkulturalität im Sinne empathischer oder »aistethischer Zuwendung« zum Anderen und der Bereitschaft, das Eigene zu hinterfragen, hat – im Falle der ecuadorianisch-kolumbianischen Pazifikküste – konkrete Auswirkungen auf das Weltklima.

Es sind genau diese aus dem Blick geratenen Praktiken und Wissensformen, die unter dem entwicklungskritischen und selbst-erklärt »interkulturellen« Buen Vivir-Staat im Zuge des Erdbebens radikal unterdrückt bzw. vertrieben wurden. Portete und Muisne als provinzielle Orte der jahrhundertelangen Unterdrückung und des gleichzeitigen Widerstands stehen dabei symbolisch und symptomatisch für die Notwendigkeit eines Neudenkens der philosophischen und politischen Kalibrierung zwischen Zentrum und Peripherie im globalen Süden. Denn während die Zentralstaatlichkeit der Zentren heute damit beschäftigt ist, die ecuadorianisch-kolumbianische Grenze zu militarisieren und gleichzeitig Territorien und Ressourcen für die Exportwirtschaft zu sichern[46] (und dafür die jahrhundertelange Marginalisierung der Region diskursiv primär als Sicherheitsproblem darstellt), eröffnen die lokalen Traditionen der *Afrodescendientes* die Möglichkeit, politischen Handlungsraum – als alternative Entwicklungstheorie – nicht vom Zentrum, sondern von der Peripherie aus neu zu denken. *Mutatis mutandis* eröffnet ihr Beispiel auch eine interkulturalisierte, neuartige Sichtweise der kritischen Entwicklungstheorie und politischer Spielräume, jedoch nunmehr aus der konkreten Lebenserfahrung des Südens.

Die empirische Eintrittspforte für die Konstruktion dieser lokal-globalen Umdeutung besteht dabei aus den einstmals reichen Mangrovenwäldern in den pazifischen Meeresarmen der Region. Diese stellen die traditionellen Fischerei- und Muschelsammelgründe der *Afrodescendientes* dar, die über Jahrhunderte umfassende Praktiken und Wissen über deren nachhaltige Nutzung und Erhaltung angesammelt haben.[47] Sie bilden gleichsam die Grundlage für die ontologische und epistemologische Seinsbestimmung des *Cimmaronismo*. Wie oben beschrieben, vereinen sich im Schutz der Mangrovensamen und ihrer Pflanzungen die intergenerationell-sozioökologischen Episteme der sozialen und wirtschaftlichen Reproduktion, die das afropazifische Wissen und ihre ontologische Theoriebildung kennzeichnet. Mangroven haben allerdings eine maßgebliche globale Bedeutung für das Welt-

46 El Comercio: *Política fronteriza*.

47 Beitl: *Navigating*.

klima, gedeihen sie doch ausschließlich rund um den Äquator, bedroht durch Wasserverschmutzung, Abholzung (unter anderem für Garnelenfarmen) und fehlendes Wissen um ihre Bedeutung.[48] Mangrovenschlamm verfügt nach Torf über die zweitbeste Bindungskapazität von CO_2.[49] Darüber hinaus sind die sauerstoffreichen Mangrovenwurzeln, die sich meist unter Wasser befinden, von enormer Wichtigkeit für die Reproduktion sämtlicher Meereslebewesen und deren Nahrungsketten,[50] sowie via Vögel und Insekten für terrestrisches Leben an sich. Der Verlust von traditionellem Wissen bzw. fehlendes interkulturelles Interesse an der nachhaltigen Bewirtschaftung und Erhalt der Mangrovenwälder in Afrika, Asien und Lateinamerika geht daher einher mit dem Verlust der Kontrolle über die globale Erderwärmung. Mit anderen Worten, fehlende Interkulturalität im Sinne empathischer oder »aistethischer Zuwendung«[51] zum Anderen und der Bereitschaft, das Eigene zu hinterfragen, hat – im Falle der ecuadorianisch-kolumbianischen Pazifikküste – konkrete Auswirkungen auf das Weltklima. Umgekehrt bedeutet das aber auch, dass das vermeintlich Lokale des afropazifischen Widerstands im Zuge der Katastrophe von 2016 auf der Theorieebene neue politische Handlungsspielräume globalen Ausmaßes offenbart: Die Peripherie wird in diesem Sinne zum eigentlichen Zentrum im Zuge eines Umdenkens globaler Machtverhältnisse unter dekolonialen und ökologisch-interkulturellen Vorzeichen, während das ehemals postkoloniale Zentrum, der Staat, radikal an Relevanz einbüßt.

