

Julia Schöneberg | Aram Ziai (Hrsg.)



Dekolonisierung der Entwicklungszusammenarbeit und Postdevelopment Alternativen

AkteurInnen, Institutionen, Praxis



Nomos

Die Sektion Entwicklungstheorie und Entwicklungspolitik der Deutschen Vereinigung für Politikwissenschaft ist ein Zusammenschluss von PolitikwissenschaftlerInnen in Deutschland, die in diesem thematischen Bereich arbeiten. Sie veranstaltet regelmäßig Sektions-tagungen und fördert den Austausch zu Forschung und Lehre in Entwicklungstheorie und -politik. Die SprecherInnen der Sektion werden auf den Tagungen gewählt und erstatten dort Bericht über ihre Arbeit.

Die Reihe „Entwicklungstheorie und Entwicklungspolitik“

wird herausgegeben von

Arnold-Bergstraesser-Institut (ABI), Freiburg

Deutsches Institut für Entwicklungspolitik (DIE), Bonn

Sektion „Entwicklungstheorie und Entwicklungspolitik“
der Deutschen Vereinigung für Politikwissenschaft (DVPW)

GIGA German Institute of Global and Area Studies, Hamburg

Institut für Entwicklung & Frieden (INEF), Duisburg

Zentrum für Entwicklungsforschung (ZEF), Bonn

Band 21

Julia Schöneberg | Aram Ziai (Hrsg.)

Dekolonisierung der Entwicklungszusammenarbeit und Postdevelopment Alternativen

AkteurInnen, Institutionen, Praxis



Nomos

Die Open Access Publikation wurde gefördert vom Global Partnership Network im Rahmen des Exceed Programms des DAAD aus Mitteln des Bundesministeriums für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (BMZ).



DAAD

Deutscher Akademischer Austauschdienst
German Academic Exchange Service



Bundesministerium für
wirtschaftliche Zusammenarbeit
und Entwicklung

Die **Deutsche Nationalbibliothek** verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

1. Auflage 2021

© Die Autor:innen

Publiziert von

Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden
www.nomos.de

Gesamtherstellung:

Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden

ISBN (Print): 978-3-8487-5557-8

ISBN (ePDF): 978-3-8452-9735-4

DOI: <https://doi.org/10.5771/9783845297354>



Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.



Onlineversion
Nomos eLibrary

Die Sektion Entwicklungstheorie und Entwicklungspolitik der Deutschen Vereinigung für Politikwissenschaft ist ein Zusammenschluss von PolitikwissenschaftlerInnen in Deutschland, die in diesem thematischen Bereich arbeiten. Sie veranstaltet regelmäßig Sektions-tagungen und fördert den Austausch zu Forschung und Lehre in Entwicklungstheorie und -politik. Die SprecherInnen der Sektion werden auf den Tagungen gewählt und erstatten dort Bericht über ihre Arbeit.

Die Reihe „Entwicklungstheorie und Entwicklungspolitik“

wird herausgegeben von

Arnold-Bergstraesser-Institut (ABI), Freiburg

Deutsches Institut für Entwicklungspolitik (DIE), Bonn

Sektion „Entwicklungstheorie und Entwicklungspolitik“

der Deutschen Vereinigung für Politikwissenschaft (DVPW)

GIGA German Institute of Global and Area Studies, Hamburg

Institut für Entwicklung & Frieden (INEF), Duisburg

Zentrum für Entwicklungsforschung (ZEF), Bonn

Band 21

Julia Schöneberg | Aram Ziai (Hrsg.)

Dekolonisierung der Entwicklungszusammenarbeit und Postdevelopment Alternativen

AkteurInnen, Institutionen, Praxis



Nomos

Inhalt

Dekolonisierung der Entwicklungszusammenarbeit und Postdevelopment Alternativen – Akteur*innen, Institutionen, Praxis <i>Aram Ziai und Julia Schöneberg</i>	7
---	---

Koloniale Kontinuitäten der Entwicklungszusammenarbeit

Über die Unmöglichkeit der dekolonisierten Evaluationspraxis. Expertenmetamorphosen, Verkaufsgespräche und nicht-intendierte Effekte. Ein Essay <i>Frauke Banse</i>	21
--	----

Kontinuität der Weißen <i>weltwärts</i> -Ideologie in der Süd-Nord-Komponente <i>Anne-Katharina Wittmann</i>	29
--	----

Dekolonialität – Eine Leerstelle in den Nachhaltigkeitszielen der Vereinten Nationen <i>Albert Denk</i>	59
---	----

Dekoloniale Forschungspraxis

Dekoloniale Forschungspraxis in Uganda <i>Esther Kronsbein</i>	81
---	----

Queering Post-Development, Decolonizing Sexuality: Heteronormativitätskritische 'Alternativen zur Entwicklung' und die Dekolonialisierung von LGBTIQ-inklusiven Entwicklungsagenden <i>Christine M. Klappeer</i>	103
---	-----

Dekoloniale Strategien in der Entwicklungszusammenarbeit

Partizipation als dekoloniale Strategie in der Entwicklungszusammenarbeit: Ein Widerspruch in sich?	123
---	-----

Julia Plessing

Unser tägliches »Ja, aber...« Post-Development: Einstellungen und Handlungsspielräume von kritischen, entwicklungspolitischen Akteur*innen	143
--	-----

Meike Strehl

Praktische Konsequenzen der Postdevelopment Kritik? – INGOs und Alternativen zur Entwicklung	165
---	-----

Julia Schöneberg

„Nosso jeito de fazer“ - „Unsere Art, etwas zu tun“. Dekolonial-feministische Wissensproduktion und wirkungsorientierte Zivilgesellschaftsförderung in Nordostbrasilien	181
---	-----

Gabriela Monteiro und Ruth Steuerwald

Alternativen zur „Entwicklung“

Livity: Das Gute Leben der Rastas in Benin — Eine gelebte Alternative zu „Entwicklung“?	203
--	-----

Fiona Faye

Vernakuläre Sozialität und sozial-ökologische Transformationsprojekte im urbanen Raum Windhoek	223
---	-----

Jacqueline Krause

Ein Kopf allein hält keinen Rat – Indigene politische Autoritäten in Ghana als alternative Staatspraxis?	245
---	-----

Joshua Kwesi Aikins

Autor*innenverzeichnis	269
------------------------	-----

Dekolonisierung der Entwicklungszusammenarbeit und Postdevelopment Alternativen

– Akteur*innen, Institutionen, Praxis

Aram Ziai und Julia Schöneberg¹

Seit etwa einem Vierteljahrhundert formulieren Postdevelopment-Ansätze (Sachs 1993, Escobar 1995, Rahnema/Bawtree 1997, Esteva/Prakash 1998)² und verwandte postkoloniale Theorien (Kerner 1999, Kothari 2005, Eriksson Baaz 2005, Ndlovu-Gatsheni 2013, Ziai 2016, Rutazibwa 2018, Bendix 2018), Kritik an der internationalen Entwicklungszusammenarbeit und -politik: an Akteur*innen, Institutionen und vor allem den eurozentrischen, westlich-modernistischen Grundannahmen, die geprägt sind von kolonialen Kontinuitäten und Machtasymmetrien (Ziai 2016, Bendix 2018), und zwar aus folgenden Gründen:

Erstens sei Entwicklungspolitik strukturell dem ökologisch katastrophalen Vorbild westlicher Industriegesellschaften verhaftet. Das Modell europäischer Gesellschaften (einschließlich der europäischen Siedlungskolonien in Amerika und Australien nach dem Genozid der Indigenen) wird als Verwirklichung einer guten, „entwickelten“ Gesellschaft angesehen, deren „Entwicklung“ andere nachzuholen haben. Dabei wurde schon in den 1990ern diagnostiziert: die

„Selbstverständlichkeit, daß die Vereinigten Staaten und andere Industrieländer die höchste Stufe der Gesellschaftsentwicklung darstellten diese Vorstellung ist angesichts der ökologischen Problematik völlig unhaltbar geworden... Wenn alle Länder dem Beispiel der Industrienationen ‚erfolgreich‘ nacheiferten, dann würden wir für unsere Bergwerke und Müllhalden fünf oder sechs Planeten benötigen“ (Sachs 1993: 9).

-
- 1 Wir danken Martin Hölscher, Fabian Rosenauer und Jascha Rittmann für die Unterstützung bei der Erstellung des Manuskripts.
 - 2 Siehe für die deutsche Debatte um Post-Development auch Sachs 1989, Melber 1992, Dirmoser et al. 1991, Esteva 1995, Bennholdt-Thomsen/Mies 1997, das Journal für Entwicklungspolitik 4/2012, Klappeer 2016 und die Peripherie Nr. 150/51 sowie für die internationale Debatte v.a. Matthews 2017, Klein/Morrore 2019, Kothari et al. 2019, Ziai 2007, 2015 und 2018.

Trotz des Siegeszugs des Konzepts der nachhaltigen Entwicklung, trotz des „Erdgipfels“ in Rio 1992 und seiner Nachfolger bis hin zum Klimagipfel in Paris 2015 und der Verkündung der Sustainable Development Goals (SDGs) hat sich an der Richtigkeit dieser Diagnose nicht grundlegend etwas geändert – auch wenn China mittlerweile in puncto Ressourcenverbrauch und CO₂-Emissionen die meisten Industrieländer überholt hat. Ein ökologischer Umbau findet zwar statt, aber auch die SDGs erweisen sich nicht als Allheilmittel, sondern bleiben in wichtigen Punkten einem eurozentrischen Entwicklungsdenken verhaftet (Sachs 2018, Lepenies/Sondermann 2017). Letztlich wird die auf der Aneignung billiger Ressourcen und Arbeitskräfte in anderen Ländern beruhende „imperiale Lebensweise“ (Brand/Wissen 2017) weiter reproduziert.

Zweitens entpolitisiere Entwicklungszusammenarbeit (EZ) Fragen sozioökonomischer Ungleichheit auf globaler und nationaler Ebene als technische „Entwicklungsprobleme“, d.h. als Mangel an Kapital, Wissen und Technologie. Machtfragen bleiben dabei außen vor, schon weil EZ-Organisationen eine Parteinahme in politischen Konflikten als außerhalb ihres Mandats liegend empfinden und letztlich versuchen, Armut mit unpolitischen, technokratischen Maßnahmen – die den Eliten nicht wehtun – zu bekämpfen. Ferguson (1994: 69) und Li (2007: 267, 275) zufolge prägt diese Wahrnehmung auch ihre Problemkonstruktion: dass Mechanismen des kapitalistischen Wirtschaftssystems selbst Armut hervorbringen, ist dabei ausgeschlossen. So funktioniere EZ letztlich als „Anti-Politik-Maschine“: sie entpolitisiere Fragen sozioökonomischer Ungleichheit und stelle ihre eigenen Interventionen (die meist Ressourcentransfers an bestimmte Gruppen und somit ein politisches bzw. Politökonomisches Element beinhalten) als unpolitisch dar (Ferguson 1994: 256, siehe auch Mitchell 1995).

Drittens legitimiere und reproduziere EZ Machtverhältnisse zwischen Expert*innen und als „weniger entwickelt“ klassifizierten Bevölkerungsgruppen, wobei letztere von ersteren nach dem Prinzip der Treuhandschaft (trusteeship, Cowen/Shenton 1996) zu ihrem eigenen Besten regiert werden (DuBois 1991). Dass der Übergang der Treuhandschaft auf einheimische Eliten im Rahmen der Dekolonisierung diese Herrschaftsverhältnisse keinesfalls verschwinden lässt, demonstriert die Studie von Apffel-Marglin (1990) über die Impfkampagnen zur Ausrottung der Pocken im Indien der 1960er Jahre, bei denen das Wissen traditioneller Heiler*innen als Aberglaube verunglimpft und der ländlichen Bevölkerung die Segnungen der modernen Medizin auch mit brutaler Gewalt nahe gebracht wurden. Schätzungen von Wissenschaftler*innen zufolge verlieren auch heute noch jedes Jahr Millionen von Menschen ihre Lebensgrundlage als Konse-

quenz von Projekten der „Entwicklung“, meist im Infrastrukturbereich (siehe Peripherie Nr. 154/155, Easterly 2013), teilweise aber auch im Bereich des Umweltschutzes (Li 2007).

Dabei ist (viertens) das dieser Treuhandschaft zugrundeliegende Wissen immer das der westlichen Moderne. „Entwicklungshandeln“, so Hanna Hacker (2012: 10), „stellt einen Eingriff in einen gesellschaftlichen und kulturellen Zusammenhang dar, der zuvor als ‚fremd‘ definiert wurde. Die Perspektive dieses Wissens ist dabei stets die des „entwickelten“ Westens und diese ist geprägt von der kolonialen Zweiteilung der Welt in das überlegene Selbst und das minderwertige und noch zu „zivilisierende“ oder „entwickelnde“ Andere (Doty 1996). Aus dieser eurozentrischen Perspektive wird Differenz zu westlichen Sozialstrukturen ausschließlich als Rückständigkeit auf einer universellen Skala des Fortschritts wahrgenommen. Melber bezeichnet dies als „Verzeitlichung des räumlichen Nebeneinanders“ (1992: 32) und Nandy (1992: 146) als „transformation of geocultural differences into historical stages“. Das Eigene ist die ideale Norm, das Andere die defizitäre Abweichung, die der Korrektur bedarf. Auf dieser Grundlage erscheint die den Grundstrukturen der EZ auch heute noch entsprechenden Verortung von Problemen im Süden und Problemlösungswissen im Norden völlig plausibel: die „Entwickelten“ verfügen über privilegiertes Wissen, wie man sich (und andere) „entwickelt“, daher schicken sie Expert*innen zur „Entwicklungshilfe“ in den Süden.

Dieses westlich-moderne Wissen ist gleichzeitig – fünftens – auch patriarchal geprägt (Shiva 1989, Bennholdt-Thomsen/Mies 1997, Saunders 2002, Hacker 2012): es ist das Wissen des weißen Mannes, der seit der Aufklärung als denkendes Individuum die Welt nach rationalen und produktiven Gesichtspunkten umgestaltet – und dabei Emotionen, Empathie, Relationalität und weibliches Wissen verdrängt, verfolgt oder gar – wie in den Hexenverbrennungen der frühen Neuzeit (Federici 2014) – auslöscht. Hier lassen sich aus intersektionaler Perspektive Parallelen finden: Herrschaft ist hier das Produkt einer Weltsicht, „die von der absoluten Überlegenheit des Menschen über nicht-menschliche Lebensweisen, des Maskulinen über das Feminine, des Erwachsenen über das Kind ... des Modernen und Progressiven über das Traditionelle und das Wilde überzeugt ist“ (Nandy 2008: 64, siehe auch Peterson 2003: 36). Es ist kein Zufall, dass die Herrschaft über vermeintlich weniger Zivilisierte, Frauen und Kinder gleichermaßen mit ihrer Unbeherrschtheit und mangelnden Rationalität und Disziplin gerechtfertigt wurde – und „unproduktive“ Indigene, Arbeitslose, Homosexuelle und Prostituierte in der Moderne oft mit ähnlichen Zuschreibungen konfrontiert waren (McClintock 1995: 47, 50).

Die Postdevelopment-Kritik ist mittlerweile sattem bekannt. Dokumentationen der negativen Auswirkungen von „Entwicklung“, verstanden als (wirtschaftliches) Wachstum und Fortschritt (z.B. Norberg-Hodge 1991), sind zahlreich und werden in der kritischen Entwicklungsforschung nicht mehr verschwiegen. Partizipation, Ownership und Nachhaltigkeit gehören längst zum Standardrepertoire der Entwicklungszusammenarbeit.³ Süd-Süd-Kooperation ist en vogue, immer mehr entwicklungspolitische Organisationen befassen sich auch mit Fragen von Neokolonialismus und Rassismus. Auch der Freiwilligendienst „Weltwärts“ (Kontzi 2015) hat mittlerweile eine Reverse-Komponente eingeführt, die es Menschen aus dem globalen Süden ermöglicht, in Deutschland zum gleichberechtigten „interkulturellen Austausch sowie Wissens- und Erfahrungstransfer“ beizutragen. Elemente der postkolonialen und Postdevelopment-Kritik werden zusehends in Entwicklungsdiskurse und -praxen integriert. Die wechselseitige Reflexion des eigenen Tuns hat an Bedeutung gewonnen. Allerdings ist zu befürchten, dass, solange die Integration postkolonialer und Postdevelopment Kritik nur selektiv erfolgt und den hegemonialen Rahmen von „Entwicklung“ nicht grundsätzlich dekonstruiert, diese partielle Einbeziehung zur Immunisierung des Diskurses über „Entwicklung“ beitragen könnte. Dekolonisierung wird so zu einem buzzword wie zuvor Partizipation, Empowerment und Ownership (Cornwall/Eade 2010).

Doch wie genau unterscheiden sich Postdevelopment und postkoloniale Ansätze? Und wie unterscheiden sich wiederum dekoloniale Theorien von letzteren? Postkoloniale Ansätze untersuchen die Nachwirkungen der Kolonialherrschaft nach ihrem formalen Ende, die „legacies of colonialism“ (Loomba 1998: 12) und die „continuing cultural and political ramifications of colonialism in both colonizing and colonised societies“ (Young 2016: 6). Zwar nehmen sie dabei insbesondere die „production of knowledge about the Other“ (Williams/Chrisman 1994: 8) in den Fokus, betonen aber stets ihr machtkritisches und auf gesellschaftliche Veränderung abzielendes Element, d.h. eine antikoloniale und antiimperialistische politische Positionierung und die Berücksichtigung politökonomischer Ausbeutungsverhältnisse. (Young 2016: 58, siehe auch Conrad/Randeria 2002: 24, Castro Varela/Dhawan 2005: 8, Kerner 2012: 11, Ziai 2012: 293). Gleichzeitig würden mutmaßlich die meisten innerhalb der postkolonialen Studien Stuart Hall zustimmen, wenn er die Forschungsrichtung abgrenzt von einer „Politik binärer Oppositionen, die es ermöglicht, zwi-

3 Anzumerken ist jedoch, dass die partielle Integration dieser Ansätze zu Inkohärenzen in der Ordnung des Entwicklungsdiskurses führte (Ziai 2016, Kap. 7).

schen den Guten und den Bösen klar erkennbare „Linien“ zu ziehen (2002: 222). Gerade die Arbeiten von Spivak (2008) und Bhabha (2000) machen darauf aufmerksam, dass die Machtverhältnisse in kolonialen und postkolonialen Situationen meist komplexer sind.

Die Postdevelopment-Ansätze können grundsätzlich als eine postkoloniale Kritik der Entwicklungspolitik und des ihr zugrunde liegenden Weltbilds verstanden werden. Sie verorten die Entstehung des Entwicklungsdiskurses an der Schnittstelle von Kaltem Krieg und Dekolonisierung, wo er den noch oder ehemals von Europa kolonisierten Ländern Freiheit und Wohlstand versprach, während er andererseits ihren Verbleib innerhalb einer kapitalistischen Weltwirtschaft und einer kolonialen Arbeitsteilung gewährleistete und die Aufrechterhaltung der eurozentrischen Vorstellung vom fortschrittlichen Westen und dem rückständigen Rest ermöglichte (Esteva 1993, Rahnama 1997). Die Gemeinsamkeiten der Postdevelopment-Ansätze sieht Escobar (1995: 215f, 226, 58-61) in den folgenden Punkten: einer Zurückweisung des gesamten Entwicklungsparadigmas und einer Ausrichtung an „Alternativen zur Entwicklung“; einem Interesse an kultureller Differenz und lokalem Wissen, gekoppelt mit einer kritischen Haltung gegenüber einer Universalisierung etablierter Wissenschaft als angeblich einzig gültiger Form des Wissens; der Verteidigung lokal verankerter, pluralistischer Graswurzelbewegungen und der Kritik an Wirtschaftswachstum, dem Modell des Homo Oeconomicus und sämtlicher daran orientierter Wirtschaftswissenschaft. Sowohl die Kritik an eurozentrischen und kolonialen Denkmustern und Praktiken als auch die Zielsetzung ihrer Überwindung qualifizieren Postdevelopment-Ansätze als postkolonial, auch wenn Kritiker*innen (in Teilen berechtigt) den Rückfall in die von Hall erwähnten binären Oppositionen monieren (Ziai 2004).

Die in der wissenschaftlichen Diskussion erst im letzten Jahrzehnt stärker wahrgenommenen dekolonialen Ansätze (exemplarisch: Quijano 2010, Mignolo 2012) sind v.a. im lateinamerikanischen Kontext der Gruppe „Modernidad/Colonialidad“ entstanden und lassen sich grob vereinfacht als radikale Variante der postkolonialen Studien beschreiben. Sie nehmen daher eher die Kolonisierung Amerikas als Ausgangspunkt, stellen Bezüge zu Dependenztheorie und Befreiungstheologie her und grenzen sich bisweilen von den (vermeintlich oder tatsächlich) angelsächsisch und literarisch geprägten postkolonialen Studien ab. Programmatisch nehmen sie gegenüber diesen ein ebenso politisches wie akademisches Selbstverständnis und eine intervenierende Praxis in Anspruch (Kastner/Waibel 2012). Damit, und auch mit der These, dass die Moderne nicht ohne die zentrale Erfahrung des Kolonialismus gedacht werden kann, rennen sie allerdings bei weiten Teilen der postkolonialen Studien offene Türen ein. Der Hin-

weis auf die Gefahr einer Integration postkolonialer Ansätze in einen von auch kolonialen Machtasymmetrien geprägten globalen Wissenschaftsbetrieb ist jedoch wertvoll (Smith 2012, Decoloniality Europe 2013, siehe auch Bendix/Müller/Ziai 2020) und ein Zusammendenken de- und postkolonialer Ansätze (wenn mensch auf dieser Trennung bestehen will) eine sinnvolle Strategie (Gutierrez Rodriguez/Boatcă/Costa 2013).⁴

Aber was bedeutet nun für unser Politikfeld eine grundsätzliche Dekolonisierung der Entwicklungszusammenarbeit konkret? Welche Rekonstruktion ist denkbar, die nicht partiell und selektiv bleibt? Ohne Allgemeingültigkeit zu reklamieren identifizieren Bhambra et al. (2018: 2) zwei Hauptaspekte: Zum einen ist „Dekolonisierung“ ein Denkansatz über den (aktuellen) Zustand der Welt, der Kolonialismus und Rassismus und deren Auswirkungen in die Gegenwart als zentrales Analysefeld versteht. Zum anderen birgt er die Möglichkeit Alternativen zu denken und zu praktizieren – jenseits einer eurozentristisch-modernistisch geprägten Epistemologie, die die paternalistischen Binaritäten von „entwickelt“ und „unterentwickelt“ endlos fortschreibt (Ndlovu-Gatsheni 2013). Dekolonisierung kann daher nicht nur Substantiv sein, sondern muss als ein aktives Verb – dekolonisieren – gedacht und umgesetzt werden. Konkret bedeutet dies, westliches Expert*innen-tum in Frage zu stellen und zu untersuchen wie Diversität in Entwicklungsinstitutionen verbessert werden kann. Es bedeutet eine Validierung von nicht-westlichem Wissen, eine Mobilisierung und Übersetzung von anderen Konzeptionen von positivem sozialen Wandel und Kooperation, die jede Form von Trusteeship ausschließt.

In diesem Band fragen wir, inwieweit Initiativen zur institutionellen, strukturellen und ideologischen Reform der Entwicklungszusammenarbeit im Sinne ihrer Dekolonisierung beitragen bzw. inwieweit eine solche Veränderung durch institutionelle Strukturen, Beharrungskräfte oder Machtverhältnisse be- oder verhindert wird.

Die Autor*innen dieses Bandes verfolgen eine gemeinsame dekolonisierende Strategie: sie erkunden und analysieren Asymmetrien und Ungleichgewichte in Forschung, in Entwicklungshandeln und -zusammenarbeit. Die individuellen und die institutionellen, privaten und politischen Ebenen sind dabei zwangsläufig in wechselseitiger Beeinflussung wie in den Beiträgen von Frauke Banse, Meike Strehl oder Gabriela Monteiro und Ruth Steuerwald deutlich wird. Häufig stoßen die Akteur*innen an Grenzen, manchmal gibt es individuell erkämpfte Freiräume, die in gesell-

4 Zur Debatte um post- und dekoloniale Studien siehe auch Castro Varela/Dhawan 2015: 318-326 und Gutierrez Rodriguez 2013.

schaftlich verankerte Widerständigkeiten übertragen werden, wie Fiona Faye, Jacqueline Krause und Joshua Kwesi Aikins zeigen.

Die Beiträge des Bandes verfolgen einen roten Faden von kolonialen Kontinuitäten, über dekoloniale Forschungspraxis und dekolonialen Strategien in und für die Entwicklungszusammenarbeit bis hin zu grundsätzlichen systemischen Vorschlägen für Alternativen zur „Entwicklung“.

Koloniale Kontinuitäten in der Entwicklungszusammenarbeit

Der erste Teil beschäftigt sich mit den kolonialen Kontinuitäten in der Entwicklungszusammenarbeit – Fragen, die zu häufig vernachlässigt werden, wenn es darum geht globale Ungleichheiten zu verstehen und mithilfe der Instrumente der Entwicklungszusammenarbeit zu verändern. Dem „entwickelten“ Westen kommt, sowohl im Kolonial-, als auch im Entwicklungsdiskurs, die steuernde und kontrollierende Rolle zu – legitimiert durch Expert*innenwissen, dass sich aus der eigenen globalen Positionierung ableitet.

In ihrem Essay stellt **Frauke Banse** die Unmöglichkeit von Beziehungen auf Augenhöhe dar, die, trotz bester Vorsätze von Partnerschaftlichkeit, immer wieder unangenehm und einseitigen Situationen der Rechenschaftspflicht ausgesetzt sind. Sie beschreibt Evaluationspraxis in vielfacher Hinsicht als Kontroll- und Machtinstrumentarium der Geldgebenden aus dem Globalen Norden und verdeutlicht so fortwährende koloniale Kontinuitäten in diesem Gefüge. Auch **Gabriela Monteiro und Ruth Steuerwald** analysieren die postkolonialen Effekte von Wirkungsmessung, beobachten aber auch überraschende Aneignungen von Seiten der Gemessenen.

Koloniale Kontinuitäten in der Entwicklungszusammenarbeit werden am deutlichsten in der Entsendung sogenannter Expert*innen, die in Ländern des Globalen Südens „Entwicklung“ voranbringen sollen. Auch entwicklungspolitische Freiwilligendienste wie das weltwärts-Programm des deutschen Bundesministeriums für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (BMZ) sind bereits ausführlich für die implizite und paternalistisch-hierarchische Annahme, westliche Jugendliche würden die „Entwicklung“ eines Landes vorantreiben, kritisiert worden (Kontzi 2015). Als Konsequenz dieser Kritik organisiert das BMZ seit 2013 eine Süd-Nord Komponente des weltwärts-Programms, das jungen Menschen aus dem Globalen Süden einen Freiwilligendienst in Deutschland ermöglicht.

Anne-Katharina Wittmann hinterfragt in ihrem Beitrag, inwiefern sich koloniale und rassistische Machtverhältnisse in dieser Süd-Nord Kom-

ponente weiterhin widerspiegeln und zu welchem Grad sich koloniale Kontinuitäten aber auch Disruptionen entdecken lassen.

Koloniale Kontinuitäten lassen sich auch und gerade auf internationaler Ebene erkennen. **Albert Denk** unterzieht die Agenda 2030 für Nachhaltige Entwicklung der Vereinten Nationen einer kritischen Analyse und identifiziert Dekolonialität als eine erhebliche Leerstelle. Trotz oder gerade aufgrund des holistischen Anspruchs der Agenda argumentiert Denk, dass die nachhaltigen Entwicklungsziele (SDGs) auf einem Wissen basieren, dass sich von einer eurozentrischen Ideengeschichte ableitet und aus dieser provinziellen Perspektive universale Lösungsstrategien reklamiert, die einer dekolonialen Dekonstruktion fundamental entgegenstehen.

Dekoloniale Forschungspraxis

Auch die Forschung über „Entwicklung“ perpetuiert vielfach die binäre Unterteilung von aktiver Forscher*in und passiven Beforschten in einer wissensextraktivistischen Konstellation. Im zweiten Teil des Bandes zur dekolonialen Forschungspraxis stellt sich **Esther Kronsbein** daher der Frage, was es heißt, dekolonial zu forschen. Sie beschreibt Beschränkungen und Probleme anhand eigener Erfahrungen in Busoga, Uganda. Kronsbein stellt dar, dass Grundvoraussetzungen für eine post- oder dekoloniale Forschungspraxis permanente, intensive Selbstreflexivität sowie eine kritische Positionierung in Bezug auf Machtkonstellationen ist – ein Anspruch, der immer wieder an Grenzen stößt.

Christine Klappeer füllt eine Leerstelle in der theoretischen Diskussion um Dekolonisierung von Entwicklung und fragt nach der Rolle einer fundierten Heteronormativitätskritik, die zwangsläufiger Teil machtkritischer Dekonstruktion kolonialer Kontinuitäten sein muss, allerdings bislang vernachlässigt wird. In ihrem Beitrag stellt Klappeer daher die Bedeutung spezifischer Konstruktionen von Geschlecht und Sexualität im Kontext der Entwicklungszusammenarbeit heraus.

Dekoloniale Strategien in der Entwicklungszusammenarbeit

Autor*innen der Postdevelopmenttheorie argumentieren, „Entwicklung“ als Diskurs und als Praxis sei umfassend gescheitert und müsse daher grundlegend abgewickelt werden. Dennoch bleibt die Tatsache, dass Institutionen und Organisationen der Entwicklungszusammenarbeit existieren

und einige ihrer Mitarbeiter*innen oft in bester Absicht agieren. Die Autor*innen des dritten Teils dieses Bandes beschäftigen sich daher mit möglichen dekolonialen oder dekolonisierenden Strategien für und innerhalb des bestehenden Entwicklungsdispositivs.

Partizipation als Allheilmittel für gescheiterte Entwicklungsinteraktionen steht lange in der Kritik. Dennoch erlebt es in erweiterter Form eine Renaissance: Partizipation soll mit einem Fokus auf *participatory governance* und aktive Bürger*innen (engaged citizens) als dekoloniale Strategie wirken. **Julia Plessing** untersucht kritisch die Potenziale und fragt ob die Neukonzeptionierung des Konzeptes womöglich nur einer Immunisierung des Entwicklungsdiskurses gegenüber postkolonialer Kritik dient.

Meike Strehl zeigt in ihrem Beitrag das Dilemma auf, mit dem viele in der Entwicklungszusammenarbeit Tätige konfrontiert sind: einerseits stehen sie dem Projekt „Entwicklung“ in seiner Totalität oftmals kritisch gegenüber, reflektieren ihre Positionierung und eigenen Beitrag in dem Gefüge, versuchen aber dennoch häufig, „von innen“ heraus positive Veränderung in den als eurozentristisch und rassistisch kritisierten Strukturen der internationalen Entwicklungszusammenarbeit zu bewirken. Strehl illustriert mit ihrem Beitrag deutlich woran eine praktische Umsetzung der Postdevelopment-Kritik scheitert: den Beharrungskräften des EZ-Apparats, der Reformen nur bis zu einem gewissen Punkt zulässt.

Im Anschluss an Plessing und Strehl betrachtet **Julia Schöneberg** die besondere Rolle von INGOs im „Entwicklungsapparat“ (Escobar 1995) und fragt wo sich Postdevelopmenttheorie und -praxis in ausgewählten INGO Strukturen entdecken lassen und welche Räume der Umsetzung es gibt. Für die Umsetzung von dekolonisierenden Strategien in der Praxis der Entwicklungszusammenarbeit identifiziert sie eine Voraussetzung: die Verschiebung der Zusammenarbeit von der Grundannahme der Wohltätigkeit, entsprechend derer viele INGOs arbeiten, hin zu einem Anspruchsdenken und -handeln für eine gerechtere Welt.

Schließlich verfolgen **Gabriela Monteiro und Ruth Steuerwald** die Historie der brasilianischen Landarbeiterinnenbewegung bis in die Gegenwart und analysieren veränderte Anforderungen, die von Geldgebern an die Bewegung herangetragen werden mithilfe des Konzepts des Entwicklungsregimes. Sie stellen fest, dass die zuvor nicht-formalisierte, politische soziale Bewegung im Entwicklungsregime zunehmend über ihre fehlende technische Kapazität – einen Mangel – definiert wird. Wirkungsmessung anhand vorgegebener Indikatoren wird so wichtiger als politische Praxis. Trotzdem finden sich auch Beispiele hybrider dekolonialer Aneignung, deren Ausübung den Wegfall der INGO-Förderung zur Folge hat. Die Bewe-

gung entspricht eindeutig nicht den vom Entwicklungsregime vorgegebenen Normen. Monteiro und Steuerwald illustrieren mit ihrer Fallstudie dezidiert, wie vermeintlich neutrale Instrumente wie Wirkungsorientierung die politischen Dimensionen von Entwicklungszusammenarbeit beeinflussen.

Alternativen zur „Entwicklung“

Wie sehen gelebte Alternativen zur „Entwicklung“ konkret aus? Wo gibt es sie bereits und was können wir von den oftmals sehr kontextuell verwurzelten Strategien lernen? Im vierten Teil zeigen Fiona Faye, Jacqueline Krause und Joshua Kwesi Aikins in Beispielen aus Benin, Namibia und Ghana, dass Alternativen zur „Entwicklung“ existieren und, trotz der Heterogenität der Ansätze, vor allem antikapitalistisch, machtkritisch und im sozial-ökologischen Gleichgewicht formuliert werden.

„Entwicklungszusammenarbeit kann nie wirklich auf Augenhöhe stattfinden solange sie nicht aus einem Voneinander-Lernen besteht“, sagt **Fiona Faye** und versucht in ihrem Beitrag Ansprüche von dekolonisierter Entwicklungsinteraktion zu verwirklichen: sie versteht ihre Rasta Gesprächspartner*innen in Benin als Expert*innen, von deren Wissen und Werthaltungen Konzeptualisierungen eines praktischen Postdevelopment profitieren können. Faye gibt gelebte Alternativen eines Guten Lebens wieder, die „Unter“-Entwicklung im Globalen Norden in einen deutlichen Kontrast zu den Maßstäben des etablierten eurozentristischen und wachstumsfokussierten Entwicklungsparadigmas stellen.

Alternativen zur Entwicklung sind in **Jacqueline Krauses** Beitrag die Grundvoraussetzung für bessere Lebensbedingungen und -perspektiven für die Bewohner*innen informeller Siedlungen am Rande der namibischen Hauptstadt Windhoek. Sie berichtet anhand von zwei institutionalisierten Alternativprojekten von Strategien und Potenzialen für praktische Postdevelopmentansätze und gelebte sozial-ökologische Transformationen.

Joshua Kwesi Aikins kontextualisiert in seinem Beitrag das „Entwicklungsversprechen“ und die Frage, inwiefern nicht Alternativen zur „Entwicklung“, sondern eben gerade das Einfordern von Entwicklung nicht nur Hierarchieausgleich, sondern auch Selbstbestimmung und Würde manifestieren. In seiner Analyse zur Rolle indigener Institutionen in Ghana sieht er daher gleichermaßen eine Fallstudie für Alternativen zur „Entwicklung“, als auch eine Gelegenheit, Postdevelopmentansätze mit komplexen Realitäten zu konfrontieren, die im Bezug auf das Verhältnis von

lokalen, nationalen und internationalen gesellschaftlichen und politischen Ebenen oftmals an Grenzen stoßen.

Der vorliegende Band ist das Ergebnis einer Tagung der Sektion Entwicklungstheorie und Entwicklungspolitik der Deutschen Vereinigung für Politische Wissenschaft (DVPW). Die Beitragenden der Tagung und des Bandes sind in ihrer Mehrheit deutsch und weiß, sicherlich ein grundlegender Kritikpunkt an einem Band über Dekolonisierung von „Entwicklung“. Dennoch: Kritische Reflexion der eigenen Rolle und Position bedeutet nicht Paralyse, sondern kann, im Idealfall, in rekonstruierendes Handeln münden. So greift eine Mehrheit der Autor*innen auf eigene Erfahrungen aus Tätigkeiten und Engagement in den Strukturen der internationalen Entwicklungszusammenarbeit zurück. Vorschläge dekolonisierender Strategien werden hier von jenen formuliert, die Innenansichten des „Entwicklungsapparats“ (Escobar 1995), seiner Einschränkungen und (de-)legitimierender Diskurse, aber auch der möglichen Ansatzflächen für Reform aus eigenem Erleben beschreiben können. Nicht umsonst sind viele Beiträge, trotz der akademischen Rahmensetzung, aus der sie entstanden sind, sehr persönlich. Die Autor*innen nehmen sich Zeit, eigene Motivationen, Vorstellungen und Aktionen zu hinterfragen und individuelle Handlungsspielräume auszuloten. Wir hoffen, dass dieser Band die deutschsprachige Diskussion nicht nur in Hinsicht auf die formulierten Forschungsergebnisse, sondern auch für Methodenreflexionen bereichern wird, und letztlich zur Dekolonisierung von Forschung und Praxis hinsichtlich globaler Ungleichheit jenseits des Deutungsrahmens „Entwicklung“ beitragen wird. In den Worten von Olivia Rutazibwa (2018) gilt es, das Badewasser dieses eurozentrischen Diskurses und der mit ihm verknüpften Institutionen los zu werden, ohne das Kind des Strebens nach globaler Gerechtigkeit gleich mit auszuschütten.

Literaturverzeichnis

- Apffel-Marglin, Frédérique (1990): Smallpox in two Systems of Knowledge, in: Apffel-Marglin, Frédérique/Marglin, Stephen (Hg.) *Dominating Knowledge – Development, Culture, and Resistance*, Oxford: Clarendon Press, S. 102-144.
- Bendix, Daniel (2018): *Global Development and Colonial Power – German Development Policy at Home and Abroad*, London/New York: Rowman & Littlefield.
- Bendix, Daniel/Müller, Franziska/Ziai, Aram (Hg.) (2020): *Beyond the Master's Tools. Decolonising Knowledge Orders, Research Methods and Teaching*. Lanham: Rowman & Littlefield.

- Bennholdt-Thomsen, Veronika/Mies, Maria (1997): *Eine Kuh für Hillary – Die Subsistenzperspektive*, München: Frauenoffensive.
- Bhabha, Homi (2000): *Die Verortung der Kultur*. Tübingen: Stauffenburg.
- Bhambra, Gurinder K./Nisancioglu, Kerem/Gebrial, Dalia (2018): *Decolonizing the University*, London: Pluto Press.
- Brand, Ulrich/Wissen, Markus (2017): *Imperiale Lebensweise*. Stuttgart: Oekom.
- Castro Varela, Maria do Mar/Dhawan, Nikita (2005): *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*. Bielefeld: transcript.
- Castro Varela, Maria do Mar/Dhawan, Nikita (2015): *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*. 2. Auflage. Bielefeld: transcript.
- Cornwall, Andrea/Eade, Deborah (Hg.) (2010): *Deconstructing Development Discourse – Buzzwords and Fuzzwords*, Bourton: Practical Action Publishing.
- Conrad, Sebastian/Randeria, Shalini (2002): *Einleitung. Geteilte Geschichten – Europa in einer postkolonialen Welt*. In: dies. (Hg.): *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*. Frankfurt a.M.: Campus, 9-49.
- Cowen, Michael/Shenton, Robert (1996): *Doctrines of Development*. London: Routledge.
- Dirmoser, Dietmar/Gronemeyer, Marianne/Rakelmann, Georgia A. (Hg.) (1991): *Mythos Entwicklungshilfe – Entwicklungsruinen: Analysen und Dossiers zu einem Irrweg*, Gießen: Focus-Verlag.
- Doty, Roxanne Lynn (1996): *Imperial Encounters: The Politics of Representation in North-South relations*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- DuBois, Marc (1991): *The Governance of the Third World: A Foucauldian Perspective on Power Relations in Development*. *Alternatives* 16(1), 1–30.
- Eriksson Baaz, Maria (2005): *The Paternalism of Partnership – A postcolonial reading of identity in development aid*, London: Zed Books.
- Escobar, Arturo (1995): *Encountering Development – The Making and Unmaking of the Third World*, Princeton: Princeton University Press.
- Esteva, Gustavo (1993): *Entwicklung*. In: Sachs 1993, 6-25.
- Esteva, Gustavo (1995): *Fiesta! Jenseits von Entwicklung, Hilfe und Politik*, 2. Auflage, Frankfurt a.M.: Brandes & Apsel.
- Esteva, Gustavo/Prakash, Madhu Suri (1998): *Grassroots Postmodernism. Remaking the Soil of Cultures*. London: Zed Books.
- Federici, Silvia (2014): *Caliban and the Witch – Women, the Body and Primitive Accumulation*, 2. Auflage, Brooklyn: Autonomedia.
- Ferguson, James (1994): *The Anti-Politics Machine. 'Development', Depoliticization and Bureaucratic Power in Lesotho*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Gutiérrez, Rodríguez, Encarnación/Boatca, Manueala/Costa, Sérgio (Hg.) (2013): *Decolonizing European Sociology*. Farnham: Ashgate.
- Gutiérrez, Rodríguez, Encarnación (2013): *Decolonizing Postcolonial Rhetoric*. In: Gutiérrez Rodríguez et al. (2013), 49-67.

- Hacker, Hanna (2012): *Queer Entwickeln – Feministische und postkoloniale Analysen*, Wien: Mandelbaum.
- Kastner, Jens/Waibel, Tom (2012): Einleitung: Dekoloniale Optionen. Argumentationen, Begriffe und Kontexte dekolonialer Theoriebildung. In: Mignolo 2012, 7-42.
- Kerner, Ina (1999): *Feminismus, Entwicklungszusammenarbeit und postkoloniale Kritik: eine Analyse von Grundkonzepten des Gender-and-Development Ansatzes*. Hamburg: LIT.
- Kerner, Ina (2012): *Postkoloniale Theorien zur Einführung*. Stuttgart: Junius,
- Klapeer, Christine M. (2016): Post-Development, in: Fischer, Karin/Hauck, Gerhard/Boatca, Manuela (Hg.) *Handbuch Entwicklungsforschung*, Wiesbaden: Springer VS, S. 125-136.
- Klein, Elise/Morreo, Carlos E. (Hg.) (2019): *Postdevelopment in Practice – Alternatives, Economics, Ontologies*, London: Routledge.
- Kontzi, Kristina (2015): *Postkoloniale Perspektiven auf "weltwärts" – Ein Freiwilligendienst in weltbürgerlicher Absicht*, Baden-Baden: Nomos.
- Kothari, Ashish/Salleh, Ariel/Escobar, Arturo/Demaria, Federico/Acosta, Alberto (Hg.) (2019): *Pluriverse – A Post-Development Dictionary*, New Delhi: Tulika Books.
- Kothari, Uma (2005): From colonial administration to development studies: a post-colonial critique of the history of development studies. In: dies. (Hg.): *A Radical History of Development Studies. Individuals, Institutions and Ideologies*. London: Zed Books, 47-66.
- Lepenies, Philipp/Sondermann, Elena (Hg.) (2017): *Globale politische Ziele – Bestandsaufnahme und Ausblick des Post-2015 Prozesses*, Baden-Baden: Nomos.
- Li, Tania Murray (2007): *The Will to Improve. Governmentality, Development, and the Practice of Politics*. Durham: Duke University Press.
- Loomba, Ania (1998): *Colonialism/Postcolonialism*. London: Routledge.
- Matthews, Sally (2017): *Postdevelopment Theory*, abrufbar unter <https://oxfordre.com/internationalstudies/view/10.1093/acrefore/9780190846626.001.0001/acrefore-e-9780190846626-e-39?result=5&crskey=8x4hrs> (zugegriffen am 08.09.2019).
- McClintock, Anne (1995): *Imperial Leather – Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*, London: Routledge.
- Melber, Henning (1992): *Der Weißheit letzter Schluss – Rassismus und kolonialer Blick*, Frankfurt a.M.: Brandes & Apsel.
- Mitchell, Timothy (1995): The Object of Development. America's Egypt. In: Crush, Jonathan (Hg.): *Power of Development*. London: Routledge, 129-157.
- Mignolo, Walter D. (2012): *Epistemischer Ungehorsam. Rhetorik der Moderne, Logik der Kolonialität und Grammatik der Dekolonialität*. Wien: Turia + Kant.
- Nandy, Ashis (1992): *Traditions, Tyranny and Utopias. Essays in the Politics of Awareness*. Delhi: Oxford University Press.
- Nandy, Ashis (2008): *Der Intimfeind – Verlust und Wiederaneignung der Persönlichkeit im Kolonialismus*, Nettersheim: Verlag Graswurzelrevolution.

- Ndlovu-Gatsheni (2013): Coloniality of Power in Development Studies and the Impact of Global Imperial Designs in Africa. In: *Australasian Review of African Studies* 33 (2), 48-73.
- Quijano, Anibal (2010): Die Paradoxien der eurozentrierten kolonialen Moderne. In: *Prokla* Nr. 158, 29-48.
- Rahnema, Majid 1997: Introduction. In *Rahnema/Bawtree* 1997, ix-xix.
- Rahnema, Majid mit Bawtree, Victoria (Hg.) (1997): *The Post-Development Reader*, London: Zed Books.
- Rutazibwa, Olivia (2018): On Babies and Bathwater. Decolonizing International Development Studies. In: de Jong, Sara/Icaza, Rosalba/Rutazibwa, Olivia (Hg.): *Decolonization and Feminisms in Global Teaching and Learning*. London: Routledge, 158-180.
- Sachs, Wolfgang (1989): Zur Archäologie der Entwicklungsidee, in: *epd-Entwicklungspolitik* 10/89 a-i, 1989.
- Sachs, Wolfgang (Hg.) (1993): *Wie im Westen so auf Erden – Ein polemisches Handbuch zur Entwicklungspolitik*, Reinbek: Rowohlt.
- Sachs, Wolfgang (2018): Papst vs. UNO: Sustainable Development Goals und Laudato si': Abgesang auf das Entwicklungszeitalter?, in: *PERIPHERIE* Nr. 150/151, S. 245-260.
- Saunders, Kriemild (Hg.) (2002): *Feminist Post-Development – Rethinking Modernity, Post-Colonialism and Representation*, London: Zed Books.
- Shiva, Vandana (1989): *Staying Alive – Women, Ecology and Survival in India*, London: Zed Books.
- Spivak, Gayatri (2008): Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und Subalterne Artikulation. Wien: Turia + Kant.
- Williams, Patrick/Chrisman, Laura (1994): Colonial Discourse and Postcolonial Theory. An Introduction. In: dies. (Hg.): *Colonial Discourse and Postcolonial Theory. A Reader*. New York: Columbia University Press, 1-20.
- Young, Robert (2016): *Postcolonialism. An Historical Introduction*. 2. Auflage. Oxford: Blackwell.
- Ziai, Aram (2004): The Ambivalence of Post-development: Between Reactionary Pop-ulism and Radical Democracy. *Third World Quarterly* 25(6), 1045–1060.
- Ziai, Aram (Hg.) (2007): *Exploring Post-development – Theory and practice, problems and perspectives*, London: Routledge.
- Ziai, Aram (2015): Post-Development: Premature Burials and Haunting Ghosts. In: *Development and Change* 46 (4), 833-854.
- Ziai, Aram (2012): Postkoloniale Studien und Politikwissenschaft: Komplementäre Defizite, Stand der Forschung und Perspektiven. In: *Politische Vierteljahresschrift* 53 (2), 291-322.
- Ziai, Aram (2016): *Development Discourse and Global History. From Colonialism to the Sustainable Development Goals*, London: Routledge.
- Ziai, Aram (Hg.) (2018): *The Development Dictionary @25. Post-Development and its Consequences*, London: Routledge.

Über die Unmöglichkeit der dekolonisierten Evaluationspraxis. Expertenmetamorphosen, Verkaufsgespräche und nicht-intendierte Effekte. Ein Essay

Frauke Banse

In „Kleiner Mann - was nun?“ von Hans Fallada bedrängt die Hauptfigur Johannes Pinneberg als Verkäufer für Herrenbekleidung einen Kunden, den bekannten Schauspieler Hans Schlüter. Pinneberg muss Umsatz machen, sonst wird er gefeuert – und das in der Wirtschaftskrise der 1930er Jahre. Er bittet den Kunden an, etwas zu kaufen. Pinneberg legt bittend die Hand auf den Arm des Kunden, er habe Frau und Kleinkind zu Hause. Er, der Schauspieler, habe doch Geld genug, wenigstens den Abendmantel zu nehmen. Der Kunde kauft nicht, sondern meldet beim Abteilungsleiter, Pinneberg habe ihn angefasst und bedrängt. Pinneberg wird sofort entlassen (Fallada (2017) [1932]: 432ff.).

Szenenwechsel:

Alles sieht chic aus, die Sprache ist gewandt, der Vortrag professionell mit Spezialeffekten. Ein Herr von vielleicht 60 Jahren präsentiert. Auch dieses ist ein Verkaufsgespräch in dem der präsentierende Verkäufer, aber letztlich auch alle anderen Anwesenden nah dran sind, ihre Würde zu verlieren. Wir befinden uns in den 2000er Jahren in einem peripheren Land. Auch hier droht dem Verkäufer die Arbeitslosigkeit. Denn es wird immer deutlicher: die Präsentation präsentiert nur sich selbst, das Projekt dahinter gibt es nur, weil es dafür Geld – und den Job des Präsentierers – gibt. Und es wird in sich zusammenfallen, wenn das Geld verbraucht ist. Zudem ist es, außer für den alten Herrn, gesellschaftlich irrelevant, ob das Projekt weiterbesteht oder nicht.

Der Mann hat vermutlich – ähnlich wie Johannes Pinneberg – gute Gründe, die Zuhörenden davon zu überzeugen, ihm seine Darstellung ‚abzukaufen‘. Denn er nimmt an, dass sie ein gutes Wort für ihn einlegen in dem sie dem Chef erzählen, was für ein famoses Projekt er geleitet hat.

Es ist für alle eine würdelose Situation. Denn hier sind keine Kolleg*innen versammelt. Die Person, an die sich der Vortrag vor allem richtet, ist ‚Experte‘ einer europäischen Geberorganisation und der alte Herr ist Ange-

steller einer NGO in einem wirtschaftlich schwachen Land, einer ehemaligen Kolonie eines EU-Mitgliedstaates. Der Anlass des Besuches bei der Organisation ist keine Evaluation, sondern ein anderweitiger Forschungsauftrag. Allerdings verkommt die Situation in Windeseile zu einer Evaluation mit stark bitterem Beigeschmack – die Tatsache, dass der Besuch von einem Geber initiiert wurde, dass der 'Experte' aus einem Geberland kommt und somit potentiell auf andere Geberorganisationen Einfluss durch positive oder negative Informationen oder Kontakte nehmen kann, vergiftet die Beziehung. Die Visitenkarte mit dem „Dr.“, der deutsche Vor- und Nachname und das Weiß-Sein tun vermutlich noch ihr übriges.

Der Versuch einer kollegialen Begegnung ist also schiefgegangen. Aber so läuft es vermutlich oft. Denn ähnliche Verkaufssituationen, wenn auch – dank von allen Beteiligten als sinnvoll erachteter Projekte – nicht so würdelos, sind Alltag in der Evaluation.

Dieses Machtgefälle wird auch in den Geberorganisationen, staatlichen wie nicht-staatlichen, diskutiert (Degeval 2011).

Seit einigen Jahren ist es üblich, 'partizipative Ansätze' in Evaluationen zu verfolgen, die Mitarbeiter*innen der evaluierten Projekte in den Evaluationsprozess zu integrieren, gemeinsames Lernen zu fördern, die Ergebnisse werden gemeinsam diskutiert, die Auftragsbeschreibungen teilweise gemeinsam konzipiert. Auch ist es üblich, die Evaluationsteams zu mischen – eine lokale und eine europäische Evaluatorsin.¹

Diese methodischen Ansätze sind ausgesprochen sinnvoll. Gut angewandt erbringen sie nicht nur bessere Daten, weil ehrlichere Interview- und Workshopsituationen. Sie ermöglichen auch, dass mit Evaluationen tatsächlich gelernt werden kann und dass beide Seiten (Geber- und Empfängerorganisationen) ihre Tätigkeiten kritisch reflektieren. Sofern es qualitativ gut läuft – was bei sehr beschränkten Mitteln und entsprechend beschränkter Zeit leider häufig nicht ganz der Fall ist.

Diese Intentionen und Methoden können jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass eine externe Evaluation letztlich immer ein Kontroll- und damit Machtinstrument der geldgebenden Institution ist. Zudem ist diese geldgebende Institution meist geographisch wie personell in einem Land des 'Globalen Nordens', die Empfängerorganisation häufig in einem Land des 'Globalen Südens' angesiedelt. Eine 'Dekolonisierung' im Sinne der

1 Auch in diesen Teams ist das postkoloniale Verhältnis unübersehbar – in der Regel ist die Bezahlungen sehr unterschiedlich und der Kontakt zur Geberorganisation ist von der europäischen Kollegin meist enger, sie ist in der Regel die Chefin des Teams.

Überwindung historisch-ökonomisch bedingter Ungleichheiten erscheint damit strukturell unmöglich.

Die Tatsache des Machtgefälles ist zwar selten mit einseitiger Abhängigkeit und Einfluss gleichzusetzen. Die Auswirkungen der ungleichen Beziehung sind je nach Kontext sehr unterschiedlich ausgeprägt. In Forschungen zum Einfluss von Entwicklungshilfe auf zivilgesellschaftliche Organisationen wird sehr deutlich, dass die Autonomie einer Empfängerorganisation zentral davon abhängt, wie wichtig diese Organisation für die Identität bzw. das politische Projekt der Geberorganisation ist und wie die Empfängerorganisation ansonsten in die politische Zivilgesellschaft des jeweiligen Landes eingebunden ist, wie es um die interne Demokratie bestellt ist oder andere Geldquellen (Mitgliedsbeiträge, andere Geberorganisationen etc.) (s. für Gewerkschaften bspw. Banse 2016; Southall 1995). Aber die strukturelle Ungleichheit bleibt bestehen: Wer hat letztlich die Macht Geld zu geben und zu entscheiden, wohin und für was es fließen soll? Und wer kontrolliert wiederum inhaltlich ernsthaft die gebenden Organisationen?

Um in der Analogie der Situation eines abhängig Beschäftigten im Roman von Hans Fallada zu bleiben, wären diese ‚starken Partner‘, wie es in den internationalen Kooperationen heißt, vielleicht jene Beschäftigten, die nicht nach Umsatz – wie Johannes Pinneberg – sondern nach Tarif bezahlt werden, die fest angestellt und nicht von Arbeitslosigkeit bedroht sind. Das ungleiche Machtverhältnis bleibt aber erhalten – Arbeitgeber im Betrieb oder Geldgeber in der EZ sitzen letztlich immer am längeren Hebel. Das ist dann bemerkbar, wenn die Qualifikation des Mitarbeitenden doch nicht mehr am Markt nachgefragt wird, wenn die Empfängerorganisation doch zu rebellisch geworden ist oder für die Geberorganisation an Relevanz verliert. Beides – Machtverhältnisse im Betrieb oder in Geber-Empfängerbeziehungen – sind ein strukturell ungleiches Spielfeld. Externe Evaluationen im Rahmen der EZ oder auch aktivistische Solidaritätsarbeit sind damit immer kolonial kontextualisiert.

Ein Kontext, aus dem nicht zu entkommen ist. Die Evaluation ist auch in partizipativen Ansätzen das Kontrollinstrument der Geberorganisationen und hat damit auch polizeiliche Elemente. Solange aber Geld gegeben wird, sind Evaluationen aber in der Regel unerlässlich.

Geld in periphere Länder zu geben, kann sehr unterschiedliche Motivationen haben. Es kann, in der offiziellen, staatlichen EZ weit vorrangige Triebfeder, sehr stark an ökonomischen, geopolitischen oder sicherheitspolitischen Eigeninteressen orientiert sein. NGOs können Geld geben, weil es sich für ihre Spendenwerbung gut macht oder das geförderte Projekt gut in die Kampagnenagenda passt. Es kann auch ein ‚Mittelabflussdruck‘

am Ende des Kalenderjahres geben – Geld muss noch verteilt werden, sonst wird das Budget im nächsten Jahr verkleinert.

Geld schicken kann aber natürlich auch genuin solidarisch motiviert sein – weil es im Auge von Spender*innen oder den Mitarbeiter*innen tatsächlich sinnvolle Aktivitäten unterstützt und die Aktivist*innen oder die Organisationen vor Ort keinen ausreichenden Zugang zu eigenen Geldquellen haben.

Internationale Solidarität *kann* sich *auch* in Geldübergaben ausdrücken. Im Folgenden soll es um diese Art der solidarischen, intergesellschaftlichen und nicht der staatlichen Geldtransfers gehen.

Wenn man mit der Tätigkeit der solidarisch motivierten Geldvergabe prinzipiell einverstanden ist, dann müssen diese Vergabepraxen in der Regel auch überprüft werden.²

Denn auch in den solidarisch motiviertesten Geber-Empfängerbeziehungen kann es zu nicht-intendierten (Neben-)effekten kommen. Geld geben kann viele negativen Folgen haben.

Die „good intentions with side effects“ (Wemos 2004) sind ein weit verbreitetes Phänomen, die es mit Hilfe systematischer Analyse zumindest ansatzweise aufzudecken und zu vermeiden bzw. zu beheben gilt.

Die folgenden Beispiele stammen entweder aus meiner eigenen Forschung, meiner Erfahrung als Aktivistin in internationalen (NGO-)Netzwerken oder aus meiner Tätigkeit als Projektberaterin. Sie sind so stark wie möglich anonymisiert, teilweise mussten dafür die Sachverhalte leicht verändert werden.

Ein Aktivist aus einem internationalen Basisnetzwerk mit dem Anspruch auf gleichberechtigte Beziehungen berichtet, dass es schwer sei, Geld zu geben. Man kenne die Leute in der gemeinsamen Kampagne gut, man kämpfe genuin für die gleiche Sache. Aber es bleibe für die Aktivist*innen aus den peripheren Ländern einfach persönlich attraktiv, die Gelder zu verwalten und hier und da kleine Summen ‚umzuleiten‘. Man würde an ihrer Stelle genauso handeln – wenn das eigene Kind krank sei, brauche es einfach ein Medikament, und sei es aus der Spendenkasse. Das wäre eben so, aber es mache ein seltsames Gefühl des Misstrauens und führe zu Spannungen auch in den lokalen Aktionsgruppen in den peripheren Ländern. Evaluationen würde diese Initiative vermutlich aber auf Grund ihrer Kontrollfunktion ablehnen.

2 Ausnahmen sind hier freundschaftliche/persönliche, vertrauensvolle (politische) Beziehungen.

Abgesehen davon, dass der Medikamentenkauf tatsächlich zu Spannungen innerhalb der Gruppe vor Ort führen kann – schließlich haben auch andere kranke Kinder und kein Geld – gibt es genug Beispiele, in denen das Geld in weit größerem Stil für andere Dinge als gedacht verwendet wird. Zudem gibt es eine Reihe letztlich sinnfreier Projekte, die, wie oben geschildert, lediglich den geförderten Personen ein kleines Auskommen und gute Kontakte zu anderen internationalen Institutionen verschafft haben, ansonsten aber keinerlei politischen oder sozialen Effekt hatte (für eine Untersuchung zu einem Fall in Benin siehe Banse 2016a).

Aber es muss noch nicht einmal Korruption oder Fehlplanung sein, die es zu analysieren gilt. Durch internationale Kontakte und Geldströme – auch genuin solidarisch motivierte – können sich insbesondere Organisationen sozialer Bewegungen und Gewerkschaften, also jene Organisationsformen mit einer Mitglieder- oder Aktivist*innenbasis, stark verändern, zum Positiven aber auch zum Negativen. So ist beispielsweise in manchen Ländern zu beobachten, dass Gewerkschaftsführungen durch die Angebote internationaler Geber eher nach ihren Sprachfähigkeiten (Englisch) und ihrer guten internationalen Kontaktpflege in gewerkschaftliche Führungspositionen kommen, denn auf Grund ihrer guten gewerkschaftlichen Organizing- oder Strategiefähigkeiten auf Betriebsebene. Externe Gelder können bei Organisationen mit Mitgliedsbeiträgen die interne Demokratie beeinflussen – schließlich ist die Leitung dann nicht mehr nur den Mitgliedern, sondern auch den externen Geldgebern rechenschaftspflichtig. Einzelpersonen, insbesondere in unterstützten Gewerkschaften oder sozialen Bewegungen, können sich durch die ‚lukrativen‘ internationalen Kontakte von ihren Organisationen bzw. Bewegungen entfremden – um nur einige Beispiele zu nennen (Banse 2016b).

„Good intentions with side effects“ können aber nicht nur schleichend die internen Machtverhältnisse von Organisationen ändern, sondern auch Spaltungen von Bewegungen vorantreiben.

So kam es in einem stark religiös geprägten Land mit schwerer Repression gegen Gewerkschafter*innen zu einer Abspaltung in einer ansonsten sehr starken und hoffnungsvollen gewerkschaftlichen Bewegung. Diese Abspaltung war unter anderem religiös motiviert bzw. begründet. Die abgespaltete Gruppe hatte aber sehr gute Kontakte zu europäischen Geberorganisationen und konnte diese von Geldzahlungen überzeugen. Das über diese – sich als links verstehenden – Organisationen übermittelte Geld hat vermutlich zu einer weiteren Vertiefung der bewegungsinternen Konflikte geführt. Eine vorherige Analyse der Situation, systematische Erfassung des internen Konfliktes und umsichtige Auslotung des eigenen Geberverhaltens, das den Konflikt befriedet und nicht verstärkt, wäre dringend nötig

gewesen – eine ‚Baseline study‘ vor einer Geldvergabe, ein sinnvolles analytisches Instrument für Evaluationen.

Ein anderes Beispiel ist eine größere Spendenaktion für den Kauf von Autos für eine soziale Bewegung. Hier gab es Hinweise darauf, dass diese Autos formal nicht dem Verein, sondern der führenden Einzelperson gehören würden. Aufgrund weiterer Gerüchte, dass diese Einzelperson stärker aus Eigeninteresse denn aus Bewegungsinteresse handeln würde und letztlich korrupt sei, wäre es geboten gewesen, diese Vorwürfe von einer möglichst neutralen Person systematisch untersuchen zu lassen – also eine Projektevaluation durchzuführen. Dies ist auf Grund der Abneigung gegenüber Evaluationen durch die Geberorganisation nicht geschehen. Vermutlich ein großer Fehler mit starken Auswirkungen auf die interne Demokratie der geförderten Bewegung.

Ein Beispiel, das auch direkt benannt werden kann, weil es selbstkritisch in Interviews angemerkt wurde, ist jenes der General Agricultural Workers Union (GAWU) in Ghana. Hier geben die Kolleg*innen der Gewerkschaft selbst offen zu: Externe Gebergelder haben ihre Gewerkschaftsagenda beeinflusst. Dies leider nicht nur in positivem Sinne. So hätten die Geber sehr stark auf die Förderung von so genannten informell Beschäftigten Wert gelegt. Diese Förderung ist eventuell sinnvoll für die Organisation dieser Beschäftigtengruppe gewesen, allerdings hat sie den Nebeneffekt gehabt, dass angesichts der beschränkten Personaldecke der Gewerkschaft die Organisation der formell Beschäftigten in der Forstwirtschaft, den Lebensmittellaboren u.Ä. vernachlässigt wurde. Damit hat die Gewerkschaft nicht nur ihren Charakter verändert – sie ist mehr serviceorientiert und weniger kollektiv konfliktorientiert geworden – sondern sie hat auch ein wesentliches Moment gewerkschaftlicher Macht eingebüßt: die strukturelle Macht von formell Beschäftigten – also die Fähigkeit der Blockade ökonomischer Prozesse, über die informell Beschäftigte in der Regel weniger verfügen (Banse 2013).

In der Analyse des Prozesses war die Gewerkschaft sehr selbstkritisch und ein Angebot der partizipativen Evaluation zur besseren Steuerung und Planung von Gebergeldern wäre vermutlich gern aufgenommen und in Eigenregie durchgeführt worden.

Aber auch hier wäre es eine Intervention von außen gewesen, die es ohne das Machtverhältnis zwischen Geber- und Empfängerorganisationen nicht geben würde. Die hier gegebene ‚ownership‘ kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass dieses ‚Geldgeben‘ Ausdruck struktureller Ungleichheit ist. Auch wenn diese Ungleichheit nicht bedeutet, dass die geldgebende Organisation ihre Interessen per „Fernbedienung“ (Munck 1988, Übersetzung FB) durchsetzen kann (s.o.).

Das alles gesagt heißt nicht, dass Evaluationen per se zu rechtfertigen sind. Sie können von sehr unterschiedlicher Qualität sein. Es gibt viele methodische, strukturelle und ethische Probleme. Was unter anderem sehr häufig – auch von den Auftraggebern von Evaluationen – nicht beachtet wird, ist der Projektkontext. So kann ein Brunnenbau zwar, um in der Sprache der Evaluat*innen zu bleiben, hohen ‚impact‘ oder ‚effectiveness‘ haben – weil er die Dorfbevölkerung mit Wasser versorgt. Dass diese Dorfgemeinschaft aber vorher in der Kampagne für eine bessere öffentliche Wasserversorgung und gegen ihre Privatisierung aktiv war und nach dem Brunnenbau ausgestiegen ist und damit die Kampagne geschwächt hat, wird vermutlich in einer Evaluation nicht untersucht.

Ein anderes Beispiel ist die ‚Hilfe zur Selbsthilfe‘ für Kriegstraumatisierte. Ihnen wird neben Angeboten von Selbsthilfegruppen z.B. ein Handwerk beigebracht. Abgesehen davon, dass der lokale Markt gar nicht so viele neu ausgebildete Handwerker*innen aufnehmen kann, schafft das Hilfsprojekt den Nebeneffekt, dass sich auch andere Bevölkerungsgruppen als Kriegstraumatisierte ausgeben – um an den entsprechenden Ausbildungsprogrammen teilzunehmen. Ein Fakt, den man den konkreten Individuen nicht zur Last legen kann – auch sie suchen nach Überlebensmöglichkeiten. Aber dieser nicht-intendierte Nebeneffekt schwächt die Glaubwürdigkeit des Projektes und auch der tatsächlich Traumatisierten. Evaluationen, die den sozio-ökonomischen Kontext nicht systematisch beachten, können diese nicht-intendierten Nebeneffekte nicht aufspüren.

Wesentlicher Teil der Macht in Evaluationen sind auch die jeweiligen konkreten sozialen Beziehungen zwischen den beteiligten Individuen. Einbeschrieben in die oben beschriebenen Strukturen wird der Evaluator zum ‚Experten‘, der Expertenstatus wird an ihn herangetragen, ihm ist kaum zu entkommen. In der Kontrollfunktion wird er in dieser sozialen Beziehung auch als ‚Antikollege‘ gesehen. Auch wenn es selten vorkommen mag, hat er die Macht wegen schlechter Projektperformance für ein Ende der Kooperation zu plädieren und damit die Kolleg*innen potentiell in die Arbeitslosigkeit zu befördern.

So berichtet Franz Schlüter, der Schauspieler im Roman von Hans Fallada, dem Abteilungsleiter: „’Komische Verkäufer haben Sie hier. Notzüchtigen einen, damit man ihnen ihr Zeug abkauft. (...)’ (...) ‚Der Mann ist ein ganz schlechter Verkäufer‘, sagt Herr Jänicke [der Abteilungsleiter]. ‚Er ist schon mehrfach verwarnt. (...) Er wird sofort entlassen werden.‘ (...) Pinneberg [der Verkäufer] steht da und sieht den beiden nach. Er steht da und sieht ihnen nach. Alles, alles ist zu Ende.“ (Fallada (2017) [1932]: 433f.).

Literaturverzeichnis

- Banse, Frauke (2013): Kampagnenorientierung und Organisation informell Beschäftigter als Krisenreaktion in Ghana, in: Dörre, Klaus/Schmalz, Stefan (Hg.) Comeback der Gewerkschaften? Machtressourcen, innovative Praktiken, internationale Perspektiven, Frankfurt a.M./New York: Campus, S. 311-319.
- Banse, Frauke (2016a): Wes Brot ich ess, des Lied ich sing? Gewerkschaften in Ghana und Benin und die Förderung der Friedrich-Ebert-Stiftung, Kassel: Kassel University Press.
- Banse, Frauke (2016b): Geld für Gewerkschaften – Über die Intentionen und Wirkungen gewerkschaftlicher Förderung, in: PERIPHERIE Nr. 142/143, S. 289-306.
- Degeval (2011): Partizipation – dabei sein ist alles!? 14. Jahrestagung der DeGEval – Gesellschaft für Evaluation. Programmheft, 2011, abrufbar unter http://www.degeval.org/fileadmin/jahrestagung/Linz_2011/14__Jahrestagung_der_DeGEval__Programmheft_HdR_END_BLU.pdf (zugegriffen am 20.11.2017).
- Fallada, Hans (2017 [1932]): Kleiner Mann – Was nun?, Berlin: Aufbau-Verlag.
- Munck, Ronaldo (1988): The New International Labour Studies: An Introduction, London/New Jersey: Zed Books.
- Southall, Roger (1995): Imperialism or Solidarity? International Labour and South African Trade Unions, Cape Town: University of Cape Town Press.
- Wemos Foundation (2004): Good Intentions with Side-effects: Information on Global Public Private Initiatives in Health: GPPIs, Amsterdam: Wemos.

Kontinuität der Weißen *weltwärts*-Ideologie in der Süd-Nord-Komponente

Anne-Katharina Wittmann

Einleitung

„Wenn du oben bist und runter gehen musst, um mich auf Augenhöhe zu sehen, weil dein Land [Deutschland] das ist, das alles zahlt, das sich um alle weiteren Sachen drum herum kümmert, glaube ich nicht, dass wir auf Augenhöhe sind, oder?“ (Ehemaliger Süd-Nord-Freiwilliger).¹

Das Zitat weist bereits auf die grundsätzliche Schieflage des entwicklungspolitischen Freiwilligenprogramms *weltwärts* hin: Kolonialismus und die darin entstandenen Ideologien der Weißen Überlegenheit prägen die Weltordnung und zwischenmenschliche Begegnungen – auch in der Süd-Nord-Komponente – bis heute.

In diesem Beitrag werden Ergebnisse einer empirischen Studie zur (Dis)Kontinuität kolonialer Kontinuitäten der Süd-Nord-Komponente aus post- und dekolonialer² Perspektive vorgestellt. Die Untersuchung basiert auf Gruppendiskussionen im Rahmen eines partizipativen Forschungssettings in Peru. Es nahmen daran acht ehemalige Freiwillige der Süd-Nord-Komponente von vier unterschiedlichen Entsende- bzw. Aufnahmeorganisationen des ersten Jahrgangs 2013/14 aus Peru teil. Ergänzend wurden in

1 GD5: 671ff.

Alle Interviews und Zitate auf Spanisch wurden von der Verfasserin nach bestem Wissen und Gewissen auf Deutsch übersetzt. GD steht für die Gruppendiskussion, die Zahl dahinter (1-8) entspricht jeweils einer*m der acht Teilnehmer*innen (ehemalige Süd-Nord-Freiwillige aus Peru).

2 In der deutschen Übersetzung ist es üblich, von einer dekolonialen und nicht, wie ursprünglich vom lateinamerikanischen Kollektiv Modernität/Kolonialität postuliert, von einer *des*kolonialen Perspektive zu sprechen. Das Präfix „des“ in *des*colonial steht für „desprenderse“; zu Deutsch: sich (los)lösen. Damit soll der politische Anspruch der *des*kolonialen Perspektive des Loslösen von kolonialen Kontinuitäten auf diversen Ebenen hervorgehoben und gleichzeitig einer Verwechslung zum Begriff Dekolonisierung, als beendete territoriale Herrschaft, ausgeschlossen werden.

Peru zwei Interviews mit Süd-Nord-Freiwilligenkoordinator*innen durchgeführt.

Das vom Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (BMZ) 2007 etablierte Freiwilligenprogramm weltweit grenzt sich von anderen Incoming-Freiwilligendiensten hinsichtlich seines konzeptionell verankerten entwicklungspolitischen Profils ab (Bundesregierung 2012: 4f.). Die Ergänzung des Programms mit der Süd-Nord-Komponente, welches seit 2014 auch jungen Menschen aus dem Globalen Süden einen Freiwilligendienst in Deutschland ermöglicht, soll das Profil des weltwärts-Programms als entwicklungspolitischer Freiwilligendienst zusätzlich schärfen (BMZ 2014: 4). Zum Teil ist die Einrichtung der Süd-Nord-Komponente auf die Kritik zivilgesellschaftlicher Akteur*innen³ zurückzuführen, dass weltweit bis dato eine Einbahnstraße in den Globalen Süden ohne gleichberechtigten Austausch darstelle. Zielsetzung des BMZ ist es, nun mit der Süd-Nord-Komponente einen „gleichberechtigten Austausch“ zwischen Globalem Norden und Süden auf globaler, programmatischer und individueller Ebene im Rahmen bzw. Kontext der Entwicklungszusammenarbeit sicherzustellen (BMZ 2014: 9; Engagement Global 2013b: 3). Doch bereits die konzeptionelle Erarbeitung und letztendliche Etablierung der Süd-Nord-Komponente fand ohne Rücksprache oder Beteiligung von Akteur*innen aus dem Globalen Süden statt (Engagement Global 2013b: 132).

Gegenstand der Studie war es zu untersuchen, inwiefern sich koloniale und rassistische Machtverhältnisse in der Süd-Nord-Komponente widerspiegeln. Dabei werden Kontinuität und die Infragestellung von Machtverhältnissen sowohl auf der strukturellen Programm- und Organisationsebene als auch auf der individuellen Ebene der Süd-Nord-Freiwilligen analysiert. Anhand dieser beiden Ebenen wird im Konkreten überprüft, ob die einseitig geprägte Struktur verändert wird, inwiefern dies in der Konzeption und Durchführung umgesetzt wird und welche Auswirkungen sich für Süd-Nord-Freiwilligen ergeben bzw. welche Perspektiven sie auf das Programm haben.

Auch wenn es mit der Forschungsmethode ein Anliegen war, nicht für die peruanischen Freiwilligen zu sprechen, wird dennoch anhand ihrer Aussagen in dieser Arbeit über sie gesprochen und damit in der Auswertung an machtvollen Differenzkonstruktionen angeknüpft. Ein Bruch mit kolonialen Strukturen des Sprechens über den Globalen Süden ist damit

3 Das Gendersternchen (*) wird in diesem Artikel benutzt, um alle Geschlechter und Geschlechtsidentitäten mit einzubeziehen.

nicht gegeben. Jedoch sollen durch ihre Aussagen vor allem Rückschlüsse auf „uns“ bzw. das System, in dem wir uns im Rahmen des weltwärts-Programms bewegen, gezogen werden.

A: Theoretische Grundlagen: De- und Postkoloniale Perspektiven

Ausgangspunkt postkolonialer und dekolonialer Perspektiven ist die Annahme, dass Imperialismus und Kolonialismus wirkmächtige Ereignisse sind, die bis heute globale Zusammenhänge, wirtschaftliche und politische Abhängigkeiten und Identitätskonstruktionen prägen (Castro Varela/Dhawan 2005: 29-43; Quintero/Garbe 2013: 10f.; Grosfoguel 2011: 9-18; Hall 2002: 226). Somit ist der Kolonialismus nicht Nebenprodukt, sondern elementarer Bestandteil der Moderne und hat das Verhältnis zwischen Globalem Norden und Globalem Süden grundlegend verändert und beeinflusst.