SCHLUSSBETRACHTUNGEN

Ausgehend von empirischer Forschung ging dieser Beitrag der Frage nach, in welchem dekolonialen Zusammenhang vorgeblich »lokaler« afropazifischer Widerstand steht – so z. B. auf der Insel Muisne in der Provinz Esmeraldas seit 2016 – in Bezug auf den pseudo-entwicklungskritischen Buen Vivir-»Desasterkapitalismus«[52] des ecuadorianischen und selbst-erklärten »interkulturellen Staates«. Wie oben aufgezeigt, repräsentiert die spezifisch schwarze, lokale und vermeintlich periphere Theoriebildung rund um die jahrhundertelang erprobten Praxen der Erhaltung und des Zusammenlebens mit den Mangrovenwäldern der Küsten Ecuadors und Kolumbiens einen wichtigen Ansatz für die eigentlich globale Bedeutung dieser Region. Ihre Bevölkerung ist seit Jahrhunderten den schubweisen »Zivilisierungsversuchen« des postkolonialen Staates ausgesetzt, dem daran gelegen ist, mittels des Sicherheitsnarrativs emanzipatorische und unabhängige Lebensformen zu unterdrücken und unsichtbar zu machen, obgleich er sich durch die Ausbeutung und den Export von Ressourcen (als dominantes Ent-

Die Peripherie wird in diesem Sinne zum eigentlichen Zentrum im Zuge eines Umdenkens globaler Machtverhältnisse unter dekolonialen und ökologisch-interkulturellen Vorzeichen, während das ehemals postkoloniale Zentrum, der Staat, radikal an Relevanz einbüßt.

48 Giri et al.: *Mangrove Forests*.

49 Lacambra et al.: *Bioshields*.

50 Sheaves/Molony: *Mangrove Food Chain*.

51 Zschauer: *Aisthetische Qualität*.

52 Klein: *Disaster Capitalism*.

wicklungsmodell) selbst von internationalen Marktmechanismen abhängig macht. Angesichts dieses prinzipiellen Schemas bekommt die von der kritischen Entwicklungstheorie aufgeworfene weitere Frage, wo genau sich handfeste Handlungsspielräume verorten lassen bzw. denkbar werden, wenn es heutzutage um Nachhaltigkeit, Strategien gegen den Klimawandel und im weiteren Sinne um unsere globale »zivilisatorische Krise«[53] geht, besondere Brisanz. Dies ist keinesfalls nur eine empirische Frage, weisen doch alle drei Themenfelder dabei eine – nicht weniger komplexe – tiefgreifend interkulturelle und ethische Dimension auf.

Eine interkulturelle und realistischere Lesart von (Nicht-)Staatlichkeit ermöglicht jedoch, die eigentlich globale Bedeutung afropazifischer Kultur und ihrer Theoriebildung in Bezug auf intergenerationelle Ontologien und nachhaltige Ökologie für das Weltklima hervorzustreichen.

Wie ich versucht habe aufzuzeigen, kann eine universalistische Lesart von Staatlichkeit und ihrer Rolle, welche hier als eine Form ungenügender Interkulturalität analysiert wurde, darin scheitern, zu begreifen, wie sich einstmals koloniale Formen der Unterdrückung und Unsichtbarmachung im globalen Süden (und Norden) bis heute reproduzieren – in diesem Fall sogar dann, wenn sie sich explizit auf kritische Entwicklungstheorie und Interkulturalität berufen. Maßgebliches Instrument dafür ist unter anderem der Sicherheitsdiskurs, in konkreter Form das Ausrufen des Ausnahmezustandes als zentralstaatliche Kompetenz, welcher weitere ethisch-juristische Rahmenbedingungen außer Kraft setzt. Es ist kein Zufall, dass genau diese Anwendung des Ausnahmezustandes heutzutage floriert, insbesondere im Zuge humanitärer Katastrophen, Pandemien oder Bedrohungen, bei oftmals gleichzeitigem Missbrauch.[54] Dieser wird etwa sichtbar bei der biopolitischen[55] (*biopouvoir*) Attacke des Staates auf die afropazifische Gesellschaft und ihre kulturellen und ökonomischen Lebensgrundlagen im Namen der Entwicklung, definiert im Sinne der nationalen und globalen Zentren.

Gleichzeitig ist es der Zustand des Weltklimas, welcher uns auf existenzielle Weise vor Augen führt, dass die Hoffnung auf staatszentrierten politischen und gesellschaftlichen Wandel innerhalb eines zutiefst ungerechten Globalgefüges[56] zumindest mittelfristig utopisch erscheint, wie etwa das wiederholte Scheitern der Weltklima-Konferenzen eindringlich deutlich macht. Eine interkulturelle und realistischere Lesart von (Nicht-)Staatlichkeit ermöglicht jedoch, die eigentlich globale Bedeutung afropazifischer Kultur und ihrer Theoriebildung in Bezug auf intergenerationelle Ontologien und nachhaltige Ökologie für das Weltklima hervorzustreichen. Gleichzeitig wird mit dieser Verschiebung die Bedeutung des vermeintlich Lokalen für das Globale deutlich sichtbar; durch diese »Ver-Ortung« werden Interkulturalität und interkulturelles Engagement nun ihrer von Wimmer zugedachten Aufgabe im Sinn einer polylogischen Auseinandersetzung verschiedener Denktraditionen gerechter. Folglich geht es darum, die lokale und kulturelle Wi-

53 Kothari/Demaria/Acosta; *Buen Vivir*; Lander/Rodríguez, *Crisis Civilizatoria*.

54 Calhoun: *Idea of Emergency*.

55 Foucault: *Biopolitics*.

56 Pogge: *World Poverty*; Miller: *Globalizing Justice*.

derstandskraft aus einer Perspektive der kritischen Entwicklungstheorie (und -praxis) zu begreifen. In diesem tieferen Sinne zeitigt die hier vertretene Öffnung interkultureller Theorie hin zu lokalem Wissen der subalternisiertesten Gesellschaften zusammen mit der Betonung ihrer potentiell globalen Bedeutung das mögliche Entstehen einer neuartigen dekolonialen Ökopolitik (»*pouvoir environnemental*«) jenseits des Staates – als politische Macht verortet in der marginalisierten Peripherie. Dieser Theorieansatz lokaler Ökopolitk von globaler Bedeutung mobilisiert nicht nur die Idee von »Resilienz« im Sinne der Biopolitik zur Verwaltung und Administration des (überwiegend menschlichen) Lebens analog zur Begrifflichkeit Michel Foucaults, sondern zeitigt vielmehr die ersten Ansätze hin zur (unzweifelhaft notwendigen) Produktion von gänzlich neuen Welten: aus dem Süden und der historischen Subalternisierung gedachte, dekolonial-ökologische[57] Vorstellungswelten für die Möglichkeiten planetarischen Lebens an sich,[58] welche in der Lage sein könnten, kritische Entwicklungstheorie und ihre zentrale Kalibrierung von Zentrum und Peripherie unter dekolonial-ökologischen und interkulturellen Vorzeichen auf den Kopf zu stellen.

57 Siehe die preisgekrönte und als Buch erschienene Dissertation von Ferdinand: *Écologie Décoloniale*, die den lesenswerten Versuch unternimmt, eine dekoloniale Ökologie ausgehend von der schwarzen Kolonialgeschichte der Karibik zu skizzieren.

58 Anderson: *Politics of Life*; Massumi: *Ecology of Powers*.

LITERATURVERZEICHNIS

Altmann, Philipp: Plurinationality and Interculturality in Ecuador: The Indigenous Movement and the Development of Political Concepts. In: *Nordic Journal of Latin American and Carribean Studies* XLIII/1–2/2013, 47–66.

Anderson, Ben: Affect and Biopower: Towards a Politics of Life: Affect and Biopower: Towards a Politics of Life. In: *Transactions of the Institute of British Geographers* 37/1/2012, 28–43.

Ávila, Ramiro S.: *El Neoconstitucionalismo transformador. El estado y el derecho en la constitución de 2008*. Quito: Abya Yala, 2011.

Bankoff, Greg; Frerks, Georg; Hilhorst, Thea (Hg.): *Mapping Vulnerability: Disasters, Development, and People*. London; Sterling, VA: Earthscan Publications, 2004.

Bastide, Roger: *Las Américas Negras: Las civilizaciones africanas en el Nuevo Mundo*. Madrid: Alianza, 1967.