Sowohl postkoloniale als auch dekoloniale Studien haben sich aus verschiedenen theoretischen und geographischen Bezügen entwickelt und weisen unterschiedliche Untersuchungsschwerpunkte in Bezug auf koloniale Verhältnisse und deren Wirkungsmacht auf. Die postkoloniale Analyse legt ihren Schwerpunkt auf die diskursive, literarische und kulturelle Ebene auf der Grundlage postmoderner und poststrukturalistischer Ansätze und entwickelte sich zu Beginn aus den Literaturwissenschaften. Die dekoloniale Perspektive betrachtet die Herausbildung der „Modernität/Kolonialität“ und des kapitalistischen Weltsystems. Verortet ist diese in der lateinamerikanischen Philosophie und Sozialwissenschaft und nimmt Bezug auf die Dependenztheorie (Grosfoguel 2011: 9-18). Während sich die dekoloniale Perspektive spezifisch auf die historisch-kulturellen Erfahrungen des 300 Jahre andauerndem Kolonialismus in (Latein)Amerika bezieht, liegt der Fokus der postkolonialen Perspektive eher auf Afrika und Asien und somit auf dem britischen und französischen Kolonialismus. Der historische Kolonialismus kann daher auch nicht als homogenes Phänomen betrachtet werden, welches einheitlich konzipiert und angewendet wurde, sondern unterscheidet sich durch die Herrschaftsmodelle und ihre politische und ökonomische Organisation (Hernández Castillo 2008: 68-81; Quintero/Garbe 2013: 10f.).

Für die vorliegende Studie wurden die postkolonialen Perspektiven vor allem dafür genutzt, sich intensiv mit kolonialen Diskursen, der Konstruktion des Anderen und der Verbindung von Wissen und Macht auseinanderzusetzen, um anhand von diesen Aspekten koloniale Kontinuitäten in den Blick zu nehmen. Hinsichtlich entwicklungspolitischer Freiwilligen-

dienste kann hier bereits die Frage aufgeworfen werden, inwiefern „Europas Strategien des angeblichen ‚Kennenlernens‘ letztlich Strategien der Weltbeherrschung darstellen“ (Castro Varela/Dhawan 2005: 32; Hervorh. i.O.). Das koloniale Projekt des Westens basierte auf einer Ideologie der westlichen Überlegenheit, die sich in allen Gesellschaftsbereichen wie Politik, Wissenschaft und Kultur durchsetzte und bis heute die westliche Perspektive auf die Welt und ihren Umgang mit „Fremden“ prägt. Diese Ideologie beschrieb den Westen als überlegen, zivilisiert und entwickelt. Indem sich der Westen als Maßstab setzte, ermöglichte er dadurch erst die sog. ‚Entwicklung‘⁴ des Rests der Welt. In diesem Prozess entstanden Rassen-theorien, die Menschen anhand ihrer Hauttöne als verschiedene Gruppen konstruierten und den jeweiligen Gruppen bestimmte Eigenschaften wie Intelligenz, Rationalität oder Unzivilisiertheit, Einfältigkeit, etc. zusprachen. Auch heutzutage werden durch Othering-Prozesse Individuen und Gruppen als ‚Andere‘ konstruiert, um die Identität einer Wir-Gruppe von ihnen dichotom abzugrenzen. Während ‚Andere‘ in der Kolonialzeit anhand von Rassenkategorien definiert wurden, dient nunmehr meist ‚Kultur‘ als Definitionsmerkmal (Ziai 2010: 403f.). Othering ist demnach eine grundlegende Strategie des Kolonialdiskurses. Dabei wird anhand der Konstruktion der ‚Anderen‘, gleichzeitig ein gegensätzliches ‚Wir‘ zur Abgrenzung konstruiert. Diese binären Gegensätze stehen in einem hierarchischen Verhältnis zueinander und sind in Machtverhältnisse und Exklusionsmechanismen eingebettet. So bedarf es immer der Macht, ‚das Andere‘ zu definieren, zu beschreiben und zu erforschen, um damit machtvolleres Wissen als ‚Wahrheit‘ zu generieren (Kalpaka/ Mecheril 2010: 42f.). Postkoloniale Theorie kann daher als Analyseinstrument gesehen werden, eurozentrische Perspektiven und Normalität zu hinterfragen und Zentrum und Peripherie auf den Kopf zu stellen. Sie versucht, implizite und wirkmächtige Grundannahmen des Sozialen -zum Beispiel zu Identität, Differenz oder Integration- zu hinterfragen sowie Kontextualität und die Zugangs- und Sichtweise zu reflektieren. Der Anspruch der Theorie ist es, diskursive und materielle Effekte imperialer Herrschaft und die damit einhergehende Konstruktion des ‚Anderen‘ aufzuarbeiten.

Die Frage nach der Konstruktion des ‚Anderen‘ spielt zum einen in den individuellen Erfahrungen der Süd-Nord-Freiwilligen eine wichtige Rolle.

4 Um eine Distanz zu hierarchisierenden und eurozentristischen Bezeichnungen und deren kolonial geprägte Bedeutung deutlich zu machen, werden in diesem Artikel einfache Anführungszeichen gesetzt, wenn unter anderem folgende Begriffe im Text benutzt werden: ‚Andere‘, ‚Entwicklung‘, ‚Kultur‘, ‚Partnerorganisation‘, ‚Interkulturell‘.

Zum anderen wurde sie auch als Legitimation für eine Ungleichbehandlung von Süd-Nord-Freiwilligen auf struktureller Ebene wirksam. Um diese strukturellen und materiellen Machtverhältnisse ausreichend berücksichtigen zu können, wurden dekoloniale Perspektiven des 1998 gegründeten lateinamerikanischen Forschungskollektivs „Modernität/Kolonialität“ – insbesondere des peruanischen Soziologen Aníbal Quijano – einbezogen. Sie ermöglichen, die historischen Kontexte und koloniale Kontinuitäten in Peru besser zu verstehen. Eine dekoloniale Perspektive für und von Lateinamerika, und insbesondere Peru, ist nicht neu. Bereits der peruanische Intellektuelle Jose Carlos Mariátegui⁵ (1894-1930) schrieb über die lateinamerikanische sozio-historische Realität als Teil des modernen und kolonialen Weltsystems. Auf Mariáteguis Grundlage entwickelt Quijano sein Konzept der „Kolonialität der Macht“ (Germana 2013: 71-92). Zentrale Ausgangslage des Konzeptes ist es, dass die Kolonialität der Macht den Kolonialismus nicht nur überdauert, sondern sich seither global ausgebreitet hat und damit noch tief- und weitgreifender ist, als es der Kolonialismus selbst schon war (Quijano 1999: 186f.). Koloniale Vermächtnisse sind demnach die heutigen globalen Ausbeutungs- und Unterdrückungsformen, welche auf einem rassistisch-hierarchischen sozialen Ordnungssystem basieren (Quijano 2014: 285f.).

Dabei hat die dekoloniale Perspektive sowohl einen analytischen als auch politischen Anspruch. Durch die Analyse sollen zunächst Weltverhältnisse und Identitätskonstruktionen (neu) verstanden werden, um folglich eine Veränderung bzw. ein Loslösen (desprenderse) bestehender weltweiter Machtverhältnisse und symbolischer Ordnung zu erreichen (Quintero/Garbe 2013: 7f.).

Dekoloniale Intellektuelle sprechen von „Modernität-Kolonialität“ als umfassenden Komplex, um herauszustellen, dass Kolonialismus und Rassismus grundlegend für die Herausbildung der europäischen Moderne als normschaffendes Zentrum waren. Die Eroberung Amerikas war ein historischer Wendepunkt, da sich durch diese ein neues, und zwar ein weltweites kapitalistisches Machtssystem von Beherrschung und sozialer Ausbeutung herausgebildet hat, welches noch heute besteht und als Teil bzw. „dunkle Seite der Moderne“ (Quintero/Garbe 2013: 36f, 64f) betrachtet wird. ‚Moderne‘ ist demnach ein historisch gewachsenes Konzept, dass in der (Selbst-)Konstruktion Europas bzw. des ‚Westens‘ so tief verwurzelt ist, dass eine andere Moderne nicht denkbar erscheint. Das gleiche gilt für al-

5 Mariátegui (1929): Sieben Versuche die peruanische Wirklichkeit zu verstehen. Lima.

ternatives Wissen bzw. Wissen aus dem Globalen Süden. Dies findet kaum Beachtung, da sich Europa als Ursprung von Wissen und Wahrheit konstruiert hat. Nach Quijano war diese überlegene (Selbst-) Konstruktion für den europäischen Kapitalismus notwendig, damit ‚Kolonialisierte‘ die koloniale Beherrschung und Ausbeutung nicht infrage stellten, sondern als etwas natürlich Gegebenes hinnehmen (Quijano 2014: 287). Auch heute noch sehen sich Europäer*innen als Vorbilder der Modernität, die in kolonialistischer Manier ‚Andere‘ entdecken, weiterentwickeln und einnehmen wollen: „Europa ist zivilisiert. Nicht-Europa ist primitiv. Das rationale Subjekt ist Europäer. Das Nicht-Europa ist das Objekt von Wissen“ (Quijano 2014: 311). Dabei ist der Eurozentrismus nach Quijano „nicht nur die kognitive Perspektive von ausschließlich Europäern oder nur den Beherrschenden des weltweiten Kapitalismus, sondern von allen, die unter dieser Hegemonie erzogen wurden“ (Quijano 2014: 287). Daher ist es der Anspruch der dekolonialen Perspektive, dass sich insbesondere die Menschen Lateinamerikas bzw. des Globalen Südens ihrer ebenfalls eurozentrisch-rassistisch geprägten Identitäts-, Denk- und Verhaltensstrukturen bewusst werden, diese kritisch hinterfragen und versuchen sich davon frei zu machen, um letztendlich nicht mehr zu sein, was ihnen über Jahrhunderte vom Westen zugeschrieben wurde (Quijano 2014: 828).

Das Konzept der „Kolonialität der Macht“ ermöglichte es in dieser Studie, Grenzziehungen zwischen dem Globalen Süden und Norden und die damit verbundenen globalen Machtverhältnisse und Ausbeutungsstrukturen, die als normal, gegeben und unveränderbar präsentiert werden, anhand des entwicklungspolitischen Süd-Nord-Freiwilligendienstes weltweit kritisch zu hinterfragen. Dies wird im vorliegenden Artikel beispielsweise in Fragen von Organisationsstrukturen, Zugangskriterien und finanziellen Ressourcen sichtbar. Gleichzeitig dient das Konzept dazu, den Entwicklungs- und Modernitätsmythos auf struktureller als auch individueller Ebene hinsichtlich der (veränderten) Sichtweisen der Freiwilligen zu betrachten.

B: Strukturelle Ebene

I. Anteile Süd-Nord-Freiwilliger

Da auf statistischer Ebene eine Ungleichheit in der Programmstruktur gut sichtbar ist, richtet sich die Kritik an der Süd-Nord-Komponente bisher hauptsächlich an das quantitative Ungleichgewicht der Ein- und Ausreisenzahlen der weltweit-Freiwilligen. Werden die Zahlen als erster Maßstab

zur ungleichen Machstruktur im Programm herangezogen, zeigt sich, dass sich zwar der Anteil an Freiwilligen seit der ersten Durchführung der Süd-Nord-Komponente 2013/14 von 130 kontinuierlich auf zuletzt 640 Freiwillige im Jahrgang 2018/19 erhöht hat, dennoch wurde die vom BMZ ausgewiesene Aufstockung der Einsatzplätze auf bis zu 800 im Jahrgang 2017/18 in der Praxis nicht umgesetzt (Bundesregierung 2014: 2f; weltwärts 2019). Des Weiteren ist insgesamt der Anteil Süd-Nord-Freiwilliger, im Vergleich zu durchschnittlich 3.500 jährlich ausreisenden deutschen Freiwilligen seit Programmstart 2007, schwindend gering (weltwärts 2019).

Bei dieser Betrachtung wird jedoch allzu schnell übersehen, dass selbst bei numerischer Gleichheit zwischen dem Freiwilligenanteil beider Komponenten von tatsächlicher (struktureller/sozialer/globaler) Gleichheit oder Gerechtigkeit *de facto* nicht die Rede sein könnte. Dies würde die unter anderem im Programm bestehenden Machtverhältnisse stark auf eine rein quantitativ messbare Gleichheit reduzieren und andere Machtstrukturen ausblenden. Wie im Folgenden deutlich wird, muss auch hinterfragt werden, ob Entsendeorganisationen im Globalen Süden eine signifikante Erhöhung der Plätze auch tragen können und wollen, oder ob es vor allem das Bedürfnis des Globalen Nordens ist, um von (numerisch) Gleichheit sprechen zu können.

II. Die Dominanz entsendender Partnerorganisationen in Organisationsstruktur und Auswahlverfahren

Den Partnerorganisationen im Globalen Süden soll als Entsendeorganisation in der Süd-Nord-Komponente eine „zentrale Rolle“ zukommen, die „wesentlich zur Stärkung der Partnerschaft und zur Verwirklichung eines gleichberechtigten Austauschs bei[trägt]“ (Engagement Global 2013a: 129). Tatsächlich wird ihre Rolle jedoch bereits in den Richtlinien auf die Auswahl, sowie pädagogische Vor- und Nachbereitung der Freiwilligen im jeweiligen Land beschränkt (Engagement Global 2013b: 3f.).

Deutsche Entsende- bzw. nunmehr Aufnahmeorganisationen, haben auch weiterhin in der Süd-Nord-Komponente die organisatorische und pädagogische Gesamtverantwortung inne, welche u.a. die Koordination des Freiwilligendienstes mit den Entsendeorganisationen im Globalen Süden, Akquise von Einsatzstellen und Unterkünften sowie die pädagogische Begleitung der Süd-Nord-Freiwilligen in Deutschland umfasst (BMZ 2014: 7). Nicht zuletzt sind sie die vorrangige Kontaktinstanz für die weltwärts Koordinierungsstelle des BMZ (Engagement Global 2013b: 3f.). Ebenfalls obliegt den von weltwärts anerkannten Trägerorganisationen in Deutsch-

land die Auswahl der Organisationen im Globalen Süden, die als Entsendeorganisationen in der Süd-Nord-Komponente teilnehmen (Bundesregierung 2014: 6). Im Regelfall sind es daher Partnerorganisationen, die bisher direkt in ihrer Einrichtung Einsatzplätze für deutsche Freiwillige stellen. Organisationen im Globalen Süden, die bisher nicht in das weltwärts Nord-Süd-Programm eingebunden sind, aber gerne Süd-Nord-FW entsenden würden, stehen vor einer großen Herausforderung: da es keine Anlaufstelle zur Vermittlung von deutschen Organisationen gibt, müssen sie auf eigenem Wege eine finden, die noch keine Süd-Nord-Partnerorganisation im entsprechenden Land hat oder bereit ist, am weltwärts Programm teilzunehmen, um sie letztendlich als Partnerorganisation zu registrieren.

Entsendenden Organisationen im Globalen Süden sind folglich in der Regel Partnerorganisationen der Nord-Süd-Komponente. Dabei ist zu betonen, dass es sich bei den Entsendeorganisationen fast ausschließlich um Einrichtungen handelt, deren konkreter Aufgabenbereich in der alltäglichen sozialen/ökologischen Arbeit im jeweiligen Land liegt. Hingegen haben zumindest größere Entsende-/Aufnahmeorganisationen in Deutschland explizit für den Freiwilligendienstbereich angestelltes Personal und stellen i.d.R. auch keine Einsatzplätze für Süd-Nord-Freiwilligen direkt in ihrer Organisation.

Die ungleiche Organisationsstruktur hat großen Einfluss auf die Gestaltung und Durchführung der Süd-Nord-Komponente und somit auch darauf, wer (keinen) Zugang zum Programm hat.

III. Eindimensionales Profil Süd-Nord-Freiwilliger

Laut Engagement Global steht die Süd-Nord-Komponente „im Sinne einer sozialen Inklusion einem breiten Kreis junger Erwachsener aus Ländern des Globalen Südens offen“ (Engagement Global 2013b: 3f.) damit junge Menschen aus den Partnerländern die „gleiche Chancen zur Teilnahme am Programm haben wie FW aus Deutschland“ (Engagement Global 2013a: 132). Entgegen der Zielsetzung, eine breite gesellschaftliche Zielgruppe zu erreichen, bilden bereits die deutschen Freiwilligen eine sehr homogene, sozial privilegierte Gruppe, die nicht den gesellschaftlichen Durchschnitt abbildet (Haas 2014: 43). Ähnliche Tendenz lässt sich bei der Gruppe Süd-Nord-Freiwilliger erkennen.

Süd-Nord-Freiwillige sind mit einem Durchschnittsalter von 23,6 Jahren meist nicht nur vier Jahre älter, sondern sie sind auch qualifizierter als deutsche Freiwillige (weltwärts 2019). Besitzen 97% der deutschen Freiwilligen ein Abitur (Engagement Global 2016) haben von diesen lediglich 5%

bei ihrer Ausreise ein abgeschlossenes Bachelor- oder Masterstudium (AKLÜH 2015: 5). Der Großteil in der Süd-Nord-Gruppe ist höher qualifiziert: 32% verfügt bereits über ein abgeschlossenes Bachelor- oder Masterstudium, sie befinden sich bei Ausreise im höheren Studiensemester und haben zum Teil auch einschlägige Berufserfahrung (AKLÜH 2015: 7).

In vielen Ländern des Globalen Südens sind Absolvent*innen der Sekundarschule jünger als 18 Jahre und können somit nach den weltwärts-Kriterien noch nicht an dem Programm teilnehmen (Engagement Global 2013b: 3). Direkt nach Abschluss der Sekundarschule wird je nach sozial-ökonomischen Ressourcen eine Ausbildung, Studium oder Erwerbstätigkeit aufgenommen. Demnach stellt sich die Frage, welche Gruppe an jungen Menschen es sich im Globalen Süden leisten kann, das Studium oder die Erwerbstätigkeit für einen Freiwilligendienst zu unterbrechen. In der Studie zeigte sich, dass es für die Aufnahme als Süd-Nord-Freiwillige vorteilhaft war, bereits durch ehrenamtliche oder entlohnte Tätigkeit mit der Partner- bzw. Entsendeorganisation in Kontakt zu stehen. Auch hier ist zu hinterfragen, welche soziökonomische Gruppe die Möglichkeit hat, sich in ihrer Freizeit ehrenamtlich zu engagieren. Personen ohne Anbindung an eine Partnerorganisation haben hingegen einen erschwerten Zugang zum Programm. Nicht selten rekrutieren Partnerorganisation aus den eigenen Organisationsreihen und ohne jeglichen Bewerbungsprozess ihre Süd-Nord-Teilnehmer*innen. Dadurch findet weder eine öffentliche Ausschreibung (Radio, soziale Medien, Plakate an öffentlichen Plätzen, Universitäten, etc.) noch ein transparenter Auswahlprozess statt, bei dem sich „Organisations-Externe“ bewerben könnten (GD6: 925-928; E2: 545-589⁶). Auffällig ist, dass sich bei einer peruanischen Entsendeorganisation, welche eben die letztgenannten Kriterien umsetzt, die Freiwilligengruppe sich hinsichtlich ihres sozioökonomischen Profils von FW anderer Organisationen deutlich unterscheidet: überwiegend aus staatlichen Universitäten, nicht aus der Hauptstadt Lima, Familie aus der Arbeiter*innenklasse, bisher kein/kaum Bezugspunkte zu deutschen Freiwilligen und Aufnahme-/Entsendeorganisationen (E1: 417-428).

Insgesamt kann festgehalten werden, dass die Teilnahme am Programm durch Auswahlverfahren und Auswahlkriterien in der Praxis nicht allen jungen Menschen in Peru gleichermaßen offensteht. Es zeichnet sich hier ein ähnliches Bild wie in Deutschland ab: der Zugang steht eher einem kleinen und zum Teil bereits privilegierterem Kreis offen. Hier sollten sich

6 E steht für die zwei durchgeführten Expert*inneninterviews mit Süd-Nord-Koordinator*innen in Peru und die Zahl für die jeweilige Person.

Aufnahme- und Entsendeorganisationen mit der Frage auseinandersetzen, an welche Zielgruppe sie sich im Globalen Süden richten möchten und wie dementsprechend die Auswahlverfahren und Auswahlkriterien gestaltet werden müssen, um allen bzw. einem erweiterten Kreis junger Menschen die Möglichkeit einer Teilnahme zu eröffnen.

IV. Ungleichheit in finanziellen Aspekten und ungleiche finanzielle Ressourcen

Geregelt ist, dass die Abrechnung und Einteilung der Finanzen ausschließlich über die deutschen Entsende-/Aufnahmeorganisationen geschieht. In absoluten Zahlen besteht durch das BMZ eine maximale monatliche Anteilsförderung von 880 Euro pro Süd-Nord-Freiwillige*r (BMZ 2014: 11f.). Dieser erhöhte Anteil im Vergleich zum Nord-Süd-Programm⁷ richtet sich laut Engagement Global nach den höheren Lebensunterhaltskosten in Deutschland. Denn „Das Taschengeld soll eine angemessene Teilhabe am sozialen Leben in Deutschland ermöglichen“ (Engagement Global 2013a: 125).

Hierzu ist ein vergleichender Blick auf die finanziellen Ressourcen, die den Freiwilligen in ihren jeweiligen Einsatzländern zur Verfügung stehen notwendig. Die peruanischen Freiwilligen erhielten in Deutschland je nach Aufnahmeorganisation im Durchschnitt 200 Euro Taschengeld im Monat (E1: 913-919). Bei deutschen Freiwilligen in Peru liegt dieser monatliche Betrag bei 100 Euro. Im Verhältnis der durchschnittlichen Bruttomonatseinkommen zeigt sich jedoch die unterschiedliche Kaufkraft dieser Beträge (Peru: 450 Euro; Deutschland: 3.700 Euro).⁸ Zudem stehen den meisten deutschen Freiwilligen im stärkeren Maße Zusatzmittel über eigene Quellen (Kindergeld, familiäre Unterstützung, Förderkreis) zur Verfügung. Deutsche Freiwillige sind damit zumindest in Peru finanziell weit aus bessergestellt als peruanische Freiwillige in Deutschland. Letztere haben aufgrund ihrer ökonomischen Verhältnisse einen eingeschränkten Zugang zur sozial-kulturellen Teilhabe. Insbesondere in Bezug auf ihre Freizeitgestaltung aber auch Mobilität, um sich beispielsweise mit anderen Süd-Nord-Freiwilligen vernetzen und austauschen zu können.

Die Möglichkeit während des Freiwilligendienstes im Einsatzland zu Reisen stellt bei deutschen wie Süd-Nord-Freiwilligen einen wichtigen Grund für ihre Bewerbung dar. Wenn Süd-Nord-Freiwillige die gleiche

7 Bis zu max. 620 Euro pro Person und Monat (BMZ 2016: 11).

8 Siehe: <https://durchschnittseinkommen.net/durchschnittseinkommen-peru/>.

Möglichkeit wie deutschen Freiwilligen eröffnet werden soll - und dies schließt Reisen mit ein -, erscheint die finanzielle Förderung der Süd-Nord-Freiwilligen durch den Taschengeldbetrag zu gering. Insbesondere vor dem Hintergrund der extremen nationalen Einkommensungleichheit und restriktiven Visabestimmungen für Süd-Nord-Freiwillige. Ein peruanischer Freiwilliger erläutert hierzu das Motiv der Europareise als Bildungsreise, um europäische Geschichte und Kultur besser verstehen zu können. Jedoch stößt sein Motiv bei Deutschen mitunter auf Zweifel und Irritation. Es wird davon ausgegangen, dass er aufgrund seiner Herkunft aus dem Globalen Süden nichts von Europa, dem ‚Zentrum‘ von Wissen, Geschichte, Kunst, etc. wissen und kennen würde: „Warum gehst du nach Paris, wenn du XY nicht kennst?“ Und ich antwortete ihnen: Ich kenne es, theoretisch kenne ich es wenig, aber ich würde gerne die Erfahrung machen. In das Haus von Anne Frank gehen, um zu wissen, wie sie lebte. Ins Museum gehen, um Sachen zu sehen. Das ganze Leben habe ich es in nachgebildeten Figuren oder dem Internet gesehen, und jetzt möchte ich es in Echt sehen“ (GD6: 54-58).

Analog zur Nord-Süd-Komponente müssen anerkannte Aufnahmeorganisationen in Deutschland 25% der Kosten für die Süd-Nord-Komponente mit Eigen- bzw. Drittmitteln decken. Auch wenn der folgende Fall in der Studie ein Einzelfall darstellt, soll er in diesem Zusammenhang hinsichtlich der Frage nach Teilhabechancen Erwähnung finden. Im konkreten Fall wurden peruanische Bewerber*innen durch eine Aufnahmeorganisation zu einer „Spende“ von mehreren hundert US-Dollar aufgefordert, um am Freiwilligendienst teilnehmen zu können (E1: 45f.; 238f.). Unter dem „Gleichbehandlungsprinzip“ wurden die gleichen Forderungen an deutsche⁹ wie an peruanische Freiwilligen gestellt, um die Drittmittel zu decken. Dadurch wird jedoch deutlich, dass ungleiche soziale und ökonomische Voraussetzungen im globalen Kontext ausgeblendet werden und von gleichen Subjekten mit gleichen Rechten und Pflichten im weltwärts-Freiwilligendienst ausgegangen wird, was zum strukturellen Nachteil der Süd-Nord-Freiwilligen beiträgt.

V. Uneinheitliche Richtlinien für Seminare und Begleitung

Neben der Auswahl soll auch die Vor- und Nachbereitung der Süd-Nord-Freiwilligen durch die entsendenden Partnerorganisationen stattfinden

9 Aufbau eines Förderkreises, um Spenden zu generieren.

(Engagement Global 2013b: 3f.). Jedoch gibt es bislang keine einheitlichen Richtlinien für die Umsetzung. Gleichzeitig ist geregelt, dass 25 Seminartage in Deutschland nachgewiesen werden müssen (Engagement Global 2013b: 5). Diese verpflichtenden Seminartage in Deutschland führen unweigerlich zu einer stark ungleichen Verteilung der Seminartage und entsprechenden Fördergelder hinsichtlich der Länder. Der Großteil der peruanischen Freiwilligen hatte nicht einen Seminartag zur Vorbereitung in Peru, da diese erst nach ihrer Ausreise direkt in Deutschland von den deutschen Aufnahmeorganisationen stattfanden.

Hinsichtlich der Seminare für Süd-Nord-Freiwillige in Deutschland ist festzustellen, dass Aufnahmeorganisation, die aus einem oder unterschiedlichen Ländern des Globalen Südens mehrere Freiwilligen aufnehmen, meist in sich geschlossene Süd-Nord Seminargruppen bilden. Andere Aufnahmeorganisationen, mit einer geringen Anzahl von Süd-Nord-Freiwilligen, lassen diese nicht selten an regulären FSJ¹⁰-Begleitseminaren für innerdeutsche Freiwilligendienste teilnehmen. Bei beiden Seminarvarianten stellen jedoch häufig Sprachbarrieren für die Freiwilligen eine große Schwierigkeit dar, um Seminarinhalte zu verstehen und sich mit anderen Freiwilligen (aus Deutschland oder anderen Ausreiseländern) zu verständigen bzw. auszutauschen. Gleich welcher Seminargruppe sie zugehörten, kritisierten die peruanischen Freiwilligen, dass die thematischen Schwerpunkte in den Begleitseminaren kaum ihre Bedürfnisse und Interessen berücksichtigten und auch eigene Themenvorschläge nur unzureichend aufgegriffen wurden (GD6: 101-104; E2: 527-531). Insbesondere bei den FSJ-Seminaren kann durch dessen Profil stark vermutet werden, dass diese inhaltlich nicht den vorgegebenen Schwerpunkt haben „die FW [zu unterstützen], ihre Erfahrungen kritisch zu reflektieren und auf die Lebenswelt im Heimatland zu beziehen“ (BMZ 2014: 9f.). Dabei stellt das BMZ an die pädagogischen Begleitseminare die Anforderung, dass diese „explizit entwicklungspolitische, globale und interkulturelle Themen adressieren [sollen]“ (BMZ 2017: 5). Allerdings wurden in den verschiedenen Seminargruppen der peruanischen Freiwilligen Themen wie Rassismus und koloniale Kontinuitäten im Allgemeinen, aber vor allem auch im konkreten Bezug zu ihren Erfahrungen in Deutschland und im Zusammenhang mit ihrem Heimatland nicht oder nur am Rande thematisiert. Dies führte bei dieser Gruppe dazu, dass zwar alle seit ihrer Rückkehr aus Deutschland die Verhältnisse in Peru noch stärker in Frage stellen, jedoch koloniale globale Zusammenhänge und Auswirkungen, die in enger Verknüpfung mit

10 Freiwilliges Soziales Jahr.

struktureller Ungleichheit stehen, (weiterhin) nicht ausreichend benennen und folglich nicht hinterfragt werden (können): „Warum passiert das alles hier? Alles schien mir so ungerecht. Alles. Schon vorher war es ungerecht, aber jetzt ist es noch schlimmer“ (GD4: 664ff.).

Gemäß den Leitlinien wird die pädagogische Begleitung der Süd-Nord-Freiwilligen nicht von der entsendenden Partnerorganisation, sondern den Aufnahmeorganisationen übernommen. Deutsche Freiwillige hingegen werden durch ihrer Entsendeorganisation von Deutschland aus begleitet und erhalten von diesen auch die Begleitseminare in Deutschland. Nicht selten sogar im jeweiligen Einsatzland, für das die pädagogische Begleitung aus Deutschland anreist. Hinzukommt der Aspekt, dass Seminarleiter*innen und/oder pädagogische Begleitpersonen hauptsächlich der Weißen Mehrheitsgesellschaft in Deutschland angehören und/oder ihnen rassistisch- und machtkritisches Bewusstsein im Allgemeinen und spezifisch hinsichtlich der eigenen Rolle und Position fehlt (E2: 200-205; E1: 886ff.). Mehrere Freiwillige schilderten ihren Eindruck, dass sich insbesondere Weiße Seminarleiter*innen mit ihren eigenen Lateinamerikaerfahrungen über sie, und ihr Wissen stellten: „Ich hatte das Gefühl, dass sie die Lehrerin von allen sein wollte, also habe ich auch gedacht: Du musst auch von uns lernen.“ (Betonung i.O.; Anmerkung A.-K.W.) (GD5: 136ff.). Deutlich wird hier bereits die Problematik der Weißen Überlegenheit, die einhergeht mit der Abwertung des Erfahrungs- und Wissenshorizontes ‚der Anderen‘ und ihrer Lebenswelt. Besonders im Hinblick auf die Erfahrungen von Alltagsrassismus der Süd-Nord-Freiwilligen ist in diesem Zusammenhang fraglich, ob und wie diese im Rahmen der pädagogischen Begleitung aufgefangen werden (können).

Fraglich bleibt des Weiteren, ob Aufnahmeorganisationen und die im Folgenden dargestellten Einsatzstellen die geforderte „Offenheit zur Selbstreflexion“ und „das Bewusstsein für die besonderen Herausforderungen und Bedürfnisse“ Süd-Nord-Freiwilliger mitbringen, sich spezifisch dazu weiterbilden bzw. durch die Aufnahmeorganisationen diesbezüglich (rassismuskritisch) geschult werden (Engagement Global 2013a: 128f.).

C: Auswirkungen auf individueller Ebene

I. Spannungen in den Tätigkeitsfeldern der Süd-Nord-Freiwilligen: Lernen sie noch oder helfen sie schon?

Süd-Nord-Freiwillige „werden nicht als Expert_innen und Helfer_innen empfangen, sondern als Praktikant_innen, Lernende oder als Diversity-Schmuck“ (Kiesel 2012).

Nach den Förderleitlinien des BMZ sollen sich die Einsatzbereiche der Süd-Nord-Freiwilligen „an den entwicklungspolitischen Schwerpunktsektoren und -themen des BMZ“ (BMZ 2016: 6) orientieren und den Freiwilligen „entwicklungspolitisches Lernen ermöglichen und Zugang zu entwicklungspolitischen Fragestellungen bieten.“ (BMZ 2016: 4). Tatsächlich absolvierte von den befragten Freiwilligen nur eine*r den Freiwilligendienst in einem entwicklungspolitischen Verein. Hauptsächlich waren die Einsatzstellen im sozialen Bereich -insbesondere in Kindertagesstätten und in der offenen Jugendarbeit- verortet. Dieses Ergebnis spiegelt sich auch im ersten Evaluierungsbericht des BMZ wider: nur ein kleiner Teil der Einsatzstellen hat tatsächlich einen entwicklungspolitischen Kontext (BMZ 2017: 5). Auch wenn Aufnahmeorganisationen eine entwicklungspolitische Ausrichtung haben, so stellen sie eben nicht wie in Ländern des Globalen Südens die Einsatzplätze in ihrer Organisation, sondern akquirieren diese bei freien und öffentlichen Trägern. Hierbei ist darauf hinzuweisen, dass die Süd-Nord-Komponente in Kooperation mit dem Bundesfreiwilligendienst (BFD) des Bundesministeriums für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (BMFSFJ) umgesetzt wird. Dies bedeutet, dass Vorgaben und Verfahren des BFD für die Umsetzung der Süd-Nord-Komponente gelten. Allerdings sind Konzept und Vorgaben des BFD nur bedingt auf die Durchführung eines Freiwilligendienstes mit Freiwilligen aus dem Globalen Süden ausgerichtet. Deutlich wird dies vor allem anhand des Großteils der Einsatzstellen, die keinerlei entwicklungspolitische Ausrichtung haben (BMZ 2017: 6f.).

Laut den befragten Süd-Nord-Koordinator*innen gestaltet sich die Akquise von Einsatzstellen für Süd-Nord-Freiwillige in Deutschland als sehr schwierig. Als Beispiel wurde angegeben, dass auf rund 80 Anfragen lediglich neun Zusagen kamen. Eine kritischere bzw. selektivere Auswahl der Einsatzstellen scheint daher unter den gegebenen Rahmenbedingungen schwer umsetzbar. Als Gründe für die Ablehnung der angefragten Einrichtungen wurden mangelnde Deutschkenntnisse der Süd-Nord-Freiwilligen und fehlende finanzielle Vergütung genannt (E2: 40-45). Dazu berichtet

eine befragte Freiwillige, welche bei einer Einsatzstellenakquise teilnahm: „Ich hatte das Gefühl, dass sie die Person überzeugen wollten, dass sie einen ausländischen Freiwilligen aufnimmt“ (GD6: 435-438). Im Gegensatz zu Einsatzstellen im Globalen Süden macht es den Anschein, dass sich deutsche Einsatzstellen den Mehraufwand durch Süd-Nord-Freiwillige nicht leisten können oder wollen. Obwohl Süd-Nord-Freiwillige, im Gegensatz zu deutschen Freiwilligen, mitunter einschlägige Qualifikationen mitbringen.

Durch die wenigen Einsatzstellenplätze ergibt sich, dass den Freiwilligen nur wenige oder überhaupt keine Auswahlmöglichkeiten hinsichtlich der Einrichtungsprofile und Tätigkeitsbereiche zur Verfügung stehen. Bei der Verteilung der wenigen Einsatzplätze ergibt sich demnach das Problem, dass kaum auf Kompetenzen, Qualifikationen und Wünsche der bzw. aller Freiwilliger Rücksicht genommen werden kann. Eine Freiwillige berichtet: „Einige wurden in etwas anderes rein gepresst, sie waren nicht zufrieden mit ihrem Bereich“ (GD5: 197). Diesbezüglich fordern die befragten Freiwilligen, dass den Bewerber*innen im Vorfeld die spezifischen Anforderungen der Einsatzstellen transparent gemacht werden und Aufnahmeorganisationen mehr darauf achten sollen „Wen sie auswählen und wohin“ (Betonung i.O.; Anmerkung A.-K.W.) (GD5: 228) so dass Personen mit spezifischen Interessen und Kompetenzen auch in entsprechenden Einsatzstellen ihren Dienst absolvieren können (GD6: 187, 958f.).

Wie ebenfalls im Evaluierungsbericht festgehalten wird, so lag auch der Tätigkeitsbereich der peruanischen Freiwilligen hauptsächlich im niederschweligen Aufgabenbereich (BMZ 2017: 8). Vor allem handelte es sich um einfache Helfer*innentätigkeiten im hauswirtschaftlichen und erzieherisch-betreuenden Bereich. Der geringe Verantwortungsbereich wirkte sich auf das Selbstwertgefühl der befragten Freiwilligen aus: „Ich habe nur leichte Tätigkeiten gemacht, aber gleichzeitig habe ich mich dadurch nutzlos gefühlt. Also, dass es einfach egal ist, ob ich da bin oder nicht, weil das, was ich gemacht habe, wenig und bedeutungslos war, im Gegensatz zu dem, was ich eigentlich erwartet habe dort zu machen“ (GD1: 630ff.). Auch wenn alle peruanischen Freiwilligen bereits diverse fachliche Qualifikationen aufwiesen, konnten sie ihre Kompetenzen in den jeweiligen Einsatzstellen nur bedingt einbringen oder gar weiterentwickeln: „Was arbeitet eine Psychologin mit Holz? Oder geht aufs Feld um Holz zu hacken? Oder kassiert [an der Kasse, Anmerkung A.K.W.] ab? Ich fragte mich: Was mache ich hier? Ich verschwende hier meine Zeit“ (GD5: 54ff.). Manche stellten deshalb ihren gesamten Dienst infrage: „Für was bin ich so weit weg gegangen an einen Ort, von dem ich bisher nichts kenne, nichts ausführen kann und mich nicht nützlich fühle?“ (GD5: 466f). „Das war frus-

rierend für mich und in diesen Momenten stellte ich es infrage: Was mache ich denn eigentlich hier? Ich verliere hier meine Zeit. Ich würde nützlichere Sachen in Peru machen“ (GD5: 481ff.)

Dabei weisen peruanische Freiwillige, welche bereits in den Entsende- bzw. Aufnahmeorganisationen in Peru Kontakt mit deutschen Freiwilligen hatten, auf den Unterschied hin, dass letzteren mehr individueller Gestaltungsspielraum und eigenständige Verantwortungsbereiche in den Einsatzstellen gegeben wird. Auch wenn diese ebenfalls kaum ausreichende Sprachkenntnisse und zudem keine Qualifikationen aufweisen (GD6: 584-593; GD5: 784). Insgesamt drängt sich der Eindruck auf, als würden Freiwillige aus dem Globalen Süden als Belastung, deutsche Freiwillige jedoch als Unterstützung angesehen werden, und dies unabhängig von Kompetenzen. Dies wiederum spiegelt die binäre Konstruktion der Weißen Helfenden/Entwickelten vs. der Zu-Unterstützenden/Zu-Entwickelnden wider.

*II. Süd-Nord-Freiwillige als interkulturelle Trainer*innen und Aushängeschild für deutsche Interkulturalität*

„Es gibt nichts, was der globale Postmodernismus mehr liebt als eine bestimmte Art von Differenz, ein Hauch von Ethnizität, Freude am Exotischen (...) ein kleinwenig von dem Anderen“ (Hall 2010: 288).

Eines der wesentlichen Ziele der Süd-Nord-Komponente ist es, den interkulturellen Austausch zu fördern (BMZ 2017: 3). Dabei wird nicht nur die Methode (Austausch), sondern auch der Wirkungskreis der Freiwilligen konkret formuliert: „Durch den Austausch der internationalen FW mit den Einsatzstellen, ihrem persönlichen Umfeld am Einsatzort und den Aufnahmeorganisationen können bisher nicht angesprochene Zielgruppen für entwicklungspolitische Zusammenhänge erreicht und sensibilisiert werden“ (Engagement Global 2013a: 145f). Demnach sollen Süd-Nord-Freiwillige möglichst in der „entwicklungspolitischen Bildungsarbeit mit[wirken] und dort zu einem gleichberechtigten Austausch über Vorstellungen, Ansätze und Praxis der Entwicklungszusammenarbeit zwischen den Partnern des Globalen Südens und des Globalen Nordens in der Einen Welt bei[tragen].“ (BMZ 2016: 9f.).

Mit zunehmenden Deutschkenntnissen wurden den peruanischen Freiwilligen von Einsatzstellen und Aufnahmeorganisationen eigene Projekte und Veranstaltungen übertragen. Jedoch hauptsächlich mit dem Wunsch bzw. der Erwartung, dass diese einen spezifischen „Perubezug“ aufweisen

sollten. Ein befragter Freiwilliger macht deutlich, dass er sich nicht mit der von außen zugeschriebener Rolle als Peru-Experte/-Repräsentant identifizieren konnte und wollte: „Ich hatte nicht das Gefühl, dass ich auf irgendeine Weise die peruanische Kultur repräsentieren könnte“ (GD6: 198). Dabei hatte er das Gefühl, in dieser Rolle festzustecken: „Ich bin als Gefangener meiner Kultur [nach Deutschland, Anmerkung A.-K.W.] gegangen. Ich musste kochen, ich musste über das Bescheid wissen, weil ich aus Peru bin. Aber das repräsentiert mich nicht. Also ich repräsentiere diese Aspekte der peruanischen Kultur nicht“ (GD6: 228-231). Deutlich wird hier die machtvollste Praktik der Essentialisierung von Kultur. Auch wenn die Freiwilligen für sich selbst die Rolle als Peru-Repräsentant*in/-Expert*in ablehnten, waren sie durch kulturelle Zuschreibungen von außen in ihr gefangen. Auch wenn sie sich mit (bestimmten) Merkmalen der peruanischen Kultur nicht identifizierten, sollten sie diese dennoch verkörpern. Dabei werden die Freiwilligen alleine auf ihr ‚Peruanischsein‘ mit den einhergehenden Stereotypen reduziert, so dass ihre ‚peruanische‘ Identität zu etwas Starrem und Unveränderlichen (gemacht) wird.

Die befragten Freiwilligen äußern das Bedürfnis, von Deutschen individuell und differenziert wahrgenommen werden zu wollen: „Es waren konstruierte Stereotype, die generalisieren. Es kann ja auch nicht Deutschland verallgemeinert werden, und gesagt werden, wie das Leben von allen Deutschen ist. Gleiches gilt für Peru“ (GD6: 212-216). Sie betonen, dass ihre Gemeinsamkeit zwar darin besteht Peruaner*innen zu sein, aber sie dennoch sehr unterschiedlich sind: „Die persönliche Erfahrung, wie man in seiner Stadt, in seiner Provinz bis hin wie man im eigenen kleinen Stadtbezirk lebt ist unterschiedlich. Woher deine Familie kommt, ob von der Küste, den Anden oder dem Regenwald“ (GD6: 203ff). Deutlich wird ebenfalls, dass Deutsche sich schon nach einem kurzen Aufenthalt in Peru gegenüber den peruanischen Freiwilligen in Deutschland als Peru-Expert*innen begreifen und sich mit ihrem vermeintlichem Wissen über diese stellen: „Die meisten der Personen, die etwas von Peru wussten sagten: ‚Ah, ich war fünf Tage in Lima, dort können alle Salsa tanzen.‘ Klar, wenn du fünf Tage gehst und nur in Clubs bist, wirst du natürlich auch nur Personen kennenlernen, die nur Salsa tanzen können. Ah, oder das: ‚Ich bin in den Regenwald gegangen und dort essen sie Würmer.‘ Ich antwortete: ‚Ah ok gut, im Regenwald.‘ Also solche Sachen. Aber es kann nicht davon gesprochen werden, dass nur ein Peru existiert“ (GD4: 58-63).

Insbesondere bei den „Peru-Veranstaltungen“ sehen sie sich vor großen Herausforderungen konfrontiert: „Aber wie definiere ich das alltägliche Leben in Peru? Ich, der in [Stadt X in Peru; Anmerkung A.-K.W.] lebt, das wird nicht die gleiche Erfahrung sein, als wenn man in Lima lebt. Und die

Erfahrungen, die ich diesbezüglich erlebt habe, werden auch nicht die gleichen sein, die sie dort an diesen Orten als Ausländer erleben werde“ (GD6: 192-197). „Das war kompliziert, weil ich hatte nicht das Gefühl über Peru sprechen zu können. Auch hatte ich nicht das Gefühl, die peruanische Diversität und Kultur auf nur einen Workshop reduzieren [zu können]. Das was ich dann gemacht habe, war dann eher ein wenig die Stereotypen zu brechen“ (GD6: 179ff.). Eine Freiwillige beschreibt, wie sie es als ihre alltägliche Aufgabe sah, mit ihrem eigenen Verhalten auf Stereotype in den Köpfen von Deutschen aufmerksam zu machen: „Der Lernprozess ergab sich auf informelle Art. Es ist nicht, dass du dich hinsetzt und anfängst zu erklären, wie deine Kultur ist, an was du glaubst, welche Perspektiven du hast und die andere Person sitzt da und lernt. Sondern einfach in der täglichen Arbeit, während man im Büro sitzt und plötzlich ein Kommentar abgibt oder jemand sieht, dass du nicht das machst, was sie dachten, dass du das aufgrund deiner Kultur oder des Landes, von dem du kommst, machen wirst“ (GD5: 377-382).

Mehrfach wird deutlich, dass der Fokus interkulturellen Austauschs mit Süd-Nord-Freiwilligen sowie deren länderspezifische Veranstaltungen auf kulturelle Differenzen und nicht den Gemeinsamkeiten liegt. Die kulturelle Differenz wird als Bereicherung der Weißen Mehrheitsgesellschaft erlebt. Nicht berücksichtigt wird, dass für diese Bereicherung Süd-Nord-Freiwillige instrumentalisiert werden und mit der Vorstellung kultureller Differenzen eine festgeschriebenen unveränderliche (kulturelle) Verschiedenheit verbunden ist, welche die Freiwilligen alleine darauf reduziert und festlegt.

III. Widerstand und Gegenstrategien

„Es ist Zeit zu lernen uns von dem eurozentrischen Spiegel zu befreien, in dem unser Spiegelbild notwendigerweise immer verzerrt ist. Es ist Zeit, endlich, nicht mehr zu sein, was wir nicht sind“ (Quijano 2014: 828).

In allen Bereichen, in denen sich die peruanischen Freiwilligen in Deutschland bewegten, war bzw. wurde es im Verlauf ihres Freiwilligendienstes ein Anliegen, die vorhandenen „Stereotype oder minderwertige Informationen, die sie [Deutsche; Anmerkung A.-K.W.] hatten, zu eliminieren“ (GD3: 178f.). In Anbetracht derselben immer wiederkehrenden Stereotype hält ein Freiwilliger fest: „Ich musste die Software bei vielen Leuten ändern“ (GD3: 97f.).

Um ein Bewusstsein für die einseitig geprägte Sichtweise zu schaffen, präsentierten die peruanischen Freiwilligen bei „Peru-Veranstaltungen“ beispielsweise nicht die bereits gewohnten und zu erwartenden Fotos über Peru. Sie nutzen „Gegen“-Stereotype und Kontraste, bei denen sie Shoppingzentren und lokale Märkte, sowie Luxusvillen und marginalisierte Stadtviertel Limas zeigten. Auch stellten sie erfolgreiche peruanische Persönlichkeiten aus unterschiedlichen gesellschaftlichen Bereichen vor, um sie dem gängigen Bild von „armen hilflosen ungebildeten Peruaner*innen“ entgegenzustellen (GD7: 94-100, 236-240). Den Freiwilligen war es wichtig, ein differenziertes und vielfältiges Peru darzustellen: „Ich habe versucht zu differenzieren, dass Peru nicht nur die Anden sind, nicht nur Lamas, sondern dass es auch Regenwald und Küste gibt und dass das alles Peru ist“ (GD6: 141-147). Ein Freiwilliger legte den Schwerpunkt explizit nicht auf kulturelle Aspekte, um keine Stereotype zu reproduzieren: „Also habe ich mich am meisten auf Bereiche fokussiert, welche nicht verändert werden können durch Kultur: ein bisschen Geschichte, ein bisschen über die Regionen, ein bisschen über Politik sprechen“ (GD6: 192-197).

Ein Freiwilliger berichtet von der alltagspräsenten eurozentrischen Sichtweise der Gastfamilie und wie er versuchte diese zu dekonstruieren und zu kontextualisieren: „Ich glaube, dass sie in einer Seifenblase lebten, in der sie dachten, dass Deutschland das Zentrum der Welt ist und dass die Länder, die außerhalb Europas liegen, nicht existieren oder sich nicht entwickeln und abseits von allem was auf der Welt passiert leben. Sie sprachen immer davon, wie wunderbar Deutschland ist. Sie sagten mir immer Deutschland ist das, Deutschland ist das, alles funktioniert gut, ist perfekt, es kann nichts schlecht funktionieren, alles planen wir, deshalb musst du lernen. „Ah OK“ antwortete ich ihnen. Manchmal musste ich ihnen daher die Stimmung versauen, um ihnen verständlich zu machen, dass Deutschland nicht das Zentrum der Welt ist. Und ich erzählte ihnen viele Dinge die vorgingen. Die Gemeinschaft hier weiß nicht, was da draußen vor sich geht“ (GD3: 160-172).

Eine weitere Freiwillige beschreibt, wie sie Sichtweise und Wertung stereotyper und rassistischer Aussagen von Personen in der Einsatzstelle umkehrte: „Ich glaube im Vergleich zu Deutschland ist Peru besser“ (GD3: 175). Durch diese Irritationsmomente erhoffte sie sich, einen kritischen Reflexionsprozess anzustoßen: „Ich habe mich über die deutsche Kultur lustig gemacht und sie über die peruanische. Aber ich gehe davon aus, dass darin letztendlich ein Raum für Reflexion war“ (GD3: 178f.).

IV. Zugehörigkeit zu ‚anderen Anderen‘

Die peruanischen Freiwilligen machten in Deutschland neue Erfahrungen von Vielfalt und Diversität. Dabei sprechen sie im Gesprächsverlauf zu keinem Zeitpunkt von einem ‚interkulturellen‘ Austausch mit Deutschen. Hingegen betonten sie immer wieder, wie prägend für sie der Kontakt mit anderen ‚Anderen‘ (Geflüchteten, Migrant*innen und Menschen mit Migrationshintergrund) war und benutzen hierfür auch den Begriff des ‚interkulturellen‘ Austauschs: „Wenn ich nicht nach Deutschland gereist wäre, wenn ich nicht die Möglichkeit gehabt hätte, dann hätte ich nicht so viele Menschen aus unterschiedlichen Ländern kennengelernt“ (GD6: 487f.). Nach ihrer Rückkehr in Peru stellten sie fest, dass sich ihre Sichtweise verändert hat und sie mehr Offenheit und Toleranz gegenüber anderen Lebensformen entwickelt haben und Diversität in Peru nun als große Bereicherung wahrnehmen (GD4: 123ff.; GD5: 526ff.): „Sehr bereichernd, diese anderen Kulturen kennenzulernen, andere Arten von Ideen, Gedanken, Expressionen, und das hilft unglaublich viel, wie wir ja auch schon angemerkt haben, tolerant zu sein, respektvoller zu sein, Diversität mehr wertzuschätzen und auch das Eigene“ (GD6: 493-496). Dabei heben sie begeistert die Tatsache hervor, dass „wir alle von allen lernten“ (GD5: 334). Dies zeigt, dass es sich nach ihrem Empfinden um einen gegenseitigen Austausch handelte, der (mehr) auf Augenhöhe stattfand und der Austausch so nicht auf Kosten einer Gruppe verlief. Auch fühlten sie sich zu der Gruppe von Menschen mit Migrationshintergrund zugehörig und wurden auch von diesen als „eine*r von ihnen“ aufgenommen: „Ich habe mich integriert gefühlt, weil wir alle Ausländer waren“ (GD1: 703). „In [Stadt X, Anmerkung A.-K.W.] waren alle Ausländer, also haben sie mich als eine mehr angesehen, ich war eine mehr unter einem Haufen“ (GD4: 140f.). Ein Freiwilliger beschreibt im Gegensatz dazu, dass er sich klar von der Gruppe der Geflüchteten bei Deutschen abgrenzen wollte: „Weil sie mich betrachteten, also ob ich ein Flüchtling mehr wäre, weil ich nicht blond bin, nicht deutsch spreche und nichts dergleichen, einige dachten, ich wäre einer von ihnen“ (GD1: 151ff.). Hier spiegelt sich wider, dass Geflüchtete an unterster Stelle der deutschen Gesellschaftsordnung stehen und dieser Freiwilliger daher keinesfalls zu dieser Gruppe gezählt werden mochte.

Durch die alltägliche Erfahrung der Reduzierung auf ihrer Herkunft, bei der individuelle Unterschiede durch die Homogenisierung vernachlässigt, und die Unterschiede zu Deutschen in den Mittelpunkt gerückt werden, haben sich die peruanischen Freiwilligen zwangsläufig mit ihrer peruanischen Identität auseinandergesetzt und identifiziert. Ein Freiwilliger

schlussfolgert daraus: „Ich glaube, in Deutschland zu sein hat mich mehr zum Peruaner gemacht“ (GD4: 128f.).

V. Entmystifizierung Deutschlands

Im Rückblick beschreiben die peruanischen Freiwilligen ihre Vorstellungen von Deutschland vor ihrer Ausreise hauptsächlich mit Schlagworten wie Entwicklung, Reichtum, technischer Fortschritt, Moderne, hohes Bildungsniveau, Umweltbewusstsein etc. (GD5: 27-32, 55-59, 64-66): „Ich dachte, dort würden sie nicht diskriminieren, weil es ein entwickeltes Land ist und dass sie keine sozialen Probleme hätten; dass es ein super Land wäre“ (GD4: 30f.). Nach Ankunft in Deutschland fiel es ihnen zunächst schwer, soziale Unterschiede wahrzunehmen. Eine Freiwillige erklärt sich ihre anfänglichen „falschen“ Vorstellungen damit, dass ihr Vergleichsbezug eben die eigene peruanische Lebenswelt war, gepaart mit den einseitigen Bildern und Informationen, welche ihr bis dato Deutschland als „Paradies“ vermittelten. Daraus schlussfolgert sie: „In Führungszeichen lebten wir getäuscht von dem, was wir mitbrachten“ (GD4: 389f.). Zwei Faktoren, die mehrere Freiwillige benennen, um im Verlauf ihres Aufenthaltes soziale Unterschiede in Deutschland wahrnehmen zu können, sind: die deutsche Sprache ausreichend zu beherrschen und in Folge die Kommunikation mit verschiedenen Personengruppen: So beschreibt eine Freiwillige: „Ich bin in Gruppen gegangen, in der alle Immigranten waren und eigentlich haben wir Deutsch gelernt, also haben sie von ihren Problemen und allem geredet. Ich konnte nicht verstehen, dass es Personen gibt, die ökonomisch gesehen in sehr prekären Situationen leben. [...] Aber sie waren keine, sozusagen Netto-Deutsche, sondern die meisten von ihnen waren Flüchtlinge“ (GD4: 408-412) „und dann habe ich es gesehen, habe gesehen, was anders war zu den Deutschen“ (GD1: 614f.). Was zunächst nicht in ihr Deutschlandbild passte, und somit noch unsichtbar blieb, wurde für die Freiwilligen im Verlauf zu einer prägenden Erkenntnis: auch in Deutschland existieren sozio-ökonomische Unterschiede und davon sind in besonderer Weise Menschen betroffen, die nicht Teil der Weißen deutschen Mehrheitsgesellschaft sind.

Zurück in Peru versuchen die Freiwilligen ihre eigene (veränderte) Sichtweise auf Deutschland wiederzugeben. Jedoch bemerken sie, dass die Fragen zumeist auf Stereotypen aufgebaut sind und bereits bestimmte Erwartungen an ihre Erlebnisse in Deutschland vorhanden sind, die sie nun mit ihren Erzählungen bestätigen sollen: „Ich nehme wahr, dass die Leute wünschen, dass wir ihnen ihre Ideen, die sie bereits von Deutschland ha-

ben, bestätigen. Weil mir an ihrer Stelle wäre das Gleiche passiert. Es ist so, dass sie wollen, dass wir ihre vorhandenen Ideen bestätigen: Es ist total modern, es ist ein reiches Land, es ist ein Land, indem es keine Armen gibt“ (GD4: 522-529). So stoßen die Freiwilligen, wenn sie nicht das berichten, was erwartet wird, auf Unglaubwürdigkeit bei den Zuhörenden. Die Freiwilligen wissen um die Schwierigkeit einen Perspektivwechsel zu vollziehen, wenn bisher von Deutschland nichts anders gehört, gelesen oder gesehen wurde. „Ich könnte ihnen erklären wie es ist, das Detail ist, dass sie mich nicht verstehen würden. Also das nicht erklären können ist nicht das Problem, aber weil bei den Personen, denen ich es erklären würde, ein wenig die Vision fehlt, würden sie mich wahrscheinlich nicht verstehen und würden sagen: „Dieser da ist verrückt, ich glaube nicht, dass das dort passiert“ (GD4: 118-121).

Dennoch ist es ihnen wichtig, ein differenziertes und gleichzeitig entmystifizierendes Bild von Deutschland weiterzugeben: „Deutschland ist nicht perfekt“ (GD4: 178). „Es [Deutschland, Anmerkung A.-K.W.] ist nicht eine andere Sache einer anderen Welt, wie die Leute glauben“ (GD4: 116f.). Hier spricht eine Freiwillige den konstruierten Mythos Deutschland an, welcher in den Vorstellungen im binären Gegensatz zu Peru steht. Des Weiteren relativiert die Freiwillige damit die vermeintlichen ‚kulturellen Gegensätze‘, die zwischen der ‚eigenen‘ und der ‚anderen‘ Gesellschaft vorhanden sein sollen, und konstruieren bzw. reproduzieren diese nicht als fremd voneinander. Vielmehr legen sie den Fokus auf Gemeinsamkeiten anstelle von Unterschieden. Möglich wäre, dass sie aufgrund ihrer eigenen Erfahrung in Deutschland hinsichtlich homogenisierenden, essentialisierenden und abwertenden Stereotypen bezüglich ihres „Peruanischseins“ verstärkt sensibilisiert wurden und folglich nicht an einer Fortsetzung von „single stories“ mitwirken möchten. Einige Freiwillige sehen es als Ziel der Süd-Nord-Komponente und somit als ihre Pflicht an, Stereotype aufzubrechen (GD5: 472): „Ich glaube, dass wir in der Pflicht sind, weil wir für irgendetwas ja auch gegangen sind, und eines der Ziele ist das. Damit wir lernen und verstehen. Und auf eine Weise hier, durch das was wir machen, dass etwas herauskommt“ (GD4: 593ff., Betonung i.O.).

VI. Zurück in Peru: Aus den Augen aus dem Sinn?

Ziel der Süd-Nord-Komponente ist es, dass ‚Partnerorganisationen‘ und Zivilgesellschaft im Herkunftsland der Süd-Nord-Freiwilligen ebenfalls von dem Programm „profitieren“. Erreicht werden soll dies durch die zurückgekehrten Freiwilligen, von welchen erwünscht wird, dass sie sich mit

ihren gesammelten Erfahrungen als Multiplikator*innen engagieren (Engagement Global 2013a: 145f.; BMZ 2017: 3). Neben der bereits in Deutschland fehlenden Vernetzungsstruktur Süd-Nord-Freiwilliger des gleichen Herkunftslandes, gibt es auch nach ihrer Rückkehr keine Angebote, sich mit Rückkehrer*innen anderer Entsende-/Aufnahmeorganisationen für gemeinsame Projekte auszutauschen und zusammenzuschließen. Trotz zunehmender Selbstorganisation¹¹ und der hohen Motivation peruanischer Freiwilliger, fehlt es den Süd-Nord-Rückkehrer*innen gänzlich an finanzieller Förderung für mögliche Treffen, Veranstaltungen und Projekte. Lediglich weltwärts-Entsendeorganisationen und Freiwilligenvereinigungen aus Deutschland sind antrags- und damit auch förderberechtigt (BMZ 2014: 8; Engagement Global 2016). Das Rückkehrendenengagement Süd-Nord-Freiwilliger wird somit zwar als zentrales Ziel der Süd-Nord-Komponente angegeben, de facto aber nicht gefördert. Demgegenüber stellt das BMZ für das Engagement deutscher Rückkehrer*innen jährlich rund eine Million Euro zur Verfügung.¹² Damit beschränkt sich das Engagement der peruanischen Freiwilligen, wenn dies bereits zuvor ausgeübt wurde, auf die Wiederaufnahme der ehrenamtlichen Tätigkeit bei ihren Entsendeorganisationen.

VII. Freiwilligenkritik an der weltwärts-Ideologie

Neben den, im Verlauf des Artikels, bereits genannten Kritikpunkte der peruanischen Freiwilligen, hinterfragen und kritisieren sie auch die hinter dem weltwärts-Programm stehende ideologische Ebene. Ihrer Annahme zufolge investiert Deutschland nicht ohne Grund und allein aus altruistischen Motiven in ein solches Programm: „Es ist nicht nur weil sie gute Menschen sind und wollen, dass wir rauskommen“ (GD5: 638f.). Die Freiwilligen nehmen an, dass eine bestimmte Intention dahinter stecken muss (GD6: 520-528). Welche, ist für sie aber nicht ersichtlich: „Sie verkaufen uns etwas, aber wir kennen den Hintergrund nicht gut“ (GD6: 486f.). Eine

-
- 11 In Peru haben sich ehemalige Freiwillige der gleichen deutschen Aufnahmeorganisation zu einem eingetragenen Freiwilligenverein „Yanapachikum Immer“ zusammengeschlossen. Ihr Ziel ist es durch ehrenamtliche soziale, politische, ökologische und national-interkulturelle Projekte ein Netzwerk jugendlicher Change Maker über ganz Peru verteilt aufzubauen.
 - 12 Bereits für Kleinstaktionen von mindestens drei deutschen Rückkehrer*innen liegt die Förderhöchstgrenze bei 510 Euro pro Antrag, plus mind. 25 Prozent Eigenanteil (BMZ 2014: 8).

Freiwillige vermutet, dass hinter dem Kennenlernen der deutschen Kultur (wirtschaftliche) Eigeninteressen stecken und hält fest, dass es „Sinn macht. Ihnen [den Deutschen, Anmerkung A.-K.W.] kommt es zugute, dass mehr Leute aus Lateinamerika über ihre Kultur lernen und hingehen und es erleben. (-) Weil das wird ihnen offensichtlich helfen, sich auf eine Weise mehr Felder zu eröffnen“ (GD5: 597-600). In diesem Zusammenhang wird davon gesprochen, dass die deutsche Regierung mit dem weltwärts-Programm vermutlich versuche „die deutsche Gesellschaft mehr zu globalisieren“ (GD5: 685). Eine weitere Freiwillige mutmaßt, „dass das Programm in Wirklichkeit ein Medium ist, um den Personen, die aus dem Süden kommen, um ihnen die Vorzüge des Kapitalismus zu zeigen“ (GD5: 815ff.). Insgesamt wird deutlich, dass sie hinter der vom BMZ finanzierten Süd-Nord-Komponente deutsche Eigeninteressen sehen, die in erster Linie Deutschen und Deutschland zugutekommen sollen.

Ein Freiwilliger weiß um die postkoloniale Kritik an weltwärts und dass die Süd-Nord-Komponente eingeführt wurde, um (mehr) Augenhöhe zu erreichen: „angeblich für die, in Anführungszeichen, Gerechtigkeit“ (GD5: 708). Der Freiwillige stellt diese jedoch anhand der strukturellen Programmebene konsequent in Frage: „Wenn du oben bist und runter gehen musst, um mich auf Augenhöhe zu sehen, weil dein Land das ist, das alles zahlt, das sich um alle weiteren Sachen drum herum kümmert, glaube ich nicht, das sie auf Augenhöhe sind, oder?“ (GD5: 671ff.). Weiterhin wird differenziert, dass abgesehen davon, dass das BMZ seine spezifischen Ziele mit der Süd-Nord-Komponente formuliert, auch die Aufnahmeorganisationen und Einsatzstellen, die daran teilnehmen, ihre jeweils eigenen Intentionen haben und diese ganz unterschiedlich sein können (GD6: 555-564). Dabei wird angemerkt, dass, ob das Ziel der Augenhöhe erreicht werden kann, auch davon abhängt, welche Aufnahmeorganisation und welche Einsatzstellen Süd-Nord-Freiwillige aufnehmen und mit welchem zugrundeliegenden Motiv (GD6: 427ff.).

D: Zusammenfassung und Schlussfolgerung

Post- und dekoloniale Perspektiven ermöglichen, vermeintlich „normale“, unveränderliche Gegebenheiten wie Machtverhältnisse, Identitätskonstruktion und Zuschreibungen zu analysieren und zu dekonstruieren. Koloniale Kontinuitäten setzen sich sonst auf der individuellen und strukturellen Ebene fort. Am Beispiel des Süd-Nord-Freiwilligendienstes konnte gezeigt werden, wie diese sichtbar gemacht und Handlungsmöglichkeiten und Gestaltungsalternativen eröffnet werden können.

Auf der strukturellen Ebene ermöglicht eine post- und dekoloniale Perspektive das verwendete, stark einseitig gedachte Konzept von „Entwicklung“ sichtbar zu machen. Dementsprechend liegt auch die Entscheidungs- und Gestaltungsmacht im Westen und es findet keine Aufhebung des kolonialen und paternalistischen Machtverhältnisses statt. Hervorgehoben werden muss, dass die Süd-Nord-Komponente von weltwärts mit seiner Ausrichtung ein Instrument der Entwicklungspolitik ist. Die Etablierung der Süd-Nord-Komponente kann zunächst positiv bewertet werden. Es zeigt, dass die Debatte um vorherrschende koloniale Praktiken in der Entwicklungspolitik auch das BMZ erreicht hat. Eine Umkehrung des Programms bezüglich der Richtung, wo der Freiwilligendienst geleistet wird, schließt aber nicht automatisch mit ein, dass sich (dadurch) auch gleichzeitig koloniale Denkmuster in der Ausrichtung des Programms umkehren oder gar auflösen. Durch die Süd-Nord-Komponente werden den ‚Partnerorganisationen‘ größere Verantwortung und Aufgabenfelder zuteil. Jedoch werden diese von deutscher Seite an sie übertragen. Denn bereits bei der konzeptionellen Erarbeitung der Süd-Nord-Komponente waren die ‚Partnerorganisationen‘ nicht beteiligt. Die Gesamtverantwortung für die Durchführung liegt weiterhin in deutscher Hand. Damit wird die Überlegenheit Deutschlands als Akteur des Globalen Nordens reproduziert und strukturelle Machtungleichheit in der ‚partnerschaftlichen Zusammenarbeit‘ fortgesetzt. Zudem sind die nun entsendende ‚Partnerorganisation‘ sowohl inhaltlich als auch strukturell nicht grundsätzlich auf eine Süd-Nord-Komponente vorbereitet. Daher ist die Frage zu stellen, ob ‚Partnerorganisationen‘ den hohen personellen, zeitlichen und finanziellen Mehraufwand, denn sie durch die Süd-Nord-Komponente nun zusätzlich zu ihrer alltäglichen Arbeit haben, überhaupt leisten können und wollen. Kritik, Partnerorganisationen nähmen weiterhin keine vergleichbare Position mit entsprechenden Zuständigkeiten wie deutsche Entsendeorganisationen ein, scheint hinsichtlich der ungleichen Ausgangslagen und Bedingungen fehl am Platz. Anstatt den ‚Partnerorganisationen‘ noch weitere Aufgaben aufzuerlegen, um von (vermeintlich) gleichgestellter Position zu sprechen, muss vielmehr die strukturell ungleiche Ausgangssituation der entsendenden Partnerorganisationen in den Blick genommen werden. Anders als deutsche Aufnahme-/Entsendeorganisationen werden die entsendenden Organisationen im Globalen Süden für den deutlichen Mehraufwand durch die Süd-Nord-Komponente finanziell nicht vergütet. So entspricht ihr Arbeitseinsatz in der Süd-Nord-Komponente eher einem „freiwilligen“ entwicklungspolitischen Engagement, welches sie für die deutschen Aufnahmeorganisationen leisten. Denn letztere sind weiterhin Dreh- und Angelpunkt der Programmstruktur. Diese (Macht-)Position

wird auch in der Süd-Nord-Komponente aufrechterhalten. Dieser Umstand degradiert die entsendenden ‚Partnerorganisationen‘ zu Handlangern, ohne bzw. mit kaum Mitbestimmung. Altbekannte Strukturen der Entwicklungszusammenarbeit werden auf diese Weise reproduziert. Das angestrebte Ziel einer partnerschaftlichen Zusammenarbeit auf Augenhöhe kann keineswegs erreicht werden, wenn die Entscheidungs- und Durchführungshoheit, und damit auch der weltwärts-Etat, weiterhin ausschließlich in deutscher Hand bleibt.

Auf der individuellen Ebene wird aus einer post- und dekolonialen Perspektive deutlich, dass bezüglich der Süd-Nord-Freiwilligen othering-Prozesse stattfinden und sie häufig eine Rolle als koloniales und defizitäres Objekt zugewiesen bekommen. Die Weiße Mehrheitsgesellschaft in Deutschland kann sich somit gleichzeitig als modern, entwickelt, helfend und überlegen konstruieren. Damit geht eine Hierarchisierung von eurozentrischen und alternativen Wissensordnungen, Kompetenzen und Erfahrungen einher.

Die Rolle der Freiwilligen aus dem Globalen Süden scheint während ihres Einsatzes durch die vorherrschende hierarchisierende Entwicklungslogik weiterhin klar vorgegeben zu sein: der Süden soll im und vom Norden dazulernen, um Wissen und damit ‚Entwicklung‘ in den Süden zu bringen. Durch den „kolonialen Blick“ werden Süd-Nord-Freiwillige eher aus einer Defizit- als einer Ressourcenperspektive wahrgenommen und ihnen wird trotz Qualifikationen lediglich ein Platz in Aushilfstätigkeiten mit wenig Verantwortung und Gestaltungsspielraum eingeräumt. Ihre Präsenz scheint vor allem dazu zu dienen, im sogenannten interkulturellen Austausch als „authentische“ Lernobjekte für Weiße zur Verfügung zu stehen. Jedoch lösen sich im ‚interkulturellen‘ Austausch mit ‚Anderen‘ historisch entstandene Machtverhältnisse und damit zusammenhängende Denkmuster nicht einfach auf. Ebenso werden globalgesellschaftliche Machtverhältnisse, in die der Austausch eingebettet ist, außer Acht gelassen. Süd-Nord-Freiwillige haben kaum Entscheidungshoheit darüber, ob und inwieweit sie sich für Lernprozesse von Weißen zur Verfügung stellen wollen. Bei der Süd-Nord-Komponente scheint es, dass sie dies zwangsläufig sogar müssen, obwohl oder gerade weil sie freiwillig am weltwärts-Programm teilnehmen. Anstelle eines Austauschs steht eher die Neugier der Weißen Dominanzgesellschaft, die es von Süd-Nord-Freiwilligen zu befriedigen gilt. Die Zielsetzung der Komponente, durch Süd-Nord-Freiwillige neue Zielgruppen in Deutschland zu erreichen, scheint bereits die Voraussetzung zu beinhalten, dass sich Freiwillige aus dem Globalen Süden für eine Instrumentalisierung zur Verfügung stellen (müssen). Darauf inhaltlich und persönlich vorbereitet, begleitet oder entlohnt werden sie i.d.R.

nicht. Es gehört in der Praxis zu ihrer alltäglichen Aufgabe, ganz neben ihrem Dienst in den Einsatzstellen, und zwar in all ihren Lebens- und Arbeitsbereichen in Deutschland. Hierbei darf nicht außer Acht gelassen werden, dass die Süd-Nord-Komponente unter anderen gesellschaftlichen Bedingungen als der Nord-Süd-Freiwilligendienst stattfindet. Freiwillige aus dem Globalen Süden stehen anderen Voraussetzungen in ihrem Dienst in Deutschland gegenüber als Weiße Freiwillige im Globalen Süden. So sind sie (strukturellem) Rassismus bzw. rassistischen Denk- und Handlungsmustern in allen gesellschaftlichen Bereichen ausgesetzt und benötigen daher eine adäquate Begleitung. Allerdings darf nicht nur auf der individuellen Ebene der Süd-Nord-Freiwilligen, zum Beispiel durch Empowerment-Trainings, versucht werden, koloniale Kontinuitäten aufzuarbeiten und zu durchbrechen. Vielmehr müssen Chancen- und Machtungleichheiten in den Strukturen (an)erkannt und umgestaltet werden. Dabei muss jedoch unterschieden werden, welche Aspekte durch die Rahmenbedingungen und die Gestaltung der Süd-Nord-Komponente in Anbetracht globalgesellschaftlicher Macht- und Herrschaftsstrukturen überhaupt verändert werden können. Dennoch bleibt die Süd-Nord-Komponente pure Kosmetik, wenn sich die dahinter liegenden Machtverhältnisse und Eigeninteressen nicht ändern. Eine Bedeutungsverschiebung, wie mit der Süd-Nord-Komponente vorgegeben, muss auch mit einer Rollenverschiebung einhergehen. Wie insbesondere hinsichtlich der ungleichen Kooperation mit ‚Partnerorganisationen‘ gezeigt werden konnte, ist dies bisher nicht der Fall. Bei der Betrachtung der Süd-Nord-Komponente als Alternativ- oder gar Gegenmodell zur bisherigen Entwicklungszusammenarbeit werden zu schnell die dahinter liegenden kolonialen Kontinuitäten übersehen, „doch nichts wäre gefährlicher, als dass der Entwicklungsgedanke endgültig ein neues Kleid – dessen historische Konfektion noch schwieriger zu unterscheiden wäre – anlegte, um sich in aller Ruhe darin zu verstecken“ (Quintero/Garbe 2013: 112).

Literaturverzeichnis

- AKLHÜ (Arbeitskreis Lernen und Helfen in Übersee e.V.) (2015): Freiwillige in internationalen Freiwilligendiensten – Statistische Übersicht 2014, Bonn, abrufbar unter https://www.entwicklungsdienst.de/fileadmin/Redaktion/Publikationen_AK/_15/Erhebung_Int_FWD_2014.pdf (zugegriffen am 20.07.2019).
- BMZ (2014): Förderleitlinie zur Umsetzung des entwicklungspolitischen Freiwilligendienstes weltwärts, Bonn.