Beitl, Christine M.: Navigating Over Space and Time: Fishing Effort Allocation and the Development of Customary Norms in an Open-Access Mangrove Estuary in Ecuador. In: *Human Ecology* 42/3/2014, 395–411.

—: Decentralized Mangrove Conservation and Territorial Use Rights in Ecuador's Mangrove-Associated Fisheries. In: *Bulletin of Marine Science* 93/1/2017, 117–36.

Bravo, Elizabeth: El sismo del 16 de abril en Manabí visto desde la ecología política del desastre. In: *Universitas*, 26/2017, 235–252.

Calhoun, Craig: The Idea of Emergency: Humanitarian Action and Global (Dis)Order. In: *Contemporary States of Emergency: The Politics of Military and Humanitarian Interventions*, hg. v. D. Fassin. New York: Zone Books, 2010, 29–58.

Caria, Sara; Domínguez, Rafael: Postdevelopment's Forgotten »Other Roots« in the Spanish and Latin American History of Development Thought. In *Postdevelopment in Practice: Alternatives, Economies, Ontologies*, hg. v. Elise Klein und Carlos Eduardo Morreo. Abingdon, Oxon; New York, NY: Routledge, 2019, 52–66.

Castro-Gómez, Santiago: *Aufklärung als kolonialer Diskurs: Humanwissenschaften und Kreolische Kultur in Neu Granada am Ende des 18. Jahrhunderts*, Dissertation, Johann Wolfgang Goethe-Universität, 2005.

—: *La hybris del punto cero. Ciencia, Raza e ilustración en la Nueva Granada (1750–1816)*, Bogotá: Pontifica Universidad Javeriana, 2005.

C-CONDEM. Certificando la destrucción. La industria camaronera en el Ecuador. In: *Ecología Política en la mitad del mundo. Luchas ecologistas y reflexiones sobre la naturaleza en el Ecuador*, hg. v. Elizabeth Bravo, Melissa Moreano und Ivonne Yánez. Quito: Abya-Yala 2017, 235–251.

Clammer, John: The Project of Philosophical Anthropology. In *Philosophy and Anthropology*, hg. v. Ananta Kumar Giri und John Clammer. London/New York: Anthem Press, 2013, 21–39.

CONASIF: *Plan estratégico de seguridad integral fronteriza: Frontera Norte*. Quito: Comité Nacional de Seguridad Integral Fronteriza, 2018.

Cox, Robert W.: Social Forces, States and World Orders: Beyond International Relations Theory. In: *Millennium: Journal of International Studies* 10/2/1981, 126–155.

Dallmayr, Fred R.: The Return of Philosophical Anthropology. In: *Philosophy and Anthropology*, hg. v. A. K. Giri und John Clammer. London/New York: Anthem Press, 2013, 357–364.

Duffield, Mark: *Development, Security and Unending War: Governing the World of Peoples*. Cambridge: Polity, 2008.

—: *Global Governance and the New Wars: The Merging of Development and Security*. London and New York: Zed Books, 2001.

Duffield, Mark; Reid, Julian: *The Liberal Way of War: Killing to Make Life Live*. London and New York: Routledge, 2009.

El Comercio: China concentra el 42 % de las ventas de camarón en el 2019. *El Comercio En Línea* (Guayaquil, 9. Juli 2019) https://www.elcomercio.com/actualidad/china-ventas-camaron-exportaciones-cna.html [09.07.2019].

El Comercio: La nueva política fronteriza pone énfasis en seguridad y desarrollo, *El Comercio* (Quito, 19. Juni 2018) http://www.elcomercio.com/actualidad/nueva-politica-fronteriza-pone-enfasis.html [19.06.2018].

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

—: »Worlds and Knowledges Otherwise«: The Latin American Modernity/Coloniality Research Program. Amsterdam: CEISAL, 2002.

Estermann, Josef: »Gut Leben« als politische Utopie. Die andine Konzeption des »Guten Lebens« (Suma Qamaña/Allin Kawsay) und dessen Umsetzung im demokratischen Sozialismus Boliviens. Vortrag am Wiener Forum interkulturellen Philosophieren, Otto-Mauer-Zentrum Wien, 10.05.2013, Vortragsmanuskript.

Ferdinand, Malcom: *Une Écologie Décoloniale*, Paris: Seuil, 2019.