- BMZ (2016): Förderleitlinie zur Umsetzung des Entwicklungspolitischen Freiwilligendienstes weltweit, Bonn, abrufbar unter <https://www.weltwaerts.de/de/publikation-detail.html?id=64> (zugegriffen am 23.08.2019).
- BMZ (2017): Evaluierungsbericht 066. Die Süd-Nord-Komponente des entwicklungspolitischen Freiwilligendienstes weltweit. Kurzfassung der Evaluierung, Bonn, abrufbar unter <https://www.weltwaerts.de/de/publikation-detail.html?id=265>, (zugegriffen am 13.06.2019).
- Bundesregierung (2012): Antwort der Bundesregierung auf die Kleine Anfrage der Abgeordneten Koczy, Ute/Kekeritz, Uwe/Hoppe, Thilo/weiterer Abgeordneter und der Fraktion BÜNDNIS 90/DIE GRÜNEN, Deutscher Bundestag, 17. Wahlperiode (Drucksache 17/9291), Berlin, abrufbar unter <http://dip21.bundestag.de/dip21/btd/17/092/1709291.pdf>, (zugegriffen am 25.08.2019).
- Bundesregierung (2014): Antwort der Bundesregierung auf die Kleine Anfrage der Abgeordneten Movassat, Niema/Buchholz, Christine/Gehrcke, Wolfgang/weiterer Abgeordneter und der Fraktion DIE LINKE, Qualitätssicherung im weltweit-Programm. Deutscher Bundestag, 18. Wahlperiode (Drucksache 18/3245), Berlin, abrufbar unter <http://dip21.bundestag.de/dip21/btd/18/034/1803489.pdf> (zugegriffen am 23.07.2019).
- Castro Varela, Maria do Mar/Dhawan, Nikita (2005): Postkoloniale Theorie – Eine kritische Einführung, Bielefeld: transcript.
- E1/2: E steht für Expert*inneninterview mit einer*m Süd-Nord-Freiwilligenkoordinator*in in Peru. Die Zahl dahinter verweist auf die jeweilige interviewte Person.
- Engagement Global (2013a): weltweit: Von der Evaluierung zum Gemeinschaftswerk – Die Dokumentation des Follow-Up-Prozesses 2012-2013, Bonn.
- Engagement Global (2013b): Süd-Nord-Komponente im Gemeinschaftswerk weltweit – Konzept und Informationen zur Kooperation mit dem BFD, Bonn.
- Engagement Global (2016): weltweit. Der entwicklungspolitische Freiwilligendienst. Gute Ergebnisse für weltweit! Bericht zur zweiten Freiwilligenbefragung veröffentlicht, Bonn.
- GD 1-8: GD steht für Gruppendiskussion. Die Zahl dahinter verweist auf den*die jeweilige*n Teilnehmer*in der acht ehemaligen Süd-Nord-Freiwilligen.
- Germaná, Cesar (2013): Eine Epistemologie der anderen Art – Der Beitrag von Anibal Quijano in der Neustrukturierung der Sozialwissenschaften in Lateinamerika, in: Quintero, Pablo/Garbe, Sebastian (Hg.) Kolonialität der Macht – De/Koloniale Konflikte: Zwischen Theorie und Praxis, Münster: Unrast Verlag, S. 71–92.
- Grosfoguel, Ramon (2011): Decolonizing Post-Colonial Studies and Paradigms of Political-Economy: Transmodernity, Decolonial Thinking and Global Coloniality, in: TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World 1 (1), S. 1–37.
- Hall, Stuart (2002): Wann gab es ‚das Postkoloniale‘? Denken an der Grenze, in: Conrad, Sebastian/Randeria, Shalini (Hg.) Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in der Geschichts- und Kulturwissenschaft, Frankfurt a.M.: Campus Verlag, S. 219–246.

- Hall, Stuart (2010): Sin Garantías – Trayectorias y Problemáticas en Estudios Culturales, Quito.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída (2008): De feminismos y Poscolonialismos: Reflexiones desde el Sur del Río Bravo, in: Suárez-Navaz, Liliana/Hernández Castillo, Rosalva Aída (Hg.) *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, S. 68–111.
- Kalpaka, Anita/Mecheril, Paul (2010): »Interkulturell« – Von spezifisch kulturalistischen Ansätzen zu allgemein reflexiven Perspektiven, in: Mecheril, Paul et al (Hg.) *Migrationspädagogik*, Weinheim: Beltz (Studium Pädagogik), S. 77–98.
- Quijano, Anibal (1999): ¡Qué tal raza!, in: *Familia y Cambio Social*, Lima, S. 186–204.
- Quijano, Anibal (Hg.) (2014): *Cuestiones & Horizontes – De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, Lima: CLACSO.
- Quintero, Pablo/Garbe, Sebastian (Hg.) (2013): *Kolonialität der Macht – De/Koloniale Konflikte: zwischen Theorie und Praxis*, Münster: Unrast Verlag.
- Weltwärts (2019): *Presse – Aktuelle Zahlen und Fakten rund um das Programm weltwärts*, abrufbar unter <https://www.weltwaerts.de/de/presse.html> (zugegriffen am 23.06.2019).
- Ziai, Aram (2010): Postkoloniale Perspektiven auf „Entwicklung“, in: *PERIPHERIE: Zeitschrift für Politik und Ökonomie in der Dritten Welt* 120 (3), S. 399–426.

Dekolonialität – Eine Leerstelle in den Nachhaltigkeitszielen der Vereinten Nationen

Albert Denk

Dieser Beitrag untersucht die nachhaltigen Entwicklungsziele (Sustainable Development Goals; kurz SDGs) der Vereinten Nationen aus der Perspektive des lateinamerikanischen Konzepts der Dekolonialität. Mit diesem Ansatz wird der Blick auf Ursachen von kolonial geprägten, globalen Herausforderungen geöffnet. Im Folgenden wird aufgezeigt, dass die SDGs überwiegend auf einem Wissen basieren, dass sich von einer eurozentrischen Ideengeschichte ableitet und aus dieser provinziellen Perspektive universale Lösungsstrategien generiert. Dies wird an den Beispielen von staatlicher Souveränität, Wirtschaftswachstum und der Auswahl der Beteiligten im Verhandlungsprozess verdeutlicht. Daraus ergibt sich der Bedarf einer Dekolonialisierung der dominanten, eurozentrischen Wissensformen, sodass kolonial geprägte Ausbeutungsstrukturen adäquat adressiert werden können. Quijano (2000) schlägt eine Sozialisierung der Macht vor, die den Menschen wieder ihre Kontrolle über ihr Leben zurückgibt. Entwicklung auf der Ebene der Vereinten Nationen würde dann eine Liberalisierung von ökonomischen, vergeschlechtlichten, institutionellen und epistemologischen Zwängen bedeuten. Der Begriff der Liberalisierung wird hierbei von Quijano eingeführt und kann entgegen einer Aufhebung von Zwängen als eine Pluralisierung von Lebensentwürfen gedeutet werden.

Im Folgenden wird das Konzept der Dekolonialität vorgestellt. Daraufhin folgt eine Herausarbeitung dominanter, kolonialer Bezüge in der *Agenda 2030 für nachhaltige Entwicklung* der Vereinten Nationen. Im Anschluss daran werden die zuvor genannten drei Aspekte untersucht, an denen eine Verflechtung zwischen kolonialen Kontinuitäten und der Entwicklungsagenda der Vereinten Nationen dargestellt wird. Die drei Aspekte Souveränität, Wachstum und Beteiligung werden zudem mit dem Vorschlag von Quijano kontrastiert, eine Sozialisierung der Macht durchzuführen.

A. Dekolonialität

Zu Beginn des 21. Jahrhunderts hat das lateinamerikanische Kollektiv *Modernidad, Colonialidad, Descolonialidad* (MCD) das Konzept der Dekolonialität beschrieben. Darunter wird die Konfrontation gegenüber und die Entkoppelung von einer kolonialen Matrix der Macht verstanden, die weit über formale Dekolonialisierungsprozesse wie die Erlangung staatlicher Unabhängigkeit hinausgehen. Dekolonialität steht als Gegenbegriff zur Kolonialität. Letzterer umfasst eine ökonomische, vergeschlechtlichte, autoritäre und auf Wissen basierte Kontrolle von Menschen, die durch die Kolonialisierung der Abya Yala¹ entstanden ist und bis heute anhält (Mignolo 2007). Im Zentrum der Analyse steht eine neue² Weltordnung, die als eurozentrisch bezeichnet wird. Mit der von Europa ausgehenden Kolonialisierung gingen zwei elementare Entwicklungen einher (Quijano 2007). Zum einen entstand eine Art Kategorisierung von „Rassen“, die als Instrument sozialer Unterdrückung verwendet wurde und zu einer systematischen Arbeitsteilung rassifizierter Menschen weltweit geführt hat. Zum anderen entstand eine neuartige kapitalistische Struktur, insbesondere mit Blick auf die Kontrolle über Arbeit, basierend auf der erstmaligen Entstehung eines Weltmarktes und einer Wirtschaftsweise, die primär der Akkumulation von Kapital dient und nicht mehr die Selbsterhaltung in Form einer Subsistenzwirtschaft anvisiert. Diese beiden Kernelemente von Kolonialität bestehen bis heute fort (Doane/Bonilla-Silva 2003; Cardoso 1972; Quijano 2000).

Im Rahmen der MCD werden koloniale Kontinuitäten insbesondere in Bezug auf lateinamerikanische Gesellschaften beschrieben, die sich trotz des formellen Rückzugs der europäischen Kolonialmächte aufrechterhalten. Dabei stehen eurozentrische Prägungen im Fokus der Analyse. Quijano (2000: 542) beschreibt zwei Gründungsmythen des Eurozentrismus. Der erste Mythos liegt im Glauben an eine menschliche Zivilisation, die sich entlang eines Weges, ausgehend von einem natürlichen Ursprung hin

-
- 1 Abya Yala ist eine Bezeichnung für den „amerikanischen“ Kontinent ausgehend von der indigenen Gruppe der Dule. Diese Bezeichnung wurde bereits vor der Kolonialisierung des Kontinents verwendet. Der Name „Amerika“ geht auf den italienischen Kolonialisten Amerigo Vespucci zurück und steht für eine europäische Fremdzuschreibung.
 - 2 Besonders in der Disziplin der Global Studies ist die Sichtweise umstritten, dass erst durch die Kolonialisierung der Abya Yala Prozesse der Globalisierung eingetreten sind. Beispielsweise wird bereits von einem Weltsystem im 13. Jahrhundert gesprochen, welches von Ostasien ausging (Frank 1998; Menzel 2002).

zu einer europäischen Werteordnung evolutionär entwickelt. Der zweite Mythos beinhaltet den Glauben an natürliche Unterschiede zwischen Menschen in und außerhalb Europas. Dabei hebt er den Aspekt der vermeintlichen Naturgegebenheit hervor und kritisiert, dass dieser Mythos explizit historisch entstandene Machtasymmetrien als Erklärungsmuster ausschließt. Kolonialität basiert somit auf einer eurozentrischen Ideengeschichte.

Maldonado-Torres (2004: 30-36) attestiert westlichen Wissenschaften, im Besonderen der gesamten westlichen Philosophie sowie den Sozialwissenschaften, eine Vergesslichkeit und somit Nichtbeachtung von Kolonialität. Dabei bringt er die beiden westlich geprägten Denkströmungen in Verbindung mit epistemischem Rassismus und Imperialismus. In beiden Wissenschaften werde jeglicher Erkenntnisgewinn auf europäische „Wurzeln“ bezogen. Die zwanghafte Suche nach europäischen „Wurzeln“ macht beide Denkströmungen gegenüber „Verdammten“ (Fanon 1963) respektive marginalisierten Menschen aus anderen Weltregionen und ihren vielschichtigen Erfahrungen blind. Damit kritisiert er die vermeintlich räumliche Zentralität Europas als Bezugspunkt aller Entwicklungen. Maldonado-Torres kontrastiert Annahmen der Moderne mit Annahmen epistemischer Vielfalt. So identifiziert er etwa das Fehlen von muslimischen Menschen und Formen des islamischen Glaubens in monotheistischen Beschreibungen des Westens wie am Beispiel der Schriften von Emmanuel Levinas und Antonio Negri (Maldonado-Torres 2004: 47). Darauf aufbauend beschreibt er Dekolonialität als ein radikales Selbsthinterfragen westlicher Akteur*innen und fordert einen radikalen Dialog, der die Beachtung von nicht-westlichen Kosmologien in den Vordergrund rückt (ebd.: 51). Aspekte der Kolonialität sind zutiefst in westliche Gesellschaften, wie am Beispiel der Philosophie und der Sozialwissenschaften aufgezeigt, eingeschrieben. Ndlovu-Gatsheni (2013; 2015) zeigt ebenso aus der Perspektive afrikanischer Staaten wie Formen der Kolonialität in epistemologischen Asymmetrien fortbestehen. Diese Ungleichmäßigkeiten in Bezug auf Wissensformen zeigen sich etwa darin, wie Theorien, Sprachen oder Namen westlich, hegemonial geprägt sind (eine „Kolonialisierung des Geistes“), dabei afrikanische Wissensformen marginalisieren und Abhängigkeiten aufrechterhalten. So treten koloniale Folgeerscheinungen sowohl bei den vormals kolonialisierenden als auch kolonisierten Gesellschaften auf.

Maldonado-Torres unterstreicht, dass Formen der Kolonialität über das formale Ende des Kolonialismus weiterwirken (Maldonado-Torres 2007: 243). Dabei macht er auf Machtstrukturen aufmerksam, die darüber bestimmen, wie etwa Kultur, Arbeit, zwischenmenschliche Beziehungen und die Wissensproduktion definiert werden. Koloniale Kontinuitäten sind da-

her allumfassend und immer gegenwärtig oder wie es Maldonado-Torres auf den Punkt bringt: „Wir atmen Kolonialität die ganze Zeit und jeden Tag“³ (ebd.: 243). Im folgenden Kapitel wird nun eine Spurensuche nach kolonialen Bezügen in der Agenda 2030 unternommen.

B. *Kolonialität in der Agenda 2030*

Alle 193 Mitgliedsstaaten der Vereinten Nationen stimmten im Jahr 2015 für die Verabschiedung der Resolution *Die Transformation unserer Welt - Agenda 2030 für nachhaltige Entwicklung*. In dem 38-seitigen Dokument wird im Sinne einer „nachhaltigen Entwicklung“ eine grundlegende Veränderung von Lebensentwürfen auf weltgesellschaftlicher Ebene angestrebt. Die Agenda beruht auf einer starken eurozentrischen Prägung. Der zuvor genannte erste Gründungsmythos zeigt sich an vielen Stellen in der zivilisatorischen Ausrichtung der Entwicklungsagenda. Exemplarisch steht hierfür die universelle Forderung nach einer Steigerung von Produktionskapazität, produktiver Beschäftigung, nachhaltiger industrieller Entwicklung, Verkehrssystemen, Energiedienstleistungen und nach weiteren Infrastrukturmaßnahmen (Vereinte Nationen 2015: 8). Mit diesen Forderungen wird für alle Gesellschaften der Welt dieselbe eurozentrisch geprägte Zielvorgabe bestimmt. Vereinfacht dargestellt: Mehr Wirtschaftswachstum verbunden mit steigender Produktivität und mehr Infrastruktur führen überall zu Entwicklung, d.h. einem besseren Leben. Kritik an fehlenden Zusammenhängen zwischen Materialität und Wohlbefinden, nicht universalisierbaren Annahmen eines guten Lebens oder dem damit einhergehenden Raubbau an Menschen und Umwelt werden dabei ausgeblendet. Auch die Erzählung des zweiten Mythos ist nach wie vor Bestandteil der gegenwärtigen Entwicklungspolitik der Staatengemeinschaft und ihrer Beschreibung, wie die Welt sein soll. Während Quijano eine Trennung zwischen Europäer*innen und dem Rest der Welt identifiziert, wird im Rahmen der Agenda 2030 eine Unterteilung in sogenannte „entwickelte“ sowie „sich entwickelnde“ Staaten vorgenommen. Letztere Trennlinie ist eine Weiterentwicklung ersterer. Die sogenannten „entwickelten“ Länder umfassen im Verhandlungsprozess die 36 Mitgliedsstaaten der Organisation für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (OECD). Neben den 25 europäischen Mitgliedsstaaten umfasst diese Gruppe inzwischen auch einige wenige, ehemals kolonialisierte Staaten wie beispielsweise Australien,

3 Übers. d. Verf.

Mexico, Neuseeland, Südkorea und die USA. Entscheidend für die Aufnahme in diesen Staatenverbund ist eine demokratische Regierung und Respekt gegenüber Menschenrechten, eine offene Marktkonomie sowie ein Bruttoinlandsprodukt, dass mindestens über dem, des schwächsten OECD-Landes liegt (Czarny/Menkes/Śledziwska 2010: 87). Der Wohlstand in den sogenannten „entwickelten“ OECD-Ländern wurde im Besonderen durch die von Europa ausgehende Kolonialisierung generiert. In der Accra Deklaration von 1999 schätzt die Wahrheitskommission für Wiedergutmachung und Rückführung den Schaden in den ehemaligen Kolonien auf 777 Billionen US-Dollar (The African Descent International Diaspora 1999). Wladislaw Inosemzew und Alexander Lebedew (2016) argumentieren, dass ähnliche Ausbeutungsprozesse in Form von einer finanziellen Herrschaft sowie einer sogenannten Macht der Verführung von „korrupten“ Eliten kontinuierlich weiteren Wohlstand in den „entwickelten“ OECD-Ländern akkumulieren. Somit lebt auch der zweite Mythos des Eurozentrismus durch diese Zweiteilung am Kriterium „Entwicklung“ fort.

Die nachhaltigen Entwicklungsziele der Vereinten Nationen sind das Kernstück der Agenda für nachhaltige Entwicklung. In dieser werden eine Vielzahl der Konsequenzen von Prozessen der Ausbeutung adressiert. So sind beispielsweise Themen wie Armuts- (SDG#1) und Hungerreduzierung (#2), Geschlechtergerechtigkeit (#5), Bekämpfung des Mensch-gemachten Klimawandels (#13) oder Friedenssicherung (#16) in den insgesamt 17 Zielen genannt. Der Zielkatalog beinhaltet jedoch keinen einzigen direkten Bezug zum Thema Kolonialismus und bleibt damit stumm gegenüber der Ursache vieler dieser globalen Ungleichheiten. Dieser Katalog stellt den essentiellen Teil der Agenda dar, weil nur darin konkrete Ziele definiert sind, die aktiv von den Mitgliedsstaaten angestrebt werden und über deren Fortschritt sie regelmäßig berichten. Darüber hinaus besteht eine erweiterte Fassung der Agenda, in deren Einleitung sich folgende Nennung findet:

„Wir fordern, dass weitere wirksame Maßnahmen im Einklang mit dem Völkerrecht ergriffen werden, um die Hindernisse für die volle Verwirklichung des Rechts der unter kolonialer und ausländischer Besetzung lebenden Völker auf Selbstbestimmung zu beseitigen, die ihre wirtschaftliche und soziale Entwicklung sowie ihre Umwelt weiterhin beeinträchtigen“ (Vereinte Nationen 2015: 10).

In der gesamten, so scheinbar gewichtig betitelten Resolution findet sich der einzige direkte Verweis zum Themenfeld des Kolonialismus lediglich in der einleitenden Erklärung. Die Verhandlungsparteien stritten bis zuletzt um die Nennung dieses einen Satzes. Die Mitgliedsstaaten diskutier-

ten dabei vor allem mit Blick auf „das Schicksal der palästinensischen Bevölkerung“ um die Einbeziehung dieses Aspektes in die Agenda. Durch das Engagement der Gruppe der 77 + China, der arabischen sowie einigen europäischen Staaten wurden Länder wie die USA und Israel überstimmt (Kamau/Chasek/O'Connor 2018: 151, 234). Ein Kompromiss bestand darin, dass dieser Satz nicht im Kernstück der Agenda, den 17 Zielen für nachhaltige Entwicklung, platziert wurde, sondern lediglich in der einführenden Deklaration.

Die Verhandlungsparteien offenbarten in der Diskussion um diesen einen Satz ein sehr limitiertes Verständnis und auch geringes Interesse an Themen des Kolonialismus und kolonialer Kontinuitäten. Anhand dieser einzigen Aussage können bereits drei Punkte herausgestellt werden, die dieses Verständnis unterstreichen. Erstens impliziert die Forderung nach „weiteren wirksamen Maßnahmen“ eine bereits existierende Wirksamkeit, die sich jedoch eher auf formelle Unabhängigkeitsprozesse stützt als auf eine Beendigung kolonialer Kontinuitäten. Die Staatengemeinschaft negiert damit die stetige Reproduktion (post-)kolonialer Machtbeziehungen und die inhärente Logik einer kapitalistischen Wirtschaftsordnung, die im Besonderen auf Ausbeutungsprozessen zwischen ehemaligen kolonialiserten und kolonialisierenden Regionen beruht (Wallerstein 1974/1980/1989; Cardoso/Faletto 1976; Escobar 2008). Ausbeutung kann viele Formen aufweisen. Ein Beispiel lässt sich in der Aneignung von Arbeitskräften zwischen diesen Ländergruppen identifizieren, durch welche jedes Jahr rund 1000 Milliarden Dollar von "zu entwickelten" Ländern in "entwickelte" Länder fließen (Cockcroft 2012: 137). Ausbeutungsprozesse finden auch zugunsten von vormalig kolonialisierten Staaten statt. Eine Aneignung des „Entwicklungsdiskurses“ wird in Teilen dabei zur Legitimation verwendet (Ziai 2015: 15-16). Dies zeigt sich auch in den Zielen für nachhaltige Entwicklung, da etwa im SDG #8.1 die am wenigsten „entwickelten“ Länder ein besonders hohes Wirtschaftswachstum erzielen sollen. Hier wird auf der Grundlage des Konzepts der „Entwicklung“ einer Ländergruppe ein besonderes Recht zugesprochen. Dabei können die Forderung nach mehr Wirtschaftswachstum und Ausbeutungsprozesse an Menschen und Umwelt nicht voneinander entkoppelt betrachtet werden.

Zweitens beziehen sich die Staaten in dieser Textpassage auf das internationale Völkerrecht. Sowohl die Staatengemeinschaft an sich, als auch die juristische Grundlage des Völkerrechts sind deutlich vom Eurozentrismus geprägt. Das System der Vereinten Nationen basiert auf einer interna-

tionalen „Ordnung“⁴, die nicht losgelöst von der über 500-jährigen Kolonialgeschichte und den daraus resultierenden, zutiefst ungleichen Machtbeziehungen betrachtet werden kann. So entstand etwa die internationale Gemeinschaft auf einer „gewaltvollen Dissemination europäischer Ideen von Staat, Souveränität, Demokratie und Rechtlichkeit“ (Castro Varela/Dhawan 2017: 236). Mithilfe dieser Institutionen wurden Sklaverei und Enteignungen juristisch legitimiert, sodass sich die europäischen Gesellschaften auf Kosten kolonialisierter Gesellschaften eine ökonomische Vormachtstellung erschließen konnten (ebd.: 240). Institutionalisierte, hegemonale Herrschaftsansprüche sind bis heute ein fester Bestandteil der internationalen „Ordnung“. Ein Beispiel liefert hierfür der Sicherheitsrat der Vereinten Nationen. In diesem exklusiven⁵ Gremium wird das „internationale Recht mobilisiert [...], um Interventionen zu rechtfertigen, die implizit darauf zielen, postkoloniale Staaten ‚vor sich selbst zu retten‘“ (ebd.: 243). Demokratische⁶ Regierungen bedienen sich dabei internationalen Rechts um „gerechte Kriege“ zu legitimieren und sich in Form einer Täter-Opfer-Umkehr, trotz der Stellung als kriegstreibende Kraft, als Opfer zu stilisieren (Burke 2004; Johnson 2006). Obwohl die Kriegsschauplätze teils tausende Kilometer von den eigenen Landesgrenzen entfernt liegen, werden jene Kriege unter dem Deckmantel einer vermeintlichen Gefahr für die innere Sicherheit oder der staatlichen Souveränität geführt.

Drittens bedarf es keiner formellen politischen Fremdbesetzung, um kolonialen Kontinuitäten zu unterliegen. Erfahrungen wirtschaftlicher und sozialer Unterdrückung treten, trotz formellen Endes der Kolonialisierung, nach wie vor sozialstrukturell stark ungleich verteilt auf. Diese Ungleichverteilung verläuft entlang verschiedener Trennlinien wie etwa nach Hautfarbe (Quijano 2000: 573). Beispielsweise sind heute noch schwarze Menschen in den USA deutlich häufiger arbeitslos, haben ein geringeres

4 Der Begriff der internationalen Ordnung ist auf der Ebene der Vereinten Nationen omnipräsent. Basierend auf souveränen Territorialstaaten werden in dieser vermeintlichen politischen Ordnung jedoch äußerst wirkmächtige globale wie lokale ordnungsbildende Prozesse ignoriert. Zudem suggeriert der Begriff eine gewisse statische Norm-zuschreibung, die in einer sich stetig wandelnden Weltgesellschaft höchst umstritten ist.

5 Der Sicherheitsrat besteht aus fünf ständigen Mitgliedern (China, Frankreich, Russland, USA, Vereinigtes Königreich) und zehn nichtständigen Mitgliedern, die nach einem regionalen Verteilungsschlüssel für zwei Jahre von den 193 Staaten in der Generalversammlung gewählt werden. Dabei verfügen die fünf ständigen Mitglieder über ein erweitertes Veto-Recht, welches auf die sogenannten „Siegermächte“ des 2. Weltkrieges und die ersten Staaten mit Atomwaffen zurückzuführen ist.

6 China stellt eine Ausnahme als autoritäres Einparteiensystem dar.

Einkommen und sind vorwiegend von Armut betroffen (Endres 2014). Ein ähnliches Bild zeigt sich ebenso in lateinamerikanischen Gesellschaften (Costa 2011; De Ferranti et al. 2004; Wade 1997). Des Weiteren bestehen Unterdrückungsverhältnisse wie etwa die Versklavung von Menschen fort (Bales/Soodalter 2010; Scarpa 2008), obwohl die Staatengemeinschaft das Thema Kolonialisierung für weitestgehend⁷ beendet erklärt (Vereinte Nationen 2019b). Eines der sechs Hauptorgane der Vereinten Nationen war der Treuhandrat, dessen Funktion darin lag, kolonialisierte Staaten im Unabhängigkeitsprozess zu unterstützen. Dieser Rat wurde 1994 eingestellt, als der Inselstaat Palau als letztes Land seine formelle Unabhängigkeit erlangt hatte. Unterdrückungsprozesse finden jedoch trotz des Abzugs der europäischen Besatzungsstaaten und dem Ende des Treuhandrates der Vereinten Nationen immer noch und sogar in potenziertem Ausmaß statt. Dies zeigt das Beispiel der Verstrickung von westlichem Konsumverhalten und Sklaverei in vornehmlich Ländern des geopolitischen globalen Südens. Auf eine Person in Deutschland mit durchschnittlichem Konsumverhalten kommen in etwa 60 versklavte Menschen, die während der Wertschöpfungsketten ausgebeutet und entrechtet werden (Hartmann 2016). Das Ausmaß der gegenwärtigen Verschleppung von Menschen, insbesondere von Kindern, übersteigt sogar bei weitem dem, des transatlantischen Handels von Afrikaner*innen auf die Abya Yala. Während damals innerhalb von 400 Jahren 12 Millionen Menschen verschleppt wurden, werden „wir diese Zahl in gerade einmal 20 Jahren erreicht haben werden“ (Ndiaye 2007). Kolonialität ist somit weiterhin ein elementarer Bestandteil globaler Machtbeziehungen.

Diese drei Punkte belegen ein sehr begrenztes Verständnis der Verhandlungsparteien in Bezug auf koloniale Aspekte. Ein einziger Satz wurde zu diesem Themenfeld nach längeren Auseinandersetzungen im einführenden Textabschnitt, der Deklaration integriert. Das Kernstück der Agenda bleibt völlig ohne Bezug zum Kolonialismus. Kolonial geprägte Kontinuitäten bleiben unerwähnt und sind somit eine Leerstelle in den Nachhaltigkeitszielen. Der folgende Abschnitt geht nun einen Schritt weiter und zeigt anhand von drei Bereichen eine grundlegende Widersprüchlichkeit der Nachhaltigkeitsagenda in Bezug zu Themen der Dekolonialität auf.

7 Die Vereinten Nationen erkennen derzeit noch 17 verbleibende nicht selbstverwaltete Gebiete an. Dessen ungeachtet wurde die Arbeit im Treuhandrat eingestellt.

C. Dekolonialität und die Agenda 2030

Anhand des Konzepts der Dekolonialität kann die eurozentrische Prägung der Agenda 2030 offengelegt werden. Zudem bietet Dekolonialität eine Überwindung dieser provinziellen Perspektive durch eine Liberalisierung von ökonomischen, vergeschlechtlichten, institutionellen und epistemologischen Zwängen an. Quijano bedient sich hier sowohl des Begriffs der Sozialisierung als auch der Liberalisierung, die beide einer eurozentrischen Ideengeschichte entstammen und in dieser Lesart universalisierende Tendenzen aufweisen können. Um Quijanos Gebrauch dieser beiden Begriffe zu verstehen, bedarf es einen Blick in sein Werk. Einen liberalen respektive sozialistischen Charakter erkennt er lediglich in den Gesellschaften der „Metropolen eurozentrischer Globalmacht in Westeuropa und den Vereinigten Staaten“ (Quijano 2010: 30-31). Außerhalb dieser kommt es hingegen zu einer historischen Paradoxie zwischen unabhängigen Staaten und kolonialen Gesellschaften. In Anlehnung an Andre Gunder Frank (1998) beschreibt er, dass beide Konzeptualisierungen nicht für lateinamerikanische Länder greifen, da „soziale Gleichheit und die Autonomie freier Individuen weder vorhanden noch möglich [sowie] (industrie)kapitalistische Sozialbeziehungen in keiner Weise hegemonial [waren], weshalb auch das Proletariat keine gesellschaftlich dominante Position einnehmen konnte“ (Quijano 2010: 31). Quijano greift auch gerade wegen dieser Paradoxie auf beide Begriffe zurück und nimmt in seiner Analyse eine eigene Deutung vor. Dieser Prozess der Umdeutung und Weiterentwicklung eurozentrisch geprägter Konzepte ist selbst Teil einer Dekolonialisierung epistemischer Gewalt (Boatcă/Costa 2010). Eine Liberalisierung begreift er infolgedessen nicht im Sinne des europäischen Liberalismus, sondern als eine Befreiung von der Kontrolle durch ein Weltsystem (Wallerstein 1974/1980/1989). Dieses führt er auf drei zentrale Elemente zurück: „Die Kolonialität der Macht, des Kapitalismus und des Eurozentrismus“ (Quijano 2000: 545). Eine Deutung durch letztere Perspektive, etwa eines im Liberalismus fundierten methodologischen Individualismus, erscheint somit verfehlt. Mit dem der Macht hebt Quijano bereits deutlich Aspekte der Vergemeinschaftung und sozialen Gerechtigkeit hervor. Ferner betont er mit der Verwendung beider Begriffe auch das Zusammenspiel zwischen Individuum und Struktur, welches er bewusst nicht zugunsten von einem der beiden auflöst. Eine Sozialisierung basiert demnach auch auf einer Liberalisierung.

Im Folgenden werden drei elementare Bestandteile der Agenda 2030 mit dem Konzept der Dekolonialität abgeglichen. Dabei steht die staatliche Souveränität, die Forderung nach permanentem Wirtschaftswachstum sowie die Auswahl der Beteiligten am Verhandlungsprozess im Fokus.

1. Staatliche Souveränität

Die Agenda 2030 wurde von der Generalversammlung der Vereinten Nationen, bestehend aus 193 souveränen Staaten, verabschiedet. Die Umsetzung der Agenda liegt in den Händen dieser Staaten, die hierzu nationale Nachhaltigkeitspläne entwickeln sollen. Das Prinzip der staatlichen Souveränität garantiert dabei jedem Staat ein Recht auf Selbstbestimmung, sodass weder eine bindende Wirkung zur verpflichtenden Einhaltung, noch Möglichkeiten zur Sanktionierung bei Nichteinhaltung existieren. Jeder Staat entscheidet selbst, ob und inwieweit er die Agenda umsetzen möchte. Staaten sind somit die letztlich entscheidende Instanz, die zentrale Einheit des Umsetzungsprozesses.

Jedoch unterliegen Staaten auch einer trügerischen Annahme einer gemeinsamen historischen Erfahrung (Quijano 2000: 569), sodass der Prozess der Staatsgründung bzw. einer von oben forcierten Gruppenbildung, zu institutionellen Zwängen führt. Durch die Gründung von Staaten wird eine äußerst diverse Bevölkerung mit vielfältigen, unterschiedlichen Erfahrungen zu einer staatlichen Einheit homogenisiert. Alle Menschen werden darin gleichgemacht, indem etwa für alle derselbe „Entwicklungsbedarf“ gilt. Die Zentralität dieser Einheit in der Agenda 2030 steht deshalb in Frage. Historisch betrachtet, basiert die Gründung von Staaten auf verschiedenen, ideengeschichtlich von Europa ausgehenden Prozessen der Eroberung, indem „der Nationalstaat [...] als ein Prozess der Kolonialisierung einiger Völker über andere“⁸ (ebd.: 558) begann. Zudem geht der Staatenbildungsprozess außerhalb Europas mit „einer Auslöschung der gewaltsamen Geschichte des europäischen Kolonialismus“ (Castro Varela/Dhawan 2017: 236) einher. Damit fand durch die Kolonialisierung nicht nur ein physischer Gewaltvorgang statt, sondern auch ein epistemologischer, bei dem das Wissen über den ersten Vorgang ausgelöscht wurde. So erfassen Staaten weder adäquat die Vielfalt ihrer Bevölkerung, noch stellen sie die historischen Erfahrungen der Eroberung und der zuvor bestandenen Formen gemeinschaftlichen Übereinkommens dar. Vielmehr zeugen sie davon, „dass das gegenwärtige internationale System die ökonomischen, politischen, institutionellen, kulturellen und juristischen Vermächtnisse kolonialer Herrschaft perpetuiert“ (ebd.: 236). Staatliche Souveränität dient so der Reproduktion von Ungleichheiten, die während der Zeiten des Kolonialismus entstanden sind. Quijano zeigt dabei ein Problem in Form von Prozessen der Aneignung von vormalig kolonialisierten Menschen auf. Am

8 Übers. d. Verf.

Beispiel von lateinamerikanischen Eliten in Chile und Uruguay beschreibt er, wie diese aus Machtbestrebungen das europäische Staatenmodell übernommen und es entlang von kolonialen Beziehungen in ihren Gesellschaften implementiert haben (ebd.: 561-570). So dient das Prinzip der staatlichen Souveränität auch in veränderten Konstellationen, wie beispielsweise nach einem Unabhängigkeitsprozess, zur Segregation und Unterdrückung von Gesellschaftsgruppen. Staaten, als die zu Grunde liegende Einheit der Agenda 2030, stehen somit im Widerspruch zu den Nachhaltigkeitszielen wie etwa der Beseitigung von sexuellen und anderen Formen der Ausbeutung (SDG#5), Abschaffung von Zwangsarbeit, moderner Sklaverei und Menschenhandel (#8) oder einer Reduzierung von Ungleichheiten (#10). Den Zielen nach sollten die Mitgliedstaaten einen rechtlichen Schutzrahmen in diesen Bereichen bieten. Doch nach dem Prinzip der staatlichen Souveränität gilt dies bestenfalls nur für die eigene Bevölkerung und ist bereits in dieser Gruppe je nach sozialer Position äußerst ungleich verteilt. Grenzübergreifend verhindert das Prinzip der Souveränität eine Regulierung. So gibt es weltweit nach wie vor etwa über 40 Millionen versklavte Menschen, von denen über 70 Prozent weiblich sind (Global Slavery Index 2018). Prozesse der Ausbeutung wie Sklaverei finden weiterhin in souveränen Staaten statt und werden durch diese perpetuiert.

Dekolonialität steht für die Liberalisierung von institutionellen Zwängen. Mit Blick auf das Prinzip der staatlichen Souveränität fallen dabei zwei Aspekte besonders auf. Erstens spricht ein souveräner Staat mit einer Stimme für alle seine Mitglieder. Neben den kontroversen Fragen, wer als Mitglied gilt und wer das entscheidet, beinhaltet dieser Aspekt das Dilemma zwischen verallgemeinernder Pragmatik und einem Übersehen von Differenzen. Paritätische Besetzungen von politischen Ämtern können dazu dienen, möglichst alle Mitglieder eines Staates adäquat zu repräsentieren. Jedoch sind Formen der Parität mehr eine Vision als ein gegenwärtiger Zustand internationaler Politik. Beispielsweise werden nur 16 Prozent der deutschen Botschaften von Frauen geleitet (Höhne 2018). Daran wird zudem eine vergeschlechtliche Dimension sichtbar, die um weitere Kategorien wie etwa *of color*⁹ erweitert werden kann.

Während der erste Aspekt der politischen Repräsentation vermeintlich an der Umsetzung scheitert, spricht der folgende, zweite Aspekt der politischen Anerkennung grundsätzlich gegen das Souveränitätsprinzip. Denn

9 *of color* ist eine Selbstbeschreibung von Menschen mit Rassismuserfahrung. Der Fokus liegt auf Menschen, die nicht Teil der Mehrheitsgesellschaft sind und als nicht-weiß betrachtet werden.

Staaten spiegeln die politische Vertretung einer Mehrheitsgesellschaft wider. Eine Konsequenz daraus ist, dass in der Agenda 2030 nur Menschen geschützt werden, deren Identität von der jeweiligen Mehrheitsgesellschaft anerkannt wird. So findet sich etwa kein Verweis zu Transmenschen im gesamten Dokument, die jedoch im besonderen Maße als eine vulnerable Gruppe eingestuft werden und deren Stigmatisierung insbesondere auf eurozentrisch-geprägte Vorstellungen binärer Geschlechterrollen beruht (Oakley 1991; Schiwy 2007). In mehreren Mitgliedsstaaten werden zudem Menschen etwa aufgrund ihrer sexuellen Orientierung gesetzlich verfolgt. So steht unter anderem in Ländern wie Brunei oder Nigeria die Todesstrafe auf Homosexualität. Diese Beispiele zeigen, dass souveräne Staaten zum Vorteil ihrer Mehrheitsgesellschaft wirken und eine Gefahr für Minderheiten darstellen können. Ein von der Mehrheit bestimmter Minderheitenschutz weist eine Vielzahl an blinden Flecken auf. Eine Liberalisierung der Staaten ist daher eine Grundbedingung des MCD-Kollektivs zur Beseitigung von Ausbeutung, Zwangsarbeit, Sklaverei und Menschenhandel. Darüber hinaus erinnert Mignolo (2007: 163) an eine koloniale Logik, die sich in der Verwobenheit zwischen der Kontrolle über die politische Autorität und der Kontrolle über wirtschaftliche Aktivitäten zeigt. In souveränen Staaten bedingt sich beides wechselseitig, sodass eine Kontrolle über Politik und Wirtschaft Hand in Hand gehen. Deshalb untersucht der nächste Abschnitt kritisch eine Liberalisierung im Sinne eines weiteren Strebens nach Wirtschaftswachstum und Forderungen nach weiteren Privatisierungen.

2. Wirtschaftswachstum

Kolonialität liegt im Besonderen der kapitalistischen Ausrichtung der Nachhaltigkeitsagenda zu Grunde. Die Forderung nach permanentem Wirtschaftswachstum kann dabei in Form einer diskursiven Struktur betrachtet werden (Ziai 2017: 204). Zunächst wird eine Problemdiagnose wie Armut oder Hunger bestimmt (SDG#1 und #2). Darauf folgt ein Versprechen, welches eine Problemlösung in Aussicht stellt. Etwa, dass eine Welt ohne Armut und Hunger möglich sei (Deklaration). Diese Zielbeschreibung kann durch konkrete Lösungsrezepte erreicht werden. An dieser Stelle kommt die Forderung nach Wirtschaftswachstum als globale Problemlösung für Armut und Hunger ins Spiel (#8). Somit beinhaltet die diskursive Struktur die Problemkonstruktion, Zielsetzung sowie die Lösungsstrategie. Am Beispiel von Wirtschaftswachstum zeigt sich, dass der Lösungsansatz in einem unzureichenden Zusammenhang mit der Pro-

blemlage steht. Dabei erscheint es als äußerst unwahrscheinlich, dass Wirtschaftswachstum zur „Überwindung von Arbeitslosigkeit, Ressourcenknappheit und Armut im Allgemeinen [führt] und zur Unterstützung der Menschen bei der Anpassung an den Klimawandel“ (ebd.: 202). Von Wirtschaftswachstum profitieren in aller Regel nur die bereits Wohlhabenden und es fördert den Prozess der Verstädterung, der mit Ausbeutungsprozessen an Menschen und Natur einhergeht (Akhter 2011: 16-17). Gleichzeitig verstärkt Wirtschaftswachstum globale Ungleichheiten wie beispielsweise zunehmend ungleich verteilte Vermögen. Nur acht Männer verfügen inzwischen über dasselbe Vermögen wie die Hälfte der Weltbevölkerung (Hardoon 2017). Während diese eine Hälfte immer ärmer wird, erwirtschaften die reichsten 2000 Menschen einen Gewinn von 2,5 Milliarden Dollar pro Tag (Oxfam 2019). Wirtschaftswachstum nützt somit allen voran der letzteren Gruppe, während erstere, die halbe Menschheit, keinen Vorteil daraus erfährt. So basiert Wirtschaftswachstum nicht nur auf einer Vielzahl an negativen Konsequenzen aufgrund des Raubbaus an Menschen und Natur (Brand/Wissen 2017; Lessenich 2016), sondern ist auch als Lösungsansatz äußerst fragwürdig, da globale Ungleichheiten verstärkt werden.

Auf der Ebene der Vereinten Nationen zeigt sich in der Forderung nach Wirtschaftswachstum eine historische Kontinuität mit Blick auf das Konzept der „Entwicklung“. Ideengeschichtlich entspringt dieses dem Systemkonflikt in der Nachkriegszeit des 2. Weltkrieges (Truman 1949). Dabei wird das Konzept der „Entwicklung“ im Sinne einer kapitalistischen Logik instrumentalisiert (Rostow 2008). Im Fünf-Stufen-Model von Rostow bildet die finale, und somit erstrebenswerteste, Stufe für alle Menschen gleichermaßen die kapitalistische Konsumgesellschaft. Diese kapitalistische Prägung ist ein fester Bestandteil der entwicklungspolitischen Arbeit der Staatengemeinschaft geblieben und so ist bis heute „Entwicklung“ [...] nur der Slogan, der vom Kapital verwendet wird, um die Umsetzung eines neokolonialen Projekts zu erleichtern“ (Esteva/Escobar 2017: 2570). Die kapitalistische Ausrichtung der Agenda 2030 wird dabei als Fortführung kolonialer Beziehungen gedeutet, welche bestehende, ungleiche Machtbeziehungen aufrechterhalten und damit weiterhin sehr wenige Menschen äußerst privilegieren. Dies kommt zur besonderen Geltung in der Formulierung des SDG#8: Die Forderung nach einem dauerhaften, inklusiven und nachhaltigen Wirtschaftswachstum. Dauerhaftes Wachstum basiert auf einer sich intensivierenden Ausbeutung von Menschen und Natur in Form von Landnahme, Aktivierung und Beschleunigung (Dörre/Lessenich/Rosa 2013). Vereinfacht gesagt: Auf einem Planeten mit endlichen Ressourcen geht ein permanentes Wachstum solange auf Kosten anderer,

bis alle Ressourcen endgültig verbraucht sind. Darüber können auch Attribute wie inklusiv und nachhaltig nicht hinwegtäuschen, wie es von der Staatengemeinschaft im SDG#8 versucht wird. Inklusiv sind lediglich alle Bereiche des Lebens, die durch die kapitalistische Logik angeeignet werden, bei diametral zueinander verteiltem Reichtum und negativen Konsequenzen durch die Ressourcennutzung. Damit steht dieses Ziel in einem deutlichen Widerspruch und Konflikt zu den sozialen und ökologischen SDGs.

Die Mitgliedsstaaten der Vereinten Nationen verfestigen mit dem Verabschieden des SDG#8 die Annahme, dass nachhaltige und inklusive „Entwicklung“ durch mehr Wirtschaftswachstum erreicht werden kann. Der Glaube an ein vermeintlich meritokratisches Weltsystem bleibt dabei ungebrochen. Auf der Basis des Prinzips der Leistungsgerechtigkeit werden Prozesse der Abwertung wie etwa rassistische Attitüden bei der Arbeitsteilung legitimiert, ohne diese jedoch aussprechen zu müssen (Quijano/Wallerstein 1992: 551). Eine Leistungsgerechtigkeit zwischen allen Menschen kann es gar nicht geben und deshalb auch nicht egalitär wirken, da niemals alle Menschen über die gleichen Ausgangspositionen verfügen. Wie zuvor aufgezeigt, führen beispielsweise rassifizierende Zuschreibungen zu ungleichen Zugängen zu Bildung und Arbeit. Dieser Aspekt wird in der Agenda 2030 überhaupt nicht genannt. Damit kann eine rassifizierte Hierarchisierung aufrechterhalten werden, die einerseits den ökonomischen Erfolg weißer Menschen rechtfertigt und andererseits als Beweis für die Unterordnung von Menschen *of color* dient (ebd.: 552).

Dekolonialität fordert an dieser Stelle eine Liberalisierung von ökonomischen Zwängen. Damit steht zwanghaftes Wachstum zentral in der Kritik. Wachstum wird zum Problem, weil es zwanghaft gefordert wird. Ähnlich dem Recht auf Faulheit (Lafargue 1880) wird hierbei ein kapitalistischer Fortschrittsgedanke abgelehnt. Unbezahlte Arbeit wurde von den europäischen Kolonialmächten als „minderwertig“ beschrieben und zur Herrschaft über die Kolonialiserten instrumentalisiert (Quijano 2000: 538). Eine Dekolonialisierung kann im Bezug dazu als eine Anerkennung von Lebensentwürfen ohne Beteiligung an Lohnarbeit gedeutet werden. Beispielsweise entziehen sich Landwirt*innen in einer Subsistenzwirtschaft dem Zwang, ständig wachsen zu müssen. Die Agenda 2030 wertet jedoch bisher diese Form des Wirtschaftens durch die Forderung nach mehr Wirtschaftswachstum ab. Der nächste Abschnitt zeigt eine weitere Widersprüchlichkeit in der Agenda auf, die sich bereits in der Wahl der Beteiligten widerspiegelt.

3. Auswahl der Beteiligten am Verhandlungsprozess

Der Verhandlungsprozess¹⁰ zur Agenda 2030 fand in zwei Hauptphasen statt. Zunächst erarbeitete eine offene Arbeitsgruppe die 17 Ziele für nachhaltige Entwicklung, während danach in intergouvernementalen Verhandlungen die Deklaration, die Umsetzung, einen Überprüfungsmechanismus sowie die Finanzierung diskutiert wurden. Im Folgenden liegt der Fokus auf der ersten Phase, da in dieser das Kernstück der Agenda, der Zielkatalog verhandelt wurde.

Alle 193 Mitgliedsstaaten waren von den Vereinten Nationen eingeladen worden, an der offenen Arbeitsgruppe teilzunehmen. Auf die 30 zur Verfügung stehenden Sitze der Arbeitsgruppe, meldeten sich weit mehr Interessent*innen, sodass sich sogenannte „Troikas“¹¹ mit bis zu vier Ländern auf einen Sitz zusammenfanden (Vereinte Nationen 2019a). Die 30 Sitze wurden nach dem Verteilungsschlüssel der fünf Regionalgruppen der Vereinten Nationen (Afrika, Lateinamerika & Karibik, Asien-Pazifik, Westeuropa & Andere, Osteuropa) zusammengesetzt. Bereits die Kategorienbildung sowie die Verteilung in diese fünf Regionen erscheinen äußerst fragwürdig, da hierbei nicht auf etwa den globalen Bevölkerungsschlüssel zurückgegriffen wird, sondern die Zuordnung auf einer kolonial-geprägten, historischen Entwicklung beruht. So verfügen die europäischen Länder mit ihren Partnern über zehn Sitze, während Länder des asiatischen und ozeanischen Kontinents zusammen nur sieben Sitze haben. Quijano (2000: 541) beschreibt ein Gefühl der Überlegenheit seitens der Europäer*innen, welches sich vermeintlich *von Natur her* konstituiert. Diese als natürlich empfundene Überlegenheit Europas spiegelt sich auch in der Sitzverteilung wider. Europa konstruiert sich selbst als Zentrum eines Weltsystems. Auch Länder wie die USA können als Erweiterung dieses Zentrums gedeutet werden. So entstand mit der Kolonialisierung der Abya

10 Dem Verhandlungsprozess gingen verschiedene Schritte voraus. Dabei sind insbesondere der Initialbericht des ehemaligen Generalsekretärs Ban Ki-moon und das High-Level Panel of Eminent Persons on the Post-2015 Development Agenda zu nennen. Das Verhandlungsformat wurde im Jahr 2012 bei der Konferenz der Vereinten Nationen über nachhaltige Entwicklung (Rio+20) bestimmt. Dabei wurde eine offene Arbeitsgruppe mit 30 Sitzen mandatiert. Zudem holten die Vereinten Nationen diverse Meinungsbilder durch etwa wie die Umfragen myworld2015, A Million Voices und die SDG Score Card ein.

11 Der russische Begriff Troika bedeutet Dreiergruppe. Von den 30 Sitzen in der Arbeitsgruppe waren 13 Dreiergruppen und Troikas damit die häufigste Gruppengröße. Ägypten, Algerien, Marokko und Tunesien bildeten die einzige Vierergruppe.

Yala „eine europäische Gesellschaft auf amerikanischen Boden“ (Quijano/Wallerstein 1992: 556). Europas Einfluss auf die Vereinten Nationen ist somit weiterhin überproportional groß.

Ein besonders großes Interesse an den Verhandlungen zur Nachhaltigkeitsagenda kam von Staaten in der Asien-Pazifik-Gruppe, da alle sieben Sitze der Gruppe mit jeweils drei Ländern besetzt wurden, sodass 21 Länder direkt beteiligt waren. Die Afrika-Gruppe hatte ebenfalls sieben Sitze zur Verfügung, von denen nur zwei geteilt wurden, sodass insgesamt 11 Staaten an der Arbeitsgruppe teilnahmen. Auffallend war zudem, dass die 47 sogenannten „am wenigsten entwickelten“ Länder (LDCs) unterrepräsentiert waren. Von dieser Gruppe waren gerade einmal acht Länder (17 Prozent) Teil der Arbeitsgruppe. Dies ist von besonderer Bedeutung, da jene, über die im Sinne einer „Entwicklung“ gesprochen und entschieden wird, am wenigsten bei den Verhandlungen beteiligt waren. Dadurch wird die Gefahr von Fremdzuschreibungen und Maßnahmen, die wenig zielführend sind, besonders hoch.

Die kolonial geprägte Trennung der Staaten in „Entwicklungsländer“ und „entwickelte“ Länder sollte durch das Modell der Troikas entkräftet werden. Jedoch verhinderte bereits das Korsett der Regionalgruppen eine breitere Vermischung der einzelnen Staaten innerhalb eines Sitzes. Drei Troikas wagten innerhalb ihrer regionalen Limitierung den Versuch, das Nord-Süd-Gefälle zu überwinden. So fanden sich jeweils Iran, Japan und Nepal sowie Bangladesch, Südkorea und Saudi-Arabien sowie Zypern, Singapur und die Vereinigte Arabische Emirate zusammen. Während zu Beginn der Arbeitsgruppe in diesen drei Troikas noch versucht wurde, mit einer Stimme gemeinsam zu sprechen, gaben die Staaten im Verlauf des Prozesses mehr und mehr Einzelerklärungen ab. Staatliche Interessen überwogen gegenüber den gemeinsamen Interessen der jeweiligen Troika.

An vielen Stellen der Agenda 2030 rühmt sich die Staatengemeinschaft mit der Einbeziehung von zivilgesellschaftlichen Gruppen im Verhandlungsprozess. Der Wirtschafts- und Sozialrat der Vereinten Nationen (ECOSOC) akkreditiert alle nichtstaatlichen Organisationen, die für Verhandlungen zugelassen werden. Daraus haben sich neun sogenannte Major Groups formiert (Frauen; Kinder und Jugendliche; Indigene; NGOs; kommunale Vertreter*innen; Arbeiter*innen und Gewerkschaften; Wirtschaft und Industrie; Wissenschaft und Technologie; Landwirtschaft), die auch in die offene Arbeitsgruppe integriert wurden. Dabei handelte es sich jedoch lediglich um eine „Morgenstunde“, in der die nichtstaatlichen Organisationen ihre Standpunkte zum Ausdruck bringen konnten. In den eigentlichen Verhandlungen der Arbeitsgruppe konnten die Vertreter*innen der Zivilgesellschaft bestenfalls am hinteren Ende des Raumes Platz neh-

men und von dort das Geschehen beobachten. Von einem Stimmrecht ist ganz zu schweigen. Obwohl seit dem Rio-Gipfel von 1992 die aktive Teilnahme von nichtstaatlichen Akteur*innen anerkannt und gefordert wird (Vereinte Nationen 2019c), reicht dies nicht zur Legitimation für eine gleichwertige Teilnahme mit den staatlichen Vertretungen an den tatsächlichen Verhandlungen. Die Beiträge der Major Groups in den Morgenstunden wurden zudem nur selten von den Mitgliedsstaaten besucht. Somit bleibt deren Einfluss gering.

Dekolonialität betont eine Befreiung der Totalität westlichen Denkens. Dabei wendet sich diese Denktradition gegen einen Multilateralismus, der auf eurozentrisch geprägter Zwischenstaatlichkeit basiert. Nichtstaatliche Initiativen als relativ neue Akteur*innen auf der Ebene der Vereinten Nationen verfügen gegenüber den Staaten über eine Vielzahl an Aufgaben wie die Emanzipation marginalisierter Stimmen, die Kontrolle von Staaten und das Einbringen von alternativen Deutungsmustern. Dabei besteht immer die Gefahr einer Instrumentalisierung durch Staaten, aber auch durch privatwirtschaftliche Interessen. So vertrat etwa eine Major Group im Verhandlungsprozess die Interessen von Wirtschaft und Industrie. Diese Major Group vertritt die Annahme, Natur erobern und dominieren zu können, indem sie die SDGs durch unternehmerische Gesellschaftsverantwortung (CSR) und somit ein selbstaufgelegtes, vermeintlich verantwortliches Handeln von Unternehmen wie am Beispiel des Global Compact zu erreichen versucht (Vereinte Nationen 2019d). Quijano (2007: 169) nennt dies eine *kulturelle Europäisierung*. In solchen Annahmen kann der Glaube an eine universelle Dominanz über andere als ein koloniales Denkmuster entlarvt werden. Quijano überträgt dabei den Gedanken der Dominanz über Menschen auf eine Dominanz über die Natur. So führt eine Einbeziehung nichtstaatlicher Akteur*innen nicht per se zu einer Liberalisierung von kulturellen Zwängen. Stattdessen sind auch Prozesse der Aneignung von privilegierten Positionen durch nichtstaatliche Akteur*innen festzustellen. In diesem dritten Abschnitt wurde somit aufgezeigt, dass die Beteiligten im Verhandlungsprozess zur Nachhaltigkeitsagenda einer deutlichen Prägung eurozentrischer Ideen unterliegen.

D. Fazit

Dieser Beitrag zeigte anhand des Konzeptes der Dekolonialität ein erweitertes Verständnis von kolonialen Kontinuitäten in der entwicklungspolitischen Arbeit der Vereinten Nationen auf. Aus dieser Perspektive wurden die nachhaltigen Entwicklungsziele untersucht und mit Ansätzen der De-

kolonialität abgeglichen. Eine Sozialisierung der Macht kann in der entwicklungspolitischen Arbeit der Vereinten Nationen bisher nicht festgestellt werden. Mit den Zielen werden, wie zuvor aufgezeigt, ökonomische, vergeschlechtlichte, institutionelle und epistemologische Zwänge aufrechterhalten. Die Mitgliedsstaaten unterliegen dabei weiterhin deutlich eurozentrisch geprägten, postkolonialen Einschränkungen. Die Totalität dieses Wissens (ebd.: 174) bedarf es zu dekonstruieren. Dabei werden Annahmen der Aufklärung wie beispielsweise rein rationale Erklärungsmuster, lineare Entwicklungsverläufe sowie Europas Überlegenheitsglaube und Dominanz kritisch untersucht. Das MCD Kollektiv hat hierzu über Jahre aus verschiedenen Disziplinen gearbeitet. Die Nachhaltigkeitsziele der Vereinten Nationen bleiben jedoch diesen Arbeiten gegenüber stumm. An den Beispielen der staatlichen Souveränität, dem Konzept des Wirtschaftswachstums und der Auswahl der Beteiligten am Verhandlungsprozess sind die Widersprüchlichkeiten der Nachhaltigkeitsagenda besonders sichtbar geworden. Die Autor*innen des MCD Kollektivs haben wichtige Erkenntnisse in diesen Bereichen zusammengetragen. In einem nächsten Schritt müssen nun konkrete Maßnahmen zur Umsetzung entwickelt und geprüft werden, die das Kollektiv noch nicht vorgelegt hat. Zudem bleibt zu diskutieren, inwiefern Dekolonialität in einem postkolonialen Umfeld wie den Vereinten Nationen wirkmächtig werden kann. Koloniale Kontinuitäten haben zu einer eurozentrisch-modernistisch geprägten Entwicklungsagenda geführt. Die Agenda hält wiederum weiter koloniale Vermächtnisse aufrecht. Aufgrund dieser wechselseitigen Beeinflussung erscheint die Reichweite von alternativen Wissensformen wie dem Konzept der Dekolonialität gering. An dieser Stelle kann zumindest Wissenschaft einen Beitrag leisten, diese Leerstelle aufzuzeigen. Ob dieser Ansatz in zukünftigen Verhandlungsrunden Einfluss findet, kann jedoch nicht abschließend beantwortet werden. Im Jahr 2031 wird aller bescheidener Voraussicht nach wieder ein Katalog mit Entwicklungszielen in den Mitgliedsstaaten der Vereinten Nationen in Kraft treten. Dekolonialität wird mit sehr hoher Wahrscheinlichkeit auch dann noch ein aktuelles Thema sein.

Literaturverzeichnis

- Akhter, Farida (2011): Bangladesch, Was ist Wachstum und wem dient es?, in: Brot für die Welt/Evangelischer Entwicklungsdienst (Hg.) Darf's ein bisschen mehr sein? Von der Wachstumsgesellschaft und der Frage nach ihrer Überwindung, Stuttgart.
- Bales, Kevin/Soodalter, Ron (2010): The slave next door – Human trafficking and slavery in America today, Berkeley: University of California Press.
- Boatcă, Manuela/Costa, Sérgio (2010): Postkoloniale Soziologie. Ein Programm. In: J. Reuter & P.-I. Villa (Hg.) Postkoloniale Soziologie. Empirische Befunde, theoretische Anschlüsse, politische Intervention, Bielefeld: transcript.
- Brand, Ulrich/Wissen, Markus (2017): Imperiale Lebensweise – Zur Ausbeutung von Mensch und Natur im globalen Kapitalismus, München: oekom Verlag.
- Burke, Anthony (2004): Just war or ethical peace? Moral discourses of strategic violence after 9/11, in: International Affairs 80 (2).
- Cardoso, Henrique F. (1972): Dependent Capitalist Development in Latin America, in: New Left Review 74.
- Cardoso, Henrique F./Faletto, Enzo (1976): Abhängigkeit und Entwicklung in Lateinamerika, Berlin: Edition suhrkamp 841.
- Castro Varela, María do Mar/Dhawan, Nikita (2017): Postkoloniale Studien in den Internationalen Beziehungen. Die IB dekolonialisieren, in: Sauer, Frank/Masala, Carlo (Hg.) Handbuch Internationale Beziehungen, Wiesbaden: Springer VS.
- Cockcroft, Laurence (2012): Global Corruption, Money, Power, and Ethics in the Modern World, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Costa, Sérgio (2011): Researching entangled inequalities in Latin America – The role of historical, social, and transregional interdependencies, Working Paper No. 9, Berlin: Freie Universität Berlin.
- Czarny, Elżbieta/Menkes, Jerzy/Śledziewska, Katarzyna (2010): The Gravity Model and the Classification of Countries, in: Argumenta Oeconomica 2 (25).
- De Ferranti, David/Perry, Guillermo E./Ferreira Francisco/Walton, Michael (2004): Inequality in Latin America, Breaking with History?, Washington: The World Bank.
- Doane, Ashley W./Bonilla-Silva, Eduardo (2003): White out – The continuing significance of racism, New York: Routledge.
- Dörre, Klaus/Lessenich, Stephan/Rosa, Hartmut (2013): Soziologie-Kapitalismus-Kritik. Eine Debatte, Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Endres, Alexandra (2014): Schwarze in den USA – Der Rassismus ist messbar, Zeit Online v. 25.08.14, abrufbar unter <https://www.zeit.de/wirtschaft/2014-08/schwarze-usa-soziale-ungleichheit/komplettansicht> (zugegriffen am 01.06.2019).
- Escobar, Arturo (2008): Die Hegemonie der Entwicklung, in: Fischer, Karin/Hödl, Gerald/Sievers, Wiebke (Hg.) Klassiker der Entwicklungstheorie. Von Modernisierung bis Post-Development, Wien: Mandelbaum, S. 264-277.

- Esteva, Gustavo/Escobar, Arturo (2017): Post-Development @25. On 'being stuck' and moving forward, sideways, backward and otherwise, in: *Third World Quarterly* 38 (12), S. 2559-2572.
- Fanon, Frantz (1963): *The Wretched of the Earth*, New York: Grove Press.
- Frank, Andre G. (1998): *Reorient, Global Economy in the Asian Age*, Berkeley: University of California Press.
- Global Slavery Index (2018): Unravelling the numbers. Highlights, abrufbar unter <https://www.globalslaveryindex.org/2018/findings/highlights/> (zugegriffen am 01.06.2019).
- Hardoon, Deborah (2017): *An Economy for the 99% – It's time to build a human economy that benefits everyone, not just the privileged few*, Oxford: Oxfam.
- Hartmann, Evi (2016): *Wie viele Sklaven halten Sie? Über Globalisierung und Moral*, Frankfurt: Campus.
- Höhne, Valerie (2018): Frauenquote – Deutschland hat nur 20 Botschafterinnen, *Spiegel Online* v. 31.10.18, abrufbar unter <https://www.spiegel.de/politik/deutschland/in-deutschen-botschaften-sind-nur-13-prozent-der-leiterinnen-frauen-a-1236026.html> (zugegriffen am 01.06.2019).
- Inosemzew, Wladislaw/Lebedew, Alexander (2016): Der Dritte Kolonialismus, in: *Le Monde diplomatique* v. 10.11.16, abrufbar unter <https://monde-diplomatique.de/artikel/!5350184> (zugegriffen am 28.05.2019).
- Johnson, James T. (2006): Humanitarian intervention after Iraq, Just war and international law perspectives, in: *Journal of Military Ethics* 5 (2).
- Kamau, Macharia/Chasek, Pamela/O'Connor, David (2018): *Transforming multi-lateral diplomacy – The inside story of the sustainable development goals*, Abingdon-on-Thames: Routledge.
- Lafargue, Paul (1880): Le droit à la paresse, in: *L'Égalité*. Paris: H. Oriol.
- Lessenich, Stephan (2016): *Neben uns die Sintflut – Die Externalisierungsgesellschaft und ihr Preis*, Berlin: Hanser Verlag.
- Maldonado-Torres, Nelson (2004): The topology of being and the geopolitics of knowledge – Modernity, empire, coloniality, in: *CITY* 8 (1).
- Maldonado-Torres, Nelson (2007): On the Coloniality of Being – Contributions to the development of a concept, in: *Cultural Studies* 21 (2), S. 240-270.
- Menzel, Ulrich (2002): Globalisierung, Geschichte und Dimensionen eines Begriffs, 25.07.02, abrufbar unter <http://www.bpb.de/veranstaltungen/dokumentation/130248/globalisierung-geschichte-und-dimensionen-eines-begriffs> (zugegriffen am 10.07.2019).
- Mignolo, Walter D. (2007): Introduction, in: *Cultural Studies* 21 (2-3), S. 155-167.
- Ndiaye, Ndioro (2007): *Moderne Formen der Sklaverei*. Hintergrundinformation v. 25.03.07, abrufbar unter <https://www.unric.org/de/pressemitteilungen/9343> (zugegriffen am 01.06.2019).
- Ndlovu-Gatsheni, Sabelo J./Chambati, Walter (2013): *Coloniality of Power in Post-colonial Africa, Myths of Decolonization*, Oxford: African Books Collective.

- Ndlovu-Gatsheni, Sabelo J. (2015): Decoloniality as the future of Africa, in: *History Compass* 13 (10), S. 485-496. <https://doi.org/10.1111/hic3.12264>.
- Oakley, Ann (1991): *Sex, gender and society*, London: Routledge.
- Oxfam (2019): *Public Good or Private Wealth? Universal health, education and other public services reduce the gap between rich and poor, and between women and men. Fairer taxation of the wealthiest can help pay for them*, Oxford: Oxfam GB for Oxfam International.
- Quijano, Aníbal (2000): Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America, in: Mignolo, Walter D. (Hg.) *Nepantla. Views from South*, Durham: Duke University Press.
- Quijano, Aníbal (2007): Coloniality and Modernity/Rationality, in: *Cultural Studies* (21) 2-3, S. 168-178.
- Quijano, Aníbal/Wallerstein, Immanuel (1992): Americanness as a concept, or the Americas in the modern world-system, in: *International Social Science Journal* 44 (4), S. 549-557.
- Rostow, Walt W. (2008): Die fünf Wachstumsstadien – eine Zusammenfassung, in: Fischer, Karin/Hödl, Gerald/Sievers, Wiebke (Hg.) *Klassiker der Entwicklungstheorie. Von Modernisierung bis Post-Development*, Wien: Mandelbaum, S. 39-52.
- Scarpa, Silvia (2008): *Trafficking in human beings, Modern slavery*, Oxford: Oxford University Press.
- Schiwy, Freya (2007): Decolonization and the question of subjectivity, Gender, race, and binary thinking, in: *Cultural Studies* 21 (2-3).
- The African Descent International Diaspora (1999): *The Accra Declaration on Reparations & Repatriation*, abrufbar unter <https://estooks.wixsite.com/the-adid/black-power-and-reparations> (zugegriffen am 11.07.2019).
- Truman, Harry S. (1949): Truman's Inaugural Address am 20.01.1949, Harry S. Truman Library & Museum, abrufbar unter https://www.trumanlibrary.org/whistlestop/50yr_archive/inaugural20jan1949.htm (zugegriffen am 28.05.2019).
- Vereinte Nationen (2015): *Transformation unserer Welt. Die Agenda 2030 für nachhaltige Entwicklung. Resolution der Generalversammlung A/RES/70/1*, New York: Vereinte Nationen.
- Vereinte Nationen (2019a): *Open Working Group on Sustainable Development Goals*, abrufbar unter <https://sustainabledevelopment.un.org/owg.html> (zugegriffen am 02.06.2019).
- Vereinte Nationen (2019b): *Trusteeship Council*, abrufbar unter <https://www.un.org/en/sections/about-un/trusteeship-council/> (zugegriffen am 15.07.2019).
- Vereinte Nationen (2019c): *Major groups and other stakeholders*, abrufbar unter <https://sustainabledevelopment.un.org/majorgroups/about> (zugegriffen am 16.07.2019).
- Vereinte Nationen (2019d): *Business and Industry*, abrufbar unter <https://sustainabledevelopment.un.org/majorgroups/businessandindustry> (zugegriffen am 16.07.2019).

- Wade, Peter (1997): *Race and ethnicity in Latin America*, Vol. 3, London: Pluto Press.
- Wallerstein, Immanuel (1974/1980/1989): *The Modern World-System*, Vol. 1-3, New York: Academic Press.
- Ziai, Aram (2015): *The contribution of discourse analysis to development studies*, in: *Development & Postcolonial Studies*, DPS Working Paper Series 1, Universität Kassel.
- Ziai, Aram (2017): *Development Discourse and Global History: From colonialism to the sustainable development goals*, *Explorations in Development Studies*, Abingdon: Routledge.

Dekoloniale Forschungspraxis in Uganda

Esther Kronsbein

1. Vorbemerkung

Der vorliegende Beitrag ist eine Momentaufnahme aus einem laufenden Forschungsprozess¹. Dabei handelt es sich um einen von postkolonialer² Kritik geprägten Forschungsansatz, mit qualitativen Interviews als zentraler Erhebungsmethode und einem vierunddreißigmonatigen Forschungsaufenthalt in Uganda. In Abschnitt 3 beschreibe ich das Forschungsprojekt. Abschnitt 4 gibt einen kurzen Einblick in die postkoloniale Kritik an der Entwicklungsforschung. Abschnitt 5 behandelt die Schwierigkeiten, welche beim hier geschilderten Versuch, die Anforderungen postkolonialer Kritik an die Forschungspraxis zu erfüllen, aufgetreten sind. Allerdings sind die fünf Unterkapitel nicht als abschließende Anleitung zur Überwindung dieser Probleme zu verstehen, sondern als Reflexion über sie. Gleiches gilt für das Fazit. Es kann nur ein vorläufiges sein. Dies gilt sowohl für dieses Forschungsprojekt, welches noch nicht abgeschlossen ist, als auch für die de- oder postkoloniale Forschungspraxis. Letztere befindet sich noch mitten im Aushandlungsprozess über ihre eigenen Maximen. Unter diesen Voraussetzungen ist es von entscheidender Bedeutung, sich mit der Frage auseinanderzusetzen, wie Forschung im globalen Süden dekolonisiert werden kann.

1 Diese Arbeit wurde durch die Graduiertenförderung der Universität Kassel gefördert.

2 Die Begriffe ‚postkolonial‘ und ‚dekolonial‘ werden hier synonym verwendet. Zwar unterscheiden sich die hinter ihnen stehenden Bewegungen und die regionalen Fokusse (Castro Varela/Dhawan, Postkoloniale Theorie, S. 18-20, 318-319), doch in den für meine Überlegungen entscheidenden Punkten stimmen dekoloniale und postkoloniale Ansätze überein: sie üben Kritik an der „Kontinuität epistemischer, ökonomischer und politischer (post-)kolonialer Macht- und Herrschaftsverhältnisse“ (Castro Varela/Dhawan, Postkoloniale Theorie, S. 318-319). Auch Texte des Post-Development werden verwendet, da letzteres aus der postkolonialen Kritik hervorgegangen ist (Escobar, Encountering Development, S. xii), viele Autor*innen sich beiden Richtungen zugehörig fühlen und entsprechend ähnliche Forderungen in den jeweiligen Texten zu finden sind.

2. Einleitung

Seit der Kolonialzeit hat der globale Norden sein epistemologisches Machtmonopol nie aufgegeben (Mignolo 2012; Santos 2014). Die konventionelle Entwicklungsforschung steht in dieser Tradition. Auch hier hat der globale Norden das Monopol auf die Wissensproduktion sowie auf die Nutzung dieses Wissens inne und kategorisiert Menschen und deren ‚Entwicklungsstand‘ nach seinen eigenen Definitionen (Riaño 2012: 120-122). Zahlreiche Vertreter*innen verschiedener in diesem Bereich aktiver Fachrichtungen fordern, dass dies geändert wird und die Forschung dekolonisiert wird (Husseini de Araújo/Kersting 2012: 139; Kaltmeier/Corona Berkin 2012). Forschende aus dem globalen Norden können daraus unterschiedliche Schlüsse ziehen, wie in Abschnitt 5 weiter ausgeführt wird. Ziehen sie sich aus der Forschung im globalen Süden zurück, treten sie gar nicht erst in Beziehungen mit unfairen Machtkonstellationen ein. Allerdings verpassen sie eine wertvolle Gelegenheit zur Begegnung mit dem ‚Anderen‘, aus der im Idealfall beide Parteien etwas über sich und darüber hinaus lernen können. In jedem Fall sollte sich die forschende Person aus dem globalen Norden darüber im Klaren sein, dass jede Entscheidung für oder gegen eine dieser Optionen ein Privileg ist. In jedem Fall ist sie es, die entscheidet, zu forschen oder zu verzichten, viel oder wenig Einfluss des ‚Anderen‘ zuzulassen – denn sie hat einen Pass, mit dem sie sich frei bewegen kann, Zugang zu finanziellen Ressourcen, Bildung und epistemologischer Autorität. Diese Tatsachen zu verschleiern und sich selbst einen moralisch überlegenen Anstrich zu geben, wäre einer der größten Fehler auf dem Weg zu dekolonialem Forschen.

Nach jahrelanger beruflicher Praxis in der sogenannten Entwicklungszusammenarbeit bin ich zu der Überzeugung gelangt, dass zu einem besseren Verständnis des ‚Anderen‘ eine Auseinandersetzung miteinander unabdingbar ist. Daher meine bewusste Entscheidung für ein Forschen im globalen Süden – als privilegierte Forscherin aus dem globalen Norden. Diese Begegnung sowie die fortschreitende Beschäftigung mit postkolonialer Kritik ließen meinen Ansatz weiter reifen. So fielen die ersten Schritte, wie die Bestimmung der Forschungsfrage oder die Konzeption der Forschungsmethodik, eher konventionell aus. Spätere Schritte schlossen, wie unten näher erläutert wird, das Erlernen der Sprache der Beforschten³, die

3 Der Begriff „Beforschte(r)“ kann durchaus kritisch betrachtet werden, da er die so bezeichneten Personen in einer passiven Rolle abbildet. Wie in Abschnitt 5 näher erklärt wird, empfinde ich es als unerlässlichen ersten Schritt des Dekolonisie-

Suche nach Möglichkeiten zu deren Empowerment im Forschungsprozess sowie einen Dialog mit ihnen über die Forschungsergebnisse ein – Schritte in Richtung einer dekolonialen Forschungspraxis.

Somit spiegelt mein eigenes Forschungsprojekt die Situation der Forschung im globalen Süden im Allgemeinen wider: Konventionelle und partizipative Ansätze existieren parallel, konkurrieren oder vermischen sich, wie in meinem Fall, zu hybriden Formen. Auf Fachkonferenzen und in Sammelbänden wird darüber diskutiert, ob und wie diese Art von Forschung dekolonisiert, das heißt in erster Linie von unfairen Machtkonstellationen befreit und für die bislang benachteiligte Seite fruchtbar gemacht, werden kann. Wie jeder Prozess braucht auch dieser Zeit, aktive Teilnahme und fortwährende kritische Selbstreflexion von beiden Seiten, letzteres jedoch in besonderem Maße von den Teilnehmer*innen aus dem globalen Norden.

3. Das Forschungsprojekt

3.1 Globalisierung und Solidarität

Das hier vorgestellte Forschungsprojekt trägt den Arbeitstitel: „Globalization and Solidarity. Lessons to be learnt from Ugandan everyday economy.“ Die Forschungsfrage lautet, wie die Bevölkerung der ländlichen Busoga-Region in Uganda auf das Vordringen des globalen Kapitalismus in die lokale Wirtschaft reagiert. Hierbei widme ich alternativen, vor allem solidarischen, Wirtschaftsformen besondere Aufmerksamkeit.

Das erste Schlagwort, *Globalisierung*, wird hier als vorrangig wirtschaftlicher Prozess verstanden. Zwar sind die politischen, sozialen, kulturellen, ethisch-religiösen, philosophischen sowie ökologischen Dimensionen der

rungsprozesses, asymmetrische Machtverhältnisse nicht zu beschönigen, sondern anzusprechen. Bislang ist es immer noch eine Ausnahme, wenn die Forschungsinitiative von denjenigen ausgeht, welche die Daten zur Verfügung stellen. Im durchschnittlichen Forschungsprozess steht eine forschende akademische Person oder Gruppe einer anderen Gruppe beforschter Personen gegenüber, an welche die Forschung herangetragen wird, sei es relativ früh in ihrer Konzeption (partizipative Forschung) oder erst nach dem Ende der vollständigen Konzeption (konventionelle Forschung). Die Begriffe „Forschende(r)“ und „Beforschte(r)“ spiegeln diese Situation wider. Zu behaupten, meine eigene Forschung habe diese Konstellation erfolgreich überwunden, entspräche nicht der Wahrheit, weshalb ich die beiden Begriffe hier bewusst verwende.

Globalisierung nicht zu vernachlässigen (Pfeifer-Schaupp 2005: 12-22). Hier werden sie allerdings als *Effekte* des wirtschaftlichen Globalisierungsprozesses betrachtet, einer Ausdehnung der „capitalist world economy“ und der „international division of labour“, deren Anfänge sich historisch weit zurückverfolgen lassen (Hoogvelt 2001:14). Es wird der von diversen Autoren angebrachten Kritik Rechnung getragen, postkoloniale Entwicklungsforschung sei mehr an Ideologien und Diskursen interessiert als an materiellen Verhältnissen (Danielzik/Bendix 2016: 276; Hussein de Araújo/Kersting 2012: 139; McEwan 2009: 77) und ignoriere dabei, „dass die Verbreitung europäischer Wissenssysteme und die kulturelle Hegemonie des globalen Nordens unabdingbar verknüpft seien mit der Ausbreitung kapitalistischer Ausbeutungsverhältnisse“ (Danielzik/Bendix 2016: 277).

Das Schlagwort *Solidarität* verweist auf das Konzept der *Sozialen Solidarischen Ökonomie* (vgl. Giegold/Embschhoff 2008; Satgar 2014; Utting 2015). Gruppen *Sozialer Solidarischer Ökonomie* können unter anderem in Form von Kooperativen, Assoziationen oder Gemeinschaften zur gegenseitigen Absicherung (*mutuals*) auftreten (Fall 2013: 93; Satgar 2014a: 4). Die wirtschaftlichen Aktivitäten der Gruppen dienen nicht nur dem Geldverdienen im engeren Sinne, sondern umfassen jegliche Formen der Alltagsbewältigung, die einen wirtschaftlichen Aspekt haben, z.B. soziale Absicherung.

Manche Autor*innen unterscheiden zwischen der *Sozialen Ökonomie*, welche innerhalb der Grenzen des Kapitalismus soziale Probleme wie Armut zu lösen versuche, und der *Solidarischen Ökonomie*, welche das politische Ziel verfolge, den Kapitalismus als solchen zu überwinden (vgl. Satgar 2014a: 4-5, 12-15; Utting 2015a: 1-2; Williams 2014: 59). In der Praxis ist diese Trennlinie allerdings nicht immer klar erkennbar, wie sich während meiner Forschung in Uganda zeigte. Viele Gruppen erfüllten einen großen Teil der beispielsweise von Williams geforderten praktischen Prinzipien *Solidarischer Ökonomie*: „cooperation, democratic decision making, collective ownership, bottom-up processes, caring and sharing“ (Williams 2014: 59). Allerdings sollte ihr Ziel laut Williams die Vernetzung zwecks Schaffung eines neuen Gesellschaftssystems sein (Williams 2014: 59). Die von mir Interviewten interessierten sich allerdings vorrangig für den Aspekt eines Einkommens für die Gruppenmitglieder – was ihre Aktivitäten näher an die *Soziale* (Williams 2014: 59) als an die *Solidarische Ökonomie* heranzurücken schien. Chipakpaku hat dieses Phänomen in diversen afrikanischen Gesellschaften beobachtet und führt es auf die dortigen sozio-ökonomischen Verhältnisse zurück. Er setzt die Aktivitäten derartiger Gruppen mit der *Solidarischen Ökonomie* gleich, bezeichnet sie jedoch als

People's Economy (Chipakupaku 2008: 138). In ihr sieht er die Form von Alltagswirtschaft, von welcher der Großteil der afrikanischen Bevölkerung lebt (Chipakupaku 2008: 138). Chipakupaku beschreibt diese Prinzipien wie folgt: 1. Gruppen finden sich zusammen, um das Überleben der Gemeinschaft zu sichern, nicht um maximale Profite für Individuen zu erwirtschaften. 2. Die lokale Bevölkerung betreibt sie selbst und zu ihrem eigenen Nutzen, nicht zu dem eines Eigentümers, einer Eigentümerin oder einer kleinen Gruppe von Anteilseigner*innen. 3. Sie schaffen lokale Wirtschaftskreisläufe, die dem Abfluss von Geldern und der Verlagerung von Beschäftigungsmöglichkeiten aus der Region entgegenwirken. Die Gruppenmitglieder kontrollieren selbst die Produktionsmittel. 4. Sie schonen die natürlichen Ressourcen zu Gunsten späterer Generationen (Chipakupaku 2008: 137-138).⁴ Zwar steht bei der *People's Economy* nicht der politische Anspruch, sondern die gemeinsame Alltagsbewältigung im Vordergrund, dennoch stehen ihre Prinzipien im Kontrast zu denen des Kapitalismus. Aus diesen Gründen habe ich mich entschieden, den Sammelbegriff für alternative Wirtschaftsformen, die den o.g. Kriterien entsprechen, zu verwenden, wie es beispielsweise Utting oder Fall tun: *Soziale Solidarische Ökonomie* (Fall 2013; Utting 2015a: 1-2). Jene eignet sich gut als Experimentierraum, um das hegemoniale Verständnis von Entwicklung in Frage zu stellen (Fall 2013: 96). Wie McMichael aufzeigt, ist der Versuch, ‚Entwicklung‘ in die Welt zu bringen, eng verknüpft mit der Verbreitung des Kapitalismus (McMichael 2004: 198).

Die nächste Formulierung in dem Titel ist *Lessons to be learnt*. Hier soll nicht belehrt, sondern aus dem bislang kaum beachteten Potential alternativen Wissens aus den Ländern des globalen Südens (Santos 2014) gelernt werden. Beforscht werden diese Länder in der Regel, um ihre vermeintlichen ‚Defizite‘ aufzuzeigen und sie nach dem Vorbild des globalen Nordens zu formen, d.h. zu ‚entwickeln‘. Jener Ansatz wird hier nicht verfolgt. Stattdessen liegt das Erkenntnisinteresse darin, aus Erfahrungen, die in Busoga mit Auswirkungen der Globalisierung sowie mit alternativen Wirtschaftsformen gesammelt wurden, zu lernen. Hiervon können Interessierte aus dem globalen Norden und Süden gleichermaßen profitieren.

Schließlich ist die Rede von *Everyday Economy*, also Alltagswirtschaft. Dieser Ausdruck weist darauf hin, dass hier keine makroökonomischen Größen untersucht werden, sondern die Formen des Wirtschaftens, von denen der überwiegende Teil der ugandischen Bevölkerung lebt. In Ugan-

4 Dies ist eine idealtypische Aufzählung. In der Praxis erwies es sich als schwierig, Gruppen zu finden, die alle Kriterien, insbesondere das letztgenannte, erfüllen.

da lebt der Großteil der Bevölkerung von Subsistenzlandwirtschaft (UNDP 2015: 113) und ökonomischen Aktivitäten im informellen Sektor (UNDP 2015: 123). Als Formen der Alltagswirtschaft weisen diese ein hohes Potenzial auf, alternative ökonomische Praktiken zu beherbergen. Hierbei gilt es, Vorsicht walten zu lassen, um nicht in eine Romantisierung afrikanischer Gemeinschaften als Gegenentwurf zum westlichen Kapitalismus oder zum Entwicklungsparadigma zu verfallen (Ziai 2006: 200).

3.2 Forschungsmethodik

Im empirischen Teil wurden qualitative Interviews in der im Osten Ugandas gelegenen Busoga-Region mit dreißig Interviewpartner*innen geführt, die über vierzig Jahre alt sind und seit mindestens dreißig Jahren in der Region leben. Ein aus offenen Fragen bestehender Leitfaden ermöglichte eine flexible, bei Bedarf steuerbare Interviewsituation, die den Befragten viel Raum ließ (Dannecker/Vossemer 2014: 158-160). Sie wurden um ihre Beobachtungen der Alltagswirtschaft der vergangenen dreißig Jahre in ihrer Region gebeten. Zwecks eines gemeinsamen Verständnisses der westlich geprägten Begrifflichkeiten wurde der Leitfaden in Zusammenarbeit mit Muttersprachlerinnen der lokalen Sprache Lusoga kultur- und sprachsensibel ausgearbeitet. So wird beispielsweise im Interviewleitfaden ausführlich erklärt, was ich unter den Begriffen *Globalisierung* und *Soziale Solidarische Ökonomie* verstehe. Darüber hinaus sollen eine Dokumentenanalyse sowie sogenannte ‚Expert*inneninterviews‘ Hintergrundinformationen zur untersuchten Region liefern.⁵ Die dreißig Hauptinterviews wurden mit der eigentlichen Zielgruppe von Beforschten durchgeführt. Ihr Erleben der Auswirkungen von Globalisierung auf ihren wirtschaftlichen Alltag im Allgemeinen, und Solidarstrukturen im Speziellen, steht im Fokus der Untersuchung. Die sogenannten ‚Expert*inneninterviews‘ richteten sich keineswegs an sogenannte ‚Entwicklungsexpert*innen‘, sondern an Personen, die aufgrund ihrer Position Zugang zu hilfreichen Hintergrundinformationen haben. Beispielsweise befragte ich in der Verwaltung jedes Distrikts, in dem ich forschte, die zuständigen Beamten für die Umsetzung bestimmter Regierungsprogramme, welche für den Gegenstand der Untersuchung relevant sind.

5 Der Begriff ‚Expert*inneninterview‘ ist zwar recht problematisch (Dannecker/Vossemer 2014: 161-162), wird hier jedoch verwendet, um eine Gruppe von Interviewten von einer anderen zu unterscheiden.

4. Postkoloniale und Post-Development Kritik an der Forschungspraxis im globalen Süden

Manche Autor*innen stellen Minimalkriterien für postkoloniale oder dekolonisierende Forschungsansätze auf, eine einheitliche Definition existiert bisher allerdings nicht (Swadener/Mutua 2008: 33-34). In diesem Kapitel werden einige Überlegungen vorgestellt, welche m.E. besonders deutlich aufzeigen, inwiefern sich eine postkoloniale Herangehensweise von einer konventionellen Forschungshaltung unterscheidet. In Kapitel 5 gehe ich auf Probleme ein, welche sich in der Forschungssituation daraus ergeben haben.

Postkoloniale Ansätze in der Entwicklungsforschung stellen die vermeintliche Naturgegebenheit von Entwicklung in Frage und zeigen die Wurzeln des Entwicklungsdenkens im Kolonialismus auf (Danielzik/Bendix 2016: 273). Darüber hinaus stellen sie Fragen nach Machtverhältnissen, die den Diskurs sowie die Praxis von ‚Entwicklung‘ strukturieren (McEwan 2009: 165-166). Sie weisen somit starke inhaltliche Parallelen zu Post-Development Ansätzen auf (McEwan 2009: 102). Laut Escobar ist die postkoloniale Kritik, zusammen mit dem Poststrukturalismus, das Fundament der Post-Development Studies (Escobar 2012: xii-xiii.). Als Ziele des Post-Development nennt er die Suche nach Alternativen zu Entwicklung sowie den Entzug der Definitionsmacht für die Verhältnisse im globalen Süden und der Macht, wertvolles Wissen zu definieren, von sogenannten Entwicklungsexpert*innen (Escobar 2012: xii-xiii.). Während einige Autor*innen der Post-Development Studies eigene Lösungen für ein ‚gutes Zusammenleben‘ anbieten, ist doch der Tenor, dass nur die betroffenen Menschen selbst in demokratischer Weise entscheiden können, wie sie leben möchten (Ziai 2006: 206-207, 213). Dies entspricht der Haltung, mit welcher im Rahmen dieses Forschungsprojektes vorgegangen wurde: mit Interesse an den Alltagserfahrungen der Beforschten, nicht an Ansatzmöglichkeiten, um sie nach westlichem Vorbild zu ‚entwickeln‘.

Kapoor hat aus Spivaks Arbeiten folgende Empfehlungen für eine postkoloniale Forschungspraxis herausgearbeitet: Zunächst sei es unerlässlich, dass die forschende Person selbstreflexiv ist, das heißt ihre kulturelle und geopolitische Verortung und deren unvermeidbaren Einfluss auf ihre Forschung akzeptiere. Auch müsse sie die Machtkonstellationen reflektieren, in welchen sie sich bewege, und welche die Forschungssituation ermöglichen. Dies schließe mit ein, die eigene Komplizenschaft innerhalb dieser Macht- und Wissenssysteme zuzugeben. Die forschende Person müsse die Wurzeln dieser Wissenssysteme, Vorurteile und Repräsentationen zurückverfolgen. Sie müsse sich bemühen, ihre darauf basierenden Privilegien so

weit wie möglich zu verlernen, allerdings die Grenzen dieses Unterfangens offenlegen. Schließlich müsse die forschende Person den Glauben an die Universalität westlicher Konzepte und vermeintlicher Patentlösungen hinter sich lassen (Kapoor 2004: 640-641).

Selbstreflexivität ist also eine der wichtigsten Voraussetzungen für einen postkolonialen Forschungsansatz (Husseini de Araújo/Kersting 2012: 139, 141-142; Kapoor 2004). Dennoch läuft eine zu exklusive Konzentration auf Selbstreflexivität Gefahr, in der Selbstkritik zu verharren, sodass sie „die Begegnung mit dem anderen blockiert“ (Kaltmeier 2012: 20). Raghuram und Madge empfehlen Forschenden mit postkolonialer Ausrichtung folgendes Vorgehen: Forschungsfragen sollten flexibel sein, um in der Aushandlung mit den Beforschten verändert werden zu können. Theorien seien historisch und geografisch zu kontextualisieren und mit der Praxis zu verbinden. Die Annahme der Universalität westlicher Theorien sei in Frage zu stellen und Theoretiker*innen aus dem globalen Süden solle mehr Raum gegeben werden (Raghuram/Madge 2006: 276-281).

5. Herausforderungen auf dem Weg zur dekolonialen Forschungspraxis

5.1 Die Unmöglichkeit, für andere zu sprechen

In der postkolonialen Kritik, ebenso wie in den Post-Development Studies, ist eine ablehnende Haltung gegenüber dem Anspruch, für Menschen des globalen Südens zu sprechen, weit verbreitet (Husseini de Araújo/Kersting 2012: 140; Ziai 2006: 208). Diese relative Einigkeit bezieht sich allerdings nur auf die Ablehnung, nicht auf die Alternativen. Husseini de Araújo und Kersting zählen neben Forderungen nach Beendigung des Forschens im globalen Süden durch Forscher*innen aus dem globalen Norden und dem Ruf nach Forschungsk Kooperationen die „Notwendigkeit, kontinuierliche Interventionsmöglichkeiten durch die Beforschten zu gewährleisten und einen Wissensrückfluss sicherzustellen“ auf (Husseini de Araújo/Kersting 2012: 140). Nimmt die forschende Person die Forderung nach Interventionsmöglichkeiten für Beforschte ernst, kann dies dazu führen, dass sie nicht das erwartete Forschungsergebnis erhält. Husseini de Araújo und Kersting argumentieren, dieser Anspruch sei zwar theoretisch nachvollziehbar, in der Praxis allerdings „kaum umsetzbar“, da die betreffende Forschung kaum Aussicht auf Förderung oder Anerkennung hätte (Husseini de Araújo/Kersting 2012: 142). Dennoch betrachten sie die Veränderbarkeit von Konzepten und Kategorien „durch das Lernen vom ‚Anderen‘“ als

Stärke postkolonialer Forschungspraxis (Husseini de Araújo/Kersting 2012: 144).

Rufer schlägt vor, dass „die auf Horizontalität zielende methodologische Vorgehensweise im Zuhören besteht, was als politische Entscheidung wie als Positionierung zu verstehen ist“ (Rufer 2012: 48). Auch Alcoff rät Forschenden ein intensiveres Zuhören an, um ihrer politischen Verantwortung gegenüber Beforschten gerecht zu werden (Alcoff 1991: 17-25). Rufer führt weiter aus, Zuhören sei ein Akt der Autorität, welcher den Akt des Sprechens sozial erst ermögliche. Habe niemand zugehört, so habe auch kein Akt des Sprechens stattgefunden – was die Entscheidung, ob zugehört werde, und wenn ja wem, zu einer politischen mache. Dies illustriert er mit einer Aussage von Spivak, Subalterne⁶ würden von ihr als Forscherin erwarten, dass sie nicht *für sie*, sondern *über sie* spräche, und zwar in der Sprache der Macht – auf welche sie selbst keinen Zugriff hätten (Rufer 2012: 62-63). Dies spiegelt auch jene Erfahrungen wider, die im Rahmen der vorliegenden Forschung gesammelt wurden. Häufig nutzten die Befragten die vorletzte Frage des Interviewleitfadens, ob sie dem Besprochenen noch etwas hinzuzufügen hätten, für ähnliche Anliegen. Obwohl die Frage allgemein gehalten war und nicht darauf abzielte, trugen die meisten hier sehr konkrete Forderungen an ihre Regierung vor. Offenbar stand, wie in Spivaks Beispiel, die Erwartung dahinter, dass die Studie, oder gar deren Autorin, als Sprachrohr dienen kann, um diesen Forderungen politisches Gehör zu verschaffen.

Auch dann, wenn die Forschungsfragen nicht kollaborativ mit den Beforschten erarbeitet wurden, bleibt in einzelnen Aspekten des Themas Raum für den Einfluss des ‚Anderen‘. Hierbei müssen postkolonial ausgerichtete, selbstreflexive Forschende lernen, widersprüchliche oder den eigenen Erwartungen entgegenstehende Aussagen von Beforschten zu akzeptieren (Kapoor 2004: 45-48). Im vorliegenden Fall wurden die Beforschten unter anderem zu solidarisch wirtschaftenden Gruppen befragt. Ursprünglich sollte dies auf Gruppen beschränkt sein, die in der Produktion tätig sind. Nach der ersten Phase der Feldforschung war allerdings offensichtlich: die am häufigsten anzutreffenden und von Befragten und Gewährs-

6 Gayatri C. Spivak entwickelte Antonio Gramscis Ausdruck für die unterdrückten Klassen, „subaltern“, gemeinsam mit der „Subaltern Studies Group“ weiter: die Subalternen sind ausgebeutet durch den Kolonialismus und die internationale Arbeitsteilung, marginalisiert durch die hegemoniale Ordnung und diskriminiert entweder durch ihre Klasse, ihr Geschlecht oder ihre Ethnie (Spivak 1988: 283-284).

personen⁷ am häufigsten positiv beurteilten Gruppierungen waren Spar- und Kreditvereine. An dieser Stelle sah ich mich gezwungen, die Vorurteile zu überwinden, welche ich während meiner beruflichen Praxis gegen diese aufgebaut hatte. Wollte ich dem Anspruch der postkolonialen Forschung gerecht werden, musste ich meinen Fokus dem der Beforschten anpassen. Fortan ließ ich mir die von den Beforschten erwähnten Spar- und Kreditvereine besonders detailliert schildern, um die Vorteile, welche sie in deren Augen aufwiesen, besser nachvollziehen zu können und so ihren Erfahrungen Vorrang vor meinen eigenen zu geben. Von der Vorstellung, ‚für die Beforschten sprechen‘ zu können, möchte ich dennoch Abstand nehmen.

5.2 *Forschen dazwischen*

Husseini de Araújo und Kersting schlagen die „Metapher vom ‚Forschen dazwischen‘“ als Alternative zum bisherigen partizipativen Ansatz „vom ‚Forschen mit statt über‘“ vor, da letzterer ihrer Ansicht nach unberücksichtigt lässt, dass die – durchaus berechtigten – Ansprüche postkolonialer Kritik an die Forschungspraxis nicht immer umsetzbar sind (Husseini de Araújo/Kersting 2012: 144). Die Überwindung asymmetrischer Machtverhältnisse im Forschungsprozess halten sie für erstrebenswert, jedoch im aktuellen Kontext nur in begrenztem Maße für umsetzbar (Husseini de Araújo/Kersting 2012: 142). Das Bild des Forschens dazwischen leiten Husseini de Araújo und Kersting aus der Übersetzung ab, da „wir nie *authentisch* für ‚Andere‘ sprechen können, sondern die Stimmen ‚der Anderen‘ in den Diskurs unseres Wissenschaftskontextes *übersetzen*“, so wie sprachliche „Übersetzungen nicht als Eins-zu-Eins-Übertragungen von Bedeutung verstanden werden“ dürfen, sondern „unvermeidbaren Bedeutungsverschiebungen“ unterliegen (Husseini de Araújo/Kersting 2012: 143 [Hervorh. i. O.]). Dieses dazwischen bezeichnen sie als „Vermitteln [...], das aufgrund der unvermeidlichen Bedeutungsverschiebungen zumeist keiner Seite von jeweils beiden wirklich gerecht werden kann, aber dennoch Brücken baut“ (Husseini de Araújo/Kersting 2012: 144 [Auslassung E.K.]). Mit dem Originaltext in der Übersetzung vergleichen die Autor*in-

7 Gemeint sind Personen, die mir den Zugang zum Feld ermöglicht haben, z.B. Dorfbürgermeister*innen oder Vorstandsmitglieder, Manager oder andere Vertreter*innen von Gruppen, welche mir Interviewpartner*innen vermittelten, aber nicht selbst interviewt wurden.

nen sowohl die Aussagen der Beforschten, als auch die Forderungen der postkolonialen Kritik. In beiden Fällen ist die Übersetzerin stets bemüht, das Original so authentisch wie möglich zu übersetzen, kennt allerdings die Grenzen dieses Unterfangens, die sich manchmal als mehr und manchmal als weniger flexibel erweisen. Hierbei sollte sie sich bemühen, Hindernisse zu überwinden, die Grenzen ihres Unterfangens allerdings offen reflektieren (Husseini de Araújo/Kersting 2012: 144). Raghuram und Madge schreiben über „inbetween spaces“ in einer postkolonialen Entwicklungsforschung:

...we certainly do not presume that all difference can be dissolved to attain a complete (rational) understanding of the other, for there will always be degrees of incomprehensibility and continuing spaces ‘in between’. But working through these inbetween spaces can bring moments of enlightenment; glimpses of the world through someone else’s reality (Raghuram/Madge 2006: 276).

Es ist also möglich, einen Blick auf subalterne Lebenswelten zu erhaschen, wenn Verstehen das erklärte Ziel ist und zugleich dessen Unerreichbarkeit anerkannt wird. Es erfolgt eine gemeinsame Wissensproduktion, innerhalb welcher die oder der Andere in der Rolle als Wissensproduzent*in als gleichberechtigt anerkannt wird (Santos 2014: 156-157).

5.3 Erhebungsmethoden

Postkoloniale Forschung hat eine klare Präferenz für qualitative Methoden. Für dieses Forschungsprojekt wurden qualitative Interviews ausgewählt, weil die befragte Person hier einen Raum erhält, in dem sie ungestört und ausführlich über das Thema reflektieren und sprechen kann. Da das Erkenntnisinteresse bei qualitativen Interviews im Verstehen liegt, orientieren sie sich grundsätzlich stark an der interviewten Person, sodass selbst semistrukturierte Formen in der Interviewsituation flexibel gehandhabt werden (Dannecker/Vossemer 2014: 154; Hopf 2012: 350-351). Die für dieses Forschungsprojekt gewählte Interviewform kann als Leitfadenterview (Dannecker/Vossemer 2014: 158-160) oder auch problemzentriertes Interview bezeichnet werden, da der Leitfaden auf bestimmte Themen abzielt und die Fragen auf theoretischem Vorwissen zu den entsprechenden Themen aufgebaut sind (Kruse 2015: 153-155). Letzteres ergibt sich aus der Problematik, dass die behandelten Themen – Auswirkungen der Globalisierung und Solidarstrukturen – von mir als Forschende aus dem globalen Norden gewählt und folglich von westlichen Begrifflichkeiten ge-

prägt sind. Für den Interviewleitfaden mussten Anknüpfungspunkte zwischen den abstrakten Themen und dem Lebensalltag der Interviewten herausgearbeitet werden. Hilfreich waren dabei u.a. Studien mit ähnlichem Fokus von Enda Graf Sahel (Ndione/De Leener/Ndiaye/Jacolin/Perier 1995).

Kapoor präsentiert in seinem auf verschiedenen Schriften Spivaks beruhenden Katalog von Empfehlungen für das Beforschen der Subalternen, eine Sprache des globalen Südens zu erlernen. Wie beim Lesen eines Romans, bei welchem man die Handlung nicht voraussehen könne und sich frei darauf einließe, solle man versuchen, die Aussagen der Subalternen in ihrer eigenen Sprache zu lesen. Dies ermögliche es, sich ein Stück weit von den eigenen Vorannahmen zu befreien und mehr Wissensfluss von Süd nach Nord zuzulassen. Diese Selbstdefinition der Subalternen anstelle von Fremdzuschreibungen durch die forschende Person sei bereits ein erster Schritt in Hinblick auf „a two-way conversation and non-exploitative learning“ (Kapoor 2004: 642). Während des ersten Jahres in Uganda erlernte ich die Sprache der beforschten Region, Lusoga. Als die Forschungsphase begann, entschied ich dennoch, eine Übersetzerin hinzuzuziehen, um die Interviews sicher und ohne Informationsverlust führen zu können. Außerdem bemerkte ich sowohl im Alltag als auch bei ersten forschungsbezogenen Kontakten, dass meine Lusoga-Kenntnisse viele Menschen verunsicherten. Häufig wurde mir gesagt, es sei vertrauensfördernd, in Begleitung einer lokalen Person zu den Gewährspersonen und Interviewpartner*innen zu kommen. Die erworbenen Sprachkenntnisse waren dennoch ausgesprochen hilfreich, nicht nur im Interviewverlauf. Darüber hinaus arbeite ich bei der Analyse der Interview-Transkripte mit von der Übersetzerin erstellten Transkripten auf Lusoga, nicht mit direkten Übersetzungen auf Englisch. Fertiggestellte Transkripte lasen die Übersetzerin und ich gemeinsam Korrektur und hörten uns dabei zum Abgleich die Audioaufnahme an. Danach erstellten wir gemeinsam eine Wort-für-Wort-Übersetzung auf Englisch. Bei Wörtern, die mehrere Bedeutungen haben, oder die nicht wörtlich ins Englische übertragbar, sondern nur umschreibbar sind, notierte ich mir dies entsprechend. Dieser Prozess ermöglichte es mir, dem tatsächlich Gesagten so nahe zu kommen wie es für eine kulturell, lebensweltlich und sprachlich Außenstehende realisierbar erscheint.

5.4 Auswertungsmethoden

Es ist entscheidend, auch über die Datenerhebung hinaus Forschungsmethoden und -methodologien kritisch zu reflektieren. Andernfalls kann ko-

operatives Verhalten der forschenden Person(en) während der Datenerhebungsphase ebenso gut als ein Trick wahrgenommen werden, um möglichst effektiv an Daten heranzukommen (Kaltmeier 2012: 35). In der qualitativen Forschung wird häufig angeraten, die Datenanalyse parallel zur Datenerhebung durchzuführen (vgl. z.B. Rapley 2011: 285-286). Nach den ersten zehn Hauptinterviews legte ich eine Pause ein und begann mit ersten Analyseschritten. Nachdem erste vorläufige Ergebnisse vorlagen, die hilfreiche Hinweise für die zukünftige Datenerhebung lieferten, fuhr ich mit beiden Prozessen parallel fort. Die Analysemethode wird in der qualitativen Forschung nach der Beschaffenheit des Datenmaterials sowie nach den Ansprüchen der forschenden Person(en) an die Analyseergebnisse ausgewählt (Dey 1993: 2; Schmidt 2012: 447). Letzteres bedeutet im vorliegenden Fall, dass sie dem postkolonialen Anspruch entsprechen muss. Aus den Forderungen, den Beforschten Raum und Einfluss zu geben und sich selbst als vermeintliche Autorität zurückzunehmen, ergab sich m.E., dass postkoloniale Datenanalyse möglichst nah am Datenmaterial operieren sollte. Allerdings zeigen sich auch hier schnell die Grenzen der Praxis gegenüber der Theorie, da es in der Natur aller Analysemethoden, auch der qualitativen, liegt, aus den Daten etwas anderes zu machen als sie zuvor waren (Dey 1993: 30). Dennoch galt es, aus dem Pool der vorhandenen Möglichkeiten die beste für dieses spezifische Datenmaterial auszuwählen. Meine Wahl fiel auf die Thematische Analyse, wie sie bei Braun und Clarke beschrieben ist. Sie besteht aus sechs Schritten, bei denen die ersten beiden eine intensive Auseinandersetzung mit dem Datenmaterial bedeuten (Braun/Clarke 2006: 87-89). Braun und Clarke teilen, ohne sich auf diesen Ansatz zu berufen, einige wichtige Annahmen postkolonialer Theoretiker*innen: Sie lehnen vehement die häufig in der Methodenliteratur anzutreffenden Ideen ab, die forschende Person könne den Befragten eine Stimme geben oder Themen würden auf natürliche Weise aus den Daten erwachsen. Stattdessen betonen sie die aktive Rolle der analysierenden Person, die selbst entscheidet, was sie aus dem Gesagten auswählt (Braun/Clarke 2006: 80), und die ihre eigene theoretische Prägung mitbringt (Braun/Clarke 2006: 84). Ebenso wie in der postkolonialen Forschung im Allgemeinen, gilt es in der qualitativen Datenanalyse, wie Dey es formuliert, ständig die Balance zu halten zwischen „an open mind and an empty head“ (Dey 1993: 63). Die forschende Person müsse Bias vermeiden, dürfe sich allerdings nicht als unbeschriebenes Blatt betrachten, sondern müsse die eigenen persönlichen wie theoretischen Hintergründe offen reflektieren (Dey 1993: 63).

Wie Said in *Orientalism* aufzeigte, läuft Schreiben über den globalen Süden oder über Subalterne grundsätzlich Gefahr, in einer Konstruktion des

Eigenen und des Fremden sowie in der Legitimation von Machtstrukturen zu münden (Said 1979). Dabei ist das Schreiben *über* die Beforschten unvermeidbar. Selbst dann, wenn die Feldforschung auf partizipative Weise, im Dialog *mit* den Beforschten durchgeführt wurde, so fordern doch die akademischen Konventionen, dass darauf eine Phase des Schreibens *über* sie folgt. Laut Kaltmeier begeht die forschende Person einen Akt epistemologischer Gewalt, indem sie die Beforschten in ihrem Text objektiviert (Kaltmeier 2012: 35-36). Von einer Situation, die eine Interaktion und einen Aushandlungsprozess ermögliche, der persönlichen Begegnung zwischen forschender und beforschter Person (oder Personen), wechsele die forschende Person an ihren Schreibtisch, wo die beforschte Person keinerlei Einfluss mehr ausüben könne (Kaltmeier 2012: 35-36). Kaltmeier betrachtet den Rückschluss, nicht mehr über den globalen Süden zu schreiben, als ebenso falsch, da er subalterne Sprachlosigkeit reproduziere, und schlägt stattdessen eine intensive Auseinandersetzung mit der eigenen Rolle als „Autor(ität)“ vor (Kaltmeier 2012: 36). Laut Spivak fordern die Subalternen sogar von Forschenden ein, über sie zu schreiben, und zwar in der Sprache der Macht, welche ihnen selbst verwehrt bleibt (Rufer 2012: 62-63). Hussein de Araújo und Kersting ziehen eine selbstreflexive, postkolonial ausgerichtete Entwicklungsforschung der Abkehr vom Forschen im globalen Süden vor (Hussein de Araújo/Kersting 2012: 142). Auch Alcoff warnt, trotz ihrer äußerst kritischen Haltung gegenüber Ansätzen, die für oder über andere sprechen wollen, dennoch vor einer solchen Abkehr. Jene berge die Gefahr, die eigene politische Verantwortung zu negieren und sich in ein bequemes, selbstbezogenes Leben zurückzuziehen (Alcoff 1991: 17). Darüber hinaus bedeute es keine Überwindung der eigenen Privilegien, sondern lediglich einen Versuch, jene zu verschleiern – was ebenfalls nur aus einer privilegierten Position heraus möglich sei (Alcoff 1991: 20, 24-25).

5.5 Reziprozität

Die Forderung nach Reziprozität ist besonders schwierig zu erfüllen. Die forschende Person sieht sich mit der Frage konfrontiert, was eine angemessene Gegenleistung für eine Stunde Zeit, für Wissen und persönliche Einschätzungen ist. Im vorliegenden Fall erwirbt sie durch das Forschungsprojekt sogar einen Dokortitel und ist zweifellos außerstande, den Beforschten etwas Gleichwertiges anzubieten. Es scheint also unmöglich, das Element der Ausbeutung vollständig aus der Forschungsbeziehung zu verbannen. Im Sinne der postkolonialen Kritik wäre es gleichermaßen falsch,

diese Tatsache zu verschleiern, wie auch sie zum Vorwand zu nehmen, um den Status quo beizubehalten. Zunächst muss versucht werden, die Konstellation gerechter zu gestalten. Allerdings erscheint die vollständige Überwindung der asymmetrischen Machtverhältnisse im Forschungsprozess, wie Lincoln kürzlich auf dem *International Congress of Qualitative Inquiry* zu bedenken gab, unmöglich (Denzin/Lincoln/MacLure/Otterstad/Torrance/Cannella/Koro-Ljungberg/McTier 2017: 483-484; Hussein de Araújo/Kersting 2012: 142). Ross schlägt vor, um dem so nahe wie möglich zu kommen, sich selbst in eine verletzbare Position zu begeben, wodurch „*moments of empowerment*“ für die Beforschten geschaffen werden könnten (Ross 2017: Absatz 18 [Hervorh. i. O.]). Als konkrete Umsetzungsmöglichkeit nennt sie u.a., die Kontrolle über die Forschungssituation teilweise den Beforschten zu überlassen, indem man sie den Ort des Zusammentreffens wählen lasse (Ross 2017: Absatz 33). Dies ist im vorliegenden Forschungsprojekt geschehen. Anstatt die Interviewten an einen bestimmten Ort zu zitieren, wurde ihnen die Möglichkeit gegeben, die Forschungssituation mitzugestalten und einen Ort auszuwählen, an dem sie sich wohlfühlten. Die meisten wählten ihr Zuhause, einige entschieden sich für öffentliche Orte in ihrer Nähe.

Ein weiterer bedeutender Aspekt in der Beziehung zwischen Forscher:in und Beforschten ist die Frage, ob den Interviewten für ihre Zeit eine finanzielle Entschädigung angeboten werden sollte. Diese Frage ist nicht pauschal zu beantworten, da es vom kulturellen Kontext abhängig ist, welche Rolle materielle Aspekte in dieser Beziehung spielen. Während Forschende aus anderen kulturellen Kontexten berichten, dass materielle Zuwendungen unverzichtbarer Bestandteil im Aufbau der Forschungsbeziehungen sind (Gonzalez y Gonzalez/Lincoln 2006: Absatz 17), analysierte ich für Uganda eine andere Situation. In Uganda ist das Machtgefälle zwischen Einheimischen und Weißen extrem und baut in der Regel darauf auf, dass der oder die Weiße mit dem Geld kommt und der oder die Einheimische dafür alles tut, was verlangt wird. Um dieser Konstellation zu entrinnen und die Rolle des Bittstellers von den Beforschten auf mich zu übertragen, informierte ich sie bereits bei der ersten Anfrage sowie vor Beginn des Interviews darüber, dass es keine finanzielle Entschädigung geben würde. Somit war den angefragten Personen von Beginn an klar, dass sie die Macht hatten, zu entscheiden, ob sie ihre Zeit opfern und mich unterstützen wollten, oder nicht. Ein paar entschieden sich dagegen, was angesichts ihrer vielen (subsistenz-)wirtschaftlichen und sozialen Verpflichtungen nicht überraschend war. Die anderen stimmten in dem Bewusstsein zu, dass ich von ihrem guten Willen abhängig war. Ihr Wohlwollen sowie jenes der Gewährspersonen gewann ich zu großen Teilen durch das Befol-

gen bürokratischer Hierarchien. Diese zu respektieren ist in Uganda essenziell, um Zugang zum Feld zu erhalten. Nach der Beantragung der Forschungsgenehmigung beim *Uganda National Council for Science and Technology* ging es die administrative Leiter Schritt für Schritt hinunter, bis zur/m Dorfbürgermeister*in. Jede administrative Ebene fragte zunächst nach der Genehmigung der nächsthöheren. Viele Gewährsleute und Interviewpartner*innen vergewisserten sich, ob der formelle Weg korrekt eingehalten wurde, bevor sie zustimmten, das Forschungsprojekt zu unterstützen.

Eine Möglichkeit, Reziprozität herzustellen, sehen Husseini de Araújo und Kersting in einem „Wissensrückfluss“ (Husseini de Araújo/Kersting 2012: 140). Jener wird nicht nur von postkolonialen Theoretiker*innen, sondern auch von den Beforschten selbst eingefordert. Gewährsleute und Interviewte fragten immer wieder, ob sie Zugang zu den Ergebnissen der Studie erhalten würden. Mein langfristiger Aufenthalt in Uganda ermöglichte es, dies mithilfe von Feedback Workshops und speziell für die Befragten aufgearbeiteten Berichten zu realisieren. Die Feedback Workshops wurden sehr gut angenommen. Auf der praktischen Seite sorgte ich für den Transport der Teilnehmer*innen zum Treffpunkt sowie für ihre Verpflegung. Auf der konzeptionellen Seite setzten sich die Workshops aus zwei einander stetig abwechselnden Elementen zusammen: Während der Input-Sequenzen trugen die Übersetzerin und ich zweisprachig eine Zusammenfassung dessen vor, was wir während unserer dreißig Haupt- und zehn Expert*inneninterviews erfahren hatten. Der Fokus lag dabei auf dem Gesagten. Meine eigene Einschätzung zu gewissen Punkten, welche die Teilnehmer*innen explizit gewünscht hatten, zu hören, fasste ich separat für sie zusammen. Auf diese Art konnte ich den durch die vierzig Interviews gewonnenen Einblick in unterschiedliche Erfahrungshorizonte mit allen anwesenden Teilnehmer*innen teilen.⁸ Eine schriftliche Version dieser Zusammenfassung konnte jede*r in Englisch oder Lusoga mit nach Hause nehmen. Auch die nicht anwesenden Interviewten erhielten jeweils einen dieser schriftlichen Berichte, welche den Inhalt der Workshops widerspiegeln. Zu jeder Input-Sequenz hatte ich eine Illustration gezeichnet, die auf einem Flipchart gezeigt wurde, um eine besonders markante Aussage zum jeweiligen Thema zu veranschaulichen. Unterbrochen wurden die Input-Sequenzen regelmäßig von Diskussions-Sequenzen.

8 Selbstverständlich wurden die Informationen so wiedergegeben, dass nicht ersichtlich war, wer welche Aussagen gemacht hatte.

Weitere Versuche, das Element der Ausbeutung in der Forschungssituation durch Empowerment für die Beforschten zu ersetzen, schlossen die oben beschriebenen Maßnahmen ein, ihre Sprache zu erlernen, sowie ihren Einfluss auf Facetten des Forschungsthemas zuzulassen. Die Fragen, ob das ausreicht, und was darüber hinaus getan werden könnte, werden am Ende immer bleiben. Außerdem bleibt die forschende Person diejenige, die Elemente von Empowerment und Reziprozität zulässt. Dies ist wiederum ein Beleg der nahezu unauflösbaren Machtkonstellation zu Gunsten der Forschenden in der Forschungssituation. Uganda macht hier erste Schritte in eine neue Richtung mit den strengen bürokratischen Verfahren, denen sich auch Forschende aus dem globalen Norden zu unterwerfen haben.

6. Ein vorläufiges Fazit

Es gilt also ein Fazit darüber zu ziehen, wie die absolut berechtigten, wissenschaftlich wie moralisch fundierten und dennoch schwer umsetzbaren Forderungen der postkolonialen Kritik an die Forschungspraxis umgesetzt werden können. Ein wichtiges Schlagwort ist ‚Lernen‘. In diesem Zusammenhang ist eine Abkehr vom Sammeln von Informationen, welche das ‚Andere‘ beherrschbarer machen oder die eigenen Vorannahmen bestätigen sollen, notwendig. Stattdessen ist ein Lernen im Sinne einer ehrlichen Offenheit für Neues, auch Irritierendes, die eigenen Erwartungen in Frage Stellendes angezeigt. Santos beklagt, dass der globale Norden über die Jahrhunderte der Kolonialisierung und der Belehrung anderer verlernt habe, vom Rest der Welt zu lernen (Santos 2014: 19). Postkoloniale Forschung bedeutet, das Lernen wieder neu zu erlernen. Eine hilfreiche Alternative zum ‚Sprechen für andere‘ kann der oben beschriebene Ansatz des ‚Zuhörens als bewusste politische Entscheidung‘ sein (Alcoff 1991: 17-25; Rufer 2012: 48, 62-63). Zugleich stellt es einen ersten Schritt auf dem Weg zu einem ‚Forschen auf Augenhöhe‘ dar. Da dieser Weg allerdings aufgrund asymmetrischer Machtverhältnisse – auf globaler Ebene sowie in der Forschungssituation – noch sehr weit ist, kann zunächst ein ‚Forschen dazwischen‘ stattfinden (Husseini de Araújo/Kersting 2012: 142-144; Raghuram/Madge 2006: 276). Dies verhindert einerseits ein entmündigendes ‚Forschen über‘ den globalen Süden sowie andererseits den Aufbau der Illusion, die Machtkonstellation in der Forschungssituation sei ausgeglichen. Erste Schritte auf dem weiten Weg zu ausgeglichenen Machtverhältnissen kann die forschende Person machen, indem sie Sprache, Kultur und persönliche Prioritäten der Beforschten respektiert. Darüber hinaus sollte sie

sich bemühen, „*moments of empowerment*“ für die Beforschten zu realisieren (Ross 2017: Absatz 18 [Hervorh. i. O.]).

Die wichtigsten Grundvoraussetzungen für eine post- oder dekoloniale Forschungspraxis sind permanente, intensive Selbstreflexivität sowie eine kritische Positionierung in Bezug auf Machtkonstellationen. Mit den Ansätzen des *Lernens statt Belehrens*, des *Zuhörens statt ‚Sprechens für‘*, und des *Empowerments für Beforschte* erscheint Forschen mit postkolonialer Ausrichtung immer noch nicht leicht oder widerspruchsfrei, jedoch umsetzbar. Eine der schmerzlichsten und doch zentralen Aufgaben der forschenden Person ist das Offenlegen der Grenzen, an die sie bei der Umsetzung dieser Ideale immer wieder stößt. Das Entzaubern der vermeintlich unfehlbaren Forscherpersönlichkeit sowie das Brechen des epistemologischen Machtmonopols des globalen Nordens sind unverzichtbare Schritte auf dem Weg zu einer dekolonialen Forschungspraxis.

Literaturverzeichnis

- Alcoff, Linda (1991): The problem of speaking for others, *Cultural Critique*, 20, Minnesota: University of Minnesota Press, S. 5-32.
- Braun, Virginia/Clarke, Victoria (2006): Using thematic analysis in psychology – Qualitative Research in Psychology 3, S. 77-101.
- Castro Varela, María do Mar/Dhawan, Nikita (2015): Postkoloniale Theorie – Eine kritische Einführung. Bielefeld: transcript.
- Chipakupaku, Norman (2008): People's Economy in Afrika, in: Giegold, Sven/Embshoff, Dagmar (Hg.) *Solidarische Ökonomie im globalisierten Kapitalismus*, Hamburg: VSA-Verlag, S. 136-139.
- Danielzik, Chandra-Milena/Bendix, Daniel (2016): Mit dem postkolonialen Pflug über entwicklungspolitische Felder – Die Beispiele Tourismus- und reproduktive Gesundheitspolitik, in: Ziai, Aram (Hg.) *Postkoloniale Politikwissenschaft. Theoretische und empirische Zugänge*, Bielefeld: transcript, S. 273-291.
- Dannecker, Petra/Vossemer, Christiane (2014): Qualitative Interviews in der Entwicklungsforschung: Typen und Herausforderungen, in: Dannecker, Petra/Englert, Birgit (Hg.) *Qualitative Methoden in der Entwicklungsforschung*, Wien: Mandelbaum, S. 153-175.
- Denzin, Norman K./Lincoln, Yvonna S./MacLure, Maggie/Otterstad, Ann Merete/Torrance, Harry/Cannella, Gaile S./Koro-Ljungberg, Mirka/McTier, Terrence (2017): Critical Qualitative Methodologies, Reconceptualizations and Emergent Construction, in: *International Review of Qualitative Research*, Vol. 10, No. 4, 2017, S. 482-498, abrufbar unter DOI: 10.1525/irqr.2017.10.4.482, <http://irqr.ucpress.edu/content/10/4/482.full.pdf+html>.
- Dey, Ian (1993): *Qualitative Data Analysis – A user-friendly guide for social scientists*, London: Routledge.

- Escobar, Arturo (2012): *Encountering Development – The Making and Unmaking of the Third World*, Princeton: University Press.
- Fall, Abdou Salam (2013): The social and solidarity economy response to global social needs, in: Jeantet, Thierry (Hg.) *Social and Solidarity Economy, a response to international challenges*, Paris: Éditions Le Manuscrit, S. 87-101.
- Giegold, Sven/Embshoff, Dagmar (Hg.) (2008): *Solidarische Ökonomie im globalisierten Kapitalismus*, Hamburg: VSA-Verlag.
- Gonzalez y Gonzalez, Elsa M./Lincoln, Yvonna S. (2006): Decolonizing Qualitative Research: Non-traditional Reporting Forms in the Academy, *Forum: Qualitative Social Research*, Vol. 7, No. 4, Art. 1, abrufbar unter <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/162/360>.
- Hoogvelt, Ankie (2001): *Globalization and the Postcolonial World: The New Political Economy of Development*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Hopf, Christel (2012): Qualitative Interviews – ein Überblick, in: Flick, Uwe/von Kardorff, Ernst/ Steinke, Ines (Hg.) *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*, S. 349-359.
- Husseini de Araújo, Shadia/Kersting, Philippe (2012): Welche Praxis nach der postkolonialen Kritik? Human- und physisch-geographische Feldforschung aus übersetzungstheoretischer Perspektive, *Geographica Helvetica* 67, S. 139–145.
- Kaltmeier, Olaf/Corona Berkin, Sarah (Hg.) (2012): *Methoden dekolonisieren – Eine Werkzeugkiste zur Demokratisierung der Sozial- und Kulturwissenschaften*, Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Kaltmeier, Olaf (2012): Methoden dekolonisieren, Reziprozität und Dialog in der herrschenden Geopolitik des Wissens, in: Kaltmeier, Olaf/Corona Berkin, Sarah (Hg.) *Methoden dekolonisieren – Eine Werkzeugkiste zur Demokratisierung der Sozial- und Kulturwissenschaften*, Münster: Westfälisches Dampfboot, S. 18-44.
- Kapoor, Ilan (2004): Hyper-Self-Reflexive Development? Spivak on Representing the Third World 'Other', *Third World Quarterly*, 25/4, S. 627-647.
- Kruse, Jan (2015): *Qualitative Interviewforschung. Ein integrativer Ansatz*, Weinheim Basel: Beltz Verlag.
- McEwan, Cheryl (2009): *Postcolonialism and Development*, London: Routledge.
- McMichael, Philip (2004): *Development and Social Change – A global Perspective*: Thousand Oaks: Pine Forge.
- Mignolo, Walter D. (2012): *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, Princeton: Princeton University Press.
- Ndione, Emmanuel/De Leener, Philippe/Ndiaye, Mamadou/Jacolin, Pierre/Perier, Jean-Pierre (1995): *The Future of Community Lands – Human resources*, London: Intermediate Technology Publications.
- Pfeifer-Schaupp, Ulrich (2005): Die Schatten der Globalisierung und die Soziale Arbeit, in: Pfeifer-Schaupp, Ulrich (Hg.) *Globalisierung und Soziale Arbeit – Grundbegriffe, Problemfelder, Perspektiven*, Hamburg: VSA-Verlag, S. 11-51.

- Raghuram, Parvati/Madge, Clare (2006): Towards a method for postcolonial development geography? Possibilities and challenges, *Singapore Journal of Tropical Geography*, 27, S. 270-288.
- Rapley, Tim (2011): Some Pragmatics of Qualitative Data Analysis, in: Silverman, David (Hg.) *Qualitative Research, Issues of Theory, Method and Practice*, S. 273-290.
- Riaño, Yvonne (2012): Die Produktion von Wissen als *Minga*: Ungleiche Arbeitsbeziehungen zwischen Forschenden und „Beforschten“ überwinden?, in: Kaltmeier, Olaf/Corona Berkin, Sarah (Hg.) *Methoden dekolonisieren, Eine Werkzeugkiste zur Demokratisierung der Sozial- und Kulturwissenschaften*, Münster: Westfälisches Dampfboot, S. 120-144.
- Ross, Karen (2017): Making Empowering Choices: How Methodology Matters for Empowering Research Participants, *Forum: Qualitative Social Research*, Vol. 18, No. 3, Art. 12, abrufbar unter <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/2791/4134>.
- Rufer, Mario (2012): Sprechen, zuhören, schreiben – Postkoloniale Perspektiven auf Subalternität und Horizontalität, in: Kaltmeier, Olaf/Corona Berkin, Sarah (Hg.) *Methoden dekolonisieren. Eine Werkzeugkiste zur Demokratisierung der Sozial- und Kulturwissenschaften*, Münster: Westfälisches Dampfboot, S. 45-70.
- Said, Edward W. (1979): *Orientalism*, New York: Vintage Books.
- Santos, Boaventura de Sousa (2014): *Epistemologies of the South – Justice against Epistemicide*, London: Routledge.
- Satgar, Vishwas (Hg.) (2014): *The Solidarity Economy Alternative – Emerging Theory and Practice*, Scottsville: University of Kwazulu Natal Press.
- Satgar, Vishwas (2014a): The crises of global capitalism and the solidarity economy alternative, in: Satgar, Vishwas (Hg.) *The Solidarity Economy Alternative, Emerging Theory and Practice*, Scottsville: University of Kwazulu Natal Press, S. 1-34.
- Schmidt, Christiane (2012): Analyse von Leitfadeninterviews, in: Flick, Uwe/von Kardorff, Ernst/Steinke, Ines (Hg.) *Qualitative Forschung, Ein Handbuch*, Reinbeck: Rowohlt, S. 447-455.
- Spivak, Gayatri C. (1988): Can the Subaltern Speak?, in: Nelson, Cary/Grossberg, Lawrence (Hg.) *Marxism and the Interpretation of Culture*, Chicago: University of Illinois Press, S. 271-313.
- Swadener, Beth B./Mutua, Kagendo (2008): Decolonizing Performances, Deconstructing the Global Postcolonial, in: Denzin, Norman/Lincoln, Yvonna S./Smith, Linda Tuhiwai (Hg.) *Handbook of Critical and Indigenous Methodologies*, S. 31-44.
- UNDP (United Nations Development Programme) (2015): *Uganda Human Development Report 2015*, abrufbar unter http://www.ug.undp.org/content/uganda/en/home/library/human_development/UgandaHumanDevelopmentReportHDR2015.html.
- Utting, Peter (Hg.) (2015): *Social and Solidarity Economy – Beyond the fringe*, London: Routledge.

- Utting, Peter (2015a): Introduction: The challenge of scaling up social and solidarity economy, in: Utting, Peter (Hg.) *Social and Solidarity Economy – Beyond the fringe*, London: Routledge, S. 1-37.
- Williams, Michelle (2014): The solidarity economy and social transformation, in: Satgar, Vishwas (Hg.) *The Solidarity Economy Alternative, Emerging Theory and Practice*, Scottsville: University of Kwazulu Natal Press, S. 37-63.
- Ziai, Aram (2006): Post-Development: Ideologiekritik in der Entwicklungstheorie, *Politische Vierteljahresschrift*, 47/2, S. 193–218.

Queering Post-Development, Decolonizing Sexuality: Heteronormativitätskritische 'Alternativen zur Entwicklung' und die Dekolonialisierung von LGBTIQ-inklusiven Entwicklungsgagenden

Christine M. Klappeer

Obwohl Konstruktionen von einer 'unzivilisierten' bzw. 'unterentwickelten' Sexual- und Geschlechterordnung eine herausragende und konstitutive Rolle für die 'Erfindung' und 'Kartierung' der sogenannten 'Dritten Welt' spiel(t)en (Escobar 2012: 3-20), zeichnen sich bisherige Debatten um Post-Development-Ansätze ebenso wie die Initialtexte selbst durch eine Marginalisierung und Rezeptionssperre gegenüber sexualitätstheoretischen, queeren und heteronormativitätskritischen Perspektiven und Analysen aus. Dabei wurden nicht nur koloniale Politiken und Formen der Gewalt gerade mit der Trope einer zu disziplinierenden 'barbarischen', 'unnatürlichen' oder 'animalischen' Sexualität sowie einer mangelnden Geschlechtereindeutigkeit indigener Bevölkerungen legitimiert (vgl. McClintock 1995: 21ff.; Stoler 2002: 41-111; Loomba 1998: 151-172). Auch im Rahmen zahlreicher Entwicklungsinterventionen wurde nach 1945, wie etwa Kalpana Wilson anhand von bevölkerungspolitischen und HIV/AIDS-Programmen zeigt, das Bild einer 'promiskuitiven' Schwarzen Sexualität aktualisiert (Wilson 2012: 69-122). Insofern mag es auch nicht überraschen, dass aktuelle Versuche, den Entwicklungsapparat durch eine verstärkte Aufmerksamkeit und Inklusion von LGBTIQs bzw. dissidenten Sexualitäten und Geschlechtern zu queeren, bisher kaum im Kontext von Post-Development diskutiert wurden. Auch transnationale queere Mobilisierungen in und jenseits des Entwicklungsapparates, sowie damit verbundene Strategien der (dekolonialen) Intervention, Aneignung und Transformation von entwicklungspolitischen Strukturen, Netzwerken, Ressourcen und Narrativen werden selten explizit als post-developmentale Bewegungsformationen genannt. Demnach bleibt auch die Frage, welche Rolle einer fundierten Heteronormativitätskritik für post-developmentale Politiken bzw. Dekolonialisierungsprozessen insgesamt oder besonders im Kontext von 'Entwicklung' zukommt (oder zukommen muss), in entsprechenden Debatten häufig unterbelichtet. Denn das Ziel einer Dekolonialisierung (von 'Entwicklung') wird oftmals eben nicht – wie etwa feministische und

queere post- und dekoloniale Denker*innen und Aktivist*innen fordern – mit einer grundlegenden Dekonstruktion von binär-heterosexuellen Normativitäten und Annahmen von Geschlechtereindeutigkeit verbunden.

Im folgenden Beitrag wird daher in einem ersten Teil nochmals im Detail ausgeführt, welche konstitutive Bedeutung spezifischen Sexualitäts- und Geschlechterkonstruktionen für das Funktionieren des Dispositivs ‚Entwicklung‘ und der ‚Erfindung‘ der sogenannten ‚Dritten Welt‘ als ‚hilfsbedürftig‘ und ‚unterentwickelt‘ zukommt und welche produktiven Interdependenzen sich daher zwischen Post-Development-Ansätzen und post-/dekolonialen (Entwicklungs-)Kritiken aus dem Feld der Geschlechter- und Queerforschung herstellen lassen. Anschließend werden aktuelle Versuche, Entwicklungsinstitutionen, -politiken und -programme ‚zu queeren‘ vorgestellt und kritisch diskutiert, inwiefern diese als heteronormativitätskritische 'Alternativen zur Entwicklung' verstanden werden können oder zumindest gewisse subversive Potentiale für eine (dekolonialisierende) Transformation des Entwicklungsapparates eröffnen. Abschließend wird im Rekurs auf ausgewählte queer-/LGBTIQ*-aktivistische Interventionen und Strategien der Aneignung gefragt, wie in einem höchst widersprüchlichen Prozess entwicklungspolitische Strukturen, Ressourcen und Diskurse für dekolonialisierende Politiken gewendet werden können.

Queering Post-Development: Zur Bedeutung von Sexualität und Geschlecht für die Konstruktion der „Dritten Welt“

In ihrem bekannten Beitrag "Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System" (Lugones 2007: 186-219) setzt sich die dekolonial-feministische Theoretikerin María Lugones kritisch-affirmativ mit Aníbal Quijano Konzeption einer "Kolonialität der Macht" (Quijano 2016) auseinander und fragt nach epistemologischen Implikationen und ontologischen Vorannahmen in Bezug auf die Verwendung von Geschlecht in dekolonialen ebenso wie in feministischen Analysen globaler (Ungleichheits-)Verhältnisse. Lugones entwickelt in diesem Beitrag die, für dekolonial-feministische Untersuchungen zentrale, These, dass Geschlechterungleichheit nicht nur als eine zentrale Achse des kolonial-kapitalistischen Geflechts von rassialisierenden Herrschafts-, Klassifikations- und Ausbeutungsstrukturen fungiere, sondern dass die globale Durchsetzung und Annahme eines universellen, körperlichen und heterosexuell gerahmten, „sexual dimorphism“ *selbst* als Produkt und Legitimation kolonialer Gewalt und eines kapitalistischen Weltsystems verstanden werden müsse: (Lugones 2007: 195ff.) "As global Eurocentered, global capitalism was constituted

through colonization, gender differentials were introduced where there were none. [...] gender itself" sei daher, so Lugones durchaus umstrittene These, "a colonial concept and mode of organization of relations of production, property relations, of cosmologies and ways of knowing" (Lugones 2007: 195, 186). Lugones radikalisiert demnach bekannte¹ postkoloniale und intersektionale Kritiken an einem 'universellen globalen Patriarchat', wenn sie die hegemoniale Annahme von einer als ahistorisch und transkulturell imaginierten 'natürlichen' Geschlechterdifferenz – u.a. auch im Rekurs auf die Existenz von präkolonialen Mehrgeschlechtersystemen oder Intergeschlechtlichkeit – selbst als konstitutives Element von Kolonialität analysiert. Lugones geht in diesem Kontext nicht um eine grundsätzliche Zurückweisung von präkolonialen (Geschlechter-)Hierarchien oder Formen der Arbeitsteilung. Durch koloniale Politiken und Wissenssysteme setzte jedoch eine *spezifische* (kolonial-rassistische) biopolitische Regierung von Geschlecht und Sexualitäten ein, durch welche Körper auf eine neue Art normiert, kategorisiert und lesbar gemacht sowie subjektiviert wurden.

Vor diesem Hintergrund spricht Lugones von einer „coloniality of gender“ (Lugones 2007: 196ff.) und macht deutlich, dass Vorstellungen von einer europäisch-weißen (unterlegenen, passiven) 'Weiblichkeit' und (rationalen) 'Männlichkeit' auf der Basis von als 'primitiv' konzeptionalisierten, alternativen Gendersystemen und sexuellen Praktiken in den Kolonien konstituiert wurden.

"Historically, the characterization of white European women as fragile and sexually passive opposed them to nonwhite, colonized women, including female slaves, who were characterized along a gamut of sexual aggression and perversion, and as strong enough to do any sort of labor. [...] It is part of their history that only white bourgeois women have consistently counted as women so described in the West. Females excluded from that description were not just their subordinates. [...] They were understood as animals in the deep sense of 'without gender', sexually marked as female, but without the characteristics of femininity. Women racialized as inferior were turned from animals into various modified versions of 'women' as it fit the processes of global, eurocentered capitalism." (Lugones 2007: 202f.)

Auch zahlreiche postkoloniale Theoretiker*innen haben in einer Vielzahl an historischen Arbeiten gezeigt, wie koloniale Gewalt und entsprechende

1 Siehe dazu beispielsweise: Mohanty, *Under Western Eyes*, 61-88.

koloniale Politiken (z.B. rassistische Vergewaltigungsgesetze) gerade durch die (vermeintliche) sexuelle und geschlechtliche 'Unzivilisiertheit' und 'Barbarei' der indigenen Bevölkerungen diskursiv und politisch legitimiert wurden und umgekehrt, sexuelle und geschlechtliche Vielfalt und Ambiguität zum Gegenstand kolonialer Intervention wurde (vgl. McClintock 1995: 21ff.; Stoler 2002: 41-111; Loomba 1998: 151-172). "By the nineteenth century, popular lore had firmly established Africa as the quintessential zone of sexual aberration and anomaly" (McClintock 1995: 22), so etwa Anne McClintock in ihrer historischen Rekonstruktion britischer Kolonialpolitik und -diskurse. Die Kolonien galten demnach als 'Brutstätten' für Sodomie, gleichgeschlechtlichen Sex, sexuelle Promiskuität und einer aus den Fugen geratenen Geschlechterordnung. Ann Towns zeigt darüber hinaus in ihrer politiktheoretischen Analyse europäischer Politik- und Nationenkonstruktionen im 19. Jahrhundert, dass die 'Zivilisiertheit' einer Nation – entgegen aktueller Debatten – gerade auch am Ausschluss von Frauen* gemessen wurde:

"[T]he exclusion of women from the political sphere used to be upheld as indication of a more civilized society. A wide range of European scholars, politicians, and activists came to expect only so-called 'savage' societies to cede political power to women in the 19th century. [...] To many, the status of women thus became symbolic of the advancement away from the state of nature, the lawless and primitive condition that enabled rule by the strong." (Towns 2009: 682, 694)

Folglich zeichnete sich das 'das Andere', das 'zu Zivilisierende', 'Kolonisierende' und 'Disziplinierende' durch seine 'abweichende', 'perverse' und damit auch 'unterlegene' Sexual- und Geschlechterordnung aus.

Nun bricht das 'Projekt Entwicklung' auf den ersten Blick zwar an vielen Stellen mit kolonialen Narrativen und Strukturen, gleichzeitig gelang es aber, wie im Rahmen postdevelopmentaler und postkolonialer Entwicklungskritiken herausgearbeitet wurde, mittels einer spezifischen Transformation kolonialer Logiken und Repräsentationsmuster, globale und rassialisierende Asymmetrien fortzuschreiben. Auch die Trope von einer 'promiskuitiven' Sexualität und einer 'abweichenden' Sexual- und Geschlechterordnung der 'zu Entwickelnden' hat im Rahmen des Projekts Entwicklung eine Aktualisierung erfahren: So betont Andil Gosine in seiner postkolonial inspirierten sexualitätstheoretischen Auseinandersetzung mit 'Entwicklung', dass eine permanente "Problematisierung" des Sex bzw. der Sexualität der 'zu Entwickelnden' ebenfalls als eine zentrale und *konstitutive* Komponente internationaler Entwicklungspolitik analysiert werden müsse (Gosine 2009: 26f.). "[T]he need to regulate sexualities of peoples of

the global South, for *their* sake as well as for the whole world's, and the forms of regulation have worked to constitute international development" (Gosine 2009: 26), so Gosine. Diese Art der Problematisierung von Sexualität zeigt sich besonders im Rahmen von bevölkerungspolitischen Entwicklungsprogrammen, in denen die Sexualität und Generativität nicht-weißer Frauen zum Fokus der Intervention wurde. "Population control discourse", so Kalpana Wilson in ihrer rassismuskritischen Analyse des Projekts Entwicklung, "reduces 'Third-World'-Women to their reproductive organs, and specifically their wombs, pathologised as excessively reproductive' and requiring intervention" (Wilson 2012: 90). Darüber hinaus macht Wilson deutlich, dass auch HIV/AIDS-Präventionsprogramme ebenso wie aktuelle Kampagnen zu reproduktiven Rechten (von Frauen*) dazu tendieren, auf der Basis kolonial-rassistischer Genealogien insbesondere Schwarze Männlichkeit und deren als ('natürlicherweise') gewaltvoll und promiskuitiv konzeptualisierte Sexualität zu problematisieren.

Vor dem Hintergrund der Bedeutung von Sexualitäts- und Geschlechterkonstruktionen für die Definition von '(Unter-)Entwicklung' formuliert der postkoloniale Entwicklungstheoretiker Ilan Kapoor die These, dass die *Pervers-Machung* des Globalen Südens „helped discursively construct the Third World“ (Kapoor 2015: 1615). Cynthia Weber spricht analog dazu auch von "sexualized" und "gendered [...] international orders" und zeigt, wie somit auch das Funktionieren des globalen Staatensystems und die Fortschreibung globaler Grenzziehungen und Kategorisierungen z.B. als 'entwickelt' oder 'entwicklungsbedürftig' ohne eine Analyse der Verstrickungen von Rasse-, Sexualitäts- und Geschlechterkonstruktionen nicht zu verstehen sei (Weber 2016: 47ff.). Die proklamierte Vorbild- und Modellfunktion 'des Westens' basiert demnach auf der Vorstellung von dessen *sexuellem* Exzeptionalismus, und dieser ist und war, wie besonders feministische und queere Arbeiten aus dem Bereich der post- und dekolonialen Theorien zeigen, selbst fundamental für Konstruktionen einer 'westlichen' Überlegenheit, Rationalität, Wissen, von Fortschritt und Modernität. Beispielsweise war die Annahme, "that the poor were too uneducated about sex, too uncivilised and too unintelligent to make careful reproductive decisions" (Gosine 2004: 3) ein zentrales Argumentationsmuster, das bevölkerungspolitischen Programmen zugrunde lag.

Und genau an diesem Punkt werden Korrespondenzen zu Post-Development-Ansätzen besonders deutlich. Demnach stellen Sexualitäts- und Geschlechterdiskurse nicht nur einen Nebenschauplatz einer 'Erfindung', 'Kartierung' und einer 'Regierung' der sogenannten Dritten Welt über spezifische Wissens-, Administrations- und Subjektivierungsregime dar, sondern das Konzept der '(Unter-)Entwicklung' ebenso wie Vorstellungen von

'erfolgreicher' Entwicklung, wie z.B. Wirtschaftswachstum, Marktorientierung oder Effizienz haben selbst sexuelle, vergeschlechtlichte und heteronormative Implikationen. Entwicklungspolitische Problematisierungen einer (vermeintlichen) 'Unkontrolliertheit', 'Verschwendung', 'Korruption' etc. können gerade aus einer queeren Perspektive als Versuch eines "economic *straight*-ening, aimed at disciplining, punishing and exorcising" von Promiskuität und Perversion im weiten Sinne gelesen werden (Kapoor 2015: 1616). Bis in die 1990er Jahre, und zum Teil bis heute, bestimmten demnach heteronormale und -normative Vorstellungen von einer 'natürlichen' Geschlechterdifferenz, von (Kern-)Familie und vergeschlechtlichter Arbeitsteilung nach 'westlichem' Vorbild explizit oder auch nur implizit entwicklungspolitische Agenden und Interventionen.²

Vor dem Hintergrund einer Vielzahl an Interventionen, Kämpfen und Mobilisierungen durch (transnationale) feministische, Frauen*-, LGBTIQ* und Menschenrechtsbewegungen in und jenseits des Entwicklungsapparates, der Etablierung neuer Entwicklungsparadigmen und -diskurse (u.a. des Human-Rights-Based Approach, des Gender and Development Approach, von Gender Mainstreaming, der Inklusion von Sexual-Rights-Approaches) sowie der Aufnahme von entwicklungskritischen Stimmen, transformier(t)en sich Definitionen und Indikatoren von 'Entwicklung' (nicht nur) in Bezug auf Sexualität und Geschlecht seit den 1970er Jahren zum Teil sehr fundamental. Seit den 1990er Jahren wird etwa 'Frauenunterdrückung', 'Gewalt gegen Frauen' oder die Benachteiligung von Frauen in Bezug auf den (kapitalistischen) Arbeitsmarkt, Landtitel oder Gesundheitsversorgung sowie aktuell auch 'Homophobie' und LGBTIQ*-Feindlichkeit von zahlreichen Entwicklungsorganisationen als 'Entwicklungsproblem' benannt und mittels einer unüberschaubaren Fülle und Vielfalt an Programmen, Projekten und Fördermaßnahmen ins Visier genommen. Insofern kann hier gefragt werden, welches Potential der Aufnahme von 'alternativen' und besonders heteronormativitätskritischen Geschlechterbildern und Sexualitätsvorstellungen für eine (dekolonialisierende) Dekonstruktion der kolonial-rassistischen Genealogie einer 'Problematisierung' nicht-weißer Sexual- und Geschlechtersysteme zukommt. Werden etablierte Entwicklungsdiskurse von einer 'abweichenden' und 'mangelhaften' Sexual- und Geschlechterordnung einfach nur fortgeschrieben, wie zahlreiche aktuelle Diskussionen suggerieren, oder liegt darin – wie beispielsweise auch

2 Für eine Kritik an den heteronormativen Implikationen von Entwicklung, siehe u.a. Jolly, Why is development work so straight? S. 18-28 sowie die Beiträge in dem Sammelband Lind, Development, Sexual Rights and Global Governance.

feministische und queere 'Entwicklungs'-Aktivist*innen betonen – auch eine nicht zu unterschätzende Kraft für eine Transformation des Entwicklungsapparates selbst? Diese Frage wird nun in den folgenden Abschnitten anhand aktueller Entwicklungen hinsichtlich der zunehmenden Inklusion von LGBTIQ-Rechten in entwicklungspolitische Agenden und Programme diskutiert.

Heteronormativitätskritische 'Alternativen zur Entwicklung': Zwischen 'queering development' und einer (Homo-)Developmentalisierung von LGBTIQ-Politiken*

Obwohl eine De-Zentrierung von Heteronormativität und heterosexueller Normalität bereits in vielen (frühen) feministischen Entwicklungskritiken angelegt war, wurde die Existenz 'alternativer' Sexualitäten, Beziehungsformen und sexueller Praktiken jenseits reproduktiver Heterosexualität erst im Zuge der sogenannten HIV/AIDS-Krise zumindest zaghaft und partiell innerhalb entwicklungspolitischer Kontexte anerkannt (oftmals auch in ausschließlich 'negativer' Weise) (Gosine 2004: 4). Auch wenn viele HIV/AIDS-bezogene Entwicklungsprogramme und -interventionen, wie bereits im vorangegangenen Abschnitt deutlich wurde, kolonial-rassistische Vorstellungen von einer 'Schwarzen Promiskuität' fortschrieben und vornehmlich auf einem "containment and control"-Ansatz (Gosine 2004: 4ff.) beruhten, wurden im Zuge dessen aber auch erstmals explizit Räume und Möglichkeiten eröffnet (und finanziert), in denen heteronormative Annahmen ein Stück weit de-zentriert werden konnten. Amy Lind betont in diesem Kontext auch besonders die Bedeutung dieser HIV/AIDS-Programme als Finanzierungsmöglichkeit für eine wachsende und sich internationalisierende LGBT(I)Q* Bewegung in vielen Ländern des Globalen Südens in den 1990er Jahren, wenngleich im Zuge dieser Mobilisierungen 'westlich' geprägte LGBT(I)Q*-bezogene Identitätskonzepte und Subjektivierungsformen selbst Gegenstand komplexer transnationaler Aneignungs- und Aushandlungsprozesse wurden (Lind 2010: 1-19).

Zu Beginn des Millenniums und dann vor allem im Kontext der internationalen Debatten und Proteste gegen die geplante Verabschiedung einer 'Anti-Homosexuality Bill' in Uganda kam es ab 2009 – auch unter-

stützt durch Veränderungen im internationalen Menschenrechtssystem³, namhaften akademischen Institutionen und Forscher*innen⁴ sowie den relativen Erfolgen von LGBTIQ* Bewegungen selbst – zu größeren institutionellen und diskursiven Verschiebungen hinsichtlich heteronormativer Vorstellungen von Geschlecht und Sexualität innerhalb vieler (europäischer) Entwicklungsinstitutionen. Insbesondere im skandinavischen Raum, aber auch in Deutschland und Großbritannien sowie der (pre-Trump) USA wird seit gut zehn Jahren versucht – auch forciert von LGBTIQ*-identifizierten Aktivist*innen, NGOs und Entwicklungsexpert*innen – eine verstärkte Aufmerksamkeit und Inklusion von LGBTIQs voranzutreiben, wobei Schweden hier eine besondere Vorreiter*innenrolle einnimmt. Schweden bzw. die schwedische Entwicklungsagentur Sida setzte bereits 2005 die ersten Aktivitäten mit dem Ziel einer stärkeren Reflexion von Heteronormativität innerhalb des Feldes 'Entwicklung' und versuchte durch einen Fokus auf ein umfassenderes Konzept von *sexual rights* inklusive Policyperspektiven zu entwickeln. Mittlerweile haben einige westliche Geber*staaten, darunter Schweden, Dänemark, Norwegen, Finnland, Deutschland und Großbritannien, sowie die EU und Weltbank als internationale Entwicklungsakteure, entsprechende entwicklungspolitische Aktions- oder Policypläne verabschiedet.⁵

Während jedoch Anfang der 2000er Jahre einem *queering* von *development* in entsprechenden aktivistischen sowie akademischen entwicklungspolitischen Debatten noch großes transformatives Potential zugeschrieben wurde, fällt die aktuelle Bilanz heute etwas nüchterner aus – insbesondere hinsichtlich der damals angestrebten, breiten institutionellen De-Zentrierung von Heteronormativität im Sinne der ursprünglichen, radikalen Implikation des Begriffes 'queer'. Dieser radikale Impetus von queer lässt sich in den Worten des bekannten Queer-Theoretikers Michael Warner beschreiben als einen

3 Hier sei besonders auf die erstmalige 'offizielle' Anerkennung von Gewalt aufgrund der sexuellen Orientierung oder Geschlechtsidentität als Menschenrechtsverletzung durch die Resolution 17/19 des UN Human Rights Councils von 2011 hingewiesen.

4 An dieser Stelle sei besonders auf das des Sexuality and Development Program an der Universität Sussex verwiesen, weil hier auch in Zusammenarbeit und Austausch mit Entwicklungsorganisationen und sogenannten 'Entwicklungsexpert*innen' entsprechende Transformationen forciert wurden.

5 Für einen Überblick über die Etablierung von LGBTIQ*-inklusive Entwicklungsagenden und entsprechender Diskussionen, siehe u.a. die Sammelbände: Lind, *Development, Sexual Rights and Global Governance*; Mason, *Routledge Handbook of Queer Development Studies*.

"aggressive impulse of generalization; it rejects a minoritizing logic of toleration or simple political interest-representation in favor of a more thorough resistance to regimes of the normal. [...] The insistence on 'queer' [...] has the effect of pointing out a wide field of normalization, rather than simple intolerance [...]" (Warner 1993: xxvi)⁶

Demnach wurden Forderungen nach einem *queering* von Entwicklung anfangs mit der Intention verbunden, die Re/Produktion unhinterfragter heteronormativer Annahmen innerhalb entwicklungspolitischer *Policies*, Strategien und Programme sowie deren negative Auswirkungen auf *alle* am 'Projekt Entwicklung' Beteiligten, insbesondere aber auch auf die (Konstruktion von) sogenannten 'Empfänger*innen', aufzudecken und zu transformieren. Aus einer feministischen Perspektive ging es diesem Kontext besonders darum, wie Amy Lind und Jessica Share in einem bereits 2003 erschienen Initialtext zum Thema 'queering development' deutlich machen, neue Perspektiven auf sogenannte "unaccepted women" und heteronormative Bilder über "household organization" zu entwickeln (Lind/Share 2003: S. 69ff.). Lind und Share betonen in dem Beitrag auch, dass durch ein *queering development* auch kolonial-rassistische (und die von Chandra Mohanty prominent kritisierte) Konstruktionen von der sogenannten 'Dritte-Welt-Frau' in Frage gestellt werden können, da das stereotype Bild von der sexuell unterdrückten, passiven '(Ehe-)Frau' eben auch auf "heterosexist assumptions" beruhe (Lind/Share 2003: S. 60). Zusätzlich zu "being poor, illiterate, lacking formal education, traditional and non-white" werde die Dritte-Welt Frau demnach heteronormalisiert und ausschließlich im Kontext von Familie verortet (Lind/Share 2003: S. 63). Eine fundierte Heteronormativitätskritik von entwicklungspolitischen (Geschlechter-)Konzeptionen, wie sie anfangs mit einem *queering development*-Ansatz verbunden wurde, verweist damit auch auf die Möglichkeit, die 'Kolonialität von Geschlecht' zumindest ein Stück weit zu destabilisieren, da das, was Lugones als universalen heterosexuellen "gender dimorphism" bezeichnet hat, nicht als 'natürliche' Grundlage von Gesellschaft und deren 'Entwicklung' vorausgesetzt wird.

Auch der im Rahmen des Sexuality and Development Programs an der Universität Sussex und im Austausch mit einer Vielzahl an (feministischen/queeren) Entwicklungspraktiker*innen und Aktivist*innen entwickelte "sexual pleasure approach" zielte auf eine sehr grundsätzliche Transformation heteronormativer Grundannahmen im Feld Entwicklung ab

6 Warner, Michael (1993): *Fear of a queer planet*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press, Introduction, S. vii – xxxi.