Foucault, Michel: *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978–1979*, übersetzt und hg. v. Michel Senellart und Graham Burchell. New York: Palgrave, 2008.

Giri, C., E. Ochieng, L. L. Tieszen, Z. Zhu, A. Singh, T. Loveland, u. a.: Status and Distribution of Mangrove Forests of the World Using Earth Observation Satellite Data: Status and Distributions of Global Mangroves. In: *Global Ecology and Biogeography* 20/1/2011, 154–159.

Grosfoguel, Ramón: From Postcolonial Studies to Decolonial Studies: Decolonizing Postcolonial Studies. In: *Review* 29/2006.

Grugel, Jean; Fontana, Lorenza B.: Human Rights and the Pink Tide in Latin America: Which Rights Matter? In: *Development and Change* 50/3/2019, 707–734.

Gudynas, Eduardo: Buen Vivir: Today's Tomorrow. In: *Development* 54/4/2011, 441–447.

—: Natural Resource Nationalisms and the Compensatory State in Progressive South America. In: *The Political Economy of Resources and Development: From Neoliberalism to Resource Nationalism*, hg. v. Paul A. Haslam und Pablo Heidrich. New York: Routledge 2016, 103–117.

Gutmann, Andreas; Franco, Alex Valle: Extraktivismus und das Gute Leben. Buen Vivir/Vivir Bien und der Umgang des Rechts mit nichterneuerbaren Ressourcen in Ecuador und Bolivien. In: *Kritische Justiz* 52/1/2019, 58–69.

Horkheimer, Max: *Teoria Crítica*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

Klein, Naomi: *Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism*. New York: Metropolitan Books/Henry Holt, 2007.

Kothari, Ashish; Demaria, Federico; Acosta, Alberto. Buen Vivir, Degrowth and Ecological Swaraj: Alternatives to Sustainable Development and the Green Economy. In: *Development* 57/3/2014, 362–375.

Lacambra, Carmen; Friess, Daniel A.; Spencer, Tom; Möller, Iris. Bioshields: Mangrove Ecosystems as Resilient Natural Coastal Defences. In: *The Role of Ecosystems in Disaster Risk Reduction*, hg. v. Fabrice G. Renaud u. a., Tokyo/New York/Paris: United Nations University Press, 2013, 82–109.

Lander, Edgardo; Rodríguez A., Santiago: *Crisis Civilizatoria. Experiencias de los gobiernos progresistas y debates en la izquierda latinoamericana*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara/Centro Maria Sibylla Merian de Estudios Latinoaméricanos Avanzados en Humanidades y Ciencias Sociales (CALAS), 2019.

Lapierre Robles, Michel; Macías Marín, Aguasantas: *Extractivismo, (Neo)Colonialismo y Crimen Organizado En El Norte de Esmeraldas*. Quito: Abya-Yala/PUCE/Instituto de Estudios Ecologistas del Tercer Mundo, 2018.

Leff, Enrique: *Racionalidad Ambiental. La Reapropiación Social de La Naturaleza*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2004.

Massumi, Brian: National Enterprise Emergency: Steps Toward an Ecology of Powers, In: *Theory, Culture & Society*, 26.6 (2009), 153–85 https://doi.org/10.1177/0263276409347696.

Mattei, Ugo; Nader, Laura. *Plunder: When the Rule of Law Is Illegal*. Oxford: Basil Blackwell, 2008.

Mbiti, John S.: *African Religions and Philosophy*. London: Heinemann Educational Books, 1969.

—: African Views of the Universe. In: *This Sacred Earth*, hg. v. Roger S. Gottlieb. New York: Routledge, 1996, 174–180.

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

Miller, Richard W.: *Globalizing Justice. The Ethics of Poverty and Power*. Oxford/New York: Oxford University Press, 2010.

Ocampo-Thomason, P. Mangroves: People and Cockles: Impacts of the Shrimp-Farming Industry on Mangrove Communities in Esmeraldas Province, Ecuador. In: *Environment and Livelihoods in Tropical Coastal Zones: Managing Agriculture-Fishery-Aquaculture Conflicts*, hg. v. C.T. Hoanh, T. P. Tuong, J.W. Gowing und B. Hardy. Oxon: CAB International, 2006, 140–153.

Ogude, James (Hg.): *Ubuntu and the Reconstitution of Community*. Indiana University Press, 2019.