(Cornwall 2006: 273-287; Lynch/Jolly/Cornwall 2008: 1-44; Cornwall/Jolly 2013: 1-11). Inspiriert durch queere und feministische Perspektiven auf positive Zugänge zu Sexualität, Selbstbestimmung und Körper/lichkeit wurde mit dem Ansatz und entsprechender internationaler Initiativen und (Entwicklungs-)Projekte⁷ das Ziel verfolgt, durch einen expliziten Fokus auf Lust und Begehren die entwicklungspolitische 'Problematisierung' von Dritte-Welt-Sexualitäten sowie vergeschlechtlichte Annahmen von einer als sexuell unterdrückt repräsentierten 'Dritte-Welt-Frau' und eines gewalttätigen 'Dritte-Welt-Mannes' zu durchbrechen. Oder in den Worten einer der bekannten Proponent*innen des Ansatzes, Andrea Cornwall:

"Prevailing gender orthodoxies in development thinking often make it difficult to think beyond the stereotypes of the brutalising man and the victimised woman, both of whom are generally presumed to be heterosexual. [...] The frame of persistent negativity, of harm and danger, makes it difficult to think positively about sex [...] and to reduce sexual harms and enhance sexual well-being in more productive, energising, and inspiring ways. The frame of heteronormativity, the assumption and enforcement of the norm of heterosexuality, blinds development efforts not only to non-heterosexual sexual expressions and identities, but also to those heterosexual sexualities that deviate from the norm. [...] Sex has been treated as a problem, rather than as a source of happiness, intimacy, fulfillment and pleasure" (Cornwall 2006: 273ff.).

Die bekannte ugandische feministische Theoretikerin Sylvia Tamale sowie weitere Proponent*innen einer solchen Perspektive aus dem Globalen Süden sehen in diesem Ansatz jedoch nicht nur die Chance einer Destabilisierung eines dominanten *entwicklungspolitischen* 'Problematisierungsdiskurses', sondern auch von *anti- und postkolonialen* Konfigurationen von Heteronormativität. "Thinking through and about sexual pleasure", so betont etwa auch Bibi Bakare-Yusuf, sei damit "potentially more dangerous, transformative and contestive of hetero-patriarchal logic than merely focusing on danger and violation" (Jolly/Cornwall/Hawkins 2013: 6). Wie ich auch im letzten Abschnitt zeigen werde, stellt das komplexe Zusammenspiel unterschiedlicher 'lokaler' und transnationaler Regime und Praktiken von Heteronormativität sowie die daraus erwachsenden Widersprüche (wie z.B. die Behauptung, dass Homosexualität' oder 'Feminismus' unafrikanisch bzw. ein 'westlicher Import' seien) aktuell eine der größten He-

7 Siehe beispielsweise das "International Pleasure Project".

rausforderungen für Versuche einer (dekolonialisierenden) Aneignung und Subversion von 'Entwicklung' bzw. LGBTIQ*-inklusive Entwicklungsagenden dar.

Diese breit und intersektional angelegte Heteronormativitätskritik, die anfangs mit einem *queering* von *development* verbunden wurde, trat in den vergangenen Jahren jedoch zunehmend hinter eine Verengung der *Policies* und der entwicklungspolitischen Debatten auf ein sehr begrenztes Konzept von LGBT(I)Q*-(Menschen-)Rechten zurück. Folglich scheinen sich auch in Bezug auf die Versuche eines *queering* von *development* bekannte postdevelopment-Kritiken zu bestätigen: Durch eine zunehmende Einpassung von queeren Agenden in die Logiken und Rationalitäten des Entwicklungsapparates und eine damit einhergehende Professionalisierung des Feldes kommt es nicht nur zu einer *homonormativen*⁸ Ausrichtung der Ansätze und Strategien, sondern etablierte Entwicklungskonzepte von 'Modernität' und 'Fortschritt' werden zunehmend *queer* gewendet⁹: Eine 'moderne' LGBTIQ*-Gesetzgebung nach 'westlichem' Vorbild (die Öffnung der Ehe gilt in diesem Kontext als besonders 'entwickelte' Ausdrucksform) wird zu einem neuen Indikator für 'Entwicklung', und Homo- und Trans*phobie wird umgekehrt zum Zeichen für 'entwicklungsbedürftig' oder 'unterentwickelt'. Analog zu bekannten postdevelopment und postkolonialen (Entwicklungs-)Kritiken, zeichnen sich daher auch sogenannte LGBTIQ*-inklusive Entwicklungsagenden durch rassialisierende Konstruktionen von einem 'Entwicklungswissen'¹⁰ (dieses wird bei *weißen* LGBTIQ*s und LGBTIQ* Organisationen im Globalen Norden verortet), einer De-Politisierung und Kulturalisierung komplexer transnationaler 'entanglements' (Homo*/Trans*phobie wird zunehmend mit den 'lokalen' religiösen oder kulturellen Bedingungen erklärt) und der Fortschreibung linearer Fortschrittsnarrative und Temporalitäten in Bezug auf LGBTIQ-

8 Die Queer-Theoretikerin Lisa Duggan prägte den Begriff der Homonormativität, um eine spezifische neoliberale Politik der normalisierenden Inklusion und Assimilation von LGBTIQ*s zu beschreiben. Sie definiert Homonormativität als eine Politik "[...] that does not contest dominant heteronormative assumptions and institutions, but upholds and sustains them, while promising the possibility of [...] a privatized, depoliticized gay culture anchored in domesticity and consumption", siehe Duggan, *The new Homonormativity*, S. 50.

9 Für eine umfassende Analyse der modernisierungstheoretischen und developmentalistischen Implikationen von LGBTIQ*-inklusive Entwicklungsagenden siehe: Klappe, *Dangerous Liaisons?* S. 102-118.

10 Für eine postkoloniale und rassismuskritische Diskussion der Konstruktion von Entwicklungswissen und "development authority" siehe Kothari, *An agenda for thinking about 'race' in development*, S. 9-23.

Emanzipation aus (diese wird gleichsam als eine Art 'nachholende Entwicklung' konzeptualisiert).

Diese spezifische developmentalistische und homonormative Deutung von LGBTIQ*-Rechten und LGBTIQ*-Emanzipation wurde insbesondere im Zuge der internationalen Debatten um die sogenannte 'Anti-Homosexuality-Bill' in Uganda deutlich, als zahlreiche kolonial-rassistische und developmentalistische Figuren vom 'rückständigen' und 'barbarischen' Afrika aufgerufen wurden und sich einige 'westliche' Geber*staaten zum Vorbild und 'Beschützer' einer globalen LGBTIQ*-Emanzipation stilisierten. An anderer Stelle schlage ich daher den Begriff des "homo-developmentalism" (Klappeer 2018: 113) vor, um genau diese neuartige Verstrickung und Zusammenbindung von LGBTIQ*-Politik, homonationalistischen Konfigurationen¹¹ und etablierten Entwicklungsmodellen und -diskursen zu beschreiben.

Obwohl die 'Dritte Welt' nun zwar nicht mehr als Ort von 'perversem Homoerotik' und 'Sodomie' gilt, wie in kolonialen Diskursen noch propagiert wurde, sondern als Ort von 'Homophobie', zeigt sich in aktuellen Debatten und entsprechenden *Policies* (wie z.B. Entwicklungshilfekürzungen als Reaktion auf 'homophobe' Politiken), dass Geschlecht und Sexualität nach wie vor als konstitutiv für die Konstruktion von '(Unter-)Entwicklung' gelten können. Es ist wiederum die 'Perversität' und 'Abweichung' der Sexual- und Geschlechterordnung ('zu homophob', 'zu wenig homotolerant'), welche Grenzziehungen und Interventionen – z.B. in Form von Entwicklungshilfekürzungen im Fall Uganda – ermöglicht. Bedeutet diese *verdrehte* Aktualisierung von etablierten kolonial-rassistischen und developmentalistischen Diskursen des 'otherings' durch LGBTIQ*-inklusive Entwicklungsstrategien jedoch, dass damit jegliches subversives Potential von heteronormativitätskritischen Perspektiven verloren geht? Im folgenden Abschnitt möchte ich vor dem Hintergrund dieser zentralen Frage ab-

11 Mit dem Konzept des Homonationalismus beschreibt und kritisiert die postkolonial-queere Theoretikerin Jasbir Puar eine staatliche aber auch von bestimmten (weißen) LGBTIQ*-Organisationen selbst verfolgte Politik der Inklusion und Einschreibung von LGBTIQ*-Rechten, von Toleranz und Diversität, in die nationale (Selbst-)Imagination der USA nach 9/11 "at the expense of sexually and racially perverse death". D.h. weiße, homonormative LGBTIQ*s müssen in dieser Logik nicht nur vor dem (angeblich) 'homophoben, muslimischen Terroristen' geschützt werden, sondern LGBTIQ*-Rechte fungieren gleichsam als Zeichen eines 'westlichen' "sexual exceptionalism" und einer US-amerikanischen Überlegenheit gegenüber 'unterentwickelten' Staaten/Kulturen. siehe: Puar, *Terrorist Assemblages*, S. 1ff.

schließlich Strategien und Möglichkeiten einer Dekolonialisierung von LGBTIQ*-inklusiven Entwicklungsagenden aufzeigen und diskutieren.

*Praktiken und Notwendigkeiten einer Dekolonialisierung 'from within':
LGBTIQ*-inklusive Entwicklungsagenden als Orte der Verhandlung, Aneignung
und Subversion*

“Donor sanctions are by their nature coercive and reinforce the disproportionate power dynamics between donor countries and recipients. They are often based on *assumptions about African sexualities* and the needs of African LGBTI people. They disregard the agency of African civil society movements and political leadership. [...] It also supports the commonly held notion *that homosexuality is ‘unAfrican’* and a western-sponsored ‘idea’ [...] *The history of colonialism and sexuality* cannot be overlooked when seeking solutions to this issue. The colonial legacy of the British Empire in the form of laws that criminalize same-sex sex continues to serve as the legal foundation for the persecution of LGBTI people throughout the Commonwealth.”¹²

Dieses Zitat stammt aus einem Statement, das 2011 anlässlich der internationalen Proteste gegen die Einbringung der 'Anti-Homosexuality Bill' in das ugandische Parlament und besonders als Reaktion auf den Vorschlag des früheren britischen Premierministers David Cameron, Entwicklungshilfe an die Einhaltung von LGB(TIQ)-Rechten zu binden, von etwa fünfzig afrikanischen Menschenrechts, Frauenrechts- und LGBTIQ*-Organisationen veröffentlicht wurde. In dem Statement wird nicht nur das Instrument von Entwicklungskonditionalität zum 'Schutz' von LGBTIQ*-Rechten in den sogenannten 'Partnerländern' problematisiert, sondern es werden meines Erachtens auch zwei zentrale Stoßrichtungen einer Dekolonialisierung des Feldes 'Entwicklung' und besonders von LGBTIQ*-inklusi-ven Entwicklungsstrategien vorgeschlagen. Entwicklungszusammenarbeit und -politik wird demnach nicht *per se* zurückgewiesen, sondern als wichtiger Austragungsort von Kämpfen um die 'Verantwortung' für und den Umgang mit den Nachwirkungen von kolonialer Gewalt, kolonialen Epistemen und Ungleichheit ebenso wie als mögliche Ressource zur Unterstützung von (u.a. queeren und feministischen) Kämpfen gegen jene vielschichtigen heteronormativen Konfigurationen, die im Zuge anti- und

12 Statement on British aid cut threats to African countries that violate LBGTI rights, Hervorhebung durch die Autorin.

postkolonialer Nationen- und Unabhängigkeitsprozesse etabliert wurden, stark gemacht.¹³

Im Rekurs auf das Statement impliziert eine Dekolonialisierung von 'Entwicklung' demnach 1) eine fundamentale Auseinandersetzung mit der *Genealogie* und den *Nachwirkungen* einer '*Kolonialität von Geschlecht*' sowie jenen rassialisierenden Sexualitätskonstruktionen, welche ich im ersten Abschnitt dieses Beitrages skizziert habe. Die im vorigen Abschnitt vorgestellten Ansätze eines radikalen und dekolonialen *queerings* von 'Entwicklung' ebenso wie ein stärkerer Fokus auf selbstbestimmte Lust und Begehren könnten als mögliche Strategien und Handlungsoptionen für dekoloniale Bestrebungen 'from within' gedeutet werden. Dies impliziert in Folge aber auch, dass es erklärtes Ziel sein muss, (homo-)developmentalistische Formen des 'worldings' sowie der Wissensproduktion und Kartierung von Welt entlang von 'sexuell entwickelt' versus 'unterentwickelt' bzw. 'rückständig-homophob' versus 'modern-homotolerant' nachhaltig zu destabilisieren und für die Anerkennung komplexerer Analysen und ('lokal-') Wissensformen über unterschiedliche Formen, Artikulationen und Manifestationen von Heteronormativität jenseits einer 'westlichen' "development expertise" einzutreten. Im Kern einer Dekolonialisierung von LGBTIQ*-inklusive Entwicklungsagenden steht somit auch eine "Pluri-versalisierung" (Mignolo 2013: s.o.) von Möglichkeiten einer sexuellen und geschlechtlichen Inklusion, Transformation und Gerechtigkeit und eine Zurückweisung modernisierungstheoretischer und linearer Entwicklungsmodelle in Bezug auf LGBTIQ*-Emanzipation, Organisation, Selbstbezeichnungs- und Identitätsbildungsprozesse.

Während ein Eintreten für diese epistemischen und strukturellen Transformationsprozesse ein zentrales Aufgabenfeld für kritische Interventionen von z.B. von Entwicklungspraktiker*innen, -expert*innen und -forscher*innen ist, zeigen aktuelle Entwicklungen aber auch, dass sich Aktivist*innen aus sogenannten 'Partnerländern' bzw. 'Empfängerorganisationen' das 'westliche' Begehren nach einem 'sexuellen Exzeptionalismus' und einer "okzidentalistischen Selbstvergewisserung" (Dietze 2009: 46) auch subversiv zu Nutze machen. Ganz konkret bedeutet dies etwa, dass beispielsweise von LGBTIQ*-Organisationen bereitgestellte Mittel aus der Entwicklungszusammenarbeit für 'andere' Zwecke genutzt werden, als Geber*innenorganisationen intendieren, und dabei gleichzeitig auch die entsprechenden *Frameworks*, *Keywords*, Normen, Zielvorstellungen bzw. auch

13 Vergleiche dazu beispielsweise: Currier, Political Homophobia in Postcolonial Namibia, S. 110-129; Rao, The Locations of Homophobia.

Identitätsanforderungen bedient werden, die konkrete Ausgestaltung der Projekte sowie die alltäglichen 'Entwicklungspraktiken' aber oftmals davon abweichen (Kieker 2018). Auch eine Anrufung des Status des 'sexuellen Exzeptionalismus' westlicher Geber*innenorganisationen in Form eines Diskurses der finanziellen Verantwortung oder Reparation kann als eine Strategie der Aneignung und gleichzeitigen Subversion von (homo-)developmentalistischen Logiken gedeutet werden (Klapeer 2018: 185ff.). In kritischem Rekurs auf Homi Bhabhas Mimikry-Konzept kann eine Dekolonialisierung *from within* daher auch in einer "slippage" oder einem "ironic compromise" liegen (Bhabha 1994: 86f.). Durch eine vermeintliche Bestätigung von hegemonialen Strukturen eröffnen sich demnach oftmals auch erst Räume der Subversion und Selbstermächtigung. Wie auch bereits Maria Eriksson Baaz in ihrer postkolonialen Analyse von Entwicklungszusammenarbeit zeigt, dürfen die zahlreichen Subversions- und Aneignungsstrategien sowie die *Agency* der vermeintlichen 'Empfängerinnen', welche aufgrund der finanziellen Abhängigkeiten und Asymmetrien oftmals nicht unbedingt im 'offenen' Widerstand liegen, nicht unterschätzt werden (Baaz 2005: 109ff.). Vor dem Hintergrund von Gayatri Spivaks Konzept von Menschenrechten als "enabling violation" (Spivak 2004: 524) gilt es demnach, diese vielfältigen Formen der Ausverhandlung und Aneignung als Strategien der Dekolonialisierung *from within* zu sehen. LGBTIQ*-inklusive Entwicklungsstrategien und -programme müssen daher auf jeden Fall als 'gewaltvoll' gelten, ermöglichen aber einen Gewinn an finanziellen, politischen und kulturellen Ressourcen für bestimmte Kämpfe. Nach Spivak gehe es folglich darum, sich für eine Minimierung dieser 'Verletzung' einzusetzen – in diesem Fall z.B. durch eine Destabilisierung von etablierten kolonial-rassistischen Vorannahmen über Sexualität und Geschlecht oder eine 'verletzungsminimierende' Förderung von LGBTIQ* oder (sexuellen) Menschenrechtsprojekten und Kämpfen in den sogenannten 'Partnerländern'. Mit dem postkolonialen Entwicklungsforscher Ilan Kapoor gesprochen, könnte eine solche (Entwicklungs-)Praxis vielleicht auch als ein Versuch eines "hyper-self-reflexive development" gedeutet werden, in welcher die *Anerkennung* von "complicity" und "contamination" zur Grundlage eines reflexiven Umgangs mit und der notwendigen Umarbeitung von etablierten rassialisierten und asymmetrischen Entwicklungsrationalitäten wird (Kapoor 2004: 641).

Eine Dekolonialisierung in Bezug auf LGBTIQ*-inklusive Entwicklungsstrategien bedeutet in meiner Lesart des am Anfang des Abschnitts zitierten Statements von afrikanischen LGBTIQ*- und Menschenrechtsaktivist*innen 2) jedoch auch, reflexiv und differenziert mit *anti-* und *postkolonialen Konfigurationen* bzw. *dekolonialen Anrufungen von Heteronormativi-*

tät¹⁴ umzugehen und hier kulturalisierenden, neokolonialen und developmentalisierenden Interpretationen entgegenzutreten, gleichzeitig aber Kämpfe gegen Homo*/Trans* und Inter*phobie in ihrer Spezifität und transnationalen Verflechtung wahrzunehmen. Diese Forderung schließt folglich an dekoloniale Kämpfe um eine *Dekolonialisierung von Wissensproduktion* an und problematisiert explizit die Bedingungen und Strukturen einer Hervorbringung von 'Entwicklungswissen'. So zeichnen sich zahlreiche *country reports* zum Thema LGBTIQ*-Rechte durch sehr simplifizierende Analysen der Wirkungsweisen, politisch-sozialen Hintergründe und Strukturen von Heteronormativität(en) aus. Ryan Thoreson zeigt beispielsweise in seiner Untersuchung zur Verwendung des Begriffes 'Homophobie' in entsprechenden Analysen und internationalen Debatten über 'Afrika', dass die Bedeutung von LGBTIQ*-Aktivismen *für* eine Destabilisierung von Heteronormativitäten und damit verbundenen sozialen Dynamiken und gesellschaftlichen Aushandlungsprozessen von Sexualität und Geschlecht häufig völlig unterbelichtet bleibe (Thoreson 2014: 23-42). Nach Thoreson müsse aber gerade in den Blick genommen werden, in welcher Weise diese *Destabilisierungen* zu (vielfältigen und je nach Kontext unterschiedlichen) 'homophoben' Reaktionen führen würden – ein Argument, das auch Momin Rahman in seiner kritischen Diskussion eines westlichen Modernisierungsdiskurses in Bezug auf LGBTIQ*-Emanzipation und sogenannte 'muslimische' Gesellschaften anführt.¹⁵

Entsprechende feministische und LGBTIQ* Kämpfe können demnach auch, wie Ashley Currier vorschlägt, als Versuche einer 'Vollendung' oder 'Vertiefung' von historischen Dekolonialisierungsprozessen gesehen werden, da in diesem Kontext sowohl koloniale als auch postkoloniale Heteronormativitäten problematisiert und transformiert werden (sollen) (Currier 2011: 17-44). Wenn in dem Statement gegen 'Aid Cuts' demnach vor einer möglichen Verfestigung der Annahme, dass 'Homosexualität unafrikanisch' sei, gewarnt wird, dann werden hier auch die komplexen Rahmen-

-
- 14 Nikita Dhawan betont explizit die Notwendigkeit, postkoloniale Heteronormativität(en) in rassismus- und homonationalismuskritische Analysen miteinzubeziehen und die Komplexität von unterschiedlichen Formen und Artikulationen von Heteronormativität im Verhältnis zu verschiedenen Staatlichkeiten in den Blick zu nehmen. Siehe: Dhawan, *Homonationalismus und Staatsphobie*, S. 38-51.
 - 15 Momin Rahman spricht in diesem Kontext auch von einer "Triangulation" in Bezug auf die Wechselwirkungen zwischen 'westlichen' Modernisierungsdiskursen, 'homophoben' (islamischen) Artikulationen und wiederum 'westlichen' Praxen von "homocolonialism". Siehe: Rahman, *Queer Rights and the Triangulation of Western Exceptionalism*, 274-289.

bedingungen und Herausforderungen LGBTIQ*-inklusive Entwicklungsstrategien sowie die damit einhergehende widersprüchliche Situiertheit der 'Empfänger*innen' entsprechender Ressourcen benannt. Gerade die Gefahr einer Zunahme von heteronormativen Politiken und Reaktionen, welche aber mit einer *dekolonialen Kritik* an entwicklungspolitischen Interventionen legitimiert werden – wie etwa die Reaktion der ugandischen Regierung auf Entwicklungshilfekürzungen nach der Verabschiedung der 'Anti-Homosexuality Bill' zeigte¹⁶ – verkompliziert demnach Diskussionen um das Verhältnis von Dekolonialisierung und LGBTIQ*-inklusive Entwicklungsstrategien. Ein radikal konzipierter Ansatz eines *queering* von development, der an der situativen Pluralität und Pluriversalität von Geschlecht und Sexualität sowie deren jeweils spezifischen Verhandlungen ansetzt, dabei aber auch transnationale und koloniale Genealogien und Asymmetrien miteinbezieht, könnte demnach Kämpfe um eine *Dekolonialisierung von Geschlecht und Sexualität* im Kontext komplexer postkolonialer Heteronormativitäten möglicherweise unterstützen.

Conclusio

Vor dem Hintergrund einer zu konstatierenden Marginalisierung und Rezeptionssperre gegenüber heteronormativitätskritischen, sexualitätstheoretischen und queeren Analysen innerhalb von Post-Development Ansätzen, habe ich in dem Beitrag gezeigt, welche konstitutive Bedeutung spezifischen Vorstellungen von Sexualität und Geschlecht für eine Konstruktion von '(Unter-)Entwicklung' und einer Kartierung und Erfindung der sogenannten 'Dritten Welt' zukommt, und inwiefern daher eine fundierte post-developmentale Entwicklungskritik sich notwendigerweise mit kolonialen Genealogien und entwicklungspolitischen 'Problematisierungen' von Geschlecht und Sexualität beschäftigen muss. Im Rekurs auf die dekolonial-feministische Theoretikerin María Lugones und ihr Konzept von einer 'Kolonialität von Geschlecht' habe ich eine nachhaltige De-Zentrierung von universalistischen Annahmen über eine 'natürliche' Heterosexualität und Genderbinarität in das Zentrum meiner Überlegungen zu einer Dekolonialisierung von 'Entwicklung' gestellt. Ich habe gezeigt, wie einige

16 Ein Sprecher der ugandischen Regierung machte demnach klar: "Uganda is a sovereign country and can never bow to anybody or be blackmailed by anybody on a decision it took in its interests, even if it involves threats to cut off all financial assistance." Siehe dazu die Pressemeldung auf Reuters World News: U.S. cuts aid to Uganda, cancels military exercise over anti-gay law.

radikale Versionen und Visionen eines 'queerings von Development' ein mögliches Potential für eine Dekolonialisierung *from within* darstellen, diese heteronormativitätskritischen Ansätze aber in den letzten zehn Jahren zugunsten einer homodevelopmentalistischen Einpassung von LGBTIQ*-Rechten in die Strukturen und Rationalitäten des Entwicklungsapparates zurücktraten. In einem letzten Abschnitt habe ich abschließend versucht zu zeigen, welche komplexen Herausforderungen mit einer Dekolonialisierung von LGBTIQ*-inklusiven Entwicklungsagenden verbunden sind, dieses Feld aber gleichzeitig bereits zu einem (transnationalen und translokalen) Austragungsort für eine dekolonisierende Verhandlung, Aneignung und Subversion von 'Entwicklung' *from within* geworden ist. Durch meinen Beitrag sollte deutlich geworden sein, dass es gerade aus Sicht der kritischen Entwicklungsforschung eine zentrale Aufgabe für Entwicklungsforscher*innen sein muss, sich durch eine fundierte Auseinandersetzung mit kolonial-rassistischen Sexualitäts- und Geschlechterkonstruktionen und der Pluralität von Heteronormativitäten an diesem vielstimmigen und durchaus widersprüchlichen Projekt einer Dekolonialisierung von 'Entwicklung' zu beteiligen, um im Sinne Spivaks die "violation" durch 'Entwicklung' zu minimieren und das "enabling" zu vergrößern.

Literaturverzeichnis

- Baaz, Maria E. (2005): *The Paternalism of Partnership: A Postcolonial Reading of Identity in Development Aid*, London.
- Bhabha, Homi K. (1994): *The Location of Culture*, London/New York.
- Cornwall, Andrea (2006): *Marginalisation by sexuality – Report of an IDS workshop*, in: *Gender & Development*, 14. Jahrgang, Nr. 2, S. 273-289.
- Currier, Ashley (2011): *Decolonizing the law – LGBT organizing in Namibia and South Africa*, *Studies in Law, Politics and Society* Nr. 54, 2011, S. 17-44.
- Dhawan, Nikita (2015): *Homonationalismus und Staatsphobie. Queering Dekolonisierungspolitik – Queer-Politiken dekolonisieren*, in: *Femina Politica – Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft*, Nr. 1, S. 38-51.
- Dietze, Gabriele (2009): *Okzidentalismuskritik – Möglichkeiten und Grenzen einer Forschungsperspektivierung*, in: Dietze, Gabriele/ Brunner, Claudia/ Wenzel, Edith (Hg.) *Kritik des Okzidentalismus – Transdisziplinäre Beiträge zu (Neo-)Orientalismus und Geschlecht*, Bielefeld: S. 23-54.
- Duggan, Lisa (2002): *The New Homonormativity – The Sexual Politics of Neoliberalism*, in: Castronovo, Russ/Nelson, Dana D. (Hg.) *Materializing Democracy*, Durnham, S. 175-194.
- Escobar, Arturo (2012): *Encountering Development - The Making and Unmaking of the Third World*. With a new preface by the author, Princeton.

- Gosine, Andil (2004): Sex for Pleasure, Rights to Participation, and Alternatives to AIDS – Placing Sexual Minorities and/or Dissidents in Development, IDS Working Papers 228, Sussex.
- Gosine, Andil (2009): Monster, Womb, MSM – The work of sex in international development, in: *Development*, 52. Jahrgang, Nr. 1, S. 25-33.
- Jolly, Susie (2011): Why is development work so straight? Heteronormativity in the international development industry, in: *Development in Practice*, 21. Jahrgang, Nr. 1, S. 18-28.
- Jolly, Susie/Cornwall, Andrea/Hawkins, Kate (2013): Introduction. Women, Sexuality and the Political Power of Pleasure, in: *Dies.: Women, Sexuality and the Political Power of Pleasure*, New York: S. 1-27.
- Kapoor, Ilan (2004): Hyper-self-reflexive development? Spivak on representing the Third World 'Other', in: *Third World Quarterly*, 25. Jahrgang, Nr. 4, S. 627-647.
- Kapoor, Ilan (2015): The queer Third World, in: *Third World Quarterly*, 36. Jahrgang, Nr. 9, S. 1611-1628.
- Kieker, Gerd H. (2018): Contesting Eurocentrism? Malawian LGBTIQ(Q)-activism in between commodification and local resistance, Wien: Masterarbeit Univ. Wien.
- Klapeer, Christine M. (2018): LGBTIQ Rights, Development Aid and Queer Resistance, in: Shilliam, Robbie/ Rutazibwa, Olivia (Hg.) *Routledge Handbook of Postcolonial Politics*, London, S. 179-194.
- Klapeer, Christine M. (2018): Dangerous Liaisons? (Homo)Developmentalism, sexual modernization and LGBTIQ rights in Europe, in: Mason, Corinne L. (Hg.) *Queer Development Studies – A Reader*, New York: Routledge, S. 102-118.
- Kothari, Uma (2006): An agenda for thinking about 'race' in development, in: *Progress in Development Studies*, 6. Jahrgang, Nr. 12, S. 9-23.
- Lind, Amy/Share, Jessica (2003): Queering Development. Institutionalized Heterosexuality in Development Theory, Practice and Politics in Latin America, in: Bhavnani, Kum-Kum/Foran, John/Kurian, Priya A.: *Feminist futures: re-imagining women, culture and development*, London, S. 55-73.
- Lind, Amy (Hg.) (2010): *Development, Sexual Rights and Global Governance*, London.
- Lind, Amy (2010): Introduction. Development, global governance, and sexual subjectivities, in: *Dies.: Development, Sexual Rights and Global Governance*, New York, S. 1-19.
- Loomba, Ania (1998): *Colonialism/Postcolonialism*, London.
- Lugones, María (2007): Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System, in: *Hypatia*, 22. Jahrgang, Nr. 1, 2007, S. 186-219.
- Lynch, Andrea/Jolly, Susie/Cornwall, Andrea (2008): Sexuality and the Development Industry, IDS-Institute of Development Studies, S. 1-44, abrufbar unter: <https://www.ids.ac.uk/files/dmfile/SexDevIndustrywebsite.pdf> (zugegriffen am 05.05.2019).
- Mason, Corinne L. (2018): *Routledge Handbook of Queer Development Studies*, London.

- McClintock, Anne (1995): *Imperial Leather – Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*, New York.
- Mignolo, Walter (2013): *On Pluriversality*, abrufbar unter <http://waltermignolo.com/on-pluriversality/> (zugegriffen am 04.05.2019).
- Mohanty, Chandra T. (1988): *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses*, in: *Feminist Review*, Nr. 30, S. 61-88.
- Puar, Jasbir (2007): *Terrorist Assemblages – Homonationalism in Queer Times*, Durham.
- Quijano, Aníbal (2016): *Kolonialität der Macht – Eurozentrismus und Lateinamerika*, Wien.
- Rahman, Momin (2014): *Queer Rights and the Triangulation of Western Exceptionalism*, in: *Journal of Human Rights*, 13. Jahrgang, Nr. 3, S. 274-289.
- Spivak, Gayatri C. (2004): *Righting Wrongs*, in: *The South Atlantic Quarterly*, 103. Jahrgang, Nr. 2-3, S. 523-581.
- Statement on British aid cut threats to African countries that violate LGBTI rights, in (2011): *Pambazuka News* vom 27.10.2011, abrufbar unter <http://pambazuka.org/en/category/advocacy/77470> (zugegriffen am 02.02.2012).
- Stoler, Ann L. (2002): *Carnal Knowledge and Imperial Power – Race and the Intimate in Colonial Rule*, Berkeley.
- Thoreson, Ryan R. (2014): *Troubling the Waters of a 'Wave of Homophobia'. Political Economies of Anti-Queer Animus in Sub-Saharan Africa*, in: *Sexualities*, 17. Jahrgang, Nr. 1-2, S. 23-42.
- Towns, Ann (2009): *The Status of Women as a Standard of 'Civilization'*, in: *European Journal of International Relations*, 15. Jahrgang, Nr. 4, S. 681-706.
- U.S. cuts aid to Uganda, cancels military exercise over anti-gay law, in (2014): *Reuters World News* vom 19.6.2014, abrufbar unter: <https://www.reuters.com/article/us-usa-uganda-gay-announcement/u-s-cuts-aid-to-uganda-cancels-military-exercise-over-anti-gay-law-idUSKBN0EU26N20140619> (zugegriffen am 04.05.2019).
- Weber, Cynthia (2016): *Queer International Relations – Sovereignty, Sexuality and the Will to Knowledge*, Oxford.
- Wilson, Kalpana (2012): *Race, Racism and Development – Interrogating history, discourse and practice*, London.

Partizipation als dekoloniale Strategie in der Entwicklungszusammenarbeit: Ein Widerspruch in sich?

Julia Plessing

Die postkoloniale Kritik an der Entwicklungszusammenarbeit (EZ) hat sich über die Jahre hinweg auch mit dem Konzept der partizipatorischen Entwicklung (*participatory development*) befasst. Sie stellt die emanzipatorische Wirkung der Beteiligung von Zielgruppen an Entwicklungsprogrammen in Frage und versteht Diskurs und Praxis der partizipativen Entwicklung als integralen Bestandteil ungleicher Herrschaftsverhältnisse in der EZ (Escobar 1995; Rahnema 1992). So haben postkoloniale Analysen ergeben, dass lokales Wissen, welches idealerweise in partizipative Prozesse einfließen soll, durch diese manipuliert werden kann (Mosse 2001), dass die Inklusion von lokalen Bevölkerungsgruppen in partizipative Prozesse oftmals zu ihrer Unterordnung führt (Cleaver 2001), und dass partizipative Forschungsmethoden ungleiche Machtverhältnisse zwischen Experten und lokalen Zielgruppen verstärken können (Mohan 2006: 8). Einige Autoren haben Partizipation gar als Kontrollinstrument der EZ (Craig/Porter 1997) oder als Technologie der Überwachung über Partner und Zielgruppen verstanden (Kapoor 2005). Daher bezeichnen Cooke und Kothari Partizipation in der EZ als Tyrannei und unterstellen den Anhängern partizipativer Entwicklung Naivität gegenüber den Machthierarchien innerhalb der EZ (Cooke/Kothari 2001: 14-15).

Inwieweit diese scharfe Kritik zu einem Umdenken in der EZ geführt hat, ist schwierig zu ermitteln. Doch gibt es Anzeichen dafür, dass Geber verstärkt Menschenrechtsansätze berücksichtigen und, insbesondere im Rahmen von Demokratieförderung und Stärkung von *good governance* einen Paradigmenwechsel vollzogen haben.

Mit dem Aufkommen der *good governance* Agenda begannen Institutionen der EZ kausale Zusammenhänge zwischen Armut und Regierungsführung zu sehen. Sie gingen davon aus, dass verstärkte Partizipation Bürger*innen Möglichkeiten der Mitsprache eröffnet, die wiederum zu mehr Transparenz, weniger Korruption und mehr Bürgernähe in nationalen und lokalen Regierungen führt (Rocha Menocal/Sharma 2008). Es geht also bei *participatory governance* nicht mehr nur um Beteiligung von Zielgruppen zur Effektivitätssteigerung von Entwicklungsprojekten (Schön-

wälder 1997), sondern auch um das Verhältnis zwischen Staat und Bürger*in.

Einige Autor*innen begrüßen diese Erweiterung der Partizipationsagenda und sehen in ihr das Potenzial für ein politischeres Verständnis bürgerschaftlichen Handelns. Sie propagieren, transformativere und radikalere Ansätze der Bürgerbeteiligung in die Programme der EZ zu integrieren, und somit die machtpolitische Ungleichheit in der EZ selbst zu reformieren (Gaventa 2004; Hickey/Mohan 2004).

Dieses Kapitel greift diesen Gedanken auf und hinterfragt, ob die Erweiterung der Partizipationsagenda Möglichkeiten eröffnet, Partizipation als dekoloniale Strategie zu verstehen, oder ob der Fokus auf *participatory governance* und *active citizens* der weiteren Immunisierung des Entwicklungsdiskurses gegenüber der postkolonialen Kritik dient.

Das hier angewandte Verständnis von ‚dekolonialer Strategie‘ bezieht sich sowohl auf postkoloniale als auch auf antikoloniale Strategien. Postkoloniale Strategien dekonstruieren koloniale und eurozentristische Diskurse, und legen somit gängige globale Herrschaftsverhältnisse bloß (Said 1978). Wenn Partizipation als dekoloniale Strategie in der EZ verstanden werden soll, dann muss sie die Mitsprache und die Entwicklung einer eigenen Stimme der Subalterne innerhalb der EZ ermöglichen (Spivak 1988), damit sich diese gegen eurozentristische Diskurse und Repräsentationen ihrer Selbst wehren können.

Zweitens können dekoloniale Strategien auch als anti-kolonial verstanden werden (Ziai 2010). Sie zielen darauf ab, die zu Kolonialzeiten geprägten, aber immer noch fortwährenden Machtstrukturen in postkolonialen Regionen aufzubrechen. Diese Machtstrukturen können diskursive, jedoch auch materielle und institutionelle Praktiken umfassen (Mamdani 1996). EZ Organisationen sind oftmals als zentrale Akteure in diese Strukturen eingebettet. Bürgerbeteiligung als demokratische und demokratisierende Praxis kann hier eine wichtige Rolle spielen, in dem sie diese beharrlichen Machtstrukturen in Frage stellt und, zumindest potenziell, eine institutionelle Reform der EZ selbst anstößt.

Doch welche Rolle können Institutionen der EZ spielen, um solche Prozesse anzustoßen? Inwieweit ermöglichen Konzepte, Programme und Strategien in der EZ zur Stärkung von *participatory governance* diesen dekolonialen Ansatz? Eine Analyse der Partizipationsprogramme und Förderpraktiken in der EZ gibt Anlass zu Skepsis und führt zu drei Thesen, die im Folgenden erörtert werden.

Erstens vernachlässigen Programme zur Stärkung politischer Teilhabe zumeist den Aspekt der Demokratieförderung zu Gunsten der Stärkung von *good governance*. Ein Großteil der Programme fokussiert sich auf tech-

nische Beteiligungsmechanismen und zielt eher auf Effektivität von Regierungsführung, als auf Selbstbestimmung lokaler Bevölkerungsgruppen ab. So wird Partizipation Mittel zum Zweck zur Erreichung von vorbestimmten Zielen, wie zum Beispiel Transparenz, Rechenschaft und Dienstleistungserbringung der lokalen Regierungen. Die Selbstbestimmung lokaler Gruppen wird so unterdrückt und ihre Partizipation entpolitisiert.

Zweitens bleibt der Diskurs zur Stärkung der Partizipation und dem Empowerment lokaler Bevölkerungsgruppen in eurozentristischen Diskursen verhaftet. Obgleich in den Programmen und Strategien der EZ nicht mehr vorrangig von Zielgruppen zu lesen ist, sondern eher von engagierten Bürger*innen (*engaged citizens*), so bleiben diese Bürger*innen in der Logik der EZ mit einer minderwertigen Subjektivität behaftet, denn sie können erst durch entwicklungspolitische Maßnahmen Empowerment erfahren.

Dies hat auch, so drittens, Auswirkungen auf die Möglichkeiten der Subalternen ihre Interessen wirksam zu artikulieren und gehört zu werden, denn das Interpretationsraster des EZ Diskurses bleibt eurozentristisch geprägt. Formen und Aussagen, die außerhalb dieses Rasters fallen bleiben ungehört und können oder wollen erst gar nicht artikuliert werden. Daher bleibt ein schwer auflösbarer Widerspruch zwischen den Ansprüchen an Partizipation als dekoloniale Strategie und dem Diskurs und Praxis der offiziellen EZ bestehen.

1. „Participatory governance“ oder demokratische Partizipation: eine Entwirrung

Viele Organisationen in der EZ bekennen sich explizit zur Förderung von Partizipation, um Demokratie und *good governance* zu stärken. So fördert USAID in seiner Abteilung „Democracy, Human Rights and Governance“ Partizipation, um sicher zu stellen, dass jede*r mitentscheiden kann, wie er/sie regiert wird.¹ Ebenso misst das BMZ (Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung) der Förderung politischer Teilhabe große Bedeutung bei, wobei es diese als „ein wesentliches Element von Demokratieförderung, Staatsentwicklung und Good Governance“ versteht (BMZ 2009: 5-6)².

1 siehe: <https://www.usaid.gov/democracy> (zugegriffen am 19.06.2019).

2 BMZ, „Die Förderung konstruktiver Staat-Gesellschaft-Beziehungen – Legitimität, Transparenz, Rechenschaft.“, S. 5–6.

Kann dieser Fokus auf verstärkte Mitsprache von Bürger*innen in Entwicklungsländern als ein Schritt hin zu einem politischeren und demokratischeren Verständnis von Bürgerbeteiligung gewertet werden (Hickey/Mohan 2004)? Und kann daher die Förderung von Partizipation antikolonial wirken?

Was oftmals übersehen wird, ist, dass Demokratie und *good governance* zumeist in einem Atemzug genannt werden, wobei die Förderung des einen oder des anderen sehr unterschiedliche Konsequenzen für Partizipationsförderung haben kann. Die Vermischung dieser Konzepte trägt zur Verwirrung der Debatte bei. Daher bedarf es zunächst einer konzeptionellen Klärung von *participatory governance* einerseits und Partizipation als demokratische Praxis andererseits. Denn diese, so Chatterjee gehen von sehr unterschiedlichen Perspektiven aus:

“Participation (...) has one meaning from the standpoint of those who govern, i.e. as a category of governance. It will have a very different meaning when seen from the position of the governed, i.e. as practice of democracy.” (Chatterjee 2004: 69)

Als Instrument der Regierungsführung zielt Partizipation darauf ab, die Wirksamkeit von Regierungsprogrammen zu erhöhen (Rocha Menocal/Sharma 2008).

Als demokratische Praxis leitet sich Partizipation aus dem klassischen westlichen Demokratieverständnis der Volkssouveränität ab, durch die sich gleichberechtigte Bürger*innen, durch Übertragung von Geschäften an eine eingesetzte Regierung selbst regieren (Chatterjee 2004). Die Partizipation der Bürger*innen ist also erforderlich, um sicherzustellen, dass Demokratie kontinuierlich (wieder-)hergestellt wird (Rancière 2006). In diesem Sinne ist politische Partizipation ein wesentlicher Wert der Demokratie und erfordert ein angemessenes Maß an Gleichberechtigung und Freiheit der Bürger*innen, damit diese an gemeinsamen Entscheidungen teilnehmen können. Gerade in den jungen Demokratien der Entwicklungsländer beharren jedoch, insbesondere auf sub-nationaler Ebene oftmals koloniale institutionelle Strukturen (Mamdani 1996), und sozial und wirtschaftlich ungleiche Machtstrukturen, welche Gleichberechtigung und Freiheit nur für eine kleine privilegierte Minderheit der Bürger*innen ermöglichen (Chatterjee 2004).

Wenn eine dekoloniale Strategie als Bekämpfung historisch bedingter Ungleichheit und als Kritik eurozentristischer Diskurse in ehemaligen Kolonien verstanden wird, dann hat demokratische Partizipation das Potenzial, genau das zu tun. Wenn möglichst verschiedene gesellschaftliche Gruppen, insbesondere Subalterne, mitbestimmen wie sie regiert werden und

öffentliche Diskurse beeinflussen, dann können sie sich hartnäckig halten-
de Machtstrukturen in Frage stellen. In der Konsequenz würde dies bedeuten,
dass wenn Organisationen der EZ die Perspektive der Subalternen berücksichtigen
und ihre Artikulation fördern, dies als Stärkung demokratischer Partizipation,
und somit als Beitrag zu einer dekolonialen Strategie verstanden werden kann.

Es ergeben sich zwei zentrale Fragen aus dieser Diskussion. Erstens, unterstützt
die offizielle EZ in Theorie und Praxis demokratische oder demokratisierende
Formen der Partizipation, oder verbleibt sie einem technischen Paradigma der
Partizipation verhaftet? Zweitens, bedeutet ein Fokus auf Demokratieförderung
seitens der EZ Organisationen, dass diese dekolonial wirken? Oder kann Förderung
von Demokratie auch die Perpetuierung eines eurozentristischen Demokratieverständnisses
bedeuten? Der Fokus in diesem Abschnitt liegt auf der Diskussion der ersten Frage,
während im folgenden Abschnitt die zweite Thematik vertieft diskutiert wird.

Eine Analyse von Strategiepapieren und Programmvorschlägen der Weltbank,
der EU und des BMZ deutet auf ein Verständnis von Bürgerbeteiligung als
Instrument der Regierungsführung hin, bei dem Partizipation eher Mittel zum
Zweck bleibt, statt Demokratie zu vertiefen. Dies liegt daran, dass sich die EZ,
und insbesondere die technische Zusammenarbeit als Vermittler innovativer
Lösungen für komplexe soziale Prozesse begreift. So hat die Förderung innovativer
technischer Partizipationsmechanismen in den letzten Jahren einen großen Aufwand
erfahren. Die Weltbank fördert kollaborative Mechanismen wie z.B. Beteiligungsforen,
Konsultationen oder Bürgerhaushalte (*participatory budgeting*) um

"Entscheidungen besser auf die Bedürfnisse der Bürger*innen abzustimmen
und die Nachhaltigkeit von Programm- und Projektergebnissen durch mehr
Eigenverantwortung der Bürger*innen zu verbessern." (World Bank 2014: 43
[Übers. d. Verf.])

In ähnlicher Weise fördert die EU

"innovative Formen der Interaktion zwischen zivilgesellschaftlichen
Organisationen und Lokalbehörden, die auf die Koproduktion von
good governance und lokaler Entwicklung abzielen." (European Commission
2014: 10 [Übers. d. Verf.])

Diese Mechanismen können auch als "kurze Wege zur Rechenschaft" zwischen
Bürger*innen und lokaler Verwaltung beschrieben werden (McGee/Gaventa 2011).
Sie beruhen zumeist auf Ideen des New Public Managements (NPM), welches
Rechenschaft anhand von Leistungsindikatoren, Wettbewerb und haushälterischer
Sparsamkeit misst (Duffield 2001: 316).

Der klassische längere politische Weg zur Erreichung der Rechenschaftspflicht durch Wahlen oder soziale und politische Mobilisierung, die eigentlich im Zentrum von social accountability stehen, wird somit umgangen (Joshi/Houtzager 2012: 152).

Ein solches Verständnis von Bürgerbeteiligung ist zutiefst undemokratisch, da Gremien und Partizipationsforen von Gebern und Regierungen, und nicht von Bürger*innen selbst, definiert und bereitgestellt werden. Die EZ gibt somit nicht nur Form, sondern auch die Ziele der Teilhabe vor, welche zumeist mehr Transparenz, Rechenschaft oder verbesserte Dienstleistungen sind. Auch wenn diese Ziele durchaus erstrebenswert sind, so steht gar nicht zur Debatte, ob Subalterne andere Ziele verfolgen könnten. Daher mag es auch nicht verwundern, dass historische Studien zur Partizipation Parallelen zwischen dem britischen spätkolonialen Einsatz der *participatory governance* als Form der indirekten Herrschaft (*indirect rule*) und seiner heutigen Anwendung sehen (Cornwall 2006; Hewitt 2006). Genau wie damals werden heutzutage Form und Inhalte von Eliten und nicht von Bürger*innen selbst bestimmt. Somit wird, gemäß Ferguson, nicht nur der Staat, sondern auch Partizipation selbst entpolitisiert (Ferguson 1990).

2. „Active Citizenship“: Jenseits des Eurozentrismus?

Es gibt in der EZ jedoch auch andere Ansätze der Partizipationsförderung, die auf die Stärkung von Menschenrechten und Zivilgesellschaft fokussieren. Damit einhergehend haben sich die gängigen Begrifflichkeiten fundamental geändert. Heutzutage sprechen EZ Programme eher von mündigen oder engagierten Bürger*innen und weniger von Zielgruppen (BMZ 2009; USAID 2013). Die Weltbank spricht von Bürger*innen in Entwicklungsländern als „Agent*Innen für Wandel“ (World Bank 2017: 225). Sie verfügen über Rechte, und die EZ will dabei behilflich sein, dass sie diese auch einfordern (Rocha Menocal/Sharma 2008). Ist dieser Paradigmenwechsel als Ergebnis einer Auseinandersetzung mit Fragen des Rassismus und Neokolonialismus zu werten?

Die postkoloniale Kritik versteht die Zweiteilung der Welt in entwickelte und unterentwickelte Regionen und den damit einhergehenden weitverbreiteten Eurozentrismus als Kontinuität eines rassistischen kolonialen Diskurses (Ziai 2013). Es wird zwar nicht mehr biologistisch mit dem Begriff der Rasse hantiert. Doch wird der Süden nach wie vor als passiv und unfähig, sich selbst zu entwickeln, repräsentiert (Ziai 2013). So beobachtete Escobar Mitte der 90er Jahre, dass Zielgruppen in der EZ

„eine unterentwickelte Subjektivität (zugeschrieben wird), die mit Merkmalen wie Machtlosigkeit, Passivität, Armut und Unwissenheit ausgestattet ist, die meist dunkel und ohne historische Handlungsfähigkeit ist.“ (Escobar 1995: 8 [Übers. d. Verf.])

Wurde dieser neokoloniale Eurozentrismus mit dem Einführen des Konzeptes des *active citizen* zumindest teilweise überwunden?

In der Analyse der *good governance* Strategien einschlägiger EZ Organisationen lassen sich zwei gängige Konzeptionen der „Bürger*in“ erkennen. Dies ist zum einen die Bürger*in als Kund*in des Staates, und zum anderen die Bürger*in im liberal-demokratischen Verständnis, ausgestattet mit Rechten, die sie einfordern kann. Beide Konzepte, so wird im Folgenden argumentiert, können eurozentristische Sichtweisen perpetuieren, indem sie Subalterne aus diesen Konzeptionen ausschließen oder sie als defizitär konstruieren.

Die Weltbank ist prominenteste Vertreterin der Ansicht, dass die Bürger*in als Kund*in des Staates verstanden werden kann. Demnach wird die Bürger*in "als letztendliche Kund*in von Regierungen, Entwicklungsinstitutionen und Privatwirtschaft" definiert (World Bank 2014: 7). Die ‚Bürger-Kund*in‘ (*citizen-client*) kann ihre Macht als Bürger*in durch ihre Partizipation als Kund*in in der Aushandlung der staatlichen Dienstleistungen ausüben (World Bank 2014: 7). Diese Sichtweise ist jedoch widersprüchlich, da nur die Bürger*innen, die über Kaufkraft verfügen, sich demnach auch beteiligen können (Eyben 2005). Mittellose ‚Bürger-Kunden*innen‘ fallen aus dieser Definition heraus, da sie nicht die Wahl haben, mit dem Staat zu verhandeln. Ihre Macht besteht lediglich in ihrer „Weigerung, für Dienstleistungen zu zahlen, oder aber sich kollektiv zu organisieren, um die individuellen Bedingungen von Dienstleistungsverträgen zu umgehen.“ (Schild 2007: 187) Somit bleibt Bürgerbeteiligung in dieser Konzeption ein Privileg lokaler Eliten.

Das zweite Verständnis der Bürger*in in der EZ basiert auf der liberal-demokratischen Konzeption von Staatsbürgerschaft als eine Anzahl von Rechten die jede Bürger*in innehat (Gaventa/Valderrama 1999). Die schwedische Sida, USAID oder die EU sind einschlägige Entwicklungsorganisationen, die rechtebasierte Ansätze und ein solches Bürgerverständnis fördern. Doch auch diese Sichtweise auf die Bürger*in in Postkolonien kann problematisch sein, weil sie gleichberechtigte Staatsbürgerschaft zu meist als Fakt, statt als Anspruch versteht. Denn die formelle Gewährung von Staatsbürgerschaft bedeutet nicht unbedingt, dass Bürger*innen über die notwendige gesellschaftliche Macht verfügen, ihre Bürgerrechte auch einzufordern (Rancière 2006). So bemerkt O'Donnell in seiner Analyse der

neuen lateinamerikanischen Polyarchien - Demokratien mit starkem marktorientierten Fokus - dass die meisten Bürger*innen nur in Bezug auf die Ausübung ihres Wahlrechtes ihre Bürgerrechte auch tatsächlich ausüben können (O'Donnell 1996: 45).

Überdies ergibt eine Analyse der EZ Programme, dass die angewandten Bürgerkonzepte meist auf einem individualisierten defizitären Verständnis der Bürger*innen in Entwicklungsländern beruhen. Sie werden als unwissend, oder gar ideologisch irreführend dargestellt und scheinbar erst durch Entwicklungsprogramme in die Lage versetzt, ihre Rechte wahrzunehmen. Ein konkretes Beispiel dafür ist die Annahme der Geber, dass sie "benachteiligten Gruppen helfen müssen, ihre Interessen zu artikulieren und ihre Verhandlungskompetenz zu verbessern." (BMZ 2009: 7)³ Die Aussage unterstellt implizit, dass Bürger*innen in den konstitutionellen Demokratien des Südens grundsätzlich das Recht und die Möglichkeit zur Teilnahme haben. Doch fehlt ihnen ein hinreichendes Rechtsbewusstsein, das nötige Wissen über lokale Regierungsführung oder die adäquaten Fähigkeiten, um überhaupt teilnehmen zu können. Diese Sichtweise dient Gebern als Begründung für Maßnahmen der Kapazitätsentwicklung, Rechtsaufklärung und Bürgerbildung.

Empowerment wird hier als Transfer von Fähigkeiten und technischem Know-how verstanden, den entwicklungspolitische Eliten gewährleisten können. Es wird ersichtlich, dass Diskurs und Praxis der Kapazitätsstärkung von den Begehrlichkeiten einer Entwicklungselite vorangetrieben wird (Kapoor 2005), die die von Escobar angeprangerte unterentwickelte Subjektivität der Bürger*innen des globalen Südens reproduziert (Escobar 1995: 8).

Die Annahme, dass sich Bürger*innen in Entwicklungsländern in einem Zustand des ‚falschen Bewusstseins‘ befinden geht von einer ähnlichen Prämisse aus. So zieht der *World Development Report 2004* die oben erwähnten direkten Rechenschaftsmechanismen zwischen Bürger*innen und Verwaltungen, den politischen Formen der Partizipation, wie z.B. Wahlen vor, da ärmere Bürger*innen in Entwicklungsländern oft dazu neigen, Wahlentscheidungen auf Grund von ethnischen oder ideologischen Gesichtspunkten treffen, statt die Leistungen ihrer Kandidat*innen rational zu bewerten (World Bank 2004: 7). Die Weltbank propagiert somit, dass Bürger*innen in Entwicklungsländern in einem falschen Bewusstsein leben, also dass sie die regierende Elite, trotz Regierungsversagens als ir-

3 BMZ, „Die Förderung konstruktiver Staat-Gesellschaft-Beziehungen – Legitimität, Transparenz, Rechenschaft.“, S. 7.

gendwie gerechtfertigt oder legitim akzeptieren (Gaventa/Martorano 2016).

Diese eurozentristische Sichtweise geht davon aus, dass Bürger*innen im globalen Norden rationale Entscheidungen treffen, wenn sie ihre Regierung bewerten und wählen, während Bürger*innen im globalen Süden dies nicht tun. Wo im Norden Ideologie als gängiges Element parteipolitischer Demokratie angesehen wird, gilt für die südliche Hemisphäre Ideologie als Zeichen falschen Bewusstseins, als Hindernis für Bürger*innen als mündige politische Akteure zu agieren. Die Subalternen im globalen Süden werden daher als ignorant oder verblendet angesehen und werden somit wiederum zur Zielscheibe von Aufklärungs-, Schulungs- und Kapazitätsentwicklungsprogrammen.

Diese Sichtweise verzerrt das Konzept des falschen Bewusstseins, welches Gramsci von Marx weiterentwickelt hat. Gramsci verstand das Bewusstsein der Arbeiterklasse im Kontext kultureller Hegemonie, d.h. der moralischen Führung der Bourgeoisie und der vielfältigen Allianzen, die sie mit verschiedenen Kräften der Gesellschaft gebildet hatte. Diese Hegemonie ist ein Hindernis für den Widerstand der ausgebeuteten Arbeiterklasse und kann nur dann erfolgreich bekämpft werden, wenn ein gegenkultureller Konsens unter den Arbeiter*innen geschaffen wird, der es ihnen ermöglicht, autonome Initiativen zu entwickeln und Brücken zu anderen sozialen Bewegungen zu bauen (Tarrow 2012: 19). Daher liegt bei Gramsci die Kausalität für die Unterordnung der Arbeiterklasse nicht in der Arbeiterklasse selbst, sondern in den Machtstrukturen, also den hegemonialen Bestrebungen der ausbeuterischen Klasse der damaligen Zeit. Während sich bei Gramsci das Bewusstsein der Subalternen als widersprüchlich darstellt, gespeist aus der Hegemonie der herrschenden Klasse, aber eben auch aus den eigenen konkreten Erfahrungen, wird falsches Bewusstsein in diesem neueren entwicklungspolitischen Sinn als Unwissen, oder ideologische Täuschung zur Erklärungsgrundlage für die Passivität der Subalternen.

So wird ein Konzept, das ursprünglich von Gramsci im Kampf gegen die Ausbeutung der Arbeiterklasse geprägt wurde, und welches heutzutage im Kontext des (Neo-) Imperialismus als Grundlage einer dekolonialen Strategie angesehen werden könnte, in ein liberaleres, methodologisch individualistisches Verständnis von falschem Bewusstsein umgewandelt. In diesem Sinne wird, mit Spivak, Subalternen die Möglichkeit und Fähigkeit genommen, für sich selbst zu sprechen, denn wenn sie als ideologisch getäuscht gelten, verliert ihre Stimme an Legitimität (Spivak 1988). Spivaks Beobachtungen werden im folgenden Abschnitt noch einmal in Bezug auf die Rolle der Zivilgesellschaft in der EZ aufgenommen.

3. Können oder wollen Subalterne in der EZ sprechen?

In ihrem Essay „Can the subaltern speak?“ bezieht sich Spivak auf die indische Frau, die auf Grund ihrer intersektionalen Subalternität, bedingt durch Herkunft, Klasse und Geschlecht, eingezwängt zwischen Patriarchat und Imperialismus, die Fähigkeit zur Artikulation ihrer Interessen verliert (Spivak 1988).

Dieser Abschnitt ist ein Versuch, ihre These auf die Rolle der Zivilgesellschaft, als Vehikel der Partizipation für Subalterne in heutigen demokratischen Postkolonien zu übertragen. Es stellen sich dazu zwei Fragen. Erstens, inwieweit sind Subalterne überhaupt in gängigen EZ Definitionen von Zivilgesellschaft inbegriffen und können diese nutzen, um ihre Interessen zu artikulieren? Zweitens, wollen Subalterne überhaupt ihre Interessen gegenüber Geldgebern artikulieren?

Zivilgesellschaft wird zumeist als zentrales Vehikel der Teilhabe verschiedenster gesellschaftlicher Gruppierungen an politischen Prozessen gesehen (Chandhoke 2007). Wenn soziale Bewegungen, Gewerkschaften und andere Organisationen es schaffen, die Interessen der Subalternen zu organisieren und für sie einzutreten, können sie, zumindest im Prinzip, liberale, jedoch ungleiche, Demokratien demokratisieren, und kolonisierende Machtstrukturen korrigieren (Chatterjee 2004).

Auch von Seiten einschlägiger bi- und multilateraler EZ Institutionen wird Zivilgesellschaft als zentrale Vertretung der Bürger*innen gesehen (European Commission 2012). Doch ergibt eine Analyse der Strategiepapiere und der gängigen Praxis, dass die offizielle EZ nach wie vor Subalterne aus ihrem Verständnis von Zivilgesellschaft ausschließt (Chatterjee 2004). Dies kann man erstens auf die normativen Attribute, die die EZ der Zivilgesellschaft zuschreibt, und zweitens auf die von der EZ erwarteten Formen der Interaktion zwischen Zivilgesellschaft und Staat zurückführen.

So beschreibt z.B. die europäische Kommission die Zivilgesellschaft in Entwicklungsländern als „kompetent, pluralistisch und dynamisch.“ (European Commission 2012: 4) Zivilgesellschaft beinhaltet demnach nur jene, die in der Lage sind Anträge zu schreiben, Berichte zu formulieren und Umgangsformen mit Behörden und Gebern selbst pflegen, die den Vorstellungen der internationalen Geber entsprechen. Dazu müssen sie zumeist die gleiche Sprache sprechen und an ähnlichen Universitäten studiert haben (Ackermann 2005: 22). Dies hat in der Praxis zu einer Zivilgesellschaft geführt, die von der Basis abgesondert (*disassociated*) ist (Fowler 2014). Als solche definiert ist die Zivilgesellschaft im globalen Süden empirisch betrachtet demographisch begrenzt und repräsentiert oft nur einen

kleinen, und meist privilegierten Teil der Bevölkerung (Chandhoke 2007; Chatterjee 2004). Subalterne sind von dieser Definition der Zivilgesellschaft ausgeschlossen, da sie der erwarteten Kompetenz nicht entsprechen. Geber löschen so auf diskursiver Ebene die Existenz anderer Formen der Zivilgesellschaft, die weniger organisiert, weniger artikuliert, bürgernäher, rauer und spontaner ist, aus der kollektiven Vorstellung aus.

Zwar gibt es Bestrebungen seitens offizieller EZ, Graswurzelorganisationen und soziale Bewegungen als wichtige Akteur*innen der Bürgerbeteiligung anzuerkennen (World Bank 2017). Doch gibt es bisher kaum Beispiele, dass diese auch konkret unterstützt wurden. Laut Berichten geht nur 1% internationaler Entwicklungshilfe an NROs (Nichtregierungsorganisationen) aus dem Süden (Civicus 2015) und es ist anzunehmen, dass hiervon wiederum nur ein Bruchteil an tatsächliche Graswurzelorganisationen geht. In den Fällen, in denen es sozialen Bewegungen gelungen ist, sich so weit zu professionalisieren, um an internationale Gelder zu kommen, wird oftmals ein schleichender Prozess der ‚NROisierung‘ konstatiert, in dem die originären Interessen der Bewegungen einem zunehmenden ‚Managerialismus‘ zum Opfer fallen (Kerner 2017).

Auch die Art und Weise, wie sich internationale Geber die Interaktion von Staat und Zivilgesellschaft vorstellen, schließt Subalterne aus. Die EU ist bestrebt, „eine sinnvolle und strukturierte Beteiligung an Programmplanungs- und politischen Prozessen zu fördern.“ (European Commission 2012: 4 [Übers. d. Verf.]) Ebenso fördert das BMZ "belastbare und konstruktive staatlich-gesellschaftliche Beziehungen" (BMZ 2009: 8)⁴.

Die Terminologie suggeriert, dass die Beziehungen zwischen Zivilgesellschaft und Staat harmonisch, oder zumindest nicht konfliktreich sein sollen (Mercer 2002) und eher in den Sitzungssälen der Regierungsgebäude als auf der Straße verhandelt werden.

Daher schließt diese von Gebern angestrebte Ko-Produktion von *good governance* wiederum Subalterne aus, da diese gar nicht erst über die Macht und Organisationsformen verfügen, Eingang in die Sitzungssäle zu finden. Partizipationsformen der Subalternen befinden sich eher im Bereich des Protestes und der Mobilisierung von Massen (Centre for Policy Studies 2002).

Somit perpetuiert die EZ einen diskursiven Rahmen in ihrer Umschreibung was Zivilgesellschaft ist und wie Beziehungen zwischen Staat und Zivilgesellschaft auszusehen haben, in dem Subalterne keinen Platz zur Arti-

4 BMZ, „Die Förderung konstruktiver Staat-Gesellschaft-Beziehungen – Legitimität, Transparenz, Rechenschaft.“, S. 8.

kulation ihrer Interessen haben. Erst wenn sie soweit befähigt werden, diesen Ansprüchen zu genügen, können sie als gleichberechtigte Partner wahrgenommen werden. Die Konzepte der Partizipation und des *active citizenship* werden so vor allem als pädagogische Übungen von Gebern, größeren NROs und dem Staat enttarnt, die versuchen die „ungebändigten Massen“ zu zivilisieren (Robins/Cornwall/von Lieres 2008: 1084).

Man muss den engen Rahmen, der von der EZ diskursiv gesteckt wird, verlassen, um die vielfältigen Partizipationsrepertoires der Subalternen überhaupt zu erkennen. Diese stellen zwar die diskursive Deutungsmacht der EZ Organisationen nicht explizit in Frage und können somit nicht als dekolonial bezeichnet werden. Sie untergraben jedoch niedrigschwellig oder subversiv die Intentionen von Partizipationsprogrammen.

Eine Analyse solcher Beteiligungsrepertoires muss anerkennen, dass das Verhältnis zwischen dem Bewusstsein der Bürger*innen für ihre Rechte, ihrer Fähigkeit zur Beteiligung, ihrem Willen zur Beteiligung und ihrem tatsächlichen Engagement nicht so linear ist, wie in Strategiepapieren der EZ dargestellt wird. Empirische Untersuchungen in Uganda, Pakistan und Nicaragua haben ergeben, dass sich die lokale Bevölkerung ihrer Rechte durchaus bewusst ist, jedoch nicht erwartet, dass aktive Bürgerbeteiligung ihr dabei helfen wird, diese Rechte auch tatsächlich zu erlangen (Pettit 2016: 92). Die Bereitschaft der Bürger*innen zur Partizipation hängt daher von der eigenen Wahrnehmung ihrer Chancen ab, öffentliche Entscheidungen tatsächlich zu beeinflussen. Diese Möglichkeit wird jedoch nicht so sehr vom eigenen Wissen der Bürger*innen um ihre Rechte bestimmt, sondern eher von den vorherrschenden asymmetrischen Machtverhältnissen. Faktoren, die es Subalternen so viel schwerer machen, sich Gehör zu verschaffen, sind zum Beispiel soziale Ausgrenzung, Diskriminierung, Klientelismus und (strukturelle) Gewalt. Es ist daher nicht unbedingt ein Mangel an Wissen oder Know-how, sondern die Wahrnehmung der eigenen Machtlosigkeit, die Subalterne daran hindert, ihre Interessen politisch wirksam zu artikulieren.

Diesbezüglich hat sich eine wachsende Anzahl an Studien empirisch mit dem Verhältnis zwischen Klientelismus und demokratischer Partizipation beschäftigt (Robins/Cornwall/von Lieres 2008; Anciano 2017; Gay 1998; von Holdt/Langa/Molapo/Mogapi/Ngubeni/Dlamini/Kirsten 2011). Zum Beispiel fand Burgwal in Quito, Ecuador, dass Klientelismus und Radikalismus oftmals sich ergänzende Strategien der städtischen Armen waren, um dem Staat kollektive Ressourcen abzurufen. Vetternwirtschaft

wurde hier zum integralen Bestandteil radikalerer Ansätze zur lokalen Entwicklung.⁵

Ebenso haben die oben genannten Untersuchungen zur Unterstützung der Zivilgesellschaft in Nicaragua, Pakistan und Uganda ergeben, dass in Gesellschaften mit einer allgemein starken Prävalenz von Klientelismus, Partizipation der Bürger*innen und ihre Forderungen nach Rechenschaft eher klientelistischen Praktiken als den liberalen demokratischen Idealen der EZ entsprachen (Pettit et al. 2015: 93).

Innerhalb der EZ können Subalterne, auch wenn sie nicht als *claim marker* auftreten, so doch zumindest ihre Position als Begünstigte nutzen, um ihren Lebensunterhalt aufzubessern. So hat Mosse in einem Programm ländlicher Entwicklung konstatiert, dass lokale Programmteilnehmer*innen Partizipation gerne vernachlässigen und es eher anstreben, sich zu Klient*innen oder Arbeitnehmer*innen von EZ Programmen zu machen (Mosse 2004: 654).

Daher bleibt nicht nur die Frage relevant ob Subalterne sprechen können, sondern auch ob sie es denn innerhalb einer spezifischen Machtkonstellation auch immer wollen, denn die öffentliche Artikulation ihrer Interessen könnte überlebenswichtige Ressourcen austrocknen. Nur wenn Subalterne, oder von Gebergeldern abhängige NROs den von EZ Organisationen gesteckten Zielen von Partizipationsprogrammen zustimmen und diese auch ausführen, kommen sie in den Genuss von Zuwendungen, die sie zum Lebens- oder Organisationserhalt brauchen.

Dies führt in der Praxis oftmals zu Partizipationsprogrammen die halbherzig und ohne großen Elan durchgeführt werden. Die Beteiligung lokaler Bürger*innen an Partizipationsforen oder Trainingseinheiten wirkt dann ritualistisch (Katsaura 2015) und ist zumeist an materiellen Nutzen gekoppelt, so z.B. in Form des Erhalts eines gratis Mittagessens oder einer kleinen Zuwendung. Somit widersetzen sich Subalterne, allerdings nur unterschwellig, den missionarischen „zivilisierenden“ Bestrebungen der EZ Organisationen. Ob diese unterschwellige Widersetzung als dekoloniale Strategie bezeichnet werden kann, muss an anderer Stelle diskutiert werden.⁶

5 zitiert in (Gay 1998: 16).

6 siehe z.B. (Scott 2008).

4. Abschließende Überlegungen

Die Diskussion in diesem Kapitel hat ergeben, dass Programme und Strategien in der EZ, die darauf abzielen, Partizipation, *good governance*, Demokratie und bürgerschaftliches Engagement zu stärken, nach wie vor eurozentristisch geprägt sind. Daran hat auch ein Wandel in den verwendeten Begrifflichkeiten nichts geändert. Bei einem steilen Gefälle zwischen Geben und Zielgruppen, welches die EZ stets definiert, gibt es für Zielgruppen wenig Ansporn, diese eurozentristischen Diskurse offen zu kritisieren oder zu bekämpfen. Daher stehen Partizipation als dekoloniale Strategie einerseits, und offizielle EZ andererseits in einem schwer aufzulösenden Widerspruch zueinander. Partizipation als dekoloniale Strategie wird so zu einem Privileg, dass sich nur die leisten können, die nicht auf Zuwendungen seitens der EZ angewiesen sind.

Ob, und inwieweit dieser Widerspruch zumindest abgemindert werden kann, hängt davon ab in wie weit Institutionen der EZ ihre Macht selbst reflektieren und Kontrolle abgeben. Es gibt Nichtregierungsgeber, wie z.B. Stiftungen und NROs, die aus einer solidarischen Perspektive flexibler sind und radikalere Initiativen der Subalternen im globalen Süden finanzieren. Es gibt auch Kontinente übergreifende Allianzen zwischen sozialen Gerechtigkeitsbewegungen, die auf dekoloniale Beteiligungsstrategien zurückgreifen. Diese agieren jedoch oftmals am Rande der offiziellen EZ.

Es gibt einige Anzeichen dafür, dass führende Geber versuchen, sich stärker mit Machtfragen auseinanderzusetzen. Der Weltentwicklungsbericht 2017 der Weltbank ist bemüht, den technischen Ansatz für partizipative Entwicklung hinter sich zu lassen und Machtverhältnisse und Politik bei der Analyse von Governance-Prozessen zu berücksichtigen. So ist sie willens, das Hilfsprinzip der „Kapazitätsentwicklung von Institutionen“ um eine Auseinandersetzung mit Machtasymmetrien zu ergänzen (World Bank 2017: 29).

Carothers deutet dies als ein Umdenken, weg von technokratischen Ansätzen, hin zur "Berücksichtigung von Politik und Macht in der Entwicklungspolitik", welche Möglichkeiten zur Etablierung neuer Arten von Entwicklungsprogrammen bietet, die Entwicklung als einen inhärenten demokratischen Prozess anerkennen.⁷ Diese bedürften jedoch mehr Flexibilität, mehr Ambivalenz und eine stärkere Übertragung von Kontrolle an

7 zitiert in World Bank, 271. [Übers. d. Verf.].

Entwicklungshilfeempfänger*innen. Solchen Prozessen, wie Carothers selbst betont, stehen jedoch gewaltige Hürden entgegen.⁸

Wie Ferguson bereits in den 1990er Jahren argumentiert hat, werden offizielle EZ Organisationen von einer eigenen institutionellen, diskursiven und materiellen Dynamik vorangetrieben, die weitgehend unabhängig von den Empfängergesellschaften fungiert und die sich aus den Hierarchien innerhalb der EZ ableitet (Ferguson 1990). So müsste beispielsweise die EZ ihre Fixierung auf Ergebnisorientierung hinter sich lassen und ihre eigenen Begehrlichkeiten als Helfer*innen vermeintlich Schwächerer kritisch anerkennen (Kapoor 2005). Doch auch wenn eine solche Reflektion bei einigen Akteuren in der EZ ersichtlich ist, so bleibt die systematische Hierarchisierung zwischen Entwickelnden und zu Entwickelnden definierendes Element der EZ. Diese stellt nach wie vor ein systematisches Hindernis gegen die Entwicklung von flexibleren, solidarischen Ansätzen der Förderung von Partizipation in der EZ dar.

Literaturverzeichnis

- Ackermann, John M. (2005): Social accountability in the public sector – A conceptual discussion, Social Development Papers: Participation and Civic Engagement. Washington DC: World Bank, März 2005, abrufbar unter <https://siteresources.worldbank.org/INTPCENG/214574-1116506074750/20542263/FINALAckerman.pdf>.
- Anciano, Fiona (2017): Clientelism as Civil Society? Unpacking the Relationship between Clientelism and Democracy at the Local Level in South Africa, in: Journal of Asian and African Studies 53, Nr. 4, 31. Mai 2017, S. 593–611, abrufbar unter <https://doi.org/10.1177/0021909617709487>.
- BMZ (2009): Die Förderung konstruktiver Staat-Gesellschaft-Beziehungen – Legitimität, Transparenz, Rechenschaft, abrufbar unter https://www.bmz.de/de/media/thek/publikationen/archiv/reihen/strategiepapiere/Strategiepapier298_01_2010_de.pdf.
- BMZ (2009): Promoting resilient states and constructive state-society relations – legitimacy, transparency and accountability. BMZ, 2009, abrufbar unter http://www.bmz.de/en/publications/archiv/type_of_publication/strategies/spezial168.pdf.
- Centre for Policy Studies (2002): Analytical overview of the political economy of the civil society sector in Southern Africa with regard to the poverty reduction agenda, Johannesburg: Centre for Policy Studies.
- Chandhoke, Neera (2007): Civil society, in: Development in Practice 17, Nr. 4–5, S. 607–614, abrufbar unter <https://doi.org/10.1080/09614520701469658>.

8 World Bank, S. 271.

- Chatterjee, Partha (2004): *The politics of the governed – reflections on popular politics in most of the world*, New York: Columbia University Press.
- Civicus (2015): *State of civil society report 2014*, abrufbar unter <http://civicus.org/images/SOCS%202014%20Full%20Report.pdf>.
- Cleaver, Francis (2001): *Institutions, agency and the limitations of participatory approaches to development*, in: Cooke, Bill/Kothari, Uma (Hg.) *Participation – The new tyranny?*, London: Zed Books, S. 36–55.
- Cooke, Bill/Kothari, Uma (2001): *Participation – The new tyranny?*, London: Zed Books.
- Cornwall, Andrea (2006): *Historical perspectives on participation in development*, in: *Commonwealth & Comparative Politics* 44, Nr. 1, S. 62–83, abrufbar unter <https://doi.org/10.1080/14662040600624460>.
- Craig, David/Porter, Doug (1997): *Framing participation*, in: *Development in Practice* 7, Nr. 3, S. 229–236, abrufbar unter <https://doi.org/10.1080/09614529754468>.
- Duffield, Mark (2001): *Governing the Borderlands: Decoding the Power of Aid*, in: *Disasters* 25, Nr. 4, S. 308–320, abrufbar unter <https://doi.org/10.1111/1467-7717.00180>.
- Escobar, Arturo (1995): *Encountering development – The making and unmaking of the third world*, New Jersey: Princeton University Press.
- European Commission (2014): *Multiannual indicative programme for the thematic programme 'Civil Society Organisations and Local Authorities' for the period 2012-2020*, 15. Juli 2014, abrufbar unter https://ec.europa.eu/europeaid/sites/devco/files/cso-la-mip-2014-2020_en.pdf.
- European Commission (2012): *The roots of democracy and sustainable development: Europe's engagement with civil society in external relations – European Commission*, 19. September 2012, abrufbar unter <https://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=COM%3A2012%3A0492%3AFIN%3AEN%3APDF>.
- Eyben, Rosalind (2005): *Donors, rights-based approaches and implications for global citizenship: a case study from Peru*, in: *Inclusive Citizenship – Meanings and Expressions*, London/New York: Zed Books, S. 251-267.
- Ferguson, James (1990): *The Anti-politics Machine – 'Development', depoliticization and bureaucratic power in Lesotho*, Melbourne/New York: Cambridge University Press.
- Fowler, Alan (2014): *Civil Society and Aid in Africa – A Case of Mistaken Identity?*, in: Obadare, Ebenezer (Hg.) *The Handbook of Civil Society in Africa*, 20:417–38. New York, NY: Springer New York, abrufbar unter https://doi.org/10.1007/978-1-4614-8262-8_23.
- Gaventa, John (2004): *Towards participatory governance – Assessing the transformative possibilities*, in: Hickey, Samuel/Mohan, Giles; *Participation: from tyranny to transformation? Exploring new approaches to participation in development*, London: Zed Books, S. 278–283.
- Gaventa, John/Martorano, Bruno (2016): *Inequality, power and participation – revisiting the links*, IDS Bulletin 47, Nr. 5, 28. November 2016, S. 11–30, abrufbar unter <https://doi.org/10.19088/1968-2016.164>.