Oliver-Smith, Anthony: Theorizing Disasters: Nature, Power, and Culture. In: *Catastrophe & Culture. The Antropology of Disaster*, hg. v. Anthony Oliver-Smith und Susanna M. Hoffman. Santa Fe, NM.: School of American Research Press, 2002, 23–49.

Pástor Pazmiño, Carlos; North, Liisa L.; Acosta, Alberto (Hg.): *Concentración económica y poder político en América Latina*. Quito: FES-UASB-CLACSO, 2020.

Pogge, Thomas: *World Poverty and Human Rights*, 2. Auflage. Cambridge: Polity Press, 2008.

Quijano, Aníbal: La colonialidad del poder y la experiencia cultural latinoamericana. In: *Pueblo, Época y Desarrollo: la Sociología de América Latina*, hg v. Roberto Briceño-León und Heinz R. Sonntag. Caracas: Nueva Sociedad, 1998, 139–155.

Rendón, Jorge Gómez: Interculturalidad: Itinerario de un concepto. In: *Letras Del Ecuador.* Quito, November 2019, 210. Edition, 56–62.

Rist, Gilbert: *Le développement : Histoire d'une croyance occidentale*. Paris: Presses de Sciences Po, 1996.

Sánchez, John Anton: El conocimiento ancestral desde una perspectiva afrodescendiente. In: *Amawta: Seminarios de investigación*, hg. v. Freddy Javier Álvarez González, Palmira Chavero Ramírez und Martín Oller. Quito: IAEN 2014, 33–62.

Serrano Moscoso, Shirley: El producto estrella de 2017. In: *Tierra y Mar. Un espacio para el Productor (El Telégrafo),* Guayaquil, 13. Jänner 2018, 3.

Sheaves, Marcus; Brett Molony: Short-Circuit in the Mangrove Food Chain. In: *Marine Ecology Progress Series* 199/2000, 97–109.

Veltmeyer, Henry; Delgado Wise, Raúl: *Critical Development Studies: An Introduction*, Critical Development Studies, 1. Auflage. Halifax: Rugby, Warwickshire, UK: Fernwood Publishing; Practical Action Publishing, 2018.

Waldmüller, Johannes M.; Cobey, Ryan J.; Nogales, Nelson : Assessment of Local Adaptive Capacities in the Context of Local Politics after the 2016 Ecuadorian Earthquake. In: *International Journal of Disaster Risk Reduction 35*, 2019.

Waldmüller M., Johannes; Rodriguez Avalos, Laura Isabel: Buen Vivir and Rights of Nature, In: *Handbook of Development Ethics*, hg. v. Jay Drydyk und Lori Keleher. Oxon/New York: Routledge 2018, 234–247.

Waldmüller, Johannes M; Jamali, Hameed; Nogales, Nelson: Operationalizing Sustainable Development Goals in Vulnerable Coastal Areas of Ecuador and Pakistan: Marginalizing Human Development? In: *Journal of Human Development and Capabilities*, Data, Politics and Knowledge in Localizing the SDGs 20/4/2019, 468–485.

Waldmüller, Johannes M.; Nogales, Nelson; Cobey, Ryan; Urigüen, Maria Carolina. Monitoreo de: Derechos Humanos y gestión de riesgo desde un enfoque del desarrollo humano: visibilizar e invisibilizar actores, derechos y capacidades. In: *FORO*, Derechos humanos, desastres y gestión de riesgos 30/II/2018, 5–30.

Whitten Jr., Norman: *Pioneros negros: La cultura afrolatinoamericana del Ecuador y Colombia*. Quito: Centro Cultural Afroecuatoriano, 1992.

Wimmer, Franz Martin: *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung*. Wien: UTB Verlag, 2004.

Yi, Ilcheong; Mkandawire, Thandika: *Learning from the South Korean Developmental Success. Effective Developmental Cooperation and Synergistic Institutions and Policies*. Houndsmill/New York: Palgrave MacMillan, 2014.

Zapata, Olivella Manuel: *Las claves de América*. Bogotá: Plaza y Janes, 1989.

Ziai, Aram: Towards a More Critical Theory of »Development« in the 21st Century. In: *Development and Change* 50/2/2019, 458–467.

Zschauer, Anna. »Inter« als aisthetische Qualität. In: *Polylog. Zeitschrift für Interkulturelles Philosophieren*, 40/2019, 37–51.