- Gaventa, John/Valderrama, Camilo (1999): Participation, citizenship and local governance, in: Background note for the workshop "Strengthening Participation in Local Governance", University of Sussex, Institute of Development Studies, Bd. 21, abrufbar unter <http://www.uv.es/~fernandm/Gaventa,%20Valderrama.pdf>.
- Gay, Robert (1998): Rethinking Clientelism – Demands, Discourses and Practices in Contemporary Brazil, in: *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, Nr. 65, Dezember 1998, S. 7–24.
- Hewitt, Vernon (2006): A cautionary tale – colonial and post-colonial conceptions of good government and democratisation in Africa, in: *Commonwealth & Comparative Politics* 44, Nr. 1, 5. September 2006, S. 41–61. <https://doi.org/10.1080/14662040600624437>.
- Hickey, Samuel/Mohan, Giles (2004): Participation – from tyranny to transformation? Exploring new approaches to participation in development, London/New York: Zed Books.
- von Holdt, Karl/Langa, Malose/Sepetla, Molapo/Mogapi, Nomfundo/Ngubeni, Kindiza/Dlamini, Jacob/Kirsten, Adele (2011): The smoke that calls: insurgent citizenship, collective violence and the struggle for a place in the new South Africa. Eight case studies of community protest and xenophobic violence, Johannesburg: Centre for the Study of Violence and Reconciliation; Society, Work and Development Institute, abrufbar unter <https://www.csvr.org.za/docs/thesmokethatcalls.pdf>.
- Joshi, Anuradha/Houtzager, Peter P. (2012): Widgets or Watchdogs? Conceptual Explorations in Social Accountability, in: *Public Management Review* 14, Nr. 2, Februar 2012, S. 145–162, abrufbar unter <https://doi.org/10.1080/14719037.2012.657837>.
- Kapoor, Ilan (2005): Participatory Development, Complicity and Desire, in: *Third World Quarterly* 26, Nr. 8, November 2005, S. 1203–1220, abrufbar unter <https://doi.org/10.1080/01436590500336849>.
- Katsaura, Robert (2015): Ritualistic spaces? Re-examining invited spaces of participation, in: Bénit-Gbaffou, Claire (Hg.) *Popular Politics in South African Cities: Unpacking Community Participation*, Cape Town: HSRC Press.
- Kerner, Ina (2017): Transnational Governmentality and Civil Society, in: Ricci, Gabriel R. (Hg.) *The Persistence of Critical Theory*, Bd. 8. *Culture & Civilization*, London/New Brunswick: Transaction Publishers.
- Mamdani, Mahmood (1996): *Citizen and subject: contemporary Africa and the legacy of late colonialism* - Princeton Studies in Culture/Power/History, Kamapa: Fountain Publishers.
- McGee, Rosie/Gaventa, John (2011): Shifting power? Assessing the impact of transparency and accountability initiatives, in: IDS Working Paper, Nr. 383, November 2011, abrufbar unter <https://www.ids.ac.uk/publications/shifting-power-assessing-the-impact-of-transparency-and-accountability-initiatives/>.
- Mercer, Claire (2002): NGOs, Civil Society and Democratization: A Critical Review of the Literature, in: *Progress in Development Studies* 2, Nr. 1, 1. Januar 2002, S. 5–22, abrufbar unter <https://doi.org/10.1191/1464993402ps027ra>.

- Mohan, Giles (2006): Beyond Participation: Strategies for Deeper Empowerment, in: Cooke, Bill/Kothari, Uma (Hg.) *Participation: The New Tyranny?*, S. 153–167, London: Zed Books, abrufbar unter https://scholar.google.de/scholar?hl=de&as_sdt=0%2C5&q=critical+view+empowerment&btnG=.
- Mosse, David (2001): ‚People’s knowledge‘, participation and patronage: operations and representations in rural development‘, in: Cooke, Bill/Kothari, Uma (Hg.) *Participation: The new tyranny?*, London/New York: Zed Books, S. 16–35.
- Mosse, David (2004): Is Good Policy Unimplementable? Reflections on the Ethnography of Aid Policy and Practice, in: *Development and Change* 35, Nr. 4 (1. September 2004), S. 639–671, abrufbar unter <https://doi.org/10.1111/j.0012-155X.2004.00374.x>.
- O’Donnell, Guillermo A. (1996): Illusions about consolidation, in: *Journal of Democracy* 7, Nr. 2, S. 34–51, abrufbar unter <https://doi.org/10.1353/jod.1996.0034>.
- Pettit, Jethro (2016): Why citizens don’t engage – power, poverty and civic habitus, *IDS Bulletin* 47, Nr. 5, 28. November 2016, S. 89–102, abrufbar unter <https://doi.org/10.19088/1968-2016.169>.
- Pettit, Jethro/McGee, Rosemary/Dixon, Helen/Scott-Villiers, Patta/Goyder, Hugh (2015): Evaluation of the strategy for support via Swedish civil society organisations 2010-2014, abrufbar unter <https://opendocs.ids.ac.uk/opendocs/handle/123456789/7130>.
- Rahnema, Majid (1992): Participation, in: Sachs, Wolfgang (Hg.) *The Development Dictionary – A Guide to Knowledge as Power*, London: Zed Books.
- Rancière, Jacques (2006): Democracy, Republic, Representation, in: *Constellations* 13, Nr. 3, S. 297–307, abrufbar unter <https://doi.org/10.1111/j.1467-8675.2006.00402.x>.
- Robins, Steven/Cornwall, Andrea/von Lieres, Bettina (2008): Rethinking ‘citizenship’ in the postcolony, in: *Third World Quarterly* 29, Nr. 6, S. 1069–1086, <https://doi.org/10.1080/01436590802201048>.
- Rocha Menocal, Alina/Sharma, Bhavna (2008): Joint evaluation of citizen’s voice and accountability: synthesis report, London: DFID, abrufbar unter <https://www.odi.org/sites/odi.org.uk/files/odi-assets/publications-opinion-files/3425.pdf>.
- Said, Edward W. (1978): *Orientalism*, London: Routledge & Kegan.
- Schild, Veronica (2007): Empowering ‚consumer-citizens‘ or governing poor female subjects? The institutionalization of ‚self-development‘ in the Chilean social policy field, in: *Journal of Consumer Culture* 7, Nr. 2, S. 179–203, abrufbar unter <https://doi.org/10.1177/1469540507077672>.
- Schönwälder, Gerd (1997): New Democratic Spaces at the Grassroots? Popular Participation in Latin American Local Governments, in: *Development and Change* 28, Nr. 4, S. 753–770, abrufbar unter <https://doi.org/10.1111/1467-7660.00063>.
- Scott, James C. (2008): *Domination and the Arts of Resistance – Hidden Transcripts*, Yale University Press.
- Spivak, Gayatri C. (1988): Can the subaltern speak?, in: *Can the subaltern speak? Reflection on the history of an idea*.

- Tarrow, Sidney (2012): *Contentious Politics and Social Movements*, Cambridge University Press, S. 16–34, abrufbar unter <https://doi.org/10.1017/cbo9780511973529.003>.
- USAID (2013): *USAID Strategy on democracy, human rights and governance*, USAID, Juni 2013, abrufbar unter https://www.usaid.gov/sites/default/files/documents/1866/USAID%20DRG_%20final%20final%206-24%203%20%281%29.pdf.
- World Bank (2014): *Strategic framework for mainstreaming citizen engagement in World Bank group operations*, Washington DC: World Bank, abrufbar unter <http://documents.worldbank.org/curated/en/266371468124780089/pdf/929570WP0Box380ategicFrameworkforCE.pdf>.
- World Bank (2004): *World Development Report 2004: making services work for poor people*, Washington DC: World Bank, abrufbar unter <https://openknowledge.worldbank.org/handle/10986/5986>.
- World Bank (2017): *World Development Report 2017: Governance and the Law*. The World Bank, abrufbar unter <https://doi.org/10.1596/978-1-4648-0950-7>.
- Ziai, Aram (2013): *Frohe Weihnachten Afrika! Rassismus in der Entwicklungszusammenarbeit*, in: *Zeitschrift für internationale Bildungsforschung und Entwicklungspädagogik*, Nr. 36, S. 15–19.
- Ziai, Aram (2010): *Postkoloniale Perspektiven auf ‚Entwicklung‘*, in: *PERIPHERIE - Politik, Ökonomie, Kultur* 30, Nr. 120, S. 28.

Unser tägliches »Ja, aber...«

Post-Development: Einstellungen und Handlungsspielräume von kritischen, entwicklungspolitischen Akteur*innen

Meike Strehl

1 Einführung

»Ja, aber man kann einen Raum nur putzen, wenn man ihn betreten hat!« Mit diesem Sprichwort quittierte ein Kommilitone zum Ende unseres Studiums meine skeptischen Überlegungen, ob es moralisch vertretbar sei, in eine Branche einzusteigen, die spätestens seit den 1990er Jahren dafür kritisiert wird, dass sie durch einen eurozentrischen und entpolitisierenden Diskurs geprägt sei, eine Entwertung traditionellen Wissens, insbesondere aus Ländern des Globalen Südens, vornehme, darüber hinaus herrschafts- und gewaltförmige Praktiken legitimiere und in ihrer Grundidee – dem Projekt der Entwicklung – gescheitert sei.¹

Knapp fünf Erfahrungsjahre in der Entwicklungspolitik² später kann ich zwar keinen Anspruch darauf erheben, die Frage nach der Legitimation einer entwicklungspolitischen Berufstätigkeit pauschal beantworten zu können, aber ich kann das Fazit ziehen: Mit dieser Frage bin ich nicht allein. Meine Beobachtung: Es gibt sie, die entwicklungspolitischen Akteur*innen, die der Post-Development-Kritik in vielen Punkten zustimmen und ihr Berufsfeld sowie seine historische Genese hinterfragen.

1 vgl. insbesondere Sachs 1993 (englische Originalausgabe von 1992); Escobar 1995; Rahnama und Bawtree 1997; zusammenfassend: vgl. Ziai 2014: 405ff.

2 Konkret resultieren die Beobachtungen aus über vier Jahren der Berufserfahrung bei Engagement Global in Kontakt mit dem Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (BMZ) und zahlreichen Nichtregierungsorganisationen, aus einer Assistenzstätigkeit für die KfW Entwicklungsbank in Südafrika, aus Praktika bei der Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit (GIZ) und der KfW Entwicklungsbank in Deutschland, aus dem internationalen Studiengang »Master in Development Management« der Universität Bochum und der University of the Western Cape in Kapstadt sowie aus Fortbildungen, Dienstreisen und Praktika in Indien, Kenia und Tansania.

Worin unterscheidet sich aber eine kritische Haltung entsprechend des Post-Development³ von anderen kritischen Positionen zur Entwicklungspolitik? Kritik an Entwicklungspolitik gab es von ihrem Beginn an und aus verschiedenen, teilweise sogar konträren Perspektiven (vgl. Nuscheler 2012: 20ff; Lepenies 2010: 298). So muss die kapitalismuskritische Post-Development-Kritik von neoliberalen Kritiken an Entwicklungshilfe unterschieden werden, obwohl beide Ansätze ein Ende der entwicklungspolitischen Praxis fordern (vgl. Ziai 2014: 405). Beide Perspektiven gehen von einem Scheitern aus, meinen damit jedoch grundlegend verschiedene Dinge: Während Vertreter*innen des Post-Development Entwicklung selbst als gescheitertes Projekt ansehen (vgl. Ziai 2014: 407; Nuscheler 2012: 170ff.), weil »das Konzept Entwicklung nicht aufgeht« (Sachs 1993: 8), wird von neoliberaler Seite zwar »das Syndrom des Assistentialismus« (Nuscheler 2012: 22), also die negativen Folgen des Verlassens auf fremde Hilfe, abgelehnt, jedoch nicht die Idee eines auf wirtschaftlichen Wachstum ausgerichteten Entwicklungsgedankens hinterfragt (vgl. Ziai 2014: 405).

Die hier vorliegende Arbeit ist auf diejenigen entwicklungspolitischen Akteur*innen fokussiert, die Entwicklung als eurozentrisches, hierarchisierendes und gescheitertes Konstrukt des Westens verstehen und sie daher ganz oder teilweise ablehnen. Die in ihr das Potenzial zur Legitimation gewaltförmiger Praxis erkennen und die sich der Abwertung traditioneller oder anderer, nicht im kapitalistischen Sinne verwertbarer Praktiken bewusst sind (vgl. Ziai 2014: 405ff.). Mein Grund für diese Spezifizierung der Untersuchungsobjekte ist die dahinterliegende These: Ein der entwicklungspolitischen Praxis gegenüber kritischer Mensch kann logische Gründe für eine entwicklungspolitische Berufstätigkeit finden, um ihre Umsetzung zu verbessern. Ein Mensch hingegen, der aus der Perspektive des Post-Development auf Entwicklungspolitik schaut, dürfte keine Begründung dafür finden können, in genau dem Feld zu arbeiten, dessen Daseinsberechtigung angezweifelt wird.

Es ist eine zentrale Forderung des Post-Development, den Entwicklungsgedanken abzuschaffen und »Alternativen zur Entwicklung« (vgl. u.a. Escobar 1995: 215) zu finden. Entwicklungspolitik hingegen erklärt Entwicklung zum Ziel und gleichzeitig zum Instrument der Zielerreichung

3 Es soll durch diese Ausdrucksweise nicht impliziert werden, es gäbe DIE eine einheitliche Post-Development Kritik. Die kritische Denkschule ist trotz einiger gemeinsamer Nenner divers und führt sogar zu (Teil-)Abgrenzungen einiger ihrer Vertreter*innen von den Thesen anderer. Eine Übersicht findet sich bei Ziai 2014: 405ff.

(vgl. u.a. Lepenies 2010: 298; Ziai 2004: 153)⁴. Das einander ausschließende Verhältnis von Entwicklung und Post-Development wird durch Escobars Sammlung weiterer Ausdrucksformen der Forderung nach Alternativen zur Entwicklung wie »jenseits«, »gegen« oder »anstelle von Entwicklung« deutlich.⁵ Das eine fordert also die Abschaffung dessen, was den zentralen Kern des anderen ausmacht – was in Kombination zu einer kognitiven Dissonanz führen kann, also nach Festinger zu einem Widerspruch zwischen in einer wichtigen Beziehung zueinander stehenden Kognitionen. Eine Kognition wird dabei verstanden als »[...] irgendeine Kenntnis, Meinung oder Überzeugung von der Umwelt, von sich selbst oder von dem eigenen Verhalten« (Festinger 1957: 17).

In der Praxis begegnete mir dieser Widerspruch unter entwicklungspolitischen Akteur*innen, salopp beschrieben, als »Unser tägliches Ja, aber...« und meint mit dem »Ja« eine Anerkennung eines Kritikpunktes des Post-Development-Ansatzes, beispielweise der Kritik an der u.a. 1949 durch den US-amerikanischen Präsidenten Harry S. Truman geprägten (wenn auch nicht erfundenen) Einteilung der Welt in entwickelte und unterentwickelte Länder (vgl. Lepenies 2010: 298), die zwar mit der Agenda 2030 zumindest theoretisch überwunden wurde (vgl. Ziai 2017a: 263), jedoch noch immer den Einsatz der ODA-Mittel (Official Development Assistance) (vgl. Nuscheler 2012: 308ff.) in Form von Hilfe der Geber- an die Nehmerländer strukturiert. Auf das zustimmende »Ja« folgte gemäß meiner Beobachtungen häufig ein mit »aber« eingeleiteter Satzteil, der mit verschiedenen Rechtfertigungen für die eigene entwicklungspolitische Berufstätigkeit verknüpft wurde. Während die eingangs zitierte Metapher ein besonders prägnantes Beispiel darstellt, waren die Argumente, die ich am häufigsten gehört habe, sinngemäß: »Ja, aber besser als gar nichts zu tun.« und »Ja, aber es müssen ja gerade kritische Leute in der Entwicklungspolitik mitarbeiten, um etwas zu verändern.«

Der hier vorliegende Beitrag stellt die Auswertung einer Interviewstudie⁶ unter entwicklungspolitischen Akteur*innen mittels der dokumenta-

4 vgl. u.a. Lepenies 2010: 1; Ziai 2004: 369; BMZ 2020a: Grundsätze und Ziele, online verfügbar unter: <https://www.bmz.de/de/ministerium/ziele/index.html> [09.07.20].

5 Escobar 1995: 215f, eigene Übersetzung aus dem englischen Original: »beyond, in spite of, against development«.

6 Es handelt sich dabei um das Ergebnis der Vorstudie einer noch nicht abgeschlossenen, explorativen Forschungsarbeit.

rischen Methode⁷ dar, in der es um die oben beschriebenen Widersprüche geht. Wie gehen entwicklungspolitische Akteur*innen mit der Kritik des Post-Development um? Sehen sie selbst Handlungsspielräume für Veränderungen? Entsprechend meiner Beobachtung in der entwicklungspolitischen Praxis wurde die deutsche Entwicklungspolitik als Untersuchungsfeld ausgewählt. Diese Wahl kann auch mit Deutschlands entwicklungspolitischer und kolonialer Relevanz als zweitstärkstem Geberland von ODA-Mitteln⁸ (vgl. Bendix 2018: 26) und als ehemalige Kolonialmacht an vierter Stelle nach Großbritannien, Frankreich und den Niederlanden begründet werden (vgl. Speitkamp 2005: 39). Nachfolgend erläutere ich zunächst die Problemstellung, nämlich die weitgehend unveränderte entwicklungspolitische Praxis trotz der zunehmenden Bekanntheit der fundamentalen Kritik des Post-Development (Abschnitt 2). In Abschnitt 3 beschreibe ich daran anschließend das Sampling, bevor ich die Fallanalysen der Interviews zusammenfasse (Abschnitt 4). Als zentrales Ergebnis der Interviewstudie erläutere ich im fünften Abschnitt die vorgenommene Bildung von sinn-genetischen Typen (vgl. Bohnsack et al. 2013: 248f; Nohl 2012: 51f.) zum Umgang von entwicklungspolitischen Akteur*innen mit der Post-Development-Kritik und fasse die Ergebnisse zu den Handlungsspielräumen zusammen. In einem abschließenden sechsten Abschnitt reflektiere ich die Interviewstudie sowie meine Subjektposition als Forscherin und entwicklungspolitische Akteurin.

2 Das Problem: Eine weitgehend unveränderte entwicklungspolitische Praxis trotz zunehmender Bekanntheit der Post-Development-Kritik

Der wachsende Bekanntheitsgrad der Post-Development-Kritik kann anhand der von Ziai in über 30 Lehrwerken evidenzbasiert überprüften Tatsache, dass entwicklungstheoretische Grundlagenwerke mittlerweile kaum noch ohne eine Erwähnung oder Auseinandersetzung mit dem Post-Deve-

7 Für eine Übersicht siehe Bohnsack, Nentwig-Gesemann, Nohl 2013: 9ff; Nohl 2012: 8ff. Die dokumentarische Methode wurde von Bohnsack ursprünglich für die Interpretation von Gruppeninterviews entwickelt und von Nohl für die Auswertung von Einzelinterviews beschrieben. Eine differenzierte Darstellung kann im Rahmen des hier vorliegenden Beitrags nicht geleistet werden.

8 vgl. Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (BMZ) (2020b): ODA-Zahlen. Geber im Vergleich 2018 (vorläufige Werte) abrufbar unter: https://www.bmz.de/de/ministerium/zahlen_fakten/oda/geber/index.html [zugegriffen am 09.07.2020].

lopment-Ansatz auskommen, aufgezeigt werden (vgl. Ziai 2014: 405 und 2017b: 10f.).

Eine Zukunftsrelevanz gewinnt die hier beschriebene Problemstellung zudem angesichts einer beobachtbaren Präsenz der Post-Development-Kritik in spezifisch auf entwicklungspolitische Themen ausgerichteten »Nachwuchsprogrammen«. Beispielsweise kritisiert die politische Freiwilligenvertretung für Internationale Freiwilligendienste (PFIF), *«[...] dass Entwicklungspolitik meist der Idee eines vorbestimmten Weges der Entwicklung für alle Gesellschaften dieser Welt folgt. Dieser Weg fußt auf der Kultur, Geschichte und Politik Europas. Er wurde früher vom europäischen Kolonialismus auf andere Regionen übertragen und spiegelt sich noch heute in der Entwicklungspolitik des globalen Nordens wider.»* (PFIF 2019) Vor dem Hintergrund, dass das weltwärts-Programm, in dessen Rahmen diese Kritik kundgetan wurde, u.a. das Ziel verfolgt, einen Beitrag zur entwicklungspolitischen Nachwuchsförderung zu leisten (vgl. Engagement Global 2016: 4) und 84% der Rückkehrer*innen angeben, sich eine entwicklungspolitische Berufstätigkeit vorstellen zu können (vgl. uzbonn GmbH 2018: 19), gewinnt diese kritische Haltung durchaus an Bedeutung.

Gleichzeitig kommen Forscher*innen verschiedener Disziplinen zu dem Ergebnis, dass eurozentrische, entwicklungstheoretische Grundannahmen trotz Weiterentwicklungen fortbestehen (vgl. u.a. Heron 2007: 148), was häufig mit der Mentalität der Treuhandschaft und dem Umgang von entwicklungspolitischen Akteur*innen mit der Kritik in Zusammenhang gebracht wird (vgl. u.a. Eriksson Baaz 2005: 110f; Li 2007: 4f.; Wainwright 2008: 286; Lepenies 2014: 214, 228f.; Ziai 2017a: 263f.). Auch die mangelnde Überzeugungskraft der Thesen des Post-Development, dem Kritiker*innen u.a. Paternalismus und fehlende konkrete Alternativvorschläge (vgl. Ziai 2014: 412ff.; Nuscheler 2012: 170f.) vorwerfen, wird als möglicher Grund für das Überdauern diskutiert.

Die bisher aus der Forschung resultierenden Erklärungen, wie, dass die Position der Akteur*innen von den Strukturen und Praktiken ihrer Arbeitgeber geprägt sei (vgl. Li 2007: 6) oder dass gemäß der subjektiven Wahrnehmung von Mitarbeitenden in NGOs der Handlungsspielraum fehle, um die vorhandenen Strukturen zu verändern (vgl. Schöneberg 2017: 615), konnten die eingangs beschriebene beobachtete Widersprüchlichkeit nicht vollständig auflösen. Dies gilt insbesondere für die Betrachtung derjenigen Akteur*innen, die sich gegenüber der entwicklungspolitischen Praxis ihres Arbeitgebers sehr kritisch zeigen und durch ein Beratungsmandat dem BMZ und NGOs gegenüber über einen gewissen Macht- und Entscheidungsspielraum verfügen. Diese Widersprüchlichkeit ist bisher nicht systematisch untersucht worden.

3 Interviewstudie unter entwicklungspolitischen Akteur*innen: Wer wurde interviewt?

Das Sampling der Vorstudie besteht aus vier Personen, die beruflich in der deutschen Entwicklungspolitik tätig sind oder waren. Ihre Berufsbiografien weisen mindestens zwei verschiedene berufliche Stationen auf zivilgesellschaftlicher, staatlicher oder internationaler entwicklungspolitischer Ebene auf. Die Gesamtheit der beruflichen Erfahrungen des Samplings wird in der folgenden Tabelle dargestellt, wobei auf jede interviewte Person mehrere Punkte zutreffen.

Tabelle 1: Entwicklungspolitische (Berufs-)Erfahrungen der interviewten Personen

Art der entwicklungspolitischen (Berufs-) Erfahrung	Akteur*innen mit dieser Erfahrung
Freiwilligendienst/Begegnungsreise im Globalen Süden	4 von 4
Mitarbeit in einer entwicklungspolitischen NGO (darunter Praktika, Anstellung, Vereinsgründung, Vorstandsarbeit)	4 von 4
Mitarbeit in der staatlichen Entwicklungspolitik	3 von 4
Mitarbeit in einer internationalen Organisation	2 von 4
Arbeit als Consultant	1 von 4

Zwar erscheint das Sampling auf den ersten Blick relativ homogen, etwa in Bezug auf Alter (zwischen 30 und 35) und Berufserfahrung (zwischen drei und acht Jahren)⁹, andererseits könnten die beruflichen Situationen zum Erhebungszeitpunkt der Interviews kaum unterschiedlicher sein: Interviewpartner*in 1 (I1) befindet sich nach einer mehrjährigen Mitarbeit in der Entwicklungspolitik durch eine selbstgewählte Kündigung in einer Pause von der Entwicklungspolitik. Die zweite Person, I2, steht kurz vor der Ausreise als sogenannte*r Entwicklungshelfer*in. I3 hat nach mehrjähriger Mitarbeit beschlossen, gar nicht mehr entwicklungspolitisch berufstätig zu sein. Eine vierte Person, I4, hat kurz vor dem Interview einen bedeutsamen Aufstieg auf internationaler Ebene der Entwicklungspolitik geschafft.

9 Um die interviewten Personen möglichst nicht durch zusätzliche Informationen erkennbar zu machen, wurde bewusst ihre Geschlechtsidentität außenvorgelassen. Eine kritische Reflektion des damit einhergehenden Verzichts auf eine Berücksichtigung der Kategorie Geschlecht in der Analyse folgt in Abschnitt 6.

4 Interviews mit entwicklungspolitischen Akteur*innen zu ihrer Einstellung zum Post-Development und ihren subjektiv wahrgenommenen Handlungsspielräumen

4.1 Einstellungen zum Post-Development: Fundamentalkritik an Entwicklung oder doch nur Kritik an der Umsetzung?

4.1.1 Interviewte Person I1: Teilzustimmung zum Post-Development

Das Interview mit I1 offenbart – hauptsächlich durch moralisch wertende Vergleiche der Handlungspraxis verschiedener Organisationen – eine Teilzustimmung zu einigen Kritikpunkten des Post-Development. So findet sich beispielsweise Fergusons These, die Entwicklungszusammenarbeit sei entpolitisiert (vgl. Ferguson, 1994) wieder. I1 hat Hilfsorganisationen in der internationalen Zusammenarbeit bisher überwiegend als unpolitisch erlebt und bezeichnet daher die Handlungspraxis einer NGO, die »[...] für sich selber ein klares politisches Mandat [hat] [...]« als ein Positivbeispiel, das aufzeigt, dass es auch anders geht (vgl. I1, Z. 61-63). Als konkretes Beispiel führt I1 eine aus politischen Motiven unterlassene Zusammenarbeit an, als »[...] diese strategische Kooperation zwischen Bundeswehr und NGOs in Afghanistan beschlossen wurde [...] und da hat diese NGO meines Wissens damals gesagt, dann verzichten wir auf die Förderung, weil wir nicht mit der Bundeswehr zusammenarbeiten [...]«¹⁰. Die für den Post-Development bekannte Kritik, Entwicklungspolitik sei ein herrschaftsförmiger und eurozentrischer Diskurs, zeigt sich anhand der Gegenüberstellung, der Aussage, die Mitarbeitenden aus besagter NGO seien »[...] ihren Partnern gegenüber wirklich nicht übergriffig oder paternalistisch [...]« (I1, Z. 75-76) mit den eigenen erfolglosen Bemühungen von I1, Partner*innen aus dem Globalen Süden in einem Projekt im Bereich Wasser gleichberechtigt in die Entscheidungsfindung einzubinden. Es »[...] wurde durchaus explizit gesagt, vom BMZ-, dieses: naja wir sind halt ein deutsches Programm und wir sind ein deutsches Förderprogramm und die Entscheidungen werden hier getroffen. Punkt. Alles was Partner aus dem Globalen Süden sagen ist für uns nur eine Konsultation im Prinzip und mehr halt nicht.« (I1, Z. 692-696) Zudem drückt I1 durch die Aussage, »[...] die aller konsequenteste Lösung ist halt zu sagen, man verabschiedet sich halt dann komplett von dem entwicklungspolitischen Begriff und der entwicklungspo-

10 I1, Z. 65-69; zur zivil-militärischen Kooperation in der Entwicklungspolitik siehe Baumann et al. 2014: 225ff, explizit auf Afghanistan bezogen: 235ff.

litischen Zielrichtung« (I1, Z. 571-573) eine Fundamentalkritik am Entwicklungssektor aus.

Auf der anderen Seite berichtet I1 während einer direkten Konfrontation mit der Post-Development-Kritik bei einem Seminar gedacht zu haben: »Ich kann das alles theoretisch total nachvollziehen, [...] es ist aber auch nicht alles so schlecht. [...] Ja, wo echt so zwei Seiten in mir gekämpft haben, irgendwie.« (I1, Z. 536-539). Auf Nachfrage erläutert I1, es sei bei dem besagten Seminar kritisiert worden, dass in einer Vielzahl entwicklungspolitischer Förderprogramme des BMZ keine Mittel an Partner*innen aus dem Globalen Süden ausgezahlt werden dürften, sondern antragsberechtigt sowie zuständig für die Mittelverwendung und Weiterleitung nur deutsche Träger sein. »Das ist natürlich eines der Kernprobleme, wenn wir über Machtverteilung sprechen, aber das können wir halt nicht von heute auf morgen ändern. Es ist halt im Zuwendungsrecht in Deutschland so geregelt [...] und wir versuchen trotzdem irgendwie ein Programm zu machen, was [...] einigermassen gleichberechtigt ist, in dem Rahmen wie es halt geht, ja, oder man lässt es halt ganz. Also, das ist ja die andere Alternative. [...] Also da kommt immer sehr viel Kritik, und die Kritik kann man üben, definitiv, aber ich finde die halt manchmal nicht konstruktiv.« (I1, Z. 545-566) Neben den von I1 vermissten »Lösungsansätzen« (I1, Z. 564), was einer dem Post-Development schon häufiger entgegengebrachten Kritik entspricht (vgl. Ziai 2014: 412; Nuscheler 2012: 171), empfindet I1 die Post-Development-Kritik oft auch als »dogmatisch« (I1, Z. 542).

Die Erzählungen zeigen insgesamt eine emotionale Involviertheit durch Aussagen wie: »[...] da wird man halt dann nicht ernst genommen[...]« (I1, Z. 367-369) und es sei »[...] natürlich wahnsinnig frustrierend.« (I1, Z. 342-345). Deutlich wird diese Involviertheit auch, da I1 direkt im Anschluss an die Erzählung zur ersten Begegnung mit Kritik an Entwicklungspolitik die eigene Position reflektiert und dabei in einen rechtfertigenden Argumentationsmodus wechselt.

4.1.2 Interviewte Person I2: Kritik an der entwicklungspolitischen Praxis

Im Interview mit I2 lassen sich Neugierde und der Wunsch, Lernprozesse zu stimulieren, als die zentralen Motive für die entwicklungspolitische Berufstätigkeit erkennen. Während diese Themen das Interview bestimmen, werden Kenntnisse der Kritik an Entwicklung, weder aus Post-Development- noch aus anderer Perspektive, nicht selbstständig erwähnt. Stattdessen geht aus der Erzählung zunächst hervor, dass I2 mit den letzten zwei beruflichen Stationen im entwicklungspolitischen Bildungsbereich sehr

zufrieden war, da sich in diesem Rahmen viele Möglichkeiten für einen Dialog auf Augenhöhe boten: *«[W]eil ich im Großen und Ganzen hinter meiner Arbeit stand. Also mit dem was ich tue und wo ich beitrage, dass ich das für gut befunden habe.»* (I2, Z. 114-115). Durch die zunächst weitgehend kritikfreien Erzählungen entsteht der Eindruck, dass die Post-Development-Perspektive wenig Relevanz für I2 hat. Erst im späteren Verlauf des Interviews offenbaren sich Kritikpunkte, die sich zwar in erster Linie auf das WIE der entwicklungspolitischen Praxis beziehen und mit dem mehrfach geäußerten Wunsch, es *»besser zu machen«* (I2, Z. 326) einhergehen, die jedoch Überschneidungen mit dem Post-Development aufweisen. Ein Beispiel ist die Kritik an der Rollenaufteilung in Expert*innen und zu Belehrende (vgl. Li 2007: 7, 278). Hier wird dann auch Bezug zur zukünftigen eigenen Rolle als Entwicklungshelfer*in genommen: *«[...] Also zum Beispiel, wenn ich jetzt denke an meine zukünftige Arbeit, wo ich mir auch denke, boah, wie viel Geld da jetzt eigentlich in mich reingestopft wird sozusagen, also wirklich gesehen von deutschen Steuergeldern, mit dem Glauben, [...] dass ich da jetzt irgendwie Großes bewegen werde, oder was auch immer. Das sehe ich ganz anders, [...] wahrscheinlich gibt es ganz andere Wege, um vor Ort was zu bewegen, was viel effektiver ist und viel mehr Sinn macht.»* (I2, Z. 198-205) Zudem bezeichnet I2 den Begriff Entwicklungshelfer*in als *»furchtbar«* (I2, Z. 381). Als konkretes Beispiel aus dem Arbeitsfeld einer Kollegin, das aufzeigt, dass Entwicklungspolitik Zustände im Globalen Süden sogar verschlimmern kann, erzählt I2 von einer Organisation, die Lobbyarbeit zur Verminderung von Landraub durch große, multinationale Unternehmen leistet und nun von deutschen Entwicklungshelfer*innen unterstützt werden soll, *»[...] während gleichzeitig – also vorher – eine dieser multinationalen Firmen, gegen die die Organisation halt kämpft, unter anderem auch durch deutsches Entwicklungsgeld finanziert wurde. Ja, ist halt irgendwie alles so ein bisschen krumm [...], dass deutsches Steuergeld sozusagen [I2 bricht den Satz ab] und das Ministerium sich für zwei unterschiedliche Sachen einsetzt, die eigentlich gegeneinander wirken [...].«* (I2, Z. 281-286).

Zwar stellt I2 nicht Entwicklungspolitik an sich in Frage, kritisiert jedoch ein Überlegenheitsdenken des Westens und finanzielle Abhängigkeitsstrukturen. Die unsichere Positionierung reflektiert I2 auch selbst: *»Ich bin auf jeden Fall dafür, nach Alternativen [I2 bricht den Satz ab] oder zu gucken, liegt es an dem Konzept der Entwicklungszusammenarbeit oder liegt es an der Art und Weise, wie man es ausführt?«* (I2, Z. 314-316) Die Kritik wird überwiegend im Argumentationsmodus wiedergegeben und enthält mehrfach Aussagen, die eine bewusste Abgrenzung vom originären Ziel der Einsätze von Entwicklungshelfer*innen dokumentieren, wie *»[...] also ich*

muss vielleicht sozusagen immer so ein bisschen ausblenden, was vielleicht der ursprüngliche Grund ist für meine Entsendung [...]« (I2, Z. 364-366).

4.1.3 Interviewte Person I3: Zustimmung zur Post-Development-Kritik

Das Interview mit I3 zeigt maßgeblich durch einen theoretischen Zugang zum Post-Development eine Zustimmung zu der Kritik, Entwicklung sei uneindeutig definiert und gescheitert (vgl. Sachs 1993: 8, 13; Ziai 2014: 406f.; Nuscheler 2012: 170f.). Auch die Kritik an der Übertragung einer auf Modernisierung ausgerichteten Entwicklungsidee (vgl. Ziai 2014: 408) wird im Interview mit I3 deutlich. Eine Herrschaftskritik drückt sich dadurch aus, dass I3 fortwährend die Begriffe »Rassismus« und »Entwicklungspolitik« synonym verwendet. Darauf angesprochen argumentiert I3 es sei schwierig, *»[...] Entwicklungspolitik als etwas Getrenntes von rassistischen Strukturen zu betrachten.«* (I3, Z. 570-575) Als Konklusion kommt auch die im Post-Development vertretende, grundlegende Ablehnung von Entwicklung zur Geltung (vgl. Ziai 2014: 406f.), wie der folgende Interviewausschnitt verdeutlicht: *»[...] dass ich [...] für mich realisiert habe, dass ich viele Punkte der Entwicklungszusammenarbeit per se ablehne, viele strukturelle Elemente der Entwicklungspolitik per se ablehne und auch meine eigene Position in diesem Bereich eigentlich negativ sehe und, genau, ich mir nach wie vor vorstellen kann, in diesem Bereich – also auf globaler Ebene – zu arbeiten, aber wirklich beruflich nicht im Bereich der Entwicklungszusammenarbeit.«* (I3, Z. 222-228) Die konsequente Ablehnung von Entwicklung wird nur aufgebrochen, wenn I3 über Freundschaften und Beziehungen zu Menschen aus Projekten im Globalen Süden erzählt.

Das Interview mit I3 dokumentiert einen distanzierten Umgang mit der entwicklungspolitischen Praxis, der vor allem durch die komparative Analyse mit I1 sichtbar wird (vgl. Nohl 2012: 46ff.; Bohnsack et al. 2013: 252f.). Sehr ähnlich wird anfangs erzählt, es war ein *»[...] Erweckungsmoment, [...] Identitätsmoment, als ich festgestellt habe, dass Deutsche strukturell, organisatorisch schlecht gearbeitet haben, da viel Geld verloren gegangen ist, und von dem, was aber in Deutschland erzählt wurde, nicht die Deutschen dafür verantwortlich gemacht wurden, sondern ihre Partner aus einem afrikanischen Land [...] weil es halt als Narrativ so einfach war [...]*« (I3, Z. 27-281). Anstatt wie I1 im Anschluss an die Schilderung dieses Erweckungsmomentes die eigene Rolle zu hinterfragen, schließt I3 mit weiteren Negativbeispielen in Form von Erzählungen über Fremdhandlungen an, bei denen I3 passiv und distanzierend berichtet, die beobachtete Handlungspraxis *»interessant«*

(I3, Z. 292, 297, 314) zu finden, obwohl die Beispiele im unmittelbaren, eigenen Arbeitsumfeld stattfanden.

4.1.4 Interviewte Person I4: Theoretisch-konzeptionelle Zustimmung zum Post-Development bei desillusionierter Makroperspektive

Das Interview mit I4 verdeutlicht bereits zu Beginn die eigene Betroffenheit und Desillusion durch eine ironische Äußerung: »[...] und da dachte ich damals, ach die Welt ist so schlecht, das macht aber nichts, ich kann sie ja zum Glück retten« (I4, Z.33-34). Durch das Übermaß an Ironie kommt hier die später mehrfach geäußerte Haltung zum Ausdruck, es sei größtensinnig, die Welt oder andere Menschen verändern zu wollen.

Entwicklungspolitik, die konsequent als »[...] Teil von einem perversen System [...], was behauptet sich abzuschaufen, sich aber natürlich selber erhalten möchte« (I4, Z. 501-502) beschrieben wird, hinterfragt I4 zwar grundsätzlich, jedoch vor dem Hintergrund einer darüberhinausgehenden Kritik am globalen Ganzen. Zwar zeige sich die »Weltungerechtigkeit nirgendwo radikaler« (I4, Z. 167) als im eigenen entwicklungspolitischen Arbeitsgebiet, was aber nicht heiße, dass sie nicht in anderen Sektoren ebenso existent sei. Es dokumentiert sich insgesamt eine desillusionierte Makroperspektive.

Zwar wird in allen vier Interviews Kritik an den macht- und herrschaftsförmigen Diskursen in der Entwicklungspolitik geäußert, das Interview mit I4 ist jedoch bis auf wenige Textabschnitte gänzlich von diesem Thema durchzogen. Die Machtkritik wird dabei konsequent aus intersektionalem Blick vorgenommen. » [I]m Großen und Ganzen von den Strukturen wird sich halt in den Machtverhältnissen nichts ändern und das ist egal ob das Globaler Süden und Globaler Norden ist, egal ob es das Geschlecht ist, egal ob es Klasse ist, also die ganze klassische Triade an Ungerechtigkeit in der Welt.« (I4, Z. 324-329)

Eine persönliche Betroffenheit dokumentiert sich durch die Legitimation der eigenen Mitarbeit in der Entwicklungspolitik mittels Vergleiche mit Freund*innen oder Familienmitgliedern, die nicht entwicklungspolitisch berufstätig sind. Von ihnen würde nicht erwartet werden, die Welt zu verbessern. »[...] Aber wir in der entwicklungspolitischen Szene, wir beanspruchen für uns, dass wir den wirklichen Beitrag leisten.« (I4, Z. 533-538 [Hervorh. i.O.]) Auf die direkte Frage nach den Berührungspunkten mit Post-Development antwortet I4: »Konzeptionell sehe ich mich mit vielem verbunden, aber in meinem Alltag kann ich halt relativ wenig davon leben. [...] Also meine Alltagsrealität ist ja nicht Post-Development. Meine Alltagsrealität ist ko-

lonial.« (I4, Z. 443-448) Die tiefgreifende Systemkritik und Widersprüchlichkeit dieser Aussage könnte man durch eine sinngemäße Übersetzung wie folgt verdeutlichen: Die Forderung des Post-Development können im entwicklungspolitischen Berufsfeld nicht realisiert werden, weil der Kritikpunkt des Post-Development, Entwicklungspolitik reproduziere koloniale Machtstrukturen (vgl. Ziai 2014: 408), zutrifft.

4.2 Subjektiv wahrgenommene Handlungsspielräume

4.2.1 Trial and Error: Scheitern und Kritik an der entwicklungspolitischen Praxis führten bei I1 zur Kündigung

Die geschilderten Erfahrungen zu den eigenen Handlungsspielräumen von I1 in Bezug auf die Umsetzung der Post-Development-Kritik im entwicklungspolitischen Berufsfeld gleichen einer Sammlung von »Trial and Error«-Erlebnissen. Als prägnantestes Beispiel bringt I1 die Auswertung einer Machbarkeitsstudie ein, für die Stimmen von Partnerorganisationen aus dem Globalen Süden zunächst erhoben und dann nicht hinreichend in der Projektplanung berücksichtigt wurden (I1, Z. 649-654). I1 schildert den Eindruck, dass die gewichtigen Entscheidungen in Deutschland längst getroffen worden waren, während die Interviews mit den Partnerorganisationen aus dem Globalen Süden durchgeführt wurden, was für I1 (neben anderen Gründen) ausschlaggebend für den Entschluss zur Kündigung war.

Die Handlungspraxis einer NGO, die aus politischen Motiven bestimmte Kooperationen unterlässt und dafür auf Fördergelder verzichtet, eine diskriminierungssensible Öffentlichkeitsarbeit umsetzt sowie das eigene Verhalten und die eigene Position ständig kritisch selbstreflektiert, wird in Abgrenzung zu allen anderen Erfahrungen von I1 als positiv beschrieben. I1 räumt jedoch ein, dass diese NGO natürlich selbst auch eine deutsche Hilfsorganisation und in den großen Bündnissen vertreten sei. Ihre abweichende, politisch motivierte Handlungspraxis innerhalb des bestehenden Systems könnte dadurch mit den Worten Escobars eher als eine »*alternative Entwicklungspolitik*« anstelle von »*Alternativen zur Entwicklungspolitik*« (vgl. Escobar 1995: 215) beurteilt werden.

Eine Idee für eine Alternative zur Entwicklungspolitik entfaltet I1 in dem Gedankengang: »*Ich finde es eigentlich überfällig, dass dieses Entwicklungsministerium aufgelöst würde und einfach, dass nicht alles, aber viele Dinge, die da verortet sind, in alle anderen Ressorts gemainstreamed würden, und man aber eben wekommt von Entwicklung [...]*« (I1, Z. 738-749) Dennoch äußert I1 an anderer Stelle hoffnungsvoll, sich vorstellen zu können »[...]

dass sich da auch durch den Generationswechsel so ein bisschen was tut« (I1, Z. 858-864). Ganz aus der Entwicklungspolitik auszusteigen ist für I1 keine Option, weil dann eventuell »[...] nur Menschen in dem Bereich arbeiten, die einfach wieder so eine rückwärtsgewandte Sicht auf die Dinge haben und das wär ja irgendwie auch blöd, denen das Feld zu überlassen [...]« (I1, Z. 742-746).

4.2.2 *Es besser machen: I2 sieht Handlungsspielräume im Mikrobereich*

Der Kritik an der entwicklungspolitischen Praxis entsprechend sucht I2 vor allem nach Möglichkeiten, Dinge »besser zu machen« und »gemeinsame Lernprozesse« (I2, Z. 326, 400-401) anzustoßen. Losgelöst von den originären Intentionen der Entwicklungspolitik setzt sich I2 ein eigenes Ziel, das mit der Rolle als Lernende*r einhergeht und dadurch einen Gegenhorizont zu entsendeten Expert*innen darstellt. »[U]nd gleichzeitig denk ich mir, mach ich mir jetzt selber einen Plan, ok, was ist mein eigenes Ziel und mein eigener Beweggrund, um das zu machen? Und das ist halt einfach, ja, selber ganz viel lernen, von der anderen Kultur und von dem Leben da vor Ort [...]« (I2, Z. 205-208). Unter Anwendung dieser Erwartungsänderung hat I2 offenbar bereits Zufriedenheit im Beruf erlebt. Handlungsspielräume sieht I2 im direkten Nahbereich und erhofft sich beispielsweise durch Gespräche einen Einfluss auf andere Entwicklungshelfer*innen zu haben, »[...] die vielleicht mehr mit diesem hierarchischen oder eurozentrischen Blick ausreisen« (I2, Z. 345-346). Zudem könnte I2 sich vorstellen, aufgrund des eigenen Selbstverständnisses als Lernende*r »[...] mehr, naja, auf Augenhöhe mit denen [gemeint sind Menschen im Globalen Süden, Anm. d. Verf.] arbeiten« (I2, Z. 211) zu können. »Ja, das ist halt so, wie ich probiere, das selber für mich so ins Reine zu bringen.« (I2, Z. 212) Eigene Einflussmöglichkeiten auf entwicklungspolitische oder globale Strukturen sieht I2 hingegen nicht.

4.2.3 *Es gibt zahlreiche Handlungs- und Entscheidungsspielräume in der Entwicklungspolitik: Letztendlich sind sie für I3 jedoch alle eine Reproduktion der alten Machtstrukturen*

Zunächst finden sich bei I3 zahlreiche Positivbeispiele für selbst erfahrene Handlungsspielräume: Als ehemalige*r Freiwillige*r berichtet I3 sich erfolgreich dafür eingesetzt zu haben, dass innerhalb einer NGO eine Koordinationsposition in einem afrikanischen Land mit einer lokalen Person

besetzt und die zuvor deutsche Person auf dieser Stelle »ausgetauscht« (I3, Z. 98) wurde. Zudem erzählt I3, als Mitarbeiter*in in einer NGO den Projektpartner*innen vollständigen Einblick in die Projektfinanzen gegeben zu haben. »[D]ie haben stellenweise selber schon dreißig Jahre, zwanzig Jahre in der Entwicklungszusammenarbeit mit internationalen Organisationen gearbeitet und ein Feedback war, dass die doch relativ selten oder so gut wie nie, eigentlich nie, finanzielle Budgets gezeigt bekommen.« (I3, Z. 111-113) Als einen weiteren Handlungsspielraum beschreibt I3 die Gründung einer eigenen NGO, bei der die Gründungsmitglieder beschlossen haben »[...] einfach konsequent zu sagen, dass Entscheidungen auf die Ebene der Partner im Globalen Süden verlagert werden« (I3, Z. 419-420). Als weitere Beispiele für Handlungsoptionen nennt I3 eine Öffentlichkeitsarbeit, die auf »[...] den einfachen Narrativ von der Weltenrettung [...]« (I3, Z. 457) verzichtet, sowie eine permanente Auseinandersetzung mit den eigenen Privilegien und die Diskussion über diese.

Alle zuvor aufgezeigten Handlungsspielräume relativiert I3 jedoch mit einer Fundamentalkritik an Entwicklung und beurteilt sie letztendlich als Ausdruck der bestehenden Machtstrukturen. I3 begründet dies damit, dass es in allen Beispielen eine Entscheidungsmacht gegeben habe, die im Globalen Norden lag und die für eine gleichaltrige oder -qualifizierte Person aus dem Partnerprojekt im Globalen Süden nicht oder nicht so unmittelbar bestanden hätte. Ein Ausdruck dieser Machtverteilung sei beispielweise, dass I3 bereits als Freiwillige*r die Möglichkeit gehabt habe, sich in einem anderen Land für die Stellenbesetzung mit einer lokalen Fachkraft einzusetzen, »[...] die auch die entsprechenden Qualifikationen mithatte, aber natürlich sehr stark aufgrund der persönlichen Beziehung, die ich mit ihr geknüpft hatte in dem einen Jahr dann in diese Stelle reingeraten ist« (I3, Z. 99-101). Zudem hätten der Zugang zu Ressourcen sowie die eigene privilegierte Position die Entscheidung für I3 erlaubt, Partner*innen im Globalen Süden die Budgetpläne offen vorzulegen und nach einem Freiwilligendienst einen Verein zu gründen. Die Tatsache, dass I3 mit anderen Akteur*innen aus dem Globalen Norden überhaupt beschließen konnte, dass ab jetzt die vereinsinternen Entscheidungen im Globalen Süden getroffen würden, sei selbst Ausdruck ihrer Machtüberlegenheit gegenüber den Partner*innen im Globalen Süden, die diese Entscheidung nicht ohne die deutschen Partner*innen hätten treffen können. Die Option, selbstbestimmt als Fördermittelempfänger die ODA-Mittel des BMZ über Engagement-Global zu beantragen, hätte es für die Projektpartner*innen im Globalen Süden nicht gegeben – zumindest nicht in ihren derzeit genutzten Förderprogrammen. Die Erzählweise von I3 unterstreicht dieses Machtgefälle, da für die eigenen Handlungen in allen Beispielen aktive Verben ver-

wendet werden (*»[...] denen das finanzielle Budget [...] gezeigt habe«* (I3, Z. 108-110) oder *»ich hatte damals die Möglichkeit [...] zu fordern, [...] dass diese Weiße Person ausgetauscht wird und durch eine lokale Person aus dem afrikanischen Land ersetzt wird.«* (I3, Z. 96-99) und für die Partner*innen im Globalen Süden mehrheitlich passive Verben benutzt werden (*»finanzielle Budgets gezeigt bekommen«* oder eine Person die in etwas *»reingeraten ist«* (I3, Z. 113, 101)). Aufmerksam auf eine in dieser Art von Macht durchgezogene Sprache macht beispielsweise der Titel von Kontzis Artikel *»Postkolonialismus: Ich helfe, du hilfst, ... ihnen wird geholfen: Der Freiwilligendienst «weltwärts« reproduziert altbekannte Strukturen «* (Kontzi 2011: 40-44). Ähnlich kritisch beurteilt I3 rückblickend die eigenen Handlungsspielräume während der Mitarbeit in einer staatlichen Organisation: *»Also es gab eine sehr große, sehr große Macht, die hinter den Entscheidungen, die man treffen konnte, stand, die so lange funktioniert, solange man die Macht an sich nicht kritisiert und genau in dem Moment sieht man sich dann selber in einer Vertretungsposition für Strukturen, die unter anderem auch strukturellen Rassismus umsetzen [...]«* (I3, Z. 536-540)

Als eine Alternative zur Mitarbeit in der Entwicklungspolitik nennt I3 die entwicklungspolitische Bildungsarbeit *»[...] weil es doch in der Diskussion sehr darum geht, eigentlich, dass gerade Weiße Menschen sich gegenseitig bilden oder aufmerksam machen auf Weiße Privilegien.«* (I3, Z. 394-401) Vor dem Hintergrund der Forschungsergebnisse von Bendix, dass in der entwicklungspolitischen Bildungsarbeit in Deutschland koloniale Zusammenhänge bei der Ausbildung junger Erwachsener ausgespart werden (vgl. Bendix 2018:144), muss diese Option kritisch hinterfragt werden. Eine zweite Alternative sieht I3 im Feld der Nachhaltigkeit, *»[...] das man trennt von der Entwicklungszusammenarbeit sehen [könne].«* (I3, Z. 257-258)

4.2.4 Trotz Karriere in einer internationalen Organisation: I4 sieht persönlich keine Handlungsspielräume

I4, also die Person, die karrieretechnisch die höchste Entscheidungs- und Machtposition im entwicklungspolitischen Berufsfeld erreicht hat, zeigt die negativste Einschätzung bezüglich der eigenen Handlungsspielräume. *»Ich dachte schon bei der staatlichen EZ-Organisation, dass ich wenig Handlungsspielraum hab, hatte ich auch, aber jetzt bin ich ja bei einer internationalen Organisation [...] jetzt hab ich echt überhaupt keine Handlungsspielräume mehr, also wirklich gar keine Handlungsspielräume.«* (I4, Z. 90-94) Interessant ist hier, dass I4 diese Erkenntnis gleichermaßen als die Voraussetzung bezeichnet, um im entwicklungspolitischen System überhaupt so weit zu

kommen. Die Veränderungen, die durch kritisch eingestellte, entwicklungspolitische Akteur*innen möglich seien, beschreibt I4 als »*inkremental klein*« (I4, Z. 321). Wie I2 hat I4 eine bewusste Veränderung des eigenen Erwartungshorizontes vorgenommen. »*Für mich ist es spannend, ich lern was und vielleicht ist das auch genug für ein Leben. Dieses, dass man auch noch einen Impact zu anderen Menschen hat, ich glaub halt, mich macht das unglücklich in der Entwicklungszusammenarbeit, weil das kann ich halt nie erreichen.*« (I4, Z. 79-82) Diese Veränderung der Haltung resultiert bei I4 aus Gesprächen mit Kolleg*innen und einer wahrgenommenen Alternativlosigkeit.

5 Fallvergleichende Analyse: Post-Development-Kritik unter entwicklungspolitischen Akteur*innen

5.1 Die Einstellung der interviewten Personen zum Post-Development

Neben der methodisch kontrollierten Auswertung verfolgt die dokumentarische Methode das Ziel einer Herausbildung von Typen, die aus dem Einzelfall abstrahiert werden. In der vorliegenden Interviewstudie geht es dabei um verschiedene Typen in Bezug auf den Umgang mit der Post-Development-Kritik.¹¹ Die fallvergleichende Analyse der vier Interviews lässt eine erste Typenbildung zu, die in meiner zukünftigen Forschungsarbeit anhand eines größeren Samplings, überprüft und ausdifferenziert werden muss.

Die vier Interviews zeigen einen unterschiedlichen **Grad der Zustimmung zum Post-Development**. Vor allem das Interview mit I2, punktuell jedoch auch das Interview mit I1, dokumentieren vielmehr eine Kritik an der entwicklungspolitischen Handlungspraxis als eine Fundamentalkritik an Entwicklung. Entscheidend ist hier vor allem, dass neben vielfachen Kritikpunkten auch Positives in der Entwicklungspolitik gesehen wird. Bei I3 zeigt sich ebenso wie bei I4 hingegen eine grundsätzliche Kritik an Entwicklung und ein höheres Maß an Radikalität hinsichtlich der Bewertungen. I3 beurteilt jeden selbst erfahrenen Handlungsspielraum, der auf Mikroperspektive zu positiven Ergebnissen geführt hat, auf einer Makroperspektive letztendlich als Ausdruck der bestehenden, kritisierten Macht-

11 Die dokumentarische Methode unterscheidet zwischen der sinn genetischen Typenbildung, die auf dem Fallvergleich in Bezug auf ein Thema beruht, und der soziogenetischen Typenbildung, die neben diesem Thema zusätzlich soziale Dimensionen wie Geschlecht oder Alter berücksichtigt. Vgl. Nohl 2012: 7f und 50ff.

strukturen und wendet sich daher konsequent von dem entwicklungspolitischen Berufsfeld ab. Ein ähnliches Maß an Desillusion zeigt sich bei I4. Es gäbe zwar auch innerhalb der entwicklungspolitischen Szene Positionen, in denen die »*Schlechtigkeit der Welt*« (I4, Z. 232-234) weniger sichtbar wäre als in anderen, letztendlich sei jedoch die Vorstellung, in der Entwicklungspolitik etwas gegen die ungerechten Machtverteilungen ausrichten zu können, eine Illusion. Obwohl alle vier Interviews eine Kritik am eurozentrischen, nachholenden Entwicklungsverständnis aufzeigen, kann demnach zwischen dem Typ einer **grundsätzlichen Ablehnung von Entwicklung** und einer **teilweisen Zustimmung zum Post-Development bei einer stärker auf die Entwicklungspraxis bezogenen Kritik** unterschieden werden.

Bezüglich des **Umgangs mit der Post-Development-Kritik** zeigen sich in den Interviews ebenfalls zwei Typen, die jeweils zweimal vorkommen. Der erste Typ stellt eine **Distanzierung** von der entwicklungspolitischen Praxis dar, indem primär aus beobachtender Rolle über Fremdhandlungen von Kolleg*innen und anderen Organisationen erzählt wird, die als Gegenhorizont zur eigenen Handlungspraxis dargestellt werden. Die eigene Rolle wird zwar reflektiert, jedoch in argumentativer, von den Erzählungen losgelöster Weise. Dieser Umgangstyp zeigt sich bei I2 und I3. Demgegenüber steht als zweiter Typ eine Erzählform, die sich als **emotional-involviert** beschreiben lässt. Hier fällt auf, dass auf Erzählungen zur Kritik an Entwicklungspolitik unmittelbar eine Auseinandersetzung, meist legitimierender Art, mit der eigenen beruflichen Rolle folgt. Diese Erzählweise zeigen I1 und I4.

Auf einer dritten Ebene können zwei Typen der **Erwartungshaltung an den eigenen Impact** festgestellt werden, die die Akteur*innen als Schlussfolgerung aus ihrer Kritik ableiten. I2 und I4 argumentieren, den eigenen Lernzuwachs als Ziel ihrer Berufstätigkeit zu sehen, statt die Erwartungshaltung zu haben, man könne durch das eigene Handeln eine Veränderung der Lebensumstände anderer Menschen hervorrufen. Hier zeigt sich ein deutlicher Kontrast zu I1 und I3, deren Erzählungen über ihre Bemühungen, eine alternative Handlungspraxis zu etablieren, trotz aller Reflektiertheit die Annahme offenbaren, im Leben anderer etwas durch das eigene Handeln ändern zu können, zum Beispiel durch die Abgabe von Entscheidungsmacht.

Die interviewten Akteur*innen ziehen aus ihrer Einstellung zur Entwicklungspolitik sehr unterschiedliche (berufliche) Konsequenzen, die anhand der herausgearbeiteten Typen nachvollzogen werden können: I1 reagiert entsprechend der Teilzustimmung zum Post-Development und der gleichzeitigen Hoffnung, doch innerhalb des Systems eine Veränderung

hervorrufen zu können, mit einem temporären Austritt aus der Entwicklungspolitik und der parallelen Suche nach einer vertretbaren, entwicklungspolitischen Berufstätigkeit. I2 äußert weniger eine Fundamentalkritik, sondern hinterfragt in erster Linie die entwicklungspolitische Praxis und sucht dementsprechend nach Wegen einer Verbesserung. Da I2 die eigene Person von der kritisierten entwicklungspolitischen Praxis abgrenzt und weder den Anspruch hat, das entwicklungspolitische System zu verändern, noch eine entwicklungspolitische Wirkung im Globalen Süden zu erzielen, zeigt sich eine Zufriedenheit mit der eigenen Tätigkeit. I3 stellt dem Post-Development entsprechend Entwicklung per se in Frage und findet selbst in den auf Mikroebene positiv bewerteten Handlungsoptionen keine überzeugende Alternative. Die logische Schlussfolgerung ist daher eine konsequente berufliche Neuorientierung. I4 zeigt zwar ebenfalls eine Fundamentalkritik an Entwicklung, reagiert darauf jedoch mit einer vollkommen von der Illusion, etwas an dem System ändern zu können, befreiten entwicklungspolitischen Karriere. Anders als I3 ist I4 überzeugt, dass die gleiche Ungerechtigkeit auch in anderen Berufsfeldern zugegen, wenn auch weniger sichtbar ist. Ein Austritt aus dem Entwicklungsapparat (vgl. Escobar 1995: 9ff.) erfolgt daher nicht.

5.2 Zusammenfassung der subjektiv wahrgenommenen Handlungsspielräume

Abgesehen von der vorgeschlagenen Umverteilung der im BMZ verorteten Themen auf andere Ressorts und der Idee, in der entwicklungspolitischen Bildungsarbeit oder im nicht weiter spezifizierten Bereich der Nachhaltigkeit losgelöst von Entwicklungspolitik tätig zu sein, müssen alle von den interviewten Akteur*innen beschriebenen Handlungsspielräume als *alternative Entwicklungspolitik* im Rahmen bestehender Strukturen beurteilt werden. Sie stellen keine wirklichen *Alternativen zur Entwicklung* (vgl. Escobar 1995: 215) dar. Insbesondere I1 und I3 schildern Versuche, die kritisierten, herrschaftsförmigen Diskurse aufzubrechen und eine abweichende Handlungspraxis umzusetzen. Dazu zählt beispielsweise der Versuch von I1, eine paritätische Mitarbeit an Entscheidungsprozessen zwischen dem Globalen Süden und Norden in einem staatlichen Förderprogramm zu realisieren. Während dieses Vorhaben bei I1 an vorhandenen Machthierarchien scheitert, berichtet I3 erfolgreich in der eigenen NGO die »[...] Entscheidungen auf die Ebene der Partner im Globalen Süden verlagert« (I3, Z. 420) zu haben. Auch fallen darunter Erzählungen über moralisch oder politisch motivierte, bewusste »Unterlassungen« von Kooperationen und über eine Öffentlichkeitsarbeit, die ohne Reproduktionen herrschaftslegiti-

mierender Narrative auskommt. I4 berichtet zwar nicht von konkreten Erfahrungen mit derartigen Handlungsspielräumen, äußert jedoch genau wie I1 und I2 die Hoffnung, »[...] dass man irgendwie doch aus dem System eine Veränderung hervorruft und dass man es besser macht als manch anderer, ja, vielleicht nicht besser, aber zumindest nicht schlechter.« (I4, Z. 361-364) Bei I2 finden sich insbesondere Handlungsspielräume, die mit der Diskussion und Reflexion eigener Privilegien einhergehen und ebenfalls als alternative, entwicklungspolitische Handlungspraxis im bestehenden Rahmen einzuordnen sind.

6 Reflexion und Fazit

Um die Anonymität zu wahren und die Personen auch in ihrem eng vernetzten Berufsfeld, das I1 als »EZ-Blase« (I1, Z. 774) bezeichnet, unerkannt zu lassen, wurde auf die Auswertung anhand der Kategorie Geschlecht verzichtet. In zukünftigen Forschungsvorhaben zu diesem Thema sollte eine solche Analyse geschlechterspezifischer Differenzen vorgenommen werden, da die Berücksichtigung der lange im Post-Development vernachlässigten Kategorie Geschlecht aus machtkritischer Perspektive eine der bedeutsamsten und produktivsten, theoretischen Weiterentwicklungen des Ansatzes darstellt (vgl. Ziai 2014: 419f.) und zudem in drei der Interviews mehrfach und selbstständig hervorgehoben wurde, woran sich die Wichtigkeit eines Themas für die interviewten Personen erkennen lässt (vgl. Nohl 2012: 60).

Wie in vielen Studien des Post-Development, fußt das hier beschriebene Forschungsvorhaben auf eigenen Berufserfahrungen in der Entwicklungspolitik.¹² Im Bewusstsein der Gefahr, dass es als Legitimation des eigenen Handelns herangezogen werden könnte, soll hier an Mosse angeschlossen werden, wenn dieser schreibt, dass es, obwohl er über andere Personen forscht, eigentlich um eine selbstkritische Auseinandersetzung mit seinen eigenen Erfahrungen geht (vgl. Mosse 2005: 14). Um der eigenen Subjektposition in der Interpretation etwas entgegenzusetzen, wäre eine peer-Interpretation (vgl. Scheunpflug et al. 2016: 63) umso wichtiger gewesen. Da es sich bei der Interviewstudie um eine Vorstudie handelt, kann diese Erkenntnis in meine weitere Forschungsarbeit zum gleichen Thema einfließen.

12 vgl. Ziai, 2004: 169, Beispiele dafür sind Lepenies (u.a. 2010, 2014), Mosse (2005) und Li (2007).

Mit Blick auf die vier Fälle kann festgehalten werden, dass sich eine Zufriedenheit mit der eigenen entwicklungspolitischen Berufstätigkeit nur durch eine Veränderung der inneren Haltung zur Erwartungsnorm, wie bei I2 und I4 zu erkennen, erreichen lässt. Dies müsste jedoch anhand weiterer Fälle überprüft werden, bis die »Stichprobe als 'gesättigt' [sic]« gilt (vgl. Scheunpflug et al. 2016: 58). Nicht erfolgreich zeigt sich in den Interviews hingegen der Versuch, entwicklungspolitische Strukturen aufbrechen zu wollen. Auf das eingangs angeführte Zitat »Ja, aber man kann einen Raum nur putzen, wenn man ihn betreten hat!« könnte mit dieser Vorstudie geantwortet werden: »Ja, aber es gibt Räume, in denen man es auf Dauer nur aushalten kann, wenn man sich von der Erwartung, sie reinigen zu können, verabschiedet hat.« Oder positiv ausgedrückt: Anstelle von Reinigungsversuchen im Sinne einer alternativen Entwicklungspolitik innerhalb des bestehenden Entwicklungsapparates (vgl. Escobar 1995: 9ff.), könnten wir unsere Energie und Arbeitskraft in alternative Räume im Sinne von Alternativen zur Entwicklung (vgl. Escobar 1995: 215) stecken! An Ideen mangelt es im Post-Development zumindest nicht mehr.¹³

Literaturverzeichnis

- Baumann, Marcel M./Zdunnek, Gabriele/Zitelmann, Thomas (2014): Prozesse der 'Versicherheitlichung' von Entwicklungszusammenarbeit und zivil-militärische Kooperation, in: Jakobeit, Cord/Müller, Franziska/Sondermann, Elena/Wehr, Ingrid/Ziai, Aram (Hg.) Entwicklungstheorien – Weltgesellschaftliche Transformationen, entwicklungspolitische Herausforderungen, theoretische Innovationen, Politische Vierteljahresschrift, Sonderheft 48, Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft.
- Bendix, Daniel (2018): Global Development and Colonial Power – German Development Policy at Home and Abroad, Serie.
- Bohnsack, Ralf/Nentwig-Gesemann, Iris/Nohl, Arnd-Michael (2013): Die dokumentarische Methode und ihre Forschungspraxis – Grundlagen qualitativer Sozialforschung, 3. überarb. Auflage, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- BMZ (Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung) (2020a): Grundsätze und Ziele, abrufbar unter <https://www.bmz.de/de/ministerium/ziele/grundsaeetze/index.html> (zugegriffen am 09.07.2020).

13 Vorschläge für Alternativen zur Entwicklung finden sich beispielsweise im Sammelband »Pluriverse: A Post-Development Dictionary« (Kothari et al. 2019).

- BMZ (2020b): ODA-Zahlen – Geber im Vergleich 2018 (vorläufige Werte), abrufbar unter https://www.bmz.de/de/ministerium/zahlen_fakten/oda/geber/index.html (zugegriffen am 09.07.2020).
- Engagement Global gGmbH (2016): Förderleitlinie zur Umsetzung des Entwicklungspolitischen Freiwilligendienstes weltweit, abrufbar unter <https://www.weltwaerts.de/de/publikation-detail.html?id=96> (zugegriffen am 09.07.2019).
- Eriksson Baaz, Maria (2005): *The Paternalism of Partnership – A Postcolonial Reading of identity in development Aid*, London: Zed Books.
- Escobar, Arturo (1995): *Encountering Development – The Making and Unmaking of the Third World*, Princeton: Princeton University Press.
- Ferguson, James (1994 [1990]): *The Anti-Politics-Machine – »Development«, Depoliticization and Bureaucratic Power in Lesotho*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Festinger, Leon (1957): Theorie der kognitiven Dissonanz, in: Irle, Martin/Möntmann, Volker (Hg.) *Lehrbuch der Sozialpsychologie*, Bern/Stuttgart/Wien: Verlag Hans Huber.
- Heron, Barbara (2007): *DESIRE FOR DEVELOPMENT – Whiteness, Gender, and the Helping Imperative*, Wilfrid Laurier: University Press.
- Kontzi, Kristina (2011): Postkolonialismus: Ich helfe, du hilfst, ... ihnen wird geholfen: Der Freiwilligendienst »weltwärts« reproduziert altbekannte Strukturen, in: *iz3w*, Band Nr. 323, S. 40-44.
- Kothari, Ashish/Salleh, Ariel/Escobar, Arturo/Demaria, Frederico/Acosta, Alberto (Hg.) (2019): *Pluriverse – A Post-Development-Dictionary*, New Delhi: Tulika Books (New Delhi in association with AuthorsUpFront).
- Lepenies, Philipp (2010): Besserwisser mit besten Absichten, in: *E+Z. Print-Ausgabe* Nr. 7, 2010/07, S. 298, abrufbar unter <https://www.dandc.eu/de/article/entwicklungszusammenarbeit-als-institutionalisierte-besserwisseri> (zugegriffen am 09.07.2019).
- Lepenies, Philipp (2014): »La rage de vouloir conclure« – Wissensvermittlung als Entwicklungsengpass oder warum Experten so arbeiten, wie sie arbeiten, in: Ziai, Aram (Hg.) *Im Westen nichts Neues? Stand und Perspektiven der Entwicklungstheorie*, erschienenen in der Reihe *Entwicklungstheorie und Entwicklungspolitik*, Band 14.
- Li, Tania Murray (2007): *The Will to Improve – Governmentality, Development, and the Practice of Politics*, Durham: Duke University Press.
- Nohl, Arnd-Michael (2012): *Interview und dokumentarische Methode – Anleitungen für die Forschungspraxis*. 4., überarb. Auflage, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Nuscheler, Franz (2012): *Entwicklungspolitik – Lern- und Arbeitsbuch*., 7. überarb. und aktual. Auflage, Bonn: J.H.W. Dietz Nachf. GmbH.

- PFIF (Politische Freiwilligenvertretung internationaler Freiwilligendienste) (2019): Unsere Position zum entwicklungspolitischen Profil des weltwärts Programms, abrufbar unter <http://www.freiwilligenvertretung.de/unsere-position-zum-entwicklungspolitischen-profil-des-weltwaerts-programms/> (zugegriffen am 09.07.2019).
- Rahnema, Majid/Bawtree, Victoria (1997): *The Post-Development Reader*, London: Zed Books.
- Sachs, Wolfgang (1993 [1992]): Einleitung, in: Sachs, Wolfgang (Hg.) *Wie im Westen so auf Erden – Ein polemisches Handbuch zur Entwicklungspolitik*, London: Zed Books.
- Scheunpflug, Annette/Franz, Julia/Krogull, Susanne (2016): Wie Jugendliche Weltgesellschaft verstehen – Qualitativ- rekonstruktive Lehr-Lernforschung im Feld Bildung für nachhaltige Entwicklung, in Barth, Matthias/Rieckmann, Marco (Hg.) *Empirische Forschung zur Bildung für nachhaltige Entwicklung – Themen, Methoden und Trends*, u.a. Berlin: Barbara Budrich.
- Schöneberg, Julia Maria (2017): NGO partnerships in Haiti – clashes of discourse and reality, in: *Third World Quarterly*, 38 (3), S. 604-620.
- Speitkamp, Winfried (2005): *Deutsche Kolonialgeschichte*, Stuttgart: Reclam.
- uzbonn GmbH (Gesellschaft für empirische Sozialforschung und Evaluation) (2018): Ergebnisse der Freiwilligenbefragung 2017 zum weltwärts Programm, S. 19, abrufbar unter <https://www.weltwaerts.de/de/publikation-detail.html?id=424> (zugegriffen am 09.07.2019).
- Wainwright, Joel (2008): *Decolonizing Development – Colonial Power and the Maya*, Oxford: Blackwell Press.
- Ziai, Aram (2004): *Entwicklung als Ideologie? Das klassische Entwicklungsparadigma und die Post-Development-Kritik*, Hamburg: Deutsches Übersee-Institut.
- Ziai, Aram (2014): Post-Development-Ansätze – Konsequenzen für die Entwicklungstheorie, in: Jakobeit, Cord/Müller, Franziska/Sondermann, Elena/Wehr, Ingrid/Ziai, Aram (Hg.) *Entwicklungstheorien – Weltgesellschaftliche Transformationen, entwicklungspolitische Herausforderungen, theoretische Innovationen*, in: *Politische Vierteljahresschrift, Sonderheft 48*, Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft.
- Ziai, Aram (2017a): Die Post-2015 Agenda und die Nachhaltigkeit des Entwicklungsdiskurses, in: Lepenies, Philipp/Sondermann, Elena (Hg.) *Globale politische Ziele – Bestandaufnahme und Ausblick des Post-2015-Prozesses*, Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft.
- Ziai, Aram (2017b): 'I am not a Post-Developmentalist, but...' The influence of Post-Development on development studies, *Third World Quarterly*, 38:12, 2719-2734, abrufbar unter <http://dx.doi.org/10.1080/01436597.2017.1328981> (zugegriffen am 09.07.2020).

Praktische Konsequenzen der Postdevelopment Kritik? – INGOs und Alternativen zur Entwicklung

Julia Schöneberg

Dem vorliegenden Band geht es um die Dekolonisierung der Entwicklungspolitik und – Zusammenarbeit (EZ). Während vorhergehende Beiträge koloniale Kontinuitäten in der EZ beleuchtet und präzisiert haben, schließe ich meinen Beitrag daran an und betrachte Ansatzpunkte internationaler Nicht-Regierungsorganisationen (INGOs) für praktische Konsequenzen aus der Postdevelopment Kritik. Vorweggenommen: Diese Spielräume sind stark abhängig von der Größe der INGO, ihrer Finanzierungsstruktur (große bürokratische Geldgeber versus individuelle Spender*innen oder Stiftungsvermögen) und vor allem auch den einzelnen Personen, die individuelle Beziehungen mehr oder weniger reflektiert, hierarchisch oder machtkritisch gestalten (Schöneberg 2017).

INGOs spielen eine besondere Rolle im Entwicklungsgefüge. Während einige sich als nicht politisch begreifen und „Entwicklung“¹ als technische Unternehmung betreiben (Ferguson 1994), verstehen sich andere als politische Alliierte. Auch wenn zweiteilige Positionierung mehr einem machtkritischen, dekolonialen Gedanken entspricht, so ist auch sie aufgrund der Struktur der Entwicklungszusammenarbeit nicht unproblematisch.

Im Folgenden betrachte ich zunächst die besondere Rolle von INGOs im „Entwicklungsapparat“ (Escobar 1995), dabei beziehe ich mich auf das Big D/little d Modell nach Gillian Hart (2001) welches Analysehinweise zu Handlungsspielräumen bietet. Schließlich frage ich wo sich Postdevelopment-Theorieansätze und -praxis in ausgewählten INGO Strukturen erkennen lassen und welche Räume der Umsetzung es gibt.

1 Entwicklung ist ein Containerbegriff der mit vielerlei, oftmals konfligierenden Definitionen gefüllt wurde. Oder, wie Esteva formuliert: ein Amöbenwort (in Sachs 1993). Ich verwende „Entwicklung“ daher in Anführungsstrichen.

Postdevelopment als Dekolonisierende Praxis

Die problematische Position von INGOs im Entwicklungsdispositiv ist vielfach diskutiert worden (Banks at al. 2015; Hearn 2007, Pearce 1993; Schuller 2007, 2009). Ich schließe daran an und lege dar, welche Grundsätze und Vorschläge des Postdevelopment für INGOs produktiv sein können und was mit dekolonialen oder dekolonisierenden Strategien im Zusammenhang von INGOs und praktischer Entwicklungszusammenarbeit gemeint ist.

Postdevelopment (PD) Ansätze können nützliche Instrumente sein, wenn wir über Transformationen in Logik und Praxis internationaler Entwicklungszusammenarbeit nachdenken, obwohl Postdevelopment keine homogene Theorieschule ist und Grundannahmen daher nur schwer verallgemeinert werden können (Ziai 2004). Die gemeinsame Kernforderung aller Postdevelopment Proponent*innen ist die als zwingende Notwendigkeit festgestellte Umsetzung von Alternativen zur Entwicklung, anstelle von Alternativer Entwicklung, die innerhalb kritisierte Paradigmen verbleibt. Um zu verdeutlichen was dies konkret bedeutet, gebe ich eine kurze Zusammenfassung einiger zentraler Kritikpunkte an „Entwicklung“ die von PD Vertreter*innen vorgebracht werden.²

Rahnema (1993) versteht „Entwicklung“ als westliches Konstrukt zur Legitimation und Konstruktion von Ungleichheit. Er weist insbesondere auf die Abgrenzung des Westens vom „Rest“ hin. Seiner Auffassung nach funktionieren westliche Definitionen von Armut nur im Gegensatz zu einem Idealzustand. Die Beiträge im ‚Development Dictionary‘ (Sachs 1993) kritisieren „Entwicklung“ als westliches Modernisierungsprojekt, konkreter: als Ausprägung ideologischer und ökonomischer Macht des Westens, insbesondere im Hinblick auf Wissen und Wirtschaft. Die Hauptkritik der Autor*innen besteht darin, dass „Entwicklung“ aus einem westlich-kapitalistischen Ideal entstanden sei, welches einen bestimmten Lebensstandard und -stil, vordefinierte Bedürfnisse und deren Befriedigung voraussetzen. Demnach gehe es dem „Entwicklungs“projekt grundsätzlich darum, ein westliches Wertesystem zu implementieren, und damit gleichermaßen andere Formen sozialer Organisation zu entwerfen, indem deren zugeschriebener Mangel in das Zentrum gerückt werde. Escobar (1995) kritisiert „Entwicklung“ als hegemonialen, historisch produzierten Diskurs innerhalb eines Dispositivs, der dazu diene Hegemonie und Kon-

2 Einen detaillierten Überblick über Postdevelopment bieten u.a. Klappeer 2015, Klein und Morreo 2019, Ziai 2006, 2007, 2017.

trolle des Westens³ zu etablieren, stabilisieren und zu reproduzieren. Dieser Diskurs müsse sowohl in der Theorie als auch in der Praxis dekonstruiert werden. Innerhalb des Dispositivs, so Escobar, konstituieren Akteure und Institutionen einen Apparat „for producing knowledge about, and the exercise of power over, the third world“ (Escobar 1995, 9). Er sagt weiter: „This apparatus has not since ceased to produce new arrangements of knowledge and power, new practices, theories, strategies“ (ibid.). Escobar betont die Verbindung von Wissen und Macht, die in den Beziehungen der Akteur*innen und Institutionen deutlich wird: „Who can speak, from what points of view, with what authority, according to what criteria of expertise“ (ibid., 41). Der „Apparat“ definiert die Probleme und die Regeln, die letztlich in ein Projekt oder einen Plan übersetzt werden.

Kritik an PD ist vielfältig formuliert (Corbridge 1998; Nederveen Pieterse 1998, 2000, Kiely 1999; Storey 2000) und konstruktiv (u.a. Gibson-Graham 2010a und 2010b, McGregor 2009, McKinnon et al. 2008; Matthews 2004, 2017; Nustad 2001; Ziai 2015) beantwortet worden. Sie reicht von dem Vorwurf einer Armutsromantisierung bis zu dem der Beibehaltung einer Binarität „der Westen/der Rest“, bei dem das Globale vereinfacht stets als das Böse angenommen wird, das Lokale als das Gute. Einigkeit besteht darin, dass Alternativen zur Entwicklung bisher nicht ausreichend konkret und vor allem in ihrer Relation zum „Entwicklungsapparat“ formuliert worden sind. Der Entwicklungsapparat hat sein „Verbesserungs-/Fortschrittsprojekt“ zwar kontinuierlich angepasst - dies wird deutlich, wenn man die *buzzwords* (Cornwall und Brock 2005; Cornwall 2007) der Entwicklungszusammenarbeit (Partizipation, Empowerment, Nachhaltigkeit, inklusives Wachstum) der letzten Jahrzehnte betrachtet. Trotz kontinuierlicher Anpassung der Entwicklungsstrategien, globaler Rahmensetzungen (am aktuellsten die UN Agenda 2030 für Nachhaltige Entwicklung, siehe auch Denk in diesem Band) sind grundlegende praktische Alternativen zur Umgehung der Entwicklungsinteraktionen inhärent zugrundeliegenden Machtkonstellationen bisher rar. Hier bieten post- und dekoloniale Denkmodelle hilfreiche Ansätze. Anschließend an Christine Sylvesters (1999) noch immer zutreffende Feststellung „development stu-

3 „Entwicklungs“-zusammenarbeit wurde zur Legitimation fortgesetzter Interventionen in die Souveränität anderer Staaten gebraucht und wurde damit, so Tucker (1999, 1), zu einem Prozess durch welchen „other peoples are dominated and their destinies are shaped, according to an essentially Western way of conceiving and perceiving the world“. Hall (1992) beschreibt diese Abgrenzung als „the West and the Rest“ entsprechend dem der Westen als die normsetzende Institution konstruiert wird.

dies does not tend to listen to subalterns and postcolonial studies does not tend to concern itself with whether the subaltern is eating” kann PD ein vermittelndes Konzept zwischen beiden Feldern sein, um „Entwicklung“ und dessen Basis fundiert zu theoretisieren und darauf aufbauend zu transformieren (Schöneberg 2019a). Wenn dekoloniale Strategie, wie Plessing (dieser Band) argumentiert, als „Bekämpfung historisch bedingter Ungleichheit und als Kritik eurozentristischer Diskurse in ehemaligen Kolonien verstanden wird“, so erweitert PD diese Reflexionen jenseits der Postkolonien auf die westlichen Lebensweisen und die Verwobenheit dieser mit den Lebensbedingungen anderswo, sowohl historisch als auch aktuell. Postdevelopment kann demnach ein hilfreiches Werkzeug sein zwischen den praktisch orientierten Lösungsvorschlägen der Entwicklungszusammenarbeit und der abstrakten, theoretischen Kritik von Macht- und Repräsentationsstrukturen, die von Vertreter*innen post- und dekolonialer Ansätze vorgebracht werden. PD wirkt so als dekolonisierende Strategie, die vor allem politische Dimensionen von „Entwicklung“ in konkreten Interaktionen in Zusammenhang und Kontext setzt. Zentral ist die Frage von Wissen und Machtgefällen innerhalb von Entwicklungsinteraktionen (konkret im hier diskutierten Zusammenhang: Projekt- und Programmbeziehungen von INGOs und ihren lokalen Partner*innen im globalen Süden). Ein praktisches PD in diesem Zusammenhang würde, nach Sylvester, bedeuten „to form mutual knowledge and practice that operate around and in spite of development practices established by a Western industry” (Sylvester 1999, 703).⁴ Folgt man Escobar (1992), so gehen Alternativen zur Entwicklung von der Zivilgesellschaft und den Graswurzeln aus. INGOs haben demnach das größte Potenzial in diesem Rahmen gemeinschaftlich mit lokalen zivilgesellschaftlichen Gruppen Alternativen anzustoßen.⁵ Hier verdeutlicht sich ein profundes Dilemma, denn schließlich ist es genau das Engagement externer Akteur*innen, die PD Vertreter*innen ablehnen und als kooptierende und paternalistische Intervention kritisieren. Es stellt sich die Frage, ob INGOs sich sinnvoll außerhalb eines Systems, des „Entwicklungs“apparates, positionieren können, von dem sie fundamentaler Teil sind.

4 Wie schwierig dies ist, zeigt Kronsbein, dieser Band.

5 Mir ist bewusst, dass auch der Begriff „Zivilgesellschaft“ nicht eindeutig definiert ist (Fowler und Biekart 2011). Ich verwende den Begriff hier im Sinne lokal agierender Aktivist*innen, Solidargruppierungen und Graswurzelorganisationen.

Das große D und das kleine d – INGOs und „Entwicklung“

Während ich diesen Beitrag schreibe, werde ich von einer britischen NGO kontaktiert, die um Beratung zu einem aktuellen organisationsinternen Reflexionsprozess bittet. Die beiden Gesprächspartner*innen argumentieren: „The current narrative of ‘international development’ is diverting attention away from the root causes of poverty, therefore stopping us from tackling it.“ Während es intern durchaus Zustimmung zu dieser Haltung gibt, berichten die Mitarbeiter*innen, dass sie von Kolleg*innen anderer Organisationen kritische Rückmeldungen bekommen. So werde oftmals die Befürchtung geäußert, „moving beyond aid“ würde sich negativ auf Chancen bei der Akquise von Fördergeldern bei größeren Entwicklungsgeldgebern auswirken. Das kurze Telefonat illustriert die schwierige Intermediary-Position von INGOs (Schöneberg 2017) - während die Organisation einerseits ihr Mandat als eines der vertrauensvollen Zusammenarbeit und Partnerschaft mit lokalen Bevölkerungen und in deren Interessen begreift, ist sie andererseits Teil des Entwicklungsdispositivs (Timpf 2000), dessen transnationale und nationale Institutionen und Strukturen grundsätzlich bestimmen, wie „Entwicklung“ gestaltet wird. Die INGO, obwohl kritisch gegenüber den Narrativen um „Entwicklung“, stellt „aid“ nicht grundsätzlich in Frage, setzt es sich allerdings zum Ziel die „root causes of poverty“ klarer zu kommunizieren.

Um INGOs im Entwicklungsgefüge zu verorten hilft das Modell von Big D und little d (Hart 2001, Bebbington et al. 2008, Lewis 2019). Ursprünglich von Hart eingeführt, beschreibt das Modell interventionistische und intentionale Prozesse des europäischen und eurozentristischen Entwicklungsprojektes nach 1945 als Teil des Big D, sowie ungleiche Globalisierungsprozesse als little d. So schreibt sie:

„‘Big D’ Development I define as the multiply scaled projects of intervention in the ‘Third World’ that emerged in the context of decolonization struggles and the Cold War. ‘Little d’ development refers to the development of capitalism as geographically uneven but spatially interconnected processes of creation and destruction, dialectically interconnected with discourses and practices of Development“ (Hart 2010, 119).

Zuvor hatten Cowen/Shenton (1996) bereits eine ähnliche Unterscheidung gemacht: jene zwischen *immanent* und *intentional*. Entsprechend dieser Unterscheidung kann Entwicklung sowohl ein immanenter, nicht-intentionaler Wandlungsprozess, oder eine intentionale Aktivität, wie jene der ‚Entwicklung der Unterentwickelten‘ sein. Das Prinzip der Treuhän-

derschaft spielt hier eine wichtige Rolle. Hart stellt klar, dass es sich bei little d keineswegs um einen teleologisch ablaufenden immanenten Prozess handelt, sondern vielmehr um „multiple, non-linear, interconnected trajectories [kursiv im Original] that are constitutive of what has come [...] to be termed as ‚globalization‘ (Hart 2001, 655). Bebbington, Hickey und Mitlin (2008) adaptieren Harts Unterscheidung im Hinblick auf die Arbeit von INGOs. Demnach seien INGOs zum einen Teil des little d Systems, in welchem sie zum anderen innerhalb der Strukturen und mit den Mitteln des Big D agieren. Obwohl sich viele INGOs als neutrale, nicht-governmentale, Instanzen begreifen, bleiben sie aufgrund der Finanzierungs- und Förderungsstrukturen Teil des Systems, dass sie eigentlich infrage stellen.

Bebbington, Hickey und Mitlin konstatieren, dass grundsätzliche Alternativen zur Entwicklung, d.h. radikale und systemische Alternativen, nur mit Referenz zur Big D/little d Unterscheidung gedacht werden können. Sie stellen das Modell in Zusammenhang mit der Forderung von Postdevelopmentautor*innen nach Alternativen zur Entwicklung und der damit einhergehenden grundsätzlichen Infragestellung des Konstrukts „Entwicklung“, anstelle des fortlaufenden Versuches einer Verbesserung der Umsetzungsinstrumente. Bebbington, Hickey und Mitlin unterscheiden zwischen Interventionen innerhalb der Rahmensetzungen von Big D und little d damit folgendermaßen:

“the former seen as exercises in reform having little effect on the underlying role of development in ordering and governing society, the latter as exercises more likely to transform society and enhance human fulfilment. The distinction, then, is between a partial, reformist, intervention-specific alternative, and a structure changing, radical, systemic alternative” (Bebbington et al. 2008, 1701).

Konkret: Alternativen würden im Kontext von little d eine systemische antikapitalistische Kontestation voraussetzen. Alternativen im Bereich von Big D verbleiben dagegen auf der Ebene der Reform von Interventionsinstrumenten. Den Mehrwert des Modells sehen die Autor*innen darin, dass es erlaubt, INGOs als Akteur*innen der Zivilgesellschaft und im Kontext der vom Postdevelopment geforderten Alternativen zur Entwicklung zu positionieren, und das Spannungsfeld, dem sie dadurch ausgesetzt sind, zu verdeutlichen. INGOs, deren Arbeit sich vorrangig auf lokal begrenzte Projektarbeit oder -Implementierung im Auftrag von größeren Gebern beschränkt, sind demnach weniger geeignet, diese grundsätzliche Anfechtung zu leisten, als jene, die ihre Arbeit auch im Rahmen von struktureller Kritik und Lobbying begreifen.

David Lewis (2019) stellt die Frage, ob Big D und little d zwei verschiedene Arten von „Entwicklung“ im 21. Jahrhundert beschreiben. Er kommt zu dem Schluss, dass die ursprünglich von Gillian Hart formulierte Unterteilung von Entwicklungsprozessen in Big D und little d zwar in mancherlei Hinsicht noch zutreffend sei, im Allgemeinen allerdings aufgrund weltpolitischer und -wirtschaftlicher Umbrüche an Relevanz verloren habe. Tatsächlich verzerrt die Gegenüberstellung von Big D und little d als oppositionäre Pole das Gesamtbild von „Entwicklung“ und des korrespondierenden Apparats. Vielmehr muss Big D zwangsläufig als Teil des little d verstanden werden; konkreter, als ein sehr spezifisches Instrument es zu beeinflussen und seine Reproduktion populärer zu machen. Produktion und Konsum sind Kern eurozentristisch-kapitalistisch motivierter „Entwicklungsintervention“. Nicht umsonst skizzierte Walt W. Rostow (1959) in seiner Stufentheorie die kapitalistische Konsumgesellschaft nach US-amerikanischem Vorbild als die letzte, erstrebenswerteste Stufe von „Entwicklung.“ Zwangsläufiger Teil von little d sind ungleiche Globalisierungsprozesse. Folgerichtig ist eine Gegenüberstellung von Big D und little d falsch, vielmehr sind beide Dimensionen des gleichen Prozesses. Fundamental alternative Vorstellungen müssen abgeleitet werden von einem Wirtschafts- und Gesellschaftsbild, dass nicht eurozentristisch-kapitalistisch geprägt ist. Weiterhin ist ein fundamentaler Aspekt in dem Modell vollends abwesend: koloniale Kontinuitäten, die extreme globale Ungleichheiten nicht nur produziert haben, sondern auch perpetuieren (Bendix 2013; Schlauß und Schicho 2014).

Zum einen gibt Big D/little d so einen sinnvollen Analyserahmen des Konstruktes „Entwicklung“ und Ansatzpunkte für Alternativen zur „Entwicklung“. Zum anderen zeigt es eine postkoloniale Leerstelle auf, die mithilfe von Postdevelopment als dekolonialer Strategie gefüllt werden kann. Es folgen empirische Beobachtungen von INGO Interventionen und -aktionen in Haiti, um zu untersuchen, ob Alternativen zur Entwicklung (also: Alternativen zum little d) innerhalb eines klar strukturierten Entwicklungsapparates (Big D) grundsätzlich denkbar sind.

Alternativen zur Entwicklung? Was für Alternativen, wessen - und wie?

Die konzeptionelle Unterscheidung, wenngleich auch nicht Abgrenzung, von Big D und little d ermöglicht eine Verortung von INGOs im Entwicklungsdispositiv. Daraus folgt die Frage, ob INGOs als Entwicklungsakteure Alternativen zur Entwicklung, wie von PD gefordert, befördern können und wie sie sich Fragen von Macht, Wissen und Kooptation stellen, mit

denen sie in ihrer täglichen Arbeit zwangsläufig konfrontiert werden. Ich beziehe mich im folgenden Abschnitt auf Gespräche mit Mitarbeiter*innen internationaler NGOs, die sich selbst eine kritische Positionierung zum Entwicklungsapparat bescheinigen. Die Gespräche wurden zwischen 2012 und 2017 in Haiti geführt.

Die INGOs haben gemein, dass sie keine direkte Programmimplementierung durchführen, sondern versuchen die haitianische Zivilgesellschaft in ihren eigenen Bestrebungen zu unterstützen. Ein wichtiger Kern ist dabei *social justice advocacy* in den Herkunftsländern der INGOs. Die Mitarbeiter*innen einer kanadischen INGO sind stark mit Kolleg*innen bei der UN, in den USA und in Kanada vernetzt. Konkretes Engagement im globalen Norden beinhaltet die Forderungen haitianischer zivilgesellschaftlicher Organisationen nach *aid accountability* hörbar zu machen, aber auch Advocacy Arbeit in Bezug auf Militarismus und Hilfe, sowie eine kritische Begleitung der UN Mission MINUSTAH in Haiti. Eine Mitarbeiterin beschreibt den Ansatz ihrer Organisation folgendermaßen: „In a place like Haiti you have social movements, you have community groups, all kinds of organized groups and movements that are creating solutions to the kind of dominant social and economic systems that are creating exploitation and environmental degradation, inequality and poverty – and those solutions are already being proposed.“ Hier wird deutlich, dass das Verständnis von Alternativen ein Systemisches ist. Eine Unterstützung der genannten Gruppen würde also den Versuch bedeuten *little d* Alternativen mithilfe von *Big D* Strukturen zu finanzieren. Es schließt sich die Frage an was konkret diese Alternativen sein können. Eine andere Gesprächspartnerin sagt dazu:

„We look for groups, movements that are proposing or creating some kind of alternative, and when I say alternative it doesn't have to be anything that has never existed before, because oftentimes economical alternatives are things that have existed for centuries, but they are an alternative to dominant structures or systems of trade.“

Diese Aussage ist nicht vollends unambivalent. Zum einen kann eine Revalidierung traditioneller Praktiken im Sinne einer Dekolonisierung internationaler Kooperation verstanden werden.

Zum anderen besteht die Gefahr der Romantisierung von Einfachheit (und Armut) und der Umkehrung einer normativen Binarität in der Tradition inhärent gut und von der (eurozentristischen) Moderne abzugrenzen ist. Dieser Vorwurf ist Postdevelopmentautor*innen vielfach gemacht worden.

Die Gefahren von Kooptierung zivilgesellschaftlicher Organisationen und Depolitisierung sozialer Bewegungen in der guten Absicht sie zu unterstützen sind bereits vielfach diskutiert worden (Manji und O’Coill 2002). Elemente einer Kooptierung sind eine NGOisierung, also Bürokratisierung, der Bewegungen durch Bedingungen etwa in Bezug auf Antragsstellung und Zwischen- und Abschlussberichte und Evaluationen, eine Depolitisierung von Aktivist*innen durch das Versprechen von Arbeitsplätzen und damit zusammenhängend die Reorientierung der Bewegungsziele im Hinblick auf die Einwerbung fortlaufender Fördergelder, aber auch ein grundsätzlicher Widerspruch zwischen der Logik einer Organisation (langfristige Planungen, Indikatoren zur Erfolgsmessung) und der einer Bewegung (Notwendigkeit schneller, flexibler Reaktionsfähigkeit etwa auf Handlungen von Regierungen oder multinationaler Konzerne, fluktuierende Mitgliederschaft) (Schöneberg 2019b, Monteiro und Steuerwald, Banse dieser Band). Interaktionen, die Alternativen zum little d als Zielsetzung haben, müssen versuchen die Fallstricke des Big D (in diesem Fall also konkret die Umwandlung sozialen Widerstandes in ein „Entwicklungs“-projekt) zu umgehen.

Die Mitarbeiterin einer US-amerikanischen INGO reflektiert hierzu vor allem ihre eigene Rolle und den von ihr zu leistenden Beitrag. Sie beschreibt das Grundverständnis ihrer Arbeit als geleitet von solidarischem Handeln. Die wichtigsten Aspekte hierbei sind die Schaffung von Ressourcenzugängen, vor allem 1) Netzwerke, 2) Informationen, 3) finanzielle Mittel. Sie sieht ihre eigene Rolle, ihr solidarisches Handeln darin, diese Zugänge, auf die sie aufgrund einer privilegierteren Position leichter zugreifen kann, anderen zugänglich zu machen. Am Beispiel der Unterstützung der haitianischen Bewegung für „Rights to Housing“ heißt dies etwa: 1) die Aktivitäten den Bewegungen durch Interviews und Artikel zu dokumentieren und die Mitglieder mit ausländischen Journalist*innen in Verbindung zu bringen, um einerseits öffentliches Bewusstsein für die Problematik zu schaffen, aber andererseits auch zu verdeutlichen, dass es bereits Lösungsvorschläge gibt und Bestrebungen diese zu erwirken - die Menschen vor Ort also keineswegs passive Hilfsempfänger*innen sind. 2) Informationsaustausch in beide Richtungen: zum einen Informationen mit der Bewegung zu teilen, die etwa durch Sprachbarrieren oder fehlendes Internet nicht zugänglich sind; andererseits aber auch Erklärungen oder Pressemitteilungen der Bewegungen zu übersetzen und international zu verbreiten. 3) die Unterstützung von unabhängigem Journalismus vor Ort, etwa die Gemeinderadiostationen in Haiti, die ein wichtiges Informations- und Meinungsbildungsorgan sind, besonders in einem Kontext in dem viele Menschen nicht ausreichend Lesen und Schreiben können. 4) internatio-

nale Solidaritätskampagnen, Vernetzung mit Aktivist*innen in anderen Ländern (und Finanzierung des Austausches). 5) Lobbyarbeit auf politischer Ebene in den USA, der EU und bei den internationalen Finanzinstitutionen.

In den Gesprächen mit INGO Mitarbeiterinnen wird deutlich, dass dieses Vorgehen ein ständiger Balanceakt im Hinblick auf eigene Finanzierungs- und Rechenschaftsstrukturen ist und vor allem Zeit, den Aufbau vertrauensvoller Beziehungen, und Kenntnis der lokalen Sprache voraussetzt - drei Dinge, die größere INGOs nicht zwangsläufig zur Verfügung haben.

Aus diesen exemplarischen Ausschnitten lassen sich Eckpunkte für Alternativen zur Entwicklung (d.h. systemische Kontestationen) im eigentlich etablierten Big D Handlungsrahmen (d.h. „Entwicklungs“-interventionen) verallgemeinern. Postdevelopment in der Praxis muss für INGOs drei Ausgangspunkte haben: Erstens, die Anerkennung, dass (Expert*innen)-Wissen und legitime Lösungsvorschläge nicht zwangsläufig aus dem Westen kommen; zweitens, das Bewusstsein der eigenen Positionierung im Konstrukt der Entwicklung, was sich mithilfe des Big D/little d Modells anschaulich illustrieren lässt und, drittens, und eng damit verknüpft, die produktive Nutzbarmachung eigener Privilegien wie etwa durch die oben genannten Ressourcenzugänge.

Aus der vorangegangenen Argumentation lassen sich vier konkrete Ansatzpunkte ableiten, wie INGOs valide Postdevelopment Ansätze in ihren Strukturen und Prozessen aufgreifen und umsetzen können. An erster Stelle muss für INGOs ein kritisches Hinterfragen des Entwicklungsparadigmas stehen: Was ist „Entwicklung“? Wer definiert positiven Wandel? Wer gestaltet und wer hat Einfluss? Als Akteur*in ist Reflexion über die eigene Rolle und die Auswirkungen des Handelns unausweichlich (siehe auch Strehl in diesem Band). Zweitens sollten INGOs kritisch die Art ihrer Arbeit hinterfragen. So ist die Unterstützung lokaler Visionen und Widerständigkeiten und alternativer Wirtschafts- und Gesellschaftsmodelle durch Mitarbeit in Netzwerken und Allianzen oftmals effektiver als eigenimplementierte Projektarbeit (Big D) mit sehr eng definierten Erfolgsindikatoren. Drittens: Der beinahe wichtigste Aspekt, der in Diskussionen um Entwicklungszusammenarbeit zu oft vernachlässigt wird, ist, inwiefern die „imperiale Lebensweise“ (Brand/Wissen 2017; ILA Kollektiv 2017), d.h. ein überproportionaler Zugriff des sogenannten Globalen Nordens auf Ressourcen (menschliche und natürliche) mit fortbestehenden globalen Ungleichheiten und Ausbeutungen, vor allem im Globalen Süden, zusammenhängt. „Entwicklung“ findet zwangsläufig auch zuhause statt (Bendix et al. 2019). INGOs aus dem globalen Norden müssen sich bewusst ma-

chen, dass sie zuallererst Veränderung in ihren eigenen Gesellschaften befördern. Für nachhaltige Alternativen zum little d müssen sie kritisch begleiten und hinterfragen wie die Lebensweisen „zu Hause“ (etwa durch Konsumverhalten und Ressourcenverbrauch) und Regierungshandeln (Waffenexporte, Handelsabkommen, Migrationsregime) Einfluss nehmen auf die Bedingungen in anderen Teilen der Welt. Viertens: Der Begriff Nicht-Regierungsorganisation suggeriert Neutralität (Shivji 2007), die von INGOs auch reklamiert wird. Armut, Hunger und Ungleichheit werden dadurch technisch definiert, die Frage nach den strukturellen Ursachen nicht gestellt, Entwicklung depolitisiert. Tatsächlich ist „Entwicklung“ immer und zwangsläufig politisch, das hat nicht nur PD Kritik deutlich gemacht, sondern auch die Entwicklungszusammenarbeit der letzten Jahrzehnte. An dieser Stelle muss wiederum die Relevanz post- und dekolonialer Perspektiven für die entwicklungspolitische Diskussion deutlich gemacht werden. Sie betonen die fortgesetzte Rolle von „Entwicklung“ als Interventionsprojekt und verdeutlichen, dass eine „neutrale Intervention“ westlicher Akteur*innen, gleich ob INGOs oder staatliche Institutionen, in postkoloniale Gesellschaften des globalen Südens nicht möglich ist. McKinnon (2008) schreibt in diesem Zusammenhang über „development-as-politics.“ Es geht ihr dabei um zivilgesellschaftliche Allianzen und die Frage wer, wen zur Partizipation einlädt. Ein Beispiel für eine solche zivilgesellschaftliche Allianz ist eine reziproke, horizontale Dreiecksbeziehung zwischen einer INGO, einer US-amerikanischen Universität und einem haitianischen Aktivist*innenkollektiv, in dem alle beteiligten Akteur*innen ihr jeweilig verfügbares soziales und finanzielles Kapital einbringen. „Entwicklung“ findet in diesem Kontext nicht nur in Haiti statt, sondern durch Protest, Anfechtung der imperialen Struktur und Lobbyarbeit der INGO auch in den USA (Schöneberg 2019b).

Fazit

Die vorgeschlagenen Prinzipien zur Umsetzung von dekolonisierenden Strategien in der Praxis der Entwicklungszusammenarbeit haben eine Voraussetzung: die Verschiebung der Zusammenarbeit von der Grundannahme der Wohltätigkeit, entsprechend derer viele INGOs arbeiten, hin zu grundlegenden systemischen Alternativen. Die eingangs beschriebene INGO hat argumentiert, Hilfe nicht grundsätzlich infrage stellen zu wollen, sondern vielmehr den eigenen Diskursbeitrag zu Hilfe und Entwicklung sensibler zu gestalten. Wenn es um eine grundsätzliche Dekolonisierung

der EZ geht, so muss das Konstrukt von „Hilfe“ im Rahmen von Big D grundsätzlich hinterfragt werden.

In der vorangegangenen Diskussion habe ich versucht Postdevelopmentargumente in einen Zusammenhang mit der notwendigen Dekolonisierung der Entwicklungszusammenarbeit zu stellen, wie sie von Monteiro und Steuerwald, Strehl und Plessing in diesem Band konkret illustriert wird. Was lässt sich als Kern der Diskussion festhalten? Letztendlich muss es bei Versuchen, Entwicklungszusammenarbeit zu dekolonisieren, um eine kritische Infragestellung der Logik gehen, die Interventionen westlicher Expert*innen, Organisationen und Institutionen in Ländern des globalen Südens als solches legitimiert und sie im festgelegten Rahmen von Big D fest schreibt. Die Entwicklungszusammenarbeit der letzten Jahrzehnte hat gezeigt, dass diese Interventionen keine grundsätzliche Verbesserung der Lebensverhältnisse bzw. eine Veränderung globaler Ungleichheitsverhältnisse bedeuten, sondern vielmehr eine Implementierung dieser. Orientiert man sich an little d/Big D als hilfreichen Analyserahmen so können Alternativen zur Entwicklung nur durch grundsätzliche systemische Kontestationen erfolgen. Das dies, vor allem in durch Big D geprägten Projektstrukturen, ein schmaler Grat ist zeigen zahlreiche Beispiele. Dennoch können INGOs aus dem Globalen Norden durch solidarisches Handeln einen Beitrag leisten. Dieser besteht vor allem darin die eigene privilegierte Position produktiv zu machen, indem Zugänge zu (nicht ausschließlich finanziellen) Ressourcen geschaffen werden an denen es Aktivist*innen aus dem Globalen Süden oft mangelt. Nicht zuletzt aber wäre ein erheblicher Beitrag zur Dekolonisierung der „Entwicklungs“-zusammenarbeit die das little d fortschreibenden Lebensweisen im Globalen Norden, sowohl politisch als auch aktivistisch, zu reformulieren.

Literaturverzeichnis

- Banks, N./Hulme, D./Edwards, M. (2015): NGOs, states, and donors revisited: Still too close for comfort?. *World Development*, 66, S. 707-718.
- Bebbington, A. J./Hickey, S./Mitlin, D. C. (Hg.) (2008): Can NGOs make a difference? The challenge of development alternatives, Zed Books.
- Bendix, D. (2013): Auf den Spuren kolonialer Macht – Eine genealogische Dispositionanalyse von Entwicklungspolitik, in: *Rekonstruktive Methoden der Weltpolitikforschung*, Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, S. 181-218.
- Bendix, D./Müller, F./Ziai, A. (2019): Postdevelopment Alternatives in the North, in: Klein, E./ Morreo, C. (Hg.): *Postdevelopment in Practice. Alternatives, Economies, Ontologies*. London: Routledge, S. 133-148.

- Brand, U./Wissen, M. (2017): *Imperiale Lebensweise – Zur Ausbeutung von Mensch und Natur im globalen Kapitalismus*, München: oekom Verlag.
- Corbridge, S. (1998): Beneath the pavement only soil – The poverty of post-development, in: *The Journal of Development Studies*, 34 (6), S. 138-148.
- Cornwall, A./Brock, K. (2005): What do buzzwords do for development policy? A critical look at 'participation', 'empowerment' and 'poverty reduction', in: *Third World Quarterly*, 26 (7), S. 1043-1060.
- Cornwall, A. (2007): Buzzwords and fuzzwords – deconstructing development discourse, in: *Development in practice*, 17 (4-5), S. 471-484.
- Cowen, M.P./Shenton, R.W. (1996): *Doctrines of Development*, London: Routledge.
- Escobar, A. (1992): Imagining a post-development era? Critical thought, development and social movements. *Social text*, (31/32), S. 20-56.
- Escobar, A. (1995): *Encountering development – the making and unmaking of the third world*. Princeton Studies in Culture/Power/History, Princeton: Princeton University Press.
- Ferguson, J. (1994): *The anti-politics machine: "development", depoliticization, and bureaucratic power in Lesotho*, University of Minnesota Press.
- Fowler, A. A., & Biekart, K. K. (2011): Civic driven change: a narrative to bring politics back into civil society discourse, in: *ISS Working Paper Series/General Series*, 529 (529), S. 1-31.
- Gibson-Graham, J. K. (2010a): Post-development possibilities for local and regional development. *Handbook of Local and Regional Development*, London: Routledge.
- Gibson-Graham, J. K. (2010b): Forging post-development partnerships, in: *Handbook of local and regional development*, S. 226-236.
- Hall, S. (1992): The West and the Rest. Discourse and Power, in: Gieben, Bram/Stuart Hall (Hg.) *Formations of Modernity*, London: Polity Press, S. 276-320.
- Hart, G. (2001): Development critiques in the 1990s: culs de sac and promising paths. *Progress in Human Geography*, 25 (4), S. 649-658.
- Hart, G. (2010): D/developments after the Meltdown, in: *Antipode*, 41, S. 117-141.
- Hearn, J. (2007): African NGOs: the new compradors?, in: *Development and change*, 38 (6), S. 1095-1110.
- ILA Kollektiv (2017): *Auf Kosten Anderer? Wie die imperiale Lebensweise ein gutes Leben für alle verhindert*, München: oekom Verlag.
- Klapeer, C. M. (2015): Post-development, in: *Handbuch Entwicklungsforschung*, S. 1-10.
- Klein, E./Morreo, C. E. (Hg.) (2019): *Postdevelopment in Practice: Alternatives, Economics, Ontologies*, Routledge.
- Kiely, R. (1999): The last refuge of the noble savage? A critical assessment of post-development theory, in: *The European Journal of Development Research*, 11 (1), S. 30-55.

- Lewis, D. (2019): 'Big D' and 'little d': two types of twenty-first century development?, in: *Third World Quarterly*, S. 1-19.
- Manji, F./O'Coill, C. (2002): The missionary position: NGOs and development in Africa. *International Affairs*, 78 (3), S. 567-584.
- Matthews, S. (2004): Post-development theory and the question of alternatives: a view from Africa, in: *Third World Quarterly*, 25 (2), S. 373-384.
- Matthews, S. (2017): Colonised minds? Post-development theory and the desirability of development in Africa, in: *Third World Quarterly*, 38 (12), S. 2650-2663.
- McKinnon, K./Gibson, K./Malam, L. (Hg.) (2008): Critical geographies of the Asia-Pacific Special Issue, in: *Asia Pacific Viewpoint* 49, 3.
- Nederveen Pieterse, J. (1998): My paradigm or yours? Alternative development, post-development, reflexive development, in: *Development and change*, 29 (2), S. 343-373.
- Nederveen Pieterse, J. (2000): After post-development, in: *Third world quarterly*, 21 (2), S. 175-191.
- Nustad, KG (2001): Development: the devil we know?, in: *Third World Quarterly*, 22 (4), S. 479-489.
- Pearce, J. (1993): NGOs and social change: agents or facilitators?, in: *Development in Practice*, 3 (3), S. 222-227.
- Rahnema, M. (1993): Armut, in: Sachs, Wolfgang (Hg.) *Wie im Westen so auf Erden – Ein polemisches Handbuch zur Entwicklungspolitik*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuchverlag.
- Rostow, W. W. (1959): The stages of economic growth, in: *The economic history review*, 12 (1), S. 1-16.
- Sachs, W. (Hg.) (1993): *Wie im Westen so auf Erden – Ein polemisches Handbuch zur Entwicklungspolitik*.
- Schlaß, D./Schicho, W. (2014): Kolonialismus und Entwicklung, in: *Stichproben – Wiener Zeitschrift für Kritische Afrikastudien*, 14 (26), S. 1-17.
- Schöneberg, J. (2017): NGO partnerships in Haiti: clashes of discourse and reality, in: *Third World Quarterly*, 38 (3), S. 604-620.
- Schöneberg, J. (2019a): Imagining Postcolonial-Development Studies: Reflections on Positionalities and Research Practices, in: *Building Development Studies for the New Millennium*, Palgrave Macmillan, S. 97-116.
- Schöneberg, J. (2019b): *Manoeuvring political realms. Postdevelopment in Practice: Alternatives, Economies, Ontologies*, Routledge.
- Schuller, M. (2007): Invasion or infusion? Understanding the role of NGOs in contemporary, in: *Haiti. Journal of Haitian Studies*, S. 96-119.
- Schuller, M. (2009): Gluing globalization: NGOs as intermediaries in Haiti, in: *POLAR: Political and Legal Anthropology Review*, 32 (1), S. 84-104.
- Shivji, I. (2007): *The Silences in the NGO Discourse – The role and future of NGOs in Africa*, Oxford: Fahamu.
- Storey, A. (2000): Post-development theory: romanticism and Pontius Pilate politics, in: *Development*, 43 (4), S. 40-46.

- Sylvester, C. (1999): Development studies and postcolonial studies: disparate tales of the 'Third World', in: *Third World Quarterly*, 20 (4), S. 703-721.
- Timpf, S. (2000): *Das Dispositiv der Zukunftsfähigen Entwicklung*.
- Tucker, Vincent (1999): *The Myth of Development: A Critique of a Eurocentric Discourse*, in: Ronaldo Munck, Denis O'Hearn (Hg.) *Critical Development Theory – Contributions to a new paradigm*, London: Zed Books.
- Ziai, A. (2004): The ambivalence of post-development: between reactionary populism and radical democracy, in: *Third World Quarterly*, 25 (6), S. 1045-1060.
- Ziai, A. (2006): Post-development: Ideologiekritik in der Entwicklungstheorie, in: *Politische Vierteljahresschrift*, 47 (2), S. 193-218.
- Ziai, A. (2007): *Exploring post-development: Theory and practice, problems and perspectives*, Routledge.
- Ziai, A. (2015): Post-development: Premature burials and haunting ghosts, in: *Development and Change*, 46 (4), S. 833-854.
- Ziai, A. (2017): Post-development 25 years after *The Development Dictionary*, in: *Third World Quarterly*, 38:12, S. 2547-2558.

„Nosso jeito de fazer“ - „Unsere Art, etwas zu tun“. Dekolonial-feministische Wissensproduktion und wirkungsorientierte Zivilgesellschaftsförderung in Nordostbrasilien

Gabriela Monteiro und Ruth Steuerwald

Die Bewegung der Landarbeiterinnen des Nordostens¹ ist eine feministische soziale Bewegung in Nordostbrasilien, in der Landarbeiterinnen nach eigener Aussage „Unterdrückungsmentalitäten bekämpfen und eine gerechtere Welt konstruieren“.² Sie versteht sich dabei als Raum für „Selbstorganisation, Selbstaffirmation und Bildung“.³ Von ihrer Entstehung in den 1980er Jahren bis zum Jahr 2017 finanzierten vor allem entwicklungspolitische Internationale Nichtregierungsorganisationen (INGOs) aus dem globalen Norden die Bewegung.⁴ Danach war es nicht mehr möglich, solche Finanzierung zu sichern. Zunächst hatten die Aktivistinnen unkompliziert Gelder erhalten und sie selbstbestimmt einsetzen können. Wachsende Konkurrenz und höhere Ansprüche an Planung und wirkungsorientierte Evaluierung schränkten dies jedoch zunehmend ein.

In diesem Beitrag diskutieren wir diese Prozesse im Zusammenhang mit dekolonialer Wissensproduktion innerhalb der Bewegung. Hierfür ist eine Perspektive postkolonialer Gouvernamentalität hilfreich, da „Wirkungsorientierung“ von Entwicklungszusammenarbeit so im Hinblick auf Machtwirkung untersucht werden kann: Die Veränderungen sehen wir als neoliberale Regierbarmachung von Räumen der Selbstbestimmung im Entwicklungsregime, welche aber auch subvertiert wird.

1 Movimento da Mulher Trabalhadora Rural do Nordeste, MMTR-NE.

2 Selbstdarstellung auf der Webseite, www.mmrne.org.br.

3 Veronica Santana, Aktivistin der Bewegung, im Film "Mulheres Rurais em Movimento", Gemeinschaftsproduktion der Bewegung und Heloise Prévost. Verfügbar unter <https://www.youtube.com/watch?v=PQklWTlyJc4>.

4 Im Jahr 2018 wurden über punktuelle Zusammenarbeit mit brasilianischen Landesregierungen, etwa im Rahmen eines Programms zum Bau von Regenwasserzisternen, und finanzielle Reserven die laufenden Kosten (Transport, Buchhalterin, Kosten des Gebäudes...) gedeckt.

Relevant ist dies für eine Reflektion von Möglichkeiten und Grenzen einer Dekolonialisierung oder Repolitisierung von Entwicklungspolitik, aber auch mit Blick auf Handlungsbedingungen und -räume kritischer Zivilgesellschaft in Brasilien. Die ambivalente Bilanz der brasilianischen Arbeiterparteieregierungen (2003-2016), vor allem aber die Wahl Jair Bolsonaros als Präsidenten mit neoliberal-faschistoiden, diskriminierenden Positionen, geben dem Dringlichkeit.

Aus postkolonialer Perspektive steht auch akademische Wissensproduktion nicht außerhalb von Machtbeziehungen. Deshalb reflektieren wir abschließend unsere eigene soziale Verortung als Wissenschaftlerinnen und reflektieren dekoloniale Ansprüche an Forschungspraxis.

Entwicklung als postkoloniales, gouvernementales Praxisregime

Internationale Entwicklungszusammenarbeit und dekoloniale Praxis im globalen Süden befinden sich aus Perspektive „klassischer“ Arbeiten des Post-Development (vgl. z.B. Escobar 1995, Sachs 1992) in einem Spannungsfeld: Entwicklungsinterventionen stehen in kolonialer Kontinuität, beinhalten häufig Entpolitisierung von Interaktionen, Hierarchisierung von Lebensformen, Paternalismus und Überlegenheitsdenken. Dies provozierte jedoch auch kritische Diskussionen um Kontingenz und Heterogenität von Entwicklung (z.B. Nustad 2001, Mosse 2005).

Bestimmte Formen der Entwicklungsintervention werden auch positiv interpretiert: Martinez und Cooper (2017:2) beschreiben die Finanzierung sozialer Bewegungen in Lateinamerika durch entwicklungspolitische INGOs in den 1980er Jahre als solidarische Praxis, geprägt von dem Gefühl, als Geber*innen und Empfänger*innen Teil derselben Bewegung zu sein. Auch Bending und Rosendo (2006) verstehen Aneignungen des Entwicklungsdiskurses in Kämpfen sozialer Bewegungen im globalen Süden nicht zwangsweise als deren ‚Korruption‘, sondern als legitime politische Strategie in einem Kontext, "in which the discourse of development is hegemonic" (Bending/Rosendo 2006:233).

Das Konzept der Gouvernamentalität (Foucault 2007) erlaubt es, die Ambivalenz von Entwicklung im globalen Süden zu erfassen, ohne dessen Problematiken und Machtwirkung zu naturalisieren. Foucault grenzt gouvernementale Macht, die er auch als „Regierung“ bezeichnet, von Zwang (oder souveräner Macht) und Disziplin ab (wobei diese Machtformen in spezifischen Konstellationen auch zusammenspielen; ebd., 109). Regierung agiert durch Einwirken auf „desires, aspirations, interest and beliefs of various actors“ (Dean 2010: 18). So sollen sich selbst regierende Subjek-

te hervorgebracht werden. Dies bezieht Rationalitäten strukturierten Denkens sowie kalkulative Machttechniken mit ein. Häufig wird Foucaults Konzeptualisierung neoliberaler Gouvernamentalität aufgegriffen: Der Markt wird hierbei zum Wahrheitsprinzip („site of veridiction“; Foucault 2008:32). Regierung kommt die Aufgabe zu, sein freies Funktionieren zu schützen und ihn auszuweiten (vgl. Foucault 2008:121).

Wir konzeptualisieren Entwicklung als gouvernementales Praxisregime. Ein solches umfasst „the organized practices through which we are governed and through which we govern ourselves“ (Dean 2010:18) sowie Programme zur Reform dieser Praktiken.⁵

Drei Aspekte sind zur Spezifizierung wichtig: Erstens lehnen wir implizit funktionalistische und periodisierende Lesarten der „Ausbreitung“ (neoliberaler) gouvernementaler Macht ab. Eine „topologische“ Lesart (Collier 2009, van Baar 2011) fokussiert stattdessen, wie „mobile, connective neo-liberal technologies, techniques, and practices [are] selectively assembled with ‚local‘ cultures, political conditions, and traditions of governance“ (van Baar 2011:166). Zweitens ist auch gouvernementale Macht nicht totalisierend, sondern angreifbar. Zwar destabilisiert Foucault „the binaries of power and resistance, and government and freedom“ (Death 2010:235), agiert gouvernementale Macht gerade über Freiheit und „toleration of dissent and protest within certain limits works, paradoxically, to reinforce as well as challenge dominant power relations“ (Death, 2010:239). Foucault entwickelt aber „Gegenführung“ als spezifische Form des Widerstands gegen gouvernementale Macht (Foucault 2007:195; vgl. auch Davidson 2011). Diese habe zum Ziel „to be conducted differently, by other leaders, [...] and through other procedures and methods [,] to escape direction by others and to define the way for each to conduct himself“ (Foucault 2007:194-196). So werde es möglich, Normalität zu hinterfragen, Differenz zu produzieren, Utopien zu kreieren und mit neuen Subjektivitäten zu experimentieren (Seppälä 2014:91). Hierbei werden Elemente von Praxisregimen aufgegriffen und subvertiert, aber auch wieder reintegriert. Widerständige Praxis kann also mit Praxisregimen verwoben sein. Drittens wurde der oft ausschließliche Fokus auf liberale Machttechniken kritisiert (Walters 2012:72). Dass in gouvernementalen Praxisregimen Subjekte hervorgebracht werden, die als ‚unfähig zur Selbstregierung‘ gelten (und eben nicht nur Unternehmer*innen neoliberaler Selbstführung), wird ignoriert.

5 In Foucaults Diskussionen von Gouvernamentalität war der europäische Nationalstaat Bezugsebene. Verschiedene Autor*innen beschäftigten sich aber mit globaler Gouvernamentalität (siehe Walters 2012:82ff).

Solche Subjektivierungen verlaufen zudem häufig entlang postkolonialer und rassifizierter Kategorien (Chatterjee 1993). Sie stellen das konstitutive „Andere“ des zur Selbstregierung befähigten, rationalen, westlichen Subjektes dar (Habermann 2008). Innerhalb gouvernementaler Logik muss auf dieses „Andere“ durch Gewalt oder treuhänderisch eingewirkt werden, worin sich Eurozentrismus manifestiert.

Eine postkoloniale Perspektive verweist aber auch auf die Bedeutung marginalisierten Wissens. Gouvernamentalitätsperspektiven sind dafür kritisiert worden, dass sie die „ethnografische Unordnung“ der Welt vernachlässigen (Li 2007:27; Mosse 2005:13-14) und sich auf eine programmatische Ebene des „strukturierten Denkens“ über die Welt konzentrieren. Häufig stellen offizielle Dokumente oder theoretische Abhandlungen die empirische Grundlage dar. Hierbei sehen wir nicht-formalisierte Interpretationen der Welt, also Wissensformen, welche zum Beispiel nicht veröffentlicht werden können, abgewertet. Strategien subalternen Gruppen stellen auch strukturiertes Denken dar (wobei ihre Reichweite natürlich begrenzter ist). Gegenführung kann so in der Sichtbarmachung solcher Wissenssysteme begründet liegen.

Das postkoloniale Praxisregime Entwicklung ist heterogen, kontextspezifisch und veränderlich. Es wirkt zuvorderst über Treuhandchaft auf Subjekte, die als nicht zur Selbstregierung fähig gesehen werden und kann unter anderem über marginalisiertes Wissen subvertiert werden, Subversion aber auch reintegrieren. Die Einbindung in Entwicklungskontexte impliziert auch aus Gouvernamentalitätsperspektive nicht automatisch, dass dekolonial-widerständige Subjektivität und Praxis unmöglich werden.

Veränderungen des Entwicklungsregimes

In den 1980er Jahren kam Zivilgesellschaft eine zentrale Rolle im Entwicklungsregime zu, da Begriffe wie Partizipation, Empowerment und Ownership wichtiger wurden (Mosse 2005:1, Ziai 2007:86ff). Dies wurde als „Alternative Entwicklung“ und somit als „moralische“ Veränderung weg von Treuhandchaft und hin zu mehr Selbstbestimmung, aber auch als Verbesserung der Effektivität gerahmt (Lie 2015:724) und die Begriffe „im Kontext des neoliberalen Diskurses zur Legitimation von Deregulierung und Privatisierung umfunktioniert“ (Ziai 2006:87-88). Aus Gouvernamentalitätsperspektive stellen Ownership und Partizipation entsprechend Techniken der „Regierung aus der Distanz“ (Lie 2015:725; Gould 2005) dar: „[P]romises of greater inclusion and freedom [...] enabl[e] the donor to retain control by framing the partnership and thus limiting the condi-

tions under which the recipient exercises the freedom it has been granted“ (Lie 2015:723).

„Communities“ (Li 2007:232ff) machen entsprechend Kollektivität von Menschen regierbar. Informelle Zusammenkünfte werden als Basisgruppen formalisiert: „[These] could then be funded, counted, evaluated, licensed, legitimated, and replicated on an industrial scale“ (Li 2007:235). Im treuhänderischen Entwicklungskontext müssen Expert*innen dieses Potential von Communities sichern und vergrößern (Li 2007:232). „Empowerment“ wurde auch als Machttechnik konzeptualisiert, über welche „the poor“, unter anderem in Entwicklungszusammenhängen, zu „self-sufficient, active, productive, and participatory citizens“ geformt werden sollen (Cruikshank 1999:69).⁶

Die Verschiebungen führten aber trotz ihrer Funktion als Machttechniken „zu Inkohärenzen in der Ordnung des Entwicklungsdiskurses, da die Definitionsmacht über Entwicklungsmaßnahmen zumindest zum Teil von den Entwicklungsexperten auf die Betroffenen“ überging (Ziai 2007:88). So können zum Beispiel Kämpfe gegen "marktvermittelte Zwänge und Machtbeziehungen" (ebd.), Ausbeutungsstrukturen oder Normalisierungen als Teil von Entwicklung gefasst werden. Beispiele solidarischer Praxis und positiver Aneignung von Entwicklung (Martinez/Cooper 2017; Bending/Rosendo 2006) können hier eingeordnet werden.

Ab Beginn der 2000er Jahre beeinflussten Veränderungen entwicklungspolitischer Förderpraxis diese Subversionsmöglichkeiten. „[M]anagement and accounting, legal, and financial technologies“ (Mosse 2005:5) und der Orientierung an messbarer Wirkung (Rutkowski/Sparks 2014; vgl. auch Müller-Hirth 2012; Bächtold 2015; Sjöstedt 2013) kam wachsende Bedeutung zu. Geplante und erreichte Veränderung durch Entwicklungsinterventionen musste nun detailliert sichtbar gemacht werden. Dies wurde (u.a.) angetrieben durch „key international organizations such as the OECD and the World Bank“, (ebd., 49). Der Aid-Effectiveness-Agenda, die ab den 2010er Jahren auch über staatliche Akteure hinaus wirkmächtig wurde (Müller/Sondermann 2016:257ff), kam bis etwa 2015 durch den Doppelfokus auf Ownership und „result-based management“ (Müller/Sondermann 2016:251) eine richtungsweisende Rolle zu.

Martinez und Cooper (2017) diskutieren die in diesem Zusammenhang steigenden „accountability requirements“ (Martinez/Cooper 2017:2) in

6 „Empowerment“ geht auf die Selbstorganisation schwarzer Frauen in den USA in den 1970er zurück und ist weiterhin auch Teil anderer Wissenssysteme als dem neoliberaler Regierung.

entwicklungspolitischen Finanzierungsprozessen im Zusammenhang mit der Disartikulation (Martinez/Cooper 2017:3) sozialer Bewegungen. Hierbei würde „[a social movement's] political aspirations [...] rearticulated in the service of international development“ (ebd.). Sie ziehen Parallelen zum Begriff der NGO-isierung (Alvarez 2009); in Guatemala und Mexiko seien in der Folge ein „heterogeneous mix of formalized and non-formalized organizations“ zu „project implementing NGOs“ (ebd.) geworden.

Management- und Evaluierungskapazität („language skills [including fluency in ‚developmentese‘], financial expertise“ etc., Müller-Hirth 2012:23) wurden für zivilgesellschaftliche Organisationen im globalen Süden zu Bedingungen einer „legitimate speaking position on questions of development“ (Bächtold 2015:1980), „capacity building“ zum zentralen Problemlöser. Dies hatte auch Einfluss auf die Konzeptualisierung sozialer Veränderung: Kausale und lineare Veränderungstheorien (Rutkowski/Sparks 2014:499; Frenzel et al. 2018:589) wurden gestärkt, Vorstellungen sozialer Transformation und politischen Aktivismus‘ außerhalb von Entwicklung seitens der Geldgeber delegitimiert (z.B. „abrupt societal change“ gegenüber „gradual reform“, Bächtold 2015:1969). Als Folge verschlossen sich Räume, in denen Akteure im globalen Süden Entwicklungsressourcen in ihre Wissenssysteme integrieren und selbstbestimmt nutzen konnten. Aber auch die so entstehenden Konstellationen der Geber-Nehmer-Beziehungen blieben veränderlich und angreifbar (Bächtold 2015:1978f): „Some of these organizations develop strategies to contest these accountability requirements and actualize their aspiration for social change“ (Martinez/Cooper 2017:12).

Entstehung und Finanzierung der Landarbeiterinnenbewegung in den 1980er Jahren

Um den Einfluss dieser Veränderungen des Entwicklungsregimes zu diskutieren analysieren wir zwei Momente in der Geschichte der Bewegung der Landarbeiterinnen: ihre Entstehung in den 1980er Jahren und den Wegfall der Entwicklungsfinanzierung in den 2010er Jahren.⁷ Durch die Kontrastierung dieser Momente werden die veränderte Einflussnahme der Ent-

7 Geschichte und Wissensproduktion der Bewegung diskutieren wir aus Sicht der Aktivistinnen. Grundlage bieten die Autobiografie Vanete Almeidas (1943-2012), Gewerkschafterin und eine der Gründerinnen der Bewegung in Pernambuco sowie der „Rede de Mulheres Rurais da América Latina e do Caribe“ (Rede LAC) (vgl. Almeida/Parisius 1999; Rede LAC/ Almeida/Lopez Prieto2007); außerdem

wicklungsfinanzierung sowie die politischen Strategien und Wissensproduktion der Bewegung besonders deutlich.

Der ländliche Nordosten gilt in Medien, Politik und gesellschaftlichem Diskurs in Brasilien bis heute als „zurückgeblieben“, „problembehaftet“ und gefährlich (Muniz de Albuquerque 2014), war aber auch Ort vieler widerständiger Mobilisierungen: Anfang der 1980er Jahre, kurz vor Ende der Militärdiktatur (1964-1985) wurden hier Landgewerkschaften aus staatlichen Kontrolle „zurück erkämpft“, gegen illegale Landnahme und Zwangsumsiedlungen Landbesetzungen organisiert. Hunger und die arbiträre Umsetzung von Notfallprogrammen gegen Auswirkungen von Dürren führten zu Streiks, Protesten und Plünderungen von Supermärkten (Interview Cabral 2016, Almeida/Parisius 1999). Repressionen waren verbreitet: Ein für die rurale Frauenbewegung wichtiges Ereignis war die Ermordung der Landgewerkschaftsdirektorin Margarida Alves im Jahr 1983, im Auftrag eines Großgrundbesitzers im Bundesstaat Paraíba.⁸

Generell waren (und sind) Räume sozialer Kämpfe sehr männerdominiert. Allerdings gab es bereits in den 1980er Jahren einige wenige weibliche Aktivistinnen in Gewerkschaften und Bewegungen, die die geringe Beteiligung von Frauen problematisierten und einen Mobilisierungs- und Selbstorganisationsprozess initiierten. Sie riefen rurale Frauen, die oft Unterdrückungsstrukturen internalisiert hatten, dazu auf, sich als politische Subjekte bewusst zu werden und forderten, als solche anerkannt zu werden. „Deixa-me ser gente“ - „lass mich Mensch [auch: Leute, Volk] sein“ - war ein verbreiteter Slogan (Int. Cabral 2016).⁹ 1987 kamen zum

zwei Interviews mit Veronica Santana (2016 und 2018), seit den 1980er Jahren Aktivistin für Landrechte und Rechte ruraler Frauen im Bundesstaat Sergipe, Bäuerin auf durch Landbesetzung erkämpftem Land sowie von 2012 bis 2017 Exekutivsekretärin der Bewegung; weiterhin eines mit Auxiliadora Cabral (2016), langjährige Aktivistin und Exekutivsekretärin in den 1990er Jahren.

- 8 Zur Erinnerung an Margarida Alves und im Kampf um Rechte von Landarbeiterinnen wird seit 2000 alle vier Jahre der „Marsch der Margaridas“ in Brasília organisiert. Er gilt als die größte Demonstration ruraler Frauen in Lateinamerika und fand zuletzt im August 2019 statt; <http://transformatoriomargaridas.org.br>.
- 9 Selbstorganisation bedeutet in der Bewegung nicht, dass alle Aktivistinnen die selbe Rolle und Verantwortlichkeit übernehmen, sondern dass Landarbeiterinnen selbst die eigene Kategorie repräsentieren und mobilisieren, Entscheidungen von den Aktivistinnen selbst und nicht von urbanen, akademischen Unterstützerinnen getroffen werden, dass die Rotation repräsentativer und administrativer Aufgaben gegeben ist und bei Entscheidungen Vertreterinnen zumindest aller autonomen Bewegungen der neun Bundesländer, möglichst auch von Basisgruppen, konsultiert werden. Es bedeutet in der politisch-pädagogischen Praxis auch, dass der Beitrag und das Wissen Aller wertgeschätzt und ermutigt wird.

ersten Mal Landarbeiterinnen aus allen neun Bundesstaaten des Nordostens zu einem regionalen Treffen zusammen (Almeida/Parisius 1999:117ff). In jedem der Bundesländer entstanden autonome Bewegungen.

Finanzielle Ressourcen (für Verpflegung, Transport, Miete, Kommunikation und später auch Gehälter) stellten in den frühen Jahren ausschließlich INGOs bereit. Bei der Akquise dieser Gelder spielten bereits bestehende persönliche Beziehungen zu urbanen „assessoras“ oder Unterstützerinnen, häufig aus NGOs¹⁰ sowie zu Vertreter*innen von Nord-INGOs eine wichtige Rolle.

Die Initiierung von Basisgruppen als Instrument von und für „Empowerment“ war wichtige Strategie technisierter Entwicklungsförderung der Geber, im politischen Klima des Nordostens gleichzeitig Instrument „sozialer Kämpfe“. Die Bewegung, welche sich unabhängig von Gebern im globalen Norden gründete, war somit durch die finanzielle Förderung in das spezifische Zusammenspiel von Selbstbestimmung und Treuhandschaft in den Beziehungen zwischen INGOs und Partnern eingebunden. Diese Ambivalenz zeigt sich auch darin, dass die Landarbeiterinnenbewegung von "internationaler Kooperation" und nur äußerst selten von "internationaler Entwicklungskooperation" sprach.

Das Beispiel von Oxfam UK, einer der aktivsten Nord-INGO in Nordostbrasilien zu dieser Zeit, zeigt diese Ambivalenz auf Seiten der Geber: Der Einfluss des brasilianischen Pädagogen Paulo Freire (Black 1992:181) hatte in den 1970er Jahren zu einem Fokus auf „beneficiaries['] own articulation for needs“ geführt. „Communities“ sollten Vorhaben selbst planen und umsetzen, trotzdem aber in den „Oxfam frame of reference“ (ebd., 188) fallen. In den 1980ern wurde das Ziel der Freire'schen „conscientization“ innerhalb Oxfams, durch personelle Veränderungen aber auch als Effekte der oben beschriebenen Verschiebungen des Entwicklungsregimes, in eine erweiterte Strategie "integrierter Entwicklung" eingebunden und somit externes Expert*innenwissen wieder aufgewertet (ebd., 189).

10 In Brasilien entwickelte sich ein Teil der aktuellen Nichtregierungsorganisationen aus Unterstützungszentren („centros de assessoria“), welche ihre Wurzeln in Freire'scher „Educação Popular“ (1972) und Befreiungstheologie hatten und während der brasilianischen Militärdiktatur (1964-1985) mit klandestinen sozialen Bewegungen zusammenarbeiteten (Teixeira 2003). Dies heißt, wie Teixeira betont, nicht, dass es keine Klassen- und sonstigen Unterschiede zwischen NGOs und sozialen Bewegungen gibt. In Teilen ist die gemeinsame Geschichte des Widerstands aber bis heute zu spüren.

Gleichzeitig stellten konkrete politische Auswirkungen von Aktivitäten, die in England als unpolitische Wohltätigkeitsorganisation galten (ebd., 186), den neutralen Anspruch der Arbeit Oxfams in Frage. Wiederholt waren in Brasilien in den 1970er Jahren von Oxfam unterstützte Priester und Aktivist*innen verhaftet worden. Vor diesem Hintergrund unterstützte Oxfam verstärkt Gewerkschaften und soziale Bewegungen und blieb vorsichtig in der Veröffentlichung bestimmter Daten um Aktivist*innen nicht zu gefährden (ebd.). Es zeigt sich, dass auch auf Seiten der Geberorganisationen durchaus unterschiedliche Wissensformen zusammenspielen und Aspekte des Entwicklungsregimes subvertiert wie auch Subversionen re-integriert und somit entpolitisiert werden.

In der Landarbeiterinnenbewegung wurde INGO-Förderung trotz des Fokus auf Selbstbestimmung nicht unkritisch gesehen: Vanete Almeida, eine der Aktivistinnen, welche in den 1980ern und 1990ern am stärksten in die Aushandlungsprozesse mit den entwicklungspolitischen Gebern eingebunden war, sah "die Kooperation" in den 1990er Jahren als notwendiges Übel (Almeida/Parisius 1999:159). Mit dem Begriff "die Kooperation" bezeichnen die Aktivistinnen bis heute die unterschiedlichen INGOs aus dem globalen Norden, welche im Nordosten Brasiliens tätig waren und sind. Almeida kritisierte deren rigide, planungs-fokussierte Arbeitsweise. „Die Kooperation“ habe „große Schwierigkeiten, ihre Zielsetzungen an eine Realität anzupassen, die anders ist als die, aus der sie kommt" (Almeida/Parisius 1999:160), sei aber moralisch zu Solidarität und Respekt der Entscheidungsmacht der Empfänger*innen verpflichtet (ebd., 163). Solche Kritik an den Förderbedingungen konnte offen vorgebracht werden, da die Bewegung als legitime Vertreterin der Graswurzeln angesehen wurde (vgl. Thayer 2001:257, Almeida/Parisius 1999); Treuhandschaft war im Entwicklungsregime zunehmend verpönt, „Communities“ sollten sich selbst entwickeln. Die Bewegung erhielt Hilfe bei Projektanträgen (Int. Cabral 2016), wodurch ihr aber politische Kapazität oder Legitimität nicht aberkannt wurde. Sie konnte, trotz der Machtungleichheit und unterschiedlichen Zielsetzungen zwischen Geberorganisation und Bewegung, ihre eigene Agenda und Souveränität behaupten.

Die Landarbeiterinnenbewegung in den 2010er Jahren

In den 2010er Jahre war die sozioökonomische Situation im Nordosten wesentlich besser: Menschen hungerten weniger, sogenannte "Frentes de Emergência" („Notfallfronten“), staatlich organisierte Tätigkeiten z.B. im Straßenbau, welche arme Menschen der Region bei Dürren gegen Bezah-

lung in Grundlebensmitteln ausüben konnten, gab es nicht mehr.¹¹ Dies war Ergebnis der Armutsbekämpfungspolitik der Arbeiterparteieregierungen zwischen 2003 und 2016. Insbesondere die über der Inflation liegende Aufwertung des Mindestlohns (und somit der Renten) und das Programm „Bolsa Familia“, in dem bedürftige Familien monatliche Grundzahlungen erhielten, hatten für soziale Sicherung eine Rolle gespielt. Weitere Elemente einer Präventionspolitik waren Wasserspeicherungssysteme in Regenwasser-Zisternen, die auf Initiativen der Zivilgesellschaft zurückging und spezifische Maßnahmen und Programme der Regierung für Kleinbäuer*innen (Kredite, staatlich subventionierte Absatzmärkte, technische Assistenz etc.). Gleichzeitig boomte die exportorientierte Landwirtschaft, genveränderte Pflanzen und der Gebrauch einer extrem hohen Zahl an Agrargiften waren Standard geworden, die Erwartungen an eine umfassende Landreform enttäuscht worden. Die „Pink-Tide Regierung“ (Chodor 2015), in deren politischen Programmatik viele soziale Bewegungen eingebunden waren, hatte Verbesserungen der sozialen Situation durch Neo-Extraktivismus (Gudynas 2011) und somit Stärkung der exportorientierten Agrar- (und Bergbau-)Industrie ermöglicht.

Die Landarbeiterinnenbewegung feierte 2016 ihr 30-jähriges Bestehen. Zentral in ihrer Programmatik war die Einforderung von Rechten geworden: etwa des Wahlrechtes, des Rechtes auf Rente, von Landrechten. Ab 2003 war auch in der Bewegung das Bewusstsein für die Bedeutung staatlich-zivilgesellschaftlicher Partizipationsräume gestiegen. Die Aktivistinnen formulierten konkrete Forderungen für die Integration ländlicher Frauen in die genannten Programme für Kleinbäuer*innen oder die Bekämpfung häuslicher Gewalt im ländlichen Raum.

„Autorinnen unserer eigenen Geschichte“:¹² Dekoloniale Wissensproduktion in der Bewegung

Der Fokus auf das eigene Tun und eine in der Lebensrealität der Frauen verankerte Sprache als Ausgangspunkt ziehen sich als roter Faden durch

11 Von Ende der 1970er waren diese zentrales Instrument der brasilianischen Regierungen im Umgang mit den Folgen der Dürren im Nordosten gewesen. Anfang der 1990er Jahre hatten soziale Bewegungen während einer Dürre noch die Entwicklungsagentur des Nordostens in der pernambucanischen Landeshauptstadt Recife besetzt, um unter anderem die Öffnung solcher Fronten zu verlangen (Int. Cabral 2016).

12 Zitat aus Rede LAC/Almeida/Lopez Prieto 2007.

die Geschichte der Bewegung. Ab den 2000er Jahren wurden epistemologische Reflektionen, etwa über die Identität als Schwarze Frauen, wichtiger. Es kam zu einer stärkeren kritischen Aneignung von Begriffen wie „(intersektionaler) Feminismus“ und „Gender-Beziehungen“, welche zuvor oft als komplex und schwierig wahrgenommen worden waren: „Wir sagen nun also, dass wir rurale Feministinnen sind. Ob das ausreicht, um zu sagen, es handelt sich um einen ruralen Feminismus [,] das weiß ich nicht, denn ich weiß nicht wie eine Theorie kreiert wird. Aber das ist es, was wir machen“ (Int. Santana 2018). Santana betont so zwar einerseits die Trennung zwischen akademischer Theorie und marginalisiertem Wissen als Praxis, gibt praktischem Wissen andererseits aber „Theorie“ als höchster Wissensform ebenbürtigen Wert. Der Unterschied liege in „unserer Art, etwas zu tun“ - „no nosso jeito de fazer“ (ebd.). Kritik am exportorientierten, industriellen und monokulturellen Landwirtschaftsmodell oder an Prozessen internationaler Entwicklungsfinanzierung und der direkte Bezug auf die Kolonialgeschichte (Nordost-)Brasiliens verdeutlichen hierbei eine weitgehende Reflexion globaler Machtverhältnisse.

Als Autor*innen verstehen wir diese kritische Auseinandersetzung mit formalisiertem Wissen als Aspekte strukturierter, dekolonialer Wissensproduktion. Arbeiten Schwarzer brasilianischer Feministinnen, unter Rückbezug unter anderem auf Grada Kilomba (2018 [2008]) sowie Patricia Hill Collins (2004), betonen die Bedeutung der sozialen Verortung von Wissen. So brachte Djamila Ribeiro den „Ort des Sprechens“ („Lugar de Fala“; Ribeiro 2017) in die akademische Debatte Brasiliens ein, um mit dieser Metapher globale und brasilianische rassistische und intersektionale Anschlussstrukturen zu reflektieren. Sie schreibt: "Es muss bedacht werden, dass marginalisierte Gruppen, insbesondere Schwarze Frauen, bestimmte Räume [wie Universitäten, Kommunikationsmittel, institutionalisierte Politik] nicht erreichen können [und es so] keine Produktionen und Epistemologien dieser Gruppen in diesen Räumen gibt“. Den „Ort des Sprechens“ sowohl privilegierter als auch ausgeschlossener Stimmen sichtbar zu machen, bedinge demnach eine „Schwächung der traditionellen Historiografie und Hierarchisierung von Wissensformen“ (Ribeiro 2017:30).

In diesem Sinne liegt eine epistemische Kraft in den kontra-hegemonialen und dekolonialen Narrativen, welche die Aktivistinnen der Landarbeiterinnenbewegung in Bezug auf die eigene Geschichte produzieren, um die Objektifizierung zu durchbrechen, der sie unterworfen waren/sind. Hiermit meinen wir die strukturierte Wissensproduktion, die die eigene Unsichtbarmachung und Abwertung in dominanten Wissenssystemen anfecht, diesem hegemonial entwertetes und nicht-formalisiertes Wissen gegenüber und damit postkoloniale Machtstrukturen in Frage stellt. Dies

kann als Gegenführung gouvernementaler Macht gefasst werden. Die Einbindung in westliche Strukturen stellt dabei für Jurema Werneck, eine weitere einflussreiche Schwarze brasilianische Intellektuelle, kein Ausschlusskriterium dar. Laut Werneck hinterfragen Schwarze Frauen durch ihre politische Praxis Lesarten von „Zentrum und Peripherie.“ Sie schreibt: „Organisationsformen Schwarzer Frauen [penetrieren] den Okzident und seine Rationalität [, arbeiten] mit ihm [...] und [wollen] ihn gleichzeitig fragilisieren [...]“ (Werneck/Falquet 2005:35).

Effekte der Finanzierungsprozesse in den 2010er Jahren

Bis in die späten 1990er Jahre erhielt die Bewegung zunehmend mehr Ressourcen aus dem globalen Norden. Da Brasilien als „Schwellenland“ ab Mitte der 2000er Jahre nicht mehr im Zentrum des Interesses stand, verringerte sich die Zahl der in Brasilien aktiven INGOs jedoch (ABONG 2014) und es stand weniger Geld zur Verfügung. Oxfam UK beendete im Jahr 2014 seine Aktivitäten in Brasilien.¹³

Das deutsche katholische Hilfswerk MISEREOR förderte die Bewegung zwischen 2007 und 2015 auf regionaler Ebene als vorerst letzte INGO. Während der Projektlaufzeit wies MISEREOR wiederholt auf die Notwendigkeit von Wirkungsplanung und -evaluierung hin, da die Berichte und Anträge der Bewegung zu deskriptiv seien. Auch andere Geber stellten vergleichbare Ansprüche; in einem transnationalen, durch eine spanische INGO und das spanische Entwicklungsministerium geförderten Projekt musste etwa eine aufwändige "Base Line"¹⁴ konstruiert werden – ein Effekt der deutlichen Veränderungen im Entwicklungsregime.

Die mit diesen Veränderungen wachsenden Anforderungen stellten die Bewegung vor Herausforderungen, die denen in der oben zitierten Literatur ähneln (Bächtold 2015; Martinez/Cooper 2017; Frenzel et al. 2018; Müller-Hirth 2012; Rutkowski/Sparks 2014). „[A]lles so aufzuzeichnen, wie [die Agentur] das verlangte, da hatten wir große Schwierigkeiten“ (Int. Santana 2016). In den 2010er Jahren war aufgrund geringerer Einkünfte

13 Stattdessen wurde „Oxfam Brasil“ gegründet. Diese Organisation betreibt Fundraising in Brasilien selbst, um gezielte Projekte, nun hauptsächlich in Städten, umzusetzen. Sie fördert keine zivilgesellschaftlichen Organisationen mehr.

14 „Base Line Study“ taucht im Evaluierungs-Glossar des OECD-DAC auf. Sie ist definiert als: „An analysis describing the situation prior to a development intervention, against which progress can be assessed or comparisons made“ (OECD 2002).

die Zahl (urbaner und akademischer) Angestellter, welche zuvor wichtige Teile des komplexer werdenden Berichtswesens und der Projektanträge übernommen hatten, stark gesunken. Den Landarbeiterinnen kam zunehmend mehr eigene Verantwortung bei der Mittelakquise und Projektverwaltung zu, was sie auch als größere Autonomie und Selbstbestimmung interpretierten. Diese Anforderungen stellten sie vor neue Herausforderungen: Sie verfügten in der Regel über geringe formelle Bildung, aber waren, wie Santana es wiederholt ausdrückte, „gut in Politik“. Lineare, planbare Veränderungsprozesse nachzuweisen war schwierig für die Bewegung: Ihre Aktivitäten verstanden die Aktivistinnen weiterhin eher als Kämpfe oder politische Aushandlungsprozesse.

Brasilianische Nichtregierungsorganisationen in der Region konnten weiterhin Entwicklungsförderung sichern, indem sie ihre institutionelle Struktur hierarchisch aufbauten um den Anforderungen der Geber zu entsprechen. Der brasilianische Staat war zwischen 2003 und 2015 für nationale NGOs zum zentralen Geber geworden. Aufgrund der ähnlich rigiden bürokratischen Ansprüche konnte die Landarbeiterinnenbewegung nur einzelne kleine staatlich geförderte Projekte durchführen.

Auch die geforderten Anpassungen der INGOs waren schwierig umzusetzen: Zwar verfügten sie über eine festangestellte Verwaltungskraft und eine politisch-pädagogische Mitarbeiterin. Die Direktorinnen als Entscheidungsinstanz arbeiteten aber ehrenamtlich und neben ihrer Haupttätigkeit als Kleinbäuerinnen. Auch sollte die Autonomie der Gruppen in den Bundesländern bewahrt werden, weshalb inhaltliche Aushandlungen innerhalb der Gesamtbewegung Zeit in Anspruch nahmen. Räumliche Distanz und schlechte Anbindung der ländlichen Gebiete erschwerten den Aufbau effizienter Kommunikations-, Planungs- und Monitoringsysteme ebenfalls. Trotz der teilweisen „NGO-isierung“ (etwa durch juristische Registrierung und professionalisierte Mittelverwaltung) bestanden Charakteristika einer sozialen Bewegung fort.

Wie in den Anfangsjahren setzte sich die Bewegung skeptisch mit Intentionen und Arbeitsweisen der „Kooperation“ auseinander. Veronica Santana sah die beschriebenen Veränderungen der Finanzierungsprozess kritisch. Der wachsende Aufwand sei letztlich auf Bedürfnisse der Geber ausgerichtet, während für die Bewegung selbst unklar bleibe, wofür die Daten verwendet würden (Int. Santana 2016). Sie hinterfragt kritisch den hohen Kostenaufwand für externe Consulting-Firmen, die doch nur mit von Mitgliedern der Bewegung erhobenen Daten arbeiten könnten. Einfachere Systeme, derer sich die Bewegung bemächtigen könne, seien sinnvoller, so Santana. Im Umgang der Geber sah sie „eine paternalistische Vorstellung der Subjekte. [D]as Subjekt kann auch mit seinen eigenen Beinen laufen.“

Aber es gibt immer, generell gesagt, eine Vorstellung [...], dass die Menschen vielleicht nicht ihren eigenen Prozessen gerecht werden" (Int. Santana 2016). In einigen Fällen sieht aber auch sie Anknüpfungspunkte an „Koooperation“, die nicht die Form einer „Imposition“ annähme, wenn diese eigenen Schritte respektiert würden.¹⁵

Formalisierte Beziehungen zwischen Gebern und Empfängern machten es schwierig, Kritik, anders als in den 1990er Jahren, im direkten Kontakt zu formulieren (auch der Konkurrenzdruck trug hierzu bei). Dies heißt nicht, dass Geber kein Interesse mehr an kritischem Austausch hatten. Vielmehr drifteten die Themensetzung, die Bewertung der relevanten Kategorien sowie die Vorstellung von positiver sozialer Veränderung auseinander, da sich das Entwicklungsregime verändert hatte.

Sichtbarmachung „nach unserer Art“

Die Bewegung griff die neuen Vorgaben der Geber aber durchaus unter eigenen Prämissen auf; auch, um so wieder eine gemeinsame Basis zu schaffen. Dies geschah z.B. durch eine institutionelle Diagnostik, über die im Jahr 2013 Strategien der Selbstverwaltung gestärkt und Daten über die Bewegung erhoben werden sollten. Zum einen wurden hierbei Methoden der Wirkungserhebung aus entwicklungspolitischen Projekten, wie die oben beschriebenen „Base Line“, aufgegriffen: Ein Ergebnis der externen Auswertung war die fehlende „Professionalität“ der Planungs- und Verwaltungsstrukturen. Die Fokusgruppen zur Datenerhebung wurden aber auch als Momente dekolonialen feministischen Lernens gesehen: Wie alle Zusammenkünfte in der Bewegung dienten sie dazu, das Zusammenwirken persönlicher und politischer Prozesse greifbar zu machen.

Die Diagnostik ist als Prozess interpretierbar, der, unter anderer Prämisse als in den 1980ern, das Handlungsfeld der Frauen kalkulierbar, ihre Motivation und ihr Sein erfassbar und somit reflexiv beeinflussbar macht: als Teil von "governing through community", von „empowerment“ als Machttechnik (Cruikshank 1999). Selbstwirksam handeln zu können, "Meinung ausdrücken", wird zur Prämisse für Veränderung.

15 Es gab vereinzelt Personen, die sowohl politische Aktivist*innen als auch Mitarbeiter solcher INGOs waren. Deren Unterstützung war aber häufig nur informell, etwa Beiträge bei Veranstaltungen oder Beratungen. Es war ihnen nur sehr begrenzt möglich, die Vergabepraxis ihrer Arbeitgeber zu bestimmen.

Im Sinne von „Selbstregierung“ muss dies nicht zwangsweise von außen initiiert worden sein. Trotzdem ist interessant, dass die Diagnostik in Geber-Nehmer-Beziehungen wenig Anwendung fand. Es gab stattdessen viel internen Austausch und Diskussion der Ergebnisse in unterschiedlichen Foren innerhalb der Bewegung. Dies spielte eine wichtige Rolle bei der Erarbeitung eines neuen Statuts: Um basisdemokratische Prozesse stärker zu institutionalisieren, wurden unter anderem die Figur der Exekutivsekretärin durch eine kollegiale Koordination ersetzt sowie Quoten für Landarbeiterinnen und junge Frauen in Selbstverwaltung und Repräsentation offiziell festgeschrieben. Der Effekt dieser Prozesse scheint nicht die nahtlose Einfügung des Selbstverständnisses der Bewegung in das Entwicklungsregime zu sein. Die Diagnostik ist ebenso Beispiel produktiver, gouvernementaler Macht wie kollektiver Konstruktion rural-feministischer Praxis „do nosso jeito“ - „nach unserer Art“ (Int. Santana 2018).

Fazit: Neoliberale Regierbarmachung entwicklungspolitischer Zivilgesellschaftsförderung – und neue Subversionen?

Die Ambivalenzen der Bewegung und ihrer Finanzierung sind nicht (einfach) aufzulösen; sie verlaufen zwischen „Selbstregierung“ (durch Übernahme von Entwicklungstechniken oder Einbindung in staatliche Partizipationsprozesse) und „Gegenführung“ (wenn hierdurch grundlegende gesellschaftliche Ausschlüsse und dominante Wissensformen in Frage gestellt wurden); zwischen Depolitisierung (durch „Professionalisierung“ der institutionellen Strukturen der Bewegung) und dekolonialer Subversion (wenn dies mit eigenen, politischen Schwerpunkten gefüllt wurde).

Festzuhalten ist aber, dass die Bewegung im Entwicklungsregime zunehmend über ihre fehlende technische Kapazität regiert wurde. Sichtbarmachung von Wirkung wurde wichtiger als politische Praxis, Räume für dekoloniale Wissensproduktion wurden eingeschränkt. Die Diagnostik könnte als Aneignung von Accountability-Ansprüchen der Geber interpretiert werden, kann aber nicht mehr anknüpfen an die Sprache der Geber, da ihr die „Systematik“ und „Professionalität“ fehlt und wenig Austausch außerhalb dieser Thematiken existiert. Der konsekutive Wegfall der INGO-Förderung stellt die Bewegung vor große Herausforderungen.

In unseren Augen sind diese Prozesse Effekt der neoliberalen Regierbarmachung von Selbstbestimmung im Entwicklungsregime (deren Möglichkeit sich aus anderen, spezifischen Konstellationen des Entwicklungsregimes und der gesellschaftlichen Situation in Nordostbrasilien ergeben hatte). Die obige Diskussion soll zu Reflektionen darüber anregen, wie ver-

meintlich neutrale Techniken wie Wirkungsorientierung die politischen Dimensionen von Entwicklungszusammenarbeit beeinflussen. Sollte die technische Kapazität den politischen Wert einer Bewegung bestimmen? Ist eine Dekolonialisierung von Partizipation und Ownership möglich und kann neoliberalisierte Treuhandschaft überwunden werden?

Forschungspraxis mit dekolonialem Anspruch?

„Manchmal sagen Personen mit Master oder Doktor dasselbe wie wir, aber benutzen schickere Wörter und denken, sie sind wichtiger“ (Bericht der Landarbeiterinnenbewegung zur Diagnostik, 2013).

Nicht nur im Entwicklungsregime, auch über wissenschaftliche Wissensproduktion als eurozentrischer und kolonial konstituierter Machttechnik wird das Wissen der Landarbeiterinnen abgewertet. Auch hier verlangten sie wiederholt Anerkennung ihrer Stimmen, obwohl sie formell von diesen Prozessen ausgeschlossen waren.¹⁶ Wir möchten deshalb abschließend dekoloniale Ansprüche des vorliegenden Beitrags reflektieren.

Postkoloniale Ausschlüsse akademischer Forschung zeigen sich in vielen Aspekten: Durch die implizite Trennung zwischen „Theoriebildung in westlichen Wissenschaftsinstitutionen“ (Exo 2017:23) und Forschungsobjekten im globalen Süden werden „weltweit existierende soziale Erfahrungen als irrelevant [...] oder unsichtbar“ abgewertet (ebd., 18); das Wissen dieser „Objekte“ verschafft westlichen Wissenschaftler*innen Vorteile, wie etwa akademische Titel.¹⁷

Laut Mechthild Exo können Kriterien, Prinzipien oder Haltungen für eine Forschungspraxis mit dekolonialem Anspruch nicht allgemeingültig definiert werden, sondern erfordern den Aufbau persönlicher Beziehungen und Rechenschaftspflichten der Forschenden gegenüber den „Beforschten“. (ebd., 25) Verbreitete Praktiken beinhalten aber, Forschungsziele und Themen mit den Menschen im Süden und nach deren Bedürfnissen festzulegen; Wissen in einer Form, die den Beforschten nutzt, „zurückzugeben“; als Forschende die eigene soziale Verortung und „privilegierte

16 Margareth Costa Cunha, Aktivistin der Bewegung ohne formelle wissenschaftliche Bildung, erzwang 2006, dass ihr Beitrag zu einem akademischen Wettbewerb über rurale Frauen angenommen wurde. Es wurde eine neue Kategorie der Teilnahme geschaffen und sie gewann einen finanziell dotierten Preis (vgl. Cunha 2006).

17 Dies spiegelt die eingangs getätigten Reflektionen über den Ausschluss nicht formalisierten Wissens aus Analysen gouvernementaler Regierung.

Sprechposition“ zu reflektieren „und Kompliz*innenschaften an[zu]erkennen, die zur Unhörbarkeit der Subalternen und zur Aufrechterhaltung unterdrückender und imperialer Verhältnisse beitragen“ (ebd., 25). Hierzu müsse aktiv auf Verlernen eigener Privilegien hingearbeitet werden, durch die weißen Akademiker*innen vermeintlich stets die Aufgabe zukommt, Theorien zu bilden und Antworten zu geben (ebd., 33-36).

Den meisten dieser Ansprüche wird der Beitrag nicht gerecht: Obwohl er auf einem Vertrauensverhältnis zu den Aktivistinnen basiert und an Problematisierungen ansetzt, die auch diese vorbringen, stellt er letztlich ein „Forschen-Über“ dar. Er erscheint auf Deutsch in einer wissenschaftlichen Veröffentlichung, ist den Landarbeiterinnen also nicht direkt zugänglich.¹⁸ Er dient primär der Reputation der Autorinnen.

Trotzdem versuchten wir in einigen Aspekten, dekoloniale Ansprüche zu berücksichtigen. Zunächst möchten wir unsere persönliche Verortung explizit machen: Gabriela Monteiro ist eine brasilianische, aus dem Nordosten stammende, Schwarze Journalistin mit einem M.A. in interdisziplinären Geschlechterstudien und Ruth Steuerwald eine deutsche, *weiße* Sozialwissenschaftlerin. Wir sind beide Feministinnen, langjährig befreundet und stehen im Austausch über Machtbeziehungen zwischen uns und unseren sozialen Verortungen.

Gabriela Monteiro war sieben Jahre lang politisch-pädagogische Mitarbeiterin der Landarbeiterinnenbewegung. Sie bezeichnet die Zeit bei der Bewegung als eine der wichtigsten Lernerfahrungen ihres Lebens und ist bis heute im Umfeld der Bewegung aktiv. Ihre Masterarbeit schrieb sie an der Universität Bahia zur dekolonialen Wissensproduktion der Bewegung und veröffentlichte Artikel zusammen mit Aktivistinnen (Monteiro/Santana 2017). Ruth Steuerwald lebte zwischen 2012 und 2017 in Brasilien und arbeitete während dieser Zeit als ehrenamtliche Unterstützerin der Bewegung in den Bereichen Berichtswesen und Gelderakquise. 2014 begann sie, über die Finanzierungsprozesse der Bewegung zu forschen, wofür sie Aktivistinnen und Vertreter*innen von Gebern interviewte. Auch sie steht weiter in Kontakt mit der Bewegung.

Gabriela Monteiro brachte theoretische Perspektiven und Beiträge ein, welche im brasilianischen Kontext relevant sind. Indem wir diesen in deutschsprachiger akademischer Produktion Raum einräumen, wollen wir Ausschlussprozesse im Wissenschaftsbetrieb subvertieren, da meist nur weiße, europäische, oder zumindest international bekannte Theoretiker*innen zu Wort kommen, auch wenn über spezifische Kontexte im glo-

18 Es wurde ihnen eine Übersetzung zum internen Gebrauch zur Verfügung gestellt.

balen Süden geschrieben wird. Aufgrund ihrer Reflexionsfähigkeit und des epistemologischen Privilegs der Wissensproduktion über eigene Erfahrungen behandelten wir die Beiträge der Aktivistinnen zudem als strukturiertes, reflexives Wissen über die Prozesse im Feld. Wenn solches Wissen anzutreffen ist - als indigen identifiziert oder nicht, als wissenschaftliche Beiträge, Lebensgeschichten und Anekdoten, Poesie, Musik, Fiktion, Film, etc. -, dann sehen wir es als notwendig an, es ebenso ernst zu nehmen, wie *peer reviewed* sozialwissenschaftliche Theoretisierung in Europa.

Dies gilt unserer Meinung nach insbesondere dann, wenn das Forschungsinteresse an übergreifenden Machtsystemen wie dem Entwicklungsregime ansetzt. Kritische Perspektiven auf diskursive und gouvernementale Macht (wie sie Ruth Steuerwald einbrachte) machen Machtwirkungen normalisierter Konzepte greifbar. Gleichzeitig besteht das Risiko, beforschten Akteuren *nur* als Subjekte dieser Prozesse Platz einzuräumen. Dekolonial orientierte Forschungspraxis findet unserer Ansicht nach auch darin Ausdruck, unterschiedlichen Prioritäten und Einschätzungen Raum zu geben. Insofern ist vielleicht die Frage, wie die Landarbeiterinnenbewegung des Nordostens weiter politisch arbeiten kann wichtiger als die, ob dekoloniale Wissensproduktion generell im Entwicklungsregime möglich ist. Wir hoffen jedoch, die Überschneidung dieser Fragen sichtbar gemacht zu haben.

Literaturverzeichnis

- Almeida, Vanete/Parisius, Cornelia (1999): *Ser mulher num mundo de homens: Vanete Almeida conta sua vida a Cornelia Parisius*, Universal, DED/SACTES, MMTR/NE, Serra Talhada.
- Alvarez, Sonia (2009): *Beyond NGO-ization? Reflections from Latin America*, in: *Development* 52:2, S. 175–184.
- ABONG (Associação Brasileira das Organizações Não-Governamentais) (2014): *O dinheiro das ONGs*, São Paulo: ABONG, abrufbar unter <http://www.bibliotecadigital.abong.org.br/handle/11465/177>.
- Bächtold, Stefan (2015): *The rise of an anti-politics machinery: peace, civil society and the focus on results in Myanmar*, in: *Third World Quarterly*, 36:10, S. 1968-1983.
- Bending, Tim/Rosendo, Sergio (2006): *Rethinking the mechanics of the “Anti-Politics Machine”*, in: Lewis, David/Mosse, David – *Brokers and translators: the ethnography of aid and agencies*, Kumarian Press, S. 217-237.
- Black, Maggie (1992): *A Cause for Our Times: Oxfam - The First Fifty Years*, Oxford: Oxfam Publishing.

- Chatterjee, Partha (1993): The Colonial State, in: The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories, Princeton: Princeton University Press.
- Chodor, Tom (2015): Lula's Passive Revolution, in: Chodor, Tom (Hg.) Neoliberal Hegemony and the Pink Tide in Latin America – Breaking up with TINA?, London: Palgrave Macmillan, S. 121–146.
- Collier, Stephen (2009): Topologies of Power – Foucault's Analysis of Political Government beyond 'Governmentality', in: Theory Culture & Society 26, S. 78-108.
- Costa Cunha, Maria Margareth (2006): As marcas da impunidade estão em nosso corpo, em nossa vida e em nossa alma. Menção Honrosa do Prêmio Fazendo Gênero, in: Woormann, Ellen F. – Heredia, Beatriz; Renata Manashe: Margarida Alves. Coletânea sobre estudos rurais e gênero, Ministério do Desenvolvimento Agrário, Brasília, S. 24-64.
- Cruikshank, Barbara (1999): The Will to Empower – Democratic Citizens and Other Subjects, Cornell University Press, Ithaca - New York: Cornell University Press.
- Davidson, Arnold (2011): In praise of counter-conduct, in: History of the Human Sciences, 24:4, S. 25-41.
- Dean, Mitchell (2010): Governmentality – Power and rule in modern society, Los Angeles: SAGE.
- Death, Carl (2010): Counter-conducts: A Foucauldian Analytics of Protest, Social Movement Studies, 9:3, S. 235-251.
- Escobar, Arturo (1995): Encountering Development – The Making and Unmaking of the Third World, Princeton - N.J.: Princeton University Press.
- Exo, Mechthild (2017): Das übergangene Wissen – Eine dekoloniale Kritik des liberalen Peacebuilding durch basispolitische Organisationen in Afghanistan, Bielefeld: transcript.
- Foucault, Michel (2007): Security Territory Population, New York: Palgrave.
- Foucault, Michel (2008): The Birth of Biopolitics, New York: Palgrave.
- Freire, Paulo (1972): Pedagogy of the Oppressed, New York: Herder and Herder.
- Frenzel, Fabian/Case, Peter/Kumar, Arun/Sedgwick, Mitchell W. (2018): Managing international development: (Re)positioning critique in the post-2008 conjecture, ephemera, in: Theory and Politics in Organizations, 18:3, S. 577-604.
- Gould, Jeremy (2005): Timing, scale and style: Capacity as governmentality in Tanzania, in: Mosse, David/Lewis, David: The aid effect – Giving and governing in international development, London: Pluto Press.
- Gudynas, Eduardo (2011): Neo-Extraktivismus und Ausgleichsmechanismen der progressiven südamerikanischen Regierungen, in: Kurswechsel, 3/2011, S. 69-80.
- Habermann, Friederike (2008): Der homo oeconomicus und das Andere – Hegemonie, Identität und Emanzipation, Baden-Baden: Nomos.
- Hill Collins, Patricia (2004): Learning from the Outsider Within – The Sociological Significance of Black Feminist Thought, in: Harding, Sandra (Hg.) The Feminist Standpoint Theory Reader, London/New York: Routledge.

- Kilomba, Grada (2018 [2008]): *Plantation Memories – Episodes of Everyday Racism*, Münster: Unrast Verlag.
- Li, Tania Murray (2007): *The Will to Improve*, Durham, N.C.: Duke University Press.
- Lie, Jon Harald Sande (2015): Developmentality: indirect governance in the World Bank-Uganda partnership, in: *Third World Quarterly* 36:4, S. 723–40.
- Martinez, Daniel; Cooper, David (2017): Assembling international development – Accountability and the disarticulation of a social movement, *Accounting, Organizations and Society* 63, S. 6–20.
- Monteiro Araújo, Gabriela/de Santana, Veronica (2017): A escola feminista: uma experiência de pedagogia feminista rural do Nordeste. V Seminário Internacional Enlaçando Sexualidades, Salvador, Brasilien, abrufbar unter https://www.editorarealize.com.br/revistas/enlaçando/trabalhos/TRABALHO_EV072_MD1_SA3_3_ID1478_13082017185906.pdf.
- Mosse, David (2005): *Global Governance and the Ethnography of International Aid*, in: Mosse, David/Lewis, David (Hg.): *The Aid Effect – Giving and Governing in International Development*, London: Pluto Press.
- Movimento da Mulher Trabalhadora Rural do Nordeste (2006): *A Estrada da Sabedoria. Sistematizando os caminhos para a formação de educadoras rurais do Nordeste (1994-2006)*, Misereor, Caruaru.
- Müller-Hirth, Natascha (2012): If you don't count, you don't count: monitoring and evaluation in South African NGOs, in: *Development and Change*, 43:3, S. 649–670.
- Müller, Franziska/Sondermann, Elena (2016): Myths of the near future: Paris, Busan and the tales of aid effectiveness, in: Bliesemann, Berit (Hg.) *Myths and International Politics: A narrative approach to the study of IR*, London: PalgraveMacMillan, S. 249–266.
- Muniz de Albuquerque, Durval 2014: *The Invention of the Brazilian Northeast*, in: *Latin America in Translation/ En Traducción/ Em Tradução*, Durham, N.C.: Duke University Press.
- Nustad, Knut (2001): Development: the devil we know?, in: *Third World Quarterly*, 22:4, 2001, S. 479–489.
- OECD (2002): *Glossary of Key Terms in Evaluation and Results Based Management*, abrufbar unter <http://www.oecd.org/dac/evaluation/2754804.pdf>.
- Rede de Mulheres Rurais da América Latina e Caribe/Almeida, Vanete/Lopez Prieto, Immaculada (Hg.) (2007): *Uma história muito linda : Perpetuando a Rede LAC / Una historia muy linda : Perpetuando la Red LAC*, Rede de Mulheres Rurais da América Latina e Caribe (Rede LAC), Recife.
- Ribeiro, Djamila (2017): *O que é lugar de fala?* Grupo Editorial Letramento: Justificando, Belo Horizonte, Brasilien.
- Rutkowski, David; Sparks, Jason (2014): The new scalar politics of evaluation: An emerging governance role for evaluation, in: *Evaluation*, 20:4, S. 492–508.
- Sachs, Wolfgang (Hg.) (1992): *The Development Dictionary – A Guide to Knowledge as Power*, London: Zed Books.

- Seppälä, Tiina (2014): Biopolitics, Resistance and the Neoliberal Development Paradigm, *Journal für Entwicklungspolitik (JEP)*, *Austrian Journal of Development Studies*, Special Issue 'Rethinking Resistance in Development Studies', 30:1, S. 88–103.
- Teixeira, Ana Claudia Chaves (2003): Identidades em construção: as organizações não-governamentais no processo brasileiro de democratização. Masterarbeit, Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP, abrufbar unter <http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/281936>.
- Thayer, Millie (2001): Transnational Feminism: Reading Joan Scott in the Brazilian Sertão, *Ethnography*, 2:2, S. 243–271.
- van Baar, Huub (2011): *The European Roma: Minority Representation, Memory and the Limits of Transnational Governmentality*, Amsterdam.
- Walters, William (2012): *Governmentality – Critical Encounters*, London/New York: Routledge.
- Werneck, Jurema; Falquet, Jules (2005): Ialodês et féministes. Réflexions sur l'action politique des femmes noires en Amérique latine et aux Caraïbes, *Nouvelles Questions Féministes*, 24:2, S. 33-49.
- Ziai, Aram (2007): Globale Strukturpolitik? Die Nord- Süd-Politik der BRD und das Dispositiv der Entwicklung im Zeitalter von neoliberaler Globalisierung und neuer Weltordnung, Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Ziai, Aram (2006): Zwischen Global Governance und Post Development – Entwicklungspolitik aus diskursanalytischer Perspektive, Münster: Westfälisches Dampfboot.

Livity: Das Gute Leben der Rastas in Benin — Eine gelebte Alternative zu „Entwicklung“?

Fiona Faye

„Entwicklungs“-zusammenarbeit kann nie wirklich auf Augenhöhe stattfinden — solange sie nicht aus einem Voneinander-Lernen besteht, gleicht sie einer Einbahnstraße. Wie wäre das, wenn Schwarze¹ Expert*innen² zu uns in den Globalen Norden kämen? Oder wie könnten wir sonst außerhalb des Systems der „Entwicklungs“-zusammenarbeit respektvoll und neugierig im globalen Kontext voneinander lernen? Insbesondere das Lernen des Globalen Nordens vom Globalen Süden, unabdingbar für den Abbau rassistischer Strukturen, wird bis jetzt in der „Entwicklungs“-praxis komplett vernachlässigt (Kasanda 2008: 93). Wissen aus dem Globalen Süden wurde und wird häufig als irrelevant marginalisiert (Büchel 2008: 269). Beispielsweise fällt es leicht, das Wissen im Globalen Süden vorschnell als „traditionell“ und „lokal“ zu bezeichnen, in Abgrenzung zum „universellen“ Wissen des Globalen Nordens (vgl. Fornet-Betancourt 2008: 27). Die Länder und Institutionen des Globalen Nordens schreiben sich selbst Expert*inentum für „Entwicklung“ zu und blenden dabei aus, unter welchen ausbeuterischen Umständen sich der Norden „entwickelt“ hat: *„Der Wohlstand und der Fortschritt Europas sind mit dem Schweiß und den Leichen der Kolonisierten errichtet worden“* (Fanon 1981 [1961]: 79). Das regelmäßige Ausblenden dieser historischen Tatsache ist jedoch unabdingbar, um eine neokoloniale Vorherrschaftsposition aufrechtzuerhalten. Stattdessen bräuchte der Globale Norden genügend Bescheidenheit und Verstand, um anzuerkennen, dass er vom Globalen Süden lernen kann (Ki-Zerbo in Briard 2008: 116). In diesem Beitrag kommt mit den Rastas in Benin eine Gruppe von Expert*innen zu Wort, denen normalerweise keine Expertise

-
- 1 Schwarz und *weiß* bezeichnen nicht die biologische Hautfarbe von Menschen, sondern sie sind als soziale und politische Konstruktionen zu verstehen, die die jeweilige Position von Menschen als diskriminiert oder privilegiert in einer rassistischen Welt markieren. Schwarz wird als emanzipatorische Selbstbezeichnung großgeschrieben, *weiß* hingegen kursiv, um den Konstruktionscharakter zu betonen (Bökle et. al 2016: 92).
 - 2 „Eine gendersensible Schreibweise versucht [...] alle Genderidentitäten anzusprechen und zu repräsentieren“ (Bökle et. al 2016: 92).

zugeschrieben wird. Meine dreimonatige empirische Forschung hat untersucht, inwiefern das Gute Leben³ der Rastas in Benin, von manchen Rastas auch *Livity* genannt, eine Alternative zu „Entwicklung“⁴ darstellt. Unstrittig ist, dass wir Lebenskonzepte brauchen, die es ermöglichen, dass es allen Erdbewohner*innen sowie den noch folgenden Generationen gut gehen kann. Brand & Wissen (2017: 26) führen die verschiedenen Krisen unserer Zeit auf das globale „Entwicklungs“modell zurück. Die entwicklungskritische ivorische Autorin Tanella Boni betont, dass „Entwicklung“ zu Konsum und Konsum zu Umweltverschmutzung sowie einer Gefahr für die Gesundheit führe (in d’Almeida & Lee 2015: 135). Könnte das Gute Leben der Rastas eine von vielen Inspirationsquellen für die anstehende globale Transformation darstellen? Schon der aus Martinique stammende, post-koloniale Theoretiker Frantz Fanon kritisierte, dass Europa als Vorbild für die ehemaligen Kolonien gesetzt wurde, anstatt dass diese unabhängige, eigene Wege entwickeln konnten (Fanon 1969 [1961]: 239). Die malische Intellektuelle Aminata Traoré kritisiert „Entwicklung“ als vom Globalen Norden gesteuert und bezeichnet sie als Trugbild, welche durch eine neue Utopie ersetzt werden muss (Traoré in d’Almeida & Lee 2015: 113). Traoré versteht afrikanische Religionen als Quelle von Werten und von Zivilisation (ebd. 115). In der Post-Development Schule steht das selbstbestimmte Recht auf vielfältige Vorstellungen vom Guten Leben im Zentrum des Diskurses (Ziai 2004: 231). Alternativen zu „Entwicklung“, die wir im Globalen Norden ebenso wie im Globalen Süden brauchen, entstehen durch Selbstbestimmung von unten (vgl. Njoh-Mouellé 1970: 15; Ziai 2001: 11f). Laut Escobar (1995) vereint die Post-Development Schule trotz einiger Unterschiede einen Fokus auf folgende Themenfelder: eine Zurückweisung des „Entwicklungs“paradigma, eine Marginalisierung der Ökonomie, lokale Graswurzelbewegungen als Alternativen zu „Entwicklung“, lokale Kulturen und lokales Wissen sowie eine kritische Haltung gegenüber etablierten, wissenschaftlichen Diskursen (S. 218).

Selbst unter Rastas, gibt es keine einheitliche Meinung über das Wesen von Rastafari. Einige meiner Interviewpartner*innen legen Rastafari als Religion aus, durch die sie sich zu einer anderen Lebensweise haben inspi-

-
- 3 Das Gute Leben wird in dieser Arbeit synonym zu dem spanischen Ausdruck *Buen Vivir* verwendet, dessen Konzepte man laut Acosta (2016) bei indigenen Gruppen überall auf der Welt finden kann (S. 75).
 - 4 Der Begriff „Entwicklung“ wird im Post-Development konsequent abgelehnt und daher in diesem Artikel stets in Anführungszeichen gesetzt, um auf die historisch gewachsene, eurozentrische und herrschaftslegitimierende Bedeutung des Paradigmas hinzuweisen (Ziai 2001: 1; 4; 7).

rieren lassen. Die anderen meiner Rasta Gesprächspartner*innen definieren Rastafari für sich als wertebasierte Lebensphilosophie oder Kultur und sind gleichzeitig Anhänger*innen anderer Religionen. Traditionen, einschließlich Kultur und Religion, dürfen keineswegs als statisch und konservativ betrachtet werden, sondern sind in ihrer Natur dynamisch, innovativ, kritikfähig und kreativ (Kasanda 2008: 79; Fakoly⁵ in Briard 2008: 42). Dies bedeutet auch, dass Rastafari⁶ keineswegs homogen ist, sodass die in diesem Beitrag aufgeführten Charakteristika selbstverständlich nie auf alle Menschen zutreffen können, die sich (in Benin) als Rasta positionieren. Die Panafricanismus-Bewegung spielt eine große Rolle für die Rastas, da sie einen Quell der Stärkung afrikanischer Identität darstellt. Kapitalismus und „Entwicklung“ werden abgelehnt, sodass eine Lebensweise fern dieser orthodoxen Konzepte verfolgt wird. Ausgewählte Aspekte des von mir in Anlehnung an Buen Vivir Diskurse sogenannte Gute Leben der Rastas werden in diesem Artikel anhand von Interviewaussagen und Beobachtungen vorgestellt, die insbesondere das Verhältnis zwischen Mensch und Natur sowie das zwischenmenschliche Miteinander bei den Rastas in Benin veranschaulichen.

Als *weiße* Forscherin ist es besonders wichtig, sich die eigenen Privilegien bewusst zu machen (Neuburger & Schmitt 2012: 122). Mein *Weißsein* privilegiert mich sowohl in einer überwiegend *weißen*, wie auch in einer überwiegend Schwarzen Gesellschaft auf vielfältige Art und Weise. Dass ich beispielsweise die Möglichkeit hatte, nach Benin zu reisen und dort zu forschen, ist ein Privileg, das die meisten Menschen aus dem Globalen Süden in Zeiten extrem eingeschränkter Bewegungsfreiheit umgekehrt nicht haben. Trotz ihrer Wichtigkeit vermag diese Reflexion die auch in der Forschung vorhandenen Machtstrukturen einer rassistischen Geschichte und Gegenwart nicht aufzulösen (vgl. ebd.).

5 Post-Development kritisiert, dass Nicht-Akademiker*innen aufgrund der Hegemonie von wissenschaftlichem Wissen nicht zitierfähig sind (Ziai 2001: 11). Daraus folgend ergibt sich die Post-Development Praxis, nicht akademische Expert*innen zu zitieren, in diesem Artikel Tiken Jah Fakoly in doppelter Funktion, als Griot und Rasta und Thomas Sankara als Experte für eine nationalstaatlich implementierte holistische Alternative zum westlichen „Entwicklungs“paradigma.

6 Der Name ‚Rastafari‘ leitet sich vom Titel und Familiennamen des äthiopischen Kaisers Selassie, bzw. ‚Ras Tafari Makonnen‘ ab (Ludi 2011: 106). Niaah (2016) beschreibt Rastafari als „African-Jamaican hybrid worldview that mimics and builds on the meta-narrative of Christianity, African/myaalist [Afro-Jamaican syncretic religious] tradition, and Hindu culture as well as embraces aspects of the modern [...]“ (S. 3).

Die Frage nach dem Guten Leben wurde für mich persönlich besonders relevant, als ich sechs Monate lang, acht Stunden am Tag, in einem klimatisierten Büroraum in Cotonou saß, wenig sinnvollen Tätigkeiten für ein meiner Auffassung nach nicht überzeugendes „Entwicklungs“projekt nachging und mir nichts sehnlicher wünschte, als im Grünen zu sein. In dieser Zeit fand ich in zwei Rastas gute Freunde, was meine Neugierde gegenüber dem Konzept Rastafari erweckte. Auch wurde ich dadurch immer öfter an Orte mitgenommen, an denen sich weitere Rastas trafen. So wurde die Basis dafür geschaffen, dass ich bei meinen späteren Interviews einem beträchtlichen Teil meiner Gesprächspartner*innen bereits seit Monaten bekannt war und nicht so sehr als Fremde wahrgenommen wurde (vgl. Valentine 2013: 113). Eine tiefergehende Lektüre zum Thema Rastafari hob ich mir absichtlich für nach der empirischen Forschung auf, um möglichst unbefangene Fragen stellen zu können, von meinen Interviewpartner*innen selbst zu lernen und sie dadurch verstärkt als Expert*innen für das Thema wahrzunehmen (vgl. Matissek et al. 2013: 166). So konnte ich direkt von Menschen aus dem Globalen Süden lernen, wozu dieser Artikel insgesamt ermutigen soll. Ich hoffe, es gelang mir, auf diese Art und Weise meine *weiße* Dominanz ein Stück weit abzubauen.

Das offene Konzept Buen Vivir, welches immer auch als eine Alternative zu „Entwicklung“ dargestellt wird (Gudynas & Acosta in Escobar 2015: 456), lässt sich in unterschiedlichen Herausprägungen weltweit bei indigenen Gruppen finden (Acosta 2016: 75). So auch bei den Rastas in Benin, wie ich empirisch feststellen konnte. Expertin für Rastafari war nicht ich (und kann ich auch nicht sein), sondern sind diejenigen, die sich diese Identität und Zugehörigkeit selbst zuschreiben. Im Zeitraum Oktober bis Dezember 2016 haben sich 15 Interviewpartner*innen die Zeit genommen, um mit mir in Cotonou zu sprechen und mir ihre jeweilige Vorstellung vom Guten Leben zu erläutern. Die Wahl qualitativer Methoden und eines sehr offenen Interviewformats hat es ermöglicht, dass meine Gesprächspartner*innen selbst auf ihnen wichtige Themen hinweisen konnten (vgl. Liangputtong 2010, S. 24).

Roots and Culture

In der Literatur wird Rastafari je nach Autor*in zum Beispiel als „*global, pan-African movement or subculture*“ (Savishinsky 1994: 29), als „*Socioreligious Movement*“ (ebd.), als „*African-centred worldview with religio-political undertones*“ (Niaah 2016: 2) oder auch „*as an organization and as a discourse*“ (Lake 1998: 4) bezeichnet. Verschiedene Möglichkeiten der Interpretati-

on von Rastafari schlagen sich auch in seiner Beschreibung als „*fluid, eclectic and multivocal*“ (Savishinsky 1994: 35) nieder und verdeutlichen, dass Rastafari weder in eine eindeutige Kategorie wie z.B. Religion passt, noch allgemeingültig definierbar ist. Rastafari als spiritueller Glaube genauso wie als in das alltägliche Leben integrierte Lebensphilosophie ist hoch komplex und kann in diesem Artikel selbstverständlich nur partiell betrachtet werden. Der Fokus liegt hierbei weniger auf dem spirituellen Hintergrund als auf der bewussten Ablehnung von „Entwicklung“ und dem Leben einer Alternative dazu.

„One Love“, der vielleicht bekannteste Slogan der Rastas, versammelt treffend die gelebten Gefühle und Werte, die auch meine Gesprächspartner*innen äußern. Diese heben immer wieder heraus, dass die Lebensphilosophie der Rastas für sie stark von Positivität, Respekt, Verzeihung, Würde und Gerechtigkeit geprägt ist. Zazawazar⁷ sieht die Mission der Rastas in der Weiterverbreitung von Liebe. José findet, dass das Glück eines Rastas vom Glück der Menschen um einen herum abhängt. Die große Mehrheit der Rastas, mit denen ich gesprochen habe, sind Anhänger*innen einer anderen Religion und interpretieren Rastafari als Lebensphilosophie: „*Tu peux être chrétien, tu peux être musulman, mais tu peux vivre comme rasta*“⁸ (Youss Atacora). Eine religiöse Auffassung von Rastafari haben unter meinen Gesprächspartner*innen nur die Familie Jah, Rückgekehrte aus Guadeloupe. Die, bei den karibischen Rastas, weit verbreitete Auffassung von Rastafari als Religion und Haile Selassie I. als Gott ist wahrscheinlich der Aspekt, der diese Familie am stärksten vom Rest meiner Interviewpartner*innen, die auf dem afrikanischen Festland geboren wurden, unterscheidet (vgl. Lake 1998: 71f.).

Für manche Rastas wie die Familie Jah bedeutet *Repatriation* physisch und wortwörtlich die Rückkehr und Niederlassung in Afrika, in der eine Erlösung der durch Sklaverei erzwungenen Diaspora liegt. Für andere Rastas bedeutet *Repatriation* eine psychische und kulturelle „*reappropriation of their African identity and culture*“ (Lake 1998: 31; 67f.).

7 Alle Interviewpartner*innen haben eingewilligt, dass ihre Vornamen, Rufnamen bzw. Künstler*innennamen verwendet werden dürfen. Ich selbst habe mich immer mit Vornamen vorgestellt und hatte das Gefühl, dass dies dabei hilft, eine Vertrauensbasis zu schaffen. Die meisten Interviewpartner*innen kannte ich bereits lose vor den Interviews unter ihren Vor- bzw. Künstler*innennamen. Im Nachhinein sehe ich allerdings auch die Vorteile, die eine Nennung kompletter Namen hätte haben können: eine noch klarere Zuweisung als Expert*innen.

8 Zu deutsch: „Du kannst Christ*in sein, du kannst Muslim*in sein, aber du kannst wie ein Rasta leben.“

Um zu verstehen, warum die Wertschätzung der afrikanischen Kulturen und Zivilisationen früher und heute für die Rastas eine so große Rolle spielt (Savishinsky 1994: 19), kommt man nicht umhin, in die Geschichte zu schauen. Die Kolonialist*innen haben die afrikanischen Kulturen stark degradiert, was eine Entfremdung der Afrikaner*innen von ihren Kulturen hervorrief. Es geht daher bei Rastafari darum, die zwangsentfremdeten Kulturen wieder anzunehmen (Lake 1998: 34). Rastafari als Kampf für Bewusstseinsbildung durch Bildung und Informationen unterstützt diesen Prozess (Fakoly in Briard 2008: 57).

Meine Interviewpartnerin Angelle erklärt: *„Vraiment les locks pour moi c'est ce que j'ai de plus riche. C'est ça mon identité: Je suis africaine, je suis naturelle comme ça“*⁹. Zu Ende gedacht ist Rastafari somit auch ein ideologischer Angriff auf eine neokoloniale Ästhetik, die das Afrikanische abwertet (Edmonds 1998: 30).

Die Panafricanismus-Bewegung ist älter als Rastafari, und die Rastas nehmen immer wieder auf diese Strömung Bezug. In der Schule der Jahs ist panafricanische Geschichte Unterrichtsfach und die Wege auf ihrem Grundstück tragen Namen afrikanischstämmiger Ikonen und Held*innen wie Rosa Parks oder Thomas Sankara. Weitere meiner Interviewpartner*innen besingen oder malen (pan-)afrikanische Persönlichkeiten und Themen.

Rastafari hat sich von der Karibik aus nach Westafrika verbreitet, u.a. durch das Medium der Reggae-Lieder und durch jamaikanische oder andere karibische Rastas, die sich, dem *Repatriation* Diskurs folgend, auf dem afrikanischen Kontinent angesiedelt haben (Savishinsky 1994: 19ff). In Benin hat sich im Gegensatz zu etwa Ghana keine organisierte oder religiöse Rastageinschaft gegründet (ebd. 35). Tatsächlich manifestiert sich Rastafari in Benin auf eine unterschiedliche Art und Weise (ebd. 42), und die Rastas von Cotonou haben keine einheitlichen Vorbilder. Dementsprechend unterscheiden sich auch ihre Lebensstile, die alle von für Rastas typischen Merkmalen geprägt sind, jedoch je nach Individuum mit einer ganz unterschiedlichen Auswahl dieser Charakteristika.

9 Zu deutsch: „Meine [Dread]locks sind für mich das kostbarste, was ich habe. Sie sind meine Identität: Ich bin Afrikanerin, ich bin natürlich so.“

Babylon: Rastafari gegen „Entwicklung“

„L'homme qui a la couleur de peau noire doit avoir une place dans l'humanité. [...] Il faut que nous-mêmes, on arrive à développer nos problèmes, il faut que nous-mêmes, on arrive à développer nos savoirs sans attendre l'aide de quelqu'un“¹⁰, erklärt mein Gesprächspartner Abass. Diese Selbstbestimmung der marginalisierten Völker fern von „Entwicklungs“-zusammenarbeit ist es, die auch die Post-Development Schule fordert (Ki-Zerbo in Ziai 2001: 17; Ziai 2001: 11f.). „Comment faire pour que l'Afrique trouve aussi sa place? [...] Et comment faire pour que l'Afrique ne tend plus la main aux Occidentaux? S'il y a une possibilité même, comment faire pour se détacher complètement des Occidentaux?“¹¹ fragt sich Angelle, die sich Autonomie für die afrikanischen Länder wünscht.

Der von Rastas häufig gebrauchte und besungene Begriff *Babylon* stellt die offensichtlichste Brücke zur Post-Development Schule dar. Mithilfe einer Interpretation des Begriffes wird im Folgenden auf eine Ablehnung von „Entwicklung“ geschlossen, die daraufhin meine Einordnung von Rastas als Anhänger*innen der Post-Development Kritik begründet. *Babylon* ist ein der Rastaspache zugehöriges Wort, welches der Bibel entlehnt wurde und wie folgt definiert werden kann:

Babylon is a term of varying levels of concreteness and specificity; historically, the predecessors of the Romans and the entire white European colonial world; presently, the entire post-colonial western power structure and its supporting ideology and political apparatus; [...] (Homiak in Edmonds 1998: 24)

In der Vergangenheit wurde *Babylon* meist verwendet, um die Kolonialzeit und die Epoche der Sklaverei zu bezeichnen (Edmonds 1998: 25). Rastafari ist ein bewusster Versuch, sich von Kolonialisierung sowie von den zeitgenössischen, neokolonialen Politiken und Ideologien zu befreien (ebd. 23). Der „Entwicklungs“-diskurs ist solch eine mächtige, neokoloniale Ideologie, deren Macht in internationalen Organisationen, Organisationen der

-
- 10 Zu deutsch: „Der Mensch, dessen Hautfarbe Schwarz ist, muss einen Platz in der Menschheit bekommen. [...] Es ist unabdinglich, dass wir selbst es schaffen, unsere Probleme zu lösen, es ist nötig, dass wir selbst unser Wissen entwickeln, ohne die Hilfe von jemandem zu erwarten.“
- 11 Zu deutsch: „Wie können wir es anstellen, dass Afrika seinen eigenen Platz bekommt? Und wie können wir es schaffen, dass Afrika nicht mehr dem Westen gegenüber die Hand aufhält? Wenn es eine Möglichkeit gibt, wie können wir uns komplett vom Westen befreien?“.

„Entwicklungs“zusammenarbeit und auf der politischen Ebene ausgeübt wird (vgl. Ziai 2004: 1; Peet 2007: 1).

Zusätzlich zur Kritik bezüglich „Entwicklung“ stellt eine Marginalisierung der Ökonomie (Escobar 1995: 218), genauer gesagt Kapitalismuskritik verknüpft mit der Anprangerung von Ungleichheiten, ein wiederkehrendes Rastafari Motiv dar:

Le système qui a gâté le monde c'est l'argent. [...] En Afrique chez nous, les gens qui ont de l'argent sont en train de piétiner ceux qui n'ont pas l'argent. Mais comment est-ce qu'on peut avancer? [...] Tu veux que je reste toujours pauvre.¹² (Pozzy)

Als Pozzy mir von seiner Erfahrung als Schuhreparateur berichtet, scheint er emotional sehr aufgewühlt von der Vorstellung, dass die Reichen die Armen mit den Füßen treten und gar kein Interesse daran haben, etwas an diesem ungerechten Status quo zu ändern. Er beschreibt im Anschluss eine klassenlogische Situation, bei der ein Reicher ihn als Armen despektierlich behandelt, indem er ihn nach einer Summe Wechselgeld fragt, die Pozzys Besitz zu dem Zeitpunkt übersteigt. Durch das kapitalistische System wurde der soziale Zusammenhalt zerstört (Escobar 2008 [1995]: 133): Reiche Menschen (umver)teilen ihren Wohlstand nicht und unternehmen somit nichts gegen die Armut und Verwundbarkeit der armen Bevölkerung, nehmen aber ihre Dienstleistungen in Anspruch. Ein ähnliches Konzept der Armutsbekämpfung verfolgt auch Peet (2007), der dazu aufruft, strukturelle Ungleichheit als Wurzeln der Armut anzugehen: „*The poor are poverty stricken because the rich are money laden*“ (182f.). Darüber hinaus beobachtet Peet, dass neoliberale Politiken innerhalb der „Entwicklungs“politik auf die weitere Akkumulation von Geld und Macht bei den bereits Privilegierten angelegt sind (Peet 2007: 115), was verdeutlicht, dass das vorherrschende „Entwicklungs“paradigma Ungleichheiten verschärft, anstatt sie zu bekämpfen. Folglich spielt Armutsbekämpfung durch Umverteilung anstatt „Entwicklung“ laut Pozzy eine wichtige Rolle in Rastafari.

„*Ce que nous demandons aux autorités béninoises, c'est de nous aider à entrer en possession de notre avoir. L'Occident nous doit encore...*“¹³ (Père Jah in Bada

12 Zu deutsch: „Das System, das die Welt verdorben hat, ist Geld. Bei uns in Afrika sind die Leute, die Geld besitzen, dabei, diejenigen ohne Geld mit den Füßen zu treten. Aber wie können wir vorankommen? Du willst, dass ich immer arm bleibe.“

13 Zu deutsch: „Was wir von den beninischen Autoritäten fordern, ist, uns zu helfen, unser Vermögen zurück in unseren Besitz zu holen. Der Westen schuldet uns noch...“.

2013). Hier spielt der Mann von Mère Jah auf die Forderung nach Reparationszahlungen für 400 Jahre Sklaverei und eine bis heute andauernde (Neo)kolonialisierung an (vgl. Niaah 2016: 3; Ziai 2017). Durch ihre historische Rechtfertigung sind Reparationen eine besondere Form von Umverteilung.

Trotz einzelnen weniger entwicklungskritischen Statements von Rasta Gesprächspartner*innen plädiere ich dafür, die in der Literatur regelmäßig diskutierte Kapitalismuskritik der Rastafari auf eine Kritik am eng damit verflochtenen „Entwicklungs“apparat zu erweitern. Was diese eher theoretische Kritik mitunter für das alltägliche Leben bedeutet, wird nun veranschaulicht.

Livity: Aspekte des Guten Lebens der Rastas

*„Rastafari c'est un livity. [...] Rastafari est venu pour te permettre de développer ton être, de développer le divin en toi. [...] Pour vraiment vivre ainsi tu ne peux pas avoir un mode de vie qui ressemble à celui de Babylone, il y a une contradiction“*¹⁴ (Mère Jah). Die ökologische Komponente spielt eine herausragende Rolle bei der Livity, der Lebensweise der Rastas, die sich klar vom babylonischen, westlichen Lebensstil, abgrenzt, wie mir Mère Jah erklärt. Die abstrakte Vorstellung von einem Leben in Respekt gegenüber der Natur soll an den konkreten Beispielen Wohnen und Ernährung veranschaulicht werden.

Die Jahs wohnen mitten in der Natur nahe der Kleinstadt Ouidah. Mère Jah erklärt mir, dass die Trennung von der Natur uns Menschen einen Sinnverlust beschere: *„On sait que le monde souffre d'être séparée de la nature. Parce que nous sommes un. Et quand on fait du mal à la nature, on fait du mal à nous aussi l'homme. Et donc l'homme aujourd'hui se retrouve dans cette espèce de non-sens de vie“*¹⁵ (Mère Jah). Kapitalismuskritik findet sich auch im Anpreisen von Selbstversorgung als Modell der Rastas wieder: *„Le 'développement' que l'Afrique a fait, c'est pour enrichir les autres. Il n'y a pas mieux que le*

14 Zu deutsch: „Rastafari ist eine Livity [Anm. Rastasprache]. Rastafari ist gekommen, um dir zu erlauben dein Wesen zu entwickeln, um das Göttliche in dir zu entwickeln. Um wirklich so zu leben, kannst du keine Lebensweise haben, die der Lebensweise Babylons ähnelt. Sonst gibt es einen Widerspruch.“

15 Zu deutsch: „Wir wissen, dass die Welt leidet an der Trennung von der Natur. Weil wir eins sind. Und wenn wir der Natur Schaden zufügen, verletzen wir auch uns selbst.“

*modèle préconisé par rastafari, qui est basé sur l'autosuffisance, la terre*¹⁶ (Mère Jah in Bada 2013). Eben diese kleinbäuerliche Selbstversorgung ist ein klassisches Beispiel für das Post-Development Credo „*Selbstbestimmung statt Entwicklung*“ (Ziai 2004: 192). Um sich selbst zu versorgen, betreiben die Jahs Agrarökologie, laut ihrem Verständnis eine langjährig erforschte Kombination aus biologischer Landwirtschaft und endogenem Wissen, die sich dadurch auszeichnet, dass im Einklang mit der Natur gearbeitet wird anstatt gegen sie. In der 2015 erschienenen Studie ‚From The Roots Up – How Agroecology Can Feed Africa‘ (Fitzpatrick 2015) wird Agrarökologie als beste Lösung angesehen, um den afrikanischen Kontinent zu ernähren¹⁷.

Bei meinem Besuch vor Ort wurde mir erklärt, dass die Familie Jah langjährige Erfahrungen im Bereich bioklimatischer Architektur mit Naturmaterialien besitzt. Das Barfußlaufen verstehen sie als eine weitere Art und Weise, mit der Natur in Kontakt zu treten. Des Weiteren stellen die Jahs allerlei Kunst und Handwerk aus Naturmaterialien her, z.B. kunstvolle Handtaschen aus Kalebassen, die sie selbst verwenden, verkaufen sowie deren Herstellung sie an ihre Schüler*innen lehren.

Verarbeitetes Essen wird von vielen Rastas abgelehnt, ebenso in vielen Fällen Fleisch, Fisch und/oder tierische Produkte. Die gesamte Familie Jah hat sich der veganen Ernährung verschrieben, die in der Sprache der Rastas *ital* genannt wird. Eine der Töchter der Jahs betreibt ein veganes Restaurant in Cotonou. Es gibt insgesamt vier vegane Restaurants in der ökonomischen Hauptstadt Benins und das Klientel zeigt, dass die lokalen und internationalen veganen Gerichte sowohl bei Europäer*innen als auch bei vielen Beniner*innen Anklang finden.

Angelle, eine weitere Interviewpartnerin, die als Veganerin gerade vorübergehend pausiert, weil sie sich als einzige Rasta und Veganerin in der Familie durch getrennte Mahlzeiten isoliert gefühlt hat, sieht nichtsdestotrotz eine vegane Zukunft für die Menschheit: „*Quand tu aimes ton pro-*

16 Zu deutsch: „Die ‚Entwicklung‘, die Afrika durchgemacht hat, beabsichtigt, die Anderen zu bereichern. Es gibt’s nichts Besseres als das Modell, welches von Rastafari empfohlen wird. Es basiert auf Selbstversorgung, auf der Erde.“

17 “Studies show that agroecology leads to increases in food productivity and yield which are comparable to, or better than, corporate-controlled agriculture. Agroecology also leads to better opportunities for women, increased income, employment, agricultural biodiversity, health and nutrition, as well as helping to mitigate the impacts of climate change. Agroecological methods improve the opportunities for local control, emphasise the use of local resources, local knowledge, and take into account how food is produced.” (Fitzpatrick 2015: 4).

*chain, tu ne vas pas vouloir le tuer. Il est vraiment difficile d'être végétalien. Mais je sais que ça finira à venir. Aujourd'hui la science a évolué, on peut faire la viande à base de soja. Tu ne vas même pas croire que c'est pas de la viande*¹⁸.

Als positiver Nebenaspekt könnte eine pflanzliche Ernährung laut Cassidy et al. (2013: 1) deutlich mehr Menschen ernähren als eine gemischte, weil bei der letzteren der Kalorienverlust bei der Umwandlung von tierischen in pflanzliche Kalorien so hoch ist.¹⁹ Henning erweitert diese Argumentation in gesundheitlicher und ökologischer Sicht und vertritt die Ansicht, „*that the mass consumption of animals is a primary reason why humans are hungry, fat, or sick and is a leading cause of the depletion and pollution of waterways, the degradation and deforestation of the land, the extinction of species, and the warming of the planet*“ (Henning 2011: 63). Diese vielfältigen Argumente für eine pflanzliche Ernährung untermalen gleichzeitig die „Unterentwicklung“ und den Handlungsbedarf im Globalen Norden — nicht zuletzt in Zeiten des Klimawandels.

Neben dem Thema Ökologie stehen zwischenmenschliche Aspekte wie unsere erkrankte Gesellschaft, Genügsamkeit, solidarisches Verhalten, die Stellung der Frau, und der Umgang mit Kindern verknüpft mit der Frage, was die Schulen von morgen lehren sollten im Zentrum der Diskussionen um ein angewandtes Gutes Leben.

Quand il y a des boîtes qu'on appelle télévision, toute la journée on ne fait que nous éloigner de nous, de ce qui est simple, de créer un modèle derrière lequel on parcourt et finalement ça ne nous donne rien. [...] C'est pas là le chemin. [...] Il leur faut prendre des pilules pour se lever, pour pouvoir dormir. [...] Nous sommes une humanité malade. Donc il faut healing. (Mère Jah)²⁰

18 Zu deutsch: „Wenn du deine*n Nächste*n liebst, wirst du ihn*sie nicht töten wollen. Es ist wirklich schwierig, vegan zu sein. Aber ich weiß, dass das kommen wird. Heute ist die Wissenschaft schon so weit, dass man Fleisch auf Basis von Soja herstellen kann. Du wirst nicht mal glauben, dass es kein Fleisch ist.“

19 “Currently, 36% of the calories produced by the world’s crops are being used for animal feed, and only 12% of those feed calories ultimately contribute to the human diet (as meat and other animal products). [...] We find that, given the current mix of crop uses, growing food exclusively for direct human consumption could, in principle, increase available food calories by as much as 70%, which could feed an additional 4 billion people (more than the projected 2–3 billion people arriving through population growth).” (Cassidy et al. 2013: 1).

20 Zu deutsch: „Wenn es Kästen gibt, die wir Fernseher nennen, machen wir den ganzen Tag nichts Anderes, als uns von uns selbst zu entfernen und davon, was einfach ist, als ein Modell zu kreieren hinter dem wir herlaufen und letztendlich gibt es uns nichts. [...] Der Weg ist nicht dort. [...] [Es gibt Menschen, die] müs-

Mère Jah diagnostiziert unserer modernen Gesellschaft eine Krankheit, die uns von uns selbst entfernt und uns unglücklich macht. Über die Medien würden Wünsche transportiert, denen wir nachlaufen, ohne sie jemals erreichen zu können. Sachs spricht in diesem Zusammenhang von einer fortschreitenden „*Standardisierung der Wünsche und Träume*“ (Sachs in Acosta 2016: 79), die durch Markt, Staat, Wissenschaft (ebd.) und Werbung mit ihren verhängnisvollen Konsumbotschaften (Acosta 2016: 41) vorangetrieben wird. Auch andere Rastas haben Nachteile bei den neuen Technologien erkannt, u.a. Youss Atacora, der sich früher kaum eine Stunde von seinem Smartphone trennen konnte und heute versucht, sich bewusst aus dem Internet zurückzuziehen, um seine Zeit nicht zu vergeuden. Im Buen Vivir Diskurs werden Technologien nicht per se abgelehnt, aber es wird zur Bedingung gestellt, dass sie in Harmonie mit der Natur und mit zwischenmenschlichen Beziehungen stehen sollen (Acosta 2016: 42), was alles außer ein einfaches Unterfangen darstellt und schon bei der Beschaffung von Konfliktmineralien wie Coltan scheitern kann. Während manche Post-Development Autor*innen die Moderne und insbesondere technologischen Innovationen völlig ablehnen, plädieren andere stattdessen für eine „*kritische Neubewertung traditioneller und moderner Werte und Praktiken und ihrer kreativen Kombinierung*“ (Ziai 2004: 209): Während die Jahs allgemein sehr modernisierungskritisch sind, benutzen sie trotzdem Smartphones, um mit den in der Welt verstreuten Kindern Kontakt halten zu können.

„*La bonne vie pour moi c'est la simplicité*“²¹ (Lando). Selbst wenn er Milliarden mit seiner Musik verdienen würde, möchte Lando seinen einfachen Lebensstil nicht grundlegend ändern, nur sein kleines Haus am Strand etwas solider mit dickerem Holz bauen und leicht vergrößern. Diese Einstellung passt sehr gut zu Acostas Standpunkt, dass Buen Vivir auch eine Ethik der Suffizienz für die gesamte Gesellschaft bedeutet (2016: 86). Diese Genügsamkeit, die einem sich weltweit ausbreitenden Materialismus entgegengesetzt steht, ist ein Credo der meisten Rastas. In dieser Vision, die nicht von monetärem Reichtum handelt, stehen stattdessen zwischenmenschliche Beziehungen im Vordergrund (Youss Atacora). Youss Atacora träumt von einer rassismusfreien Welt, in der alle alle respektieren, auch Abass möchte „*qu'on arrête ces histoires de division entre la religion, entre les*

sen Pillen schlucken, um aufstehen zu können, um schlafen zu können. [...] Wir sind eine kranke Menschheit. Deswegen brauchen wir Heilung.“

21 Zu deutsch: „Ein gutes Leben bedeutet für mich Einfachheit.“

cultures“.²² Youss Atacora lebt Solidarität und Kooperation vor, wenn er etwa weniger bekannte Künstler*innen in ihrer Arbeit ermutigt und seine Erfahrung und sein Wissen mit ihnen teilt – anstatt sich vor der Konkurrenz zu fürchten.

Je suis aussi amoureux de la vie villageoise. Je pense que les villageois sont plus solidaires que [les gens] en ville. [...] Tout le monde se cotise. Ce n'est pas l'argent qui compte là-bas dans le village mais c'est cette vie en société qui compte beaucoup, la solidarité. En ville, tout le monde vit personnellement, chacun pour soi. [...] (Youss Atacora)

Der Künstler wünscht sich, später eine Galerie in einem Dorf zu eröffnen, da er fasziniert ist von der dörflichen Solidarität, die die Grenzen des Mein und Dein auch bei monetären Flüssen überschreitet. Zwischen zufriedener Genügsamkeit und romantisierter Armut zu unterscheiden, ist stets eine Gratwanderung, die meiner Ansicht nach ausschließlich von der Wahrnehmung der betroffenen Menschen selbst abhängt.

Im wissenschaftlichen Diskurs wird Rastafari laut Niaah und Lake regelmäßig als patriarchal kritisiert und Rasta Frauen werden als unterdrückt dargestellt (vgl. Niaah 2016: 1; Lake 1998: 65). Die einheitliche Darstellung und Konstruktion der „Dritte-Welt-Frau“ als unterdrücktes Objekt, wird von der post-kolonial feministischen Autorin Chandra Mohanty als diskursive Kolonisierung entlarvt (Mohanty 1988: 149ff). Obiagele Lake (1998) hat mehr als 14 Jahre mit besonderem Augenmerk auf die Stellung der Frau (S. 5) zu Rastas auf Jamaika geforscht. Lake betont, dass Frauen in der jamaikanischen Gesellschaft politisch, ökonomisch, kulturell und physisch benachteiligt waren (ebd. 179), sodass Rastafari in diesem Kontext gesehen werden muss. So brachte es eine von Lisa-Anne Julien interviewte Rasta-Frau auf den Punkt: „*The Rasta movement does not oppress women, individuals do, both men and women*“ (Sister Natalia in Julien 2003: 81). Sister Makeda Hannah sieht einen Anspruch an Gleichberechtigung innerhalb des Glaubens Rastafari:

Rasta woman is the other half of the Creation union that is God Jah. Jah is both male and female, two halves united in one whole as Creation and Creator. In the same way the Man and Woman unite their separate halves in order to make life, so also is neither more equal than the other. (Sister Makeda Hannah in Julien 2003: 78)

22 Zu deutsch: „dass wir diese Geschichten der Trennung zwischen Religionen, zwischen den Kulturen beenden.“

Jahlani Niaah (2016) von der ‚Rastafari Studies Unit‘ der University of the West Indies weist darauf hin, dass sich in Bezug auf Gender und die Rolle von Frauen innerhalb Rastafaris in den vergangenen 30 Jahren einiges verändert hat (S. 18). Die jüdisch-christliche patriarchalische Auslegung der Glaubensschriften würde innerhalb der Bewegung infrage gestellt, was eine Befreiung der Rasta Frauen ermöglichen würde: *„Rastafari curiously enough offers the potential for black women’s empowerment, a point recognized by womanist-oriented females who take on leadership within the Movement.“* (S. 3f.). Rasta Frauen spielen eine zunehmend wichtige Rolle innerhalb der Bewegung, so wird beispielsweise die Schirmorganisation Rastafari Millennium Council mittlerweile von einer Frau angeführt (S. 20).

Tatsächlich sind die Rasta-Frauen, mit denen ich zu tun hatte, Beispiele für auffällig starke Frauen, die ihrer Selbstdarstellung nach gleichberechtigt leben. Ihr Streben nach Unabhängigkeit und Freiheit steht dem der männlichen Rastas in nichts nach.

Zum Beispiel Martine: Martine tritt sehr selbstbewusst auf: Nach eigenen Aussagen bereut sie nichts in ihrem Leben, schämt sich für nichts — auch nicht für ihre *„fehlende Schulbildung“* — und bezeichnet sich selbst als unabhängig und frei. Im Erwachsenenalter hat sie sich selbst über eine Freundin Unterricht organisiert, um Rechnen, Lesen und Schreiben zu erlernen. Martine betreibt ein Restaurant und liebt ihre Arbeit, die ihr zudem finanzielle Unabhängigkeit bietet, über alles. Ungefragt bezieht sie klar Stellung gegen Genitalverstümmelung, die in ihrer Heimat Burkina Faso weit verbreitet ist, und gegen jegliche andere Form von Gewalt gegen Frauen oder Kinder.

Angelle, die sich in 10 Jahren als erfolgreiche Geschäftsfrau sieht, geht gerne nachts alleine spazieren: *„On dit la nuit, il y a beaucoup de frics qui se promènent. Étant femme, moi, je sors, à 3 ou 4 heures du matin, je rentre à la plage, j’ai pas encore vu. Je suis un avec la nature“*²³ (Angelle). Sie erklärt mir, dass nur starke Frauen in Benin den Mut haben, sich Dreadlocks wachsen zu lassen, denn sie müssten noch stärker als Männer mit Vorurteilen rechnen wie: *„Celle-là, elle fume le joint, c’est une femme qui est comme un homme, ses cheveux ça sent, etc.“*²⁴ Durch diesen gesellschaftlichen oder familiären Druck lassen sich einige Rasta Frauen ihre Dreadlocks auch wieder abschneiden, bestätigt Edwige.

23 Zu deutsch: „Man sagt, dass nachts viele Diebe unterwegs sind. Als Frau gehe ich raus, um 3 oder 4 Uhr morgens, ich gehe zurück zum Strand, ich habe noch keine gesehen. Ich bin eins mit der Natur.“

24 Zu deutsch: „Diese da, sie raucht Joints, sie ist eine Frau, die so ist wie ein Mann, ihr Haar stinkt, etc.“

Mère Jah begründet die Gleichstellung von Frau und Mann religiös: Haile Selassie I. verfügte am Tage seiner Krönung, dass seine Frau Menen ebenfalls zur Kaiserin gekrönt wird. Als einzige Ehefrau von Haile Selassie I. setzte sie sich unermüdlich dafür ein, die Unterdrückung der Frauen in Äthiopien zu beenden (Julien 2003: 78). Haile Selassie, der bei den gläubigen Rastas göttlich ist, hatte also dieser Argumentation folgend eine ihm ebenbürtige Frau, eine Göttin an seiner Seite.

Auch unter meinen männlichen Interviewpartnern gibt es starke Befürworter der Gleichberechtigung zwischen Männern und Frauen, so z.B. Jo-sé; aber eben auch Rastas mit einem sehr traditionellen Rollenverständnis wie ein Interviewpartner, der u.a. meint, Männer seien nicht zum Kochen geschaffen. Thomas Sankara, von vielen Rastas als panafrikanisches Idol bewundert, hat hingegen schon in den 1980er Jahren erkannt, dass nur eine in allen Bereichen vorhandene Gleichberechtigung zwischen den Geschlechtern sein Land voranbringt: *„Die Revolution ist untrennbar mit der Befreiung der Frauen verbunden“* (Sankara [1983] 2016: 62).

Auf der einen Seite sind Religion und Kultur wichtige Quellen der Inspiration für die Zukunft unserer Welt, jedoch sollte nicht vergessen werden, dass beide in der Vergangenheit oft benutzt wurden, um hierarchische Beziehungen zu legitimieren, mit dem klassischen Beispiel der Vormachtstellung der Männer (Lake 1998: 141f). Ich stimme Ziai und Acosta zu, dass man bei der Betrachtung von Alternativen zu „Entwicklung“ eine herrschaftskritische Brille aufsetzen sollte, bevor man sie als Alternativmodelle vorschlägt (Acosta 2016: 45; Ziai 2004: 214). Am Beispiel von Rastafari zeigt sich aber auch, dass man durch die eigene Handlungsfähigkeit seine Kultur (oder Religion) in Richtung Gleichberechtigung transformieren kann (vgl. Tamale 2008: 64).

Die Kolonialzeit verdrängte große Teile afrikanischen Wissens und ersetze es durch das *„epistemological paradigm of the conqueror“* (Nyamnjoh 2012: 129). Die kulturelle Entfremdung u.a. in der Bildung führte bei vielen Afrikaner*innen zu Selbstabwertung und einem profunden Unterlegenheitsgefühl (Fanon in ebd. 138). In eine Reihe von Kämpfen zur Dekolonialisierung des Wissens gehören auch die Jahs mit ihrer alternativen Schule. Mère Jah glaubt, dass es an der Zeit sei für Afrikaner*innen *„to get out of the colonization model to establish a new model rooted in their own values and that meets their needs“* (Mère Jah in Bomo 2016). Das Ehepaar Jah geht mit dem praktischen Beispiel ihrer selbstgegründeten Grundschule voran, welche dekoloniale Werte vermitteln und den Schüler*innen auf ihre Bedürfnisse zugeschnittene Fähigkeiten beibringen soll: *„[T]his Center is a Panafrikan Primary School that mainly targets training and shaping a new generation of proud, environment-friendly, unity-bent African citizens with a*

clear vision of shared prosperity and sustainability for their motherland". Mère Jah erklärt mir, sie mache es glücklich, mit ihrer Lebensweise den Kindern als gutes Beispiel voranzugehen. Die im Jahre 2000 gegründete Schule unterrichtet die Kinder über den normalen Lehrplan hinaus theoretisch und praktisch in panafricanischer Geschichte, veganer Küche, Kunst und Handwerk aus Naturmaterialien, agrarökologische Landwirtschaft, Schwimmen und der Weiterverarbeitung von Lebensmitteln. Dabei ist der Speiseplan der Schulkantine zu 100% vegan und besteht ausschließlich aus eigens angebauten Produkten.

Bei vielen anderen Rastas zeigt sich die Hinwendung zu alternativen Wissensformen bei gleichzeitiger Abwendung von eurozentrischem Wissen u.a. in der Anwendung von natürlicher, traditioneller Medizin, Spiritualität und der Leidenschaft für panafricanische Persönlichkeiten.

Fazit

Das Erfahrungswissen (und wissenschaftliche Wissen) der Rastas stellt genauso wie ihr überliefertes Wissen eine „*autonome Produktion von Wahrheit*“ dar, welche genauso wenig in Anspruch nehmen kann, universell gültig zu sein wie westliches Wissen, dafür aber als Gegendiskurs wirkt (Ziai 2004: 195). Meine qualitative Forschung hat sich auf die Annahme gestützt, dass die Rastas in Benin gemeinsame oder ähnliche Visionen vom Guten Leben besitzen. Die Realität war jedoch diverser als anfänglich vermutet. Es lassen sich für mich in meiner Forschung zwei Hauptgruppen mit unterschiedlichen Charakteristika feststellen: Auf der einen Seite die Familie Jah, Rückkehrer*innen aus Guadeloupe, die ein holistisches, zu „Entwicklung“ alternatives Lebenskonzept verfolgen und auf der anderen Seite die auf dem afrikanischen Kontinent geborenen, in Cotonou lebenden Rastas, die einzelne Elemente eines durch Rastafari angestoßenen Lebensstils miteinander kombinieren. Welche konkreten Elemente sie dabei für sich persönlich als wichtig erachten, ist eine individuelle Entscheidung. Als durchgehende Gemeinsamkeiten, die alle Interviewpartner*innen betreffen, die jedoch unterschiedlich auslebt werden, lassen sich abstrakte Werte wie Respekt und Nächstenliebe festhalten, die allen Rastas als Orientierung und Zielvorstellung gelten. Durch die thematisch offene Herangehensweise in meinen Interviews konnten Themenfelder identifiziert werden, die eindringlich auf eine Alternative zu „Entwicklung“ hinweisen. Rastas verfolgen eine *Livity*, die vielfältige Inspirationsquellen und Expertise im Guten Leben enthalten. Konkret gelebte Alternativen werden sichtbar in selbst betriebener, agrarökologischer Landwirtschaft, pflanzlicher

Ernährung, Wohnen inmitten der Natur, Bauen mit Naturmaterialien, Heilen mit natürlicher Medizin, kooperativem statt konkurrierendem Verhalten, einer maßvollen und reflektierten Nutzung von elektronischen Geräten, Genügsamkeit und Antimaterialismus, Teilen und Solidarität, Gleichberechtigung und einer Dekolonisierung von Bildung und Wissen.

Die Einordnung von Rastafari als Alternative zu „Entwicklung“ wurde in dieser Arbeit anhand von Escobars Kriterien erstmals wissenschaftlich vorgenommen. Es sollte deutlich geworden sein, dass die aktive Ablehnung des neokolonialen „Entwicklungs“paradigmas ebenso wie das Leben von Alternativen zu „Entwicklung“ in Selbstbestimmung maßgebliche Inhalte der Rastafari Philosophie sind. Lokales Wissen sowie lokale Kulturen haben einen sehr hohen Stellenwert in Rastafari und dekolonisieren aktiv vorgeblich universelles Wissen. Außer wenn es an finanziellen Mitteln klar mangelt, spielt ökonomisches Handeln nur eine marginale Rolle, Werte des gemeinsamen Miteinander stehen hingegen im Vordergrund (vgl. Escobar 1995: 218). Zusammen genommen begründen diese Aspekte die vorgenommene Einordnung von Rastafari als Post-Development Alternative. Weitere Konsultierungen der Expertise von Rastas möchte ich ausdrücklich ermutigen, sofern die Expert*innen selbst auch ein Interesse daran haben. Die verschiedenen internationalen, als Buen Vivir bzw. Gutes Leben diskutierten Alternativen können und sollen sich gegenseitig ergänzen (Gudynas 2016: 264), um so die Brücke zu schlagen zu einem Paradigmenwechsel weg vom kapitalistischen System und „Entwicklungs“paradigma und hin zum Guten Leben für alle als Alternative zu „Entwicklung“ (Cortez in Acosta 2016: 7). Wie schon Thomas Sankara (in van Grasdorff et al. 2016: 6) sagte: „*Wir müssen es wagen, die Zukunft zu erfinden*“.

Literaturverzeichnis

- Acosta, Alberto (2016 [2012]): *Buen Vivir – Vom Recht auf ein Gutes Leben*, München: oekom Verlag.
- Bada, René Georges (2013): *Rencontre avec la famille Jah rastafari au Bénin*, in : *Afiavi Magazine*, abrufbar unter <http://www.afiavimagazine.com/rencontre-avec-la-famille-jah-rastafari-au-benin/>, (zugegriffen am 06.03.2018).
- Bökle, Aljoscha*/Herbst, Jana_Lou/Deser, Lena/Insberg, Manuel (2016): *Glossar*, in: *quix - Kollektiv für kritische Bildungsarbeit* (Hg.) *Willst du mit mir gehen? Kreuze an. Queer_Feministisch. Rassismuskritisch. Intersektional. Gender_Sexualitäten_Begehren in der machtkritischen und entwicklungspolitischen Bildungsarbeit*, Wien, S. 92–98.

- Bomo, Andréa: Mère Jah (2016): Teaching AgroEcological farming To Rural Children, in: Femmes Lumière, abrufbar unter <https://femmeslumiere.com/en/stories/collections-en/architects-of-hope/mere-jah-teaching-agroecological-farming-to-rural-children/> (zugegriffen am 02.07.2019).
- Boni, Tanella (2010): La pollution du monde et le silences des écrivains africains, Eröffnungsrede der 36. ALA-Konferenz (African Literature Association), Arizona - USA: Université d'Arizona.
- Brand, Ulrich/Wissen, Markus (2017): Imperiale Lebensweise – Zur Ausbeutung von Mensch und Natur im globalen Kapitalismus, München: Oekom Verlag.
- Briard, Frédérique (2008): Tiken Jah Fakoly – L'Afrique ne pleure plus, elle parle. Paris: Les arènes.
- Büchel, Helene (2008): Perspektiven für die Begegnung der Wissenskulturen, in: Raúl Fornet-Betancourt (Hg.) Begegnung der Wissenskulturen im Nord-Süd Dialog. The encounter of Knowledge Cultures in the North-South Dialogue. Las culturas del saber y su encuentro en el Diálogo Norte-Sur. Dokumentation des XII. Internationalen Seminars des Dialogprogramms Nord-Süd, Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität 28, Frankfurt a.M./London, S. 267–271.
- Cassidy, Emily S./West, Paul C./Gerber, James S./Foley, Jonathan A. (2013): Redefining agricultural yields – From tonnes to people nourished per hectare, in: Environ. Res. Lett. 8 (3), S. 1–8.
- D'Almeida, Irène A./Lee, Sonia (2015): Essais et documentaires des Africaines francophones – Un autre regard sur l'Afrique, Paris: L'Harmattan.
- Edmonds, Ennis (1998): Dread "I" In-a-Babylon – Ideological Resistance and Cultural Revitalization, in: Murrell, Nathaniel/William, David/Farlane, Adrian (Hg.) Chanting Down Babylone – The Rastafari Reader, Kingston: Ian Randle, S. 23–35.
- Escobar, Arturo (1995): Encountering Development – The Making and Unmaking of the Third World, Princeton: Princeton University Press.
- Escobar, Arturo (2008 [1995]): The Problematization of Poverty – The Tale of the Three Worlds and Development, in: Chari/Corbridge, S. 131-140.
- Escobar, Arturo (2015): Degrowth, postdevelopment, and transitions: a preliminary conversation, in: Sustainability Science (10 (3)), S. 451–462.
- Fanon, Frantz ([1961] 1969/1981): Die Verdammten dieser Erde, Rowohlt.
- Fitzpatrick, Ian (2015): From The Roots Up – How Agroecology Can Feed Africa. Global Justice Now, abrufbar unter <http://www.globaljustice.org.uk/sites/default/files/files/resources/agroecology-report-from-the-roots-up-web-version.pdf> (zuletzt aktualisiert am 01.07.2019).
- Fornet-Betancourt, Raúl (Hg.) (2008): Begegnung der Wissenskulturen im Nord-Süd Dialog. The encounter of Knowledge Cultures in the North-South Dialogue. Las culturas del saber y su encuentro en el Diálogo Norte-Sur. Dokumentation des XII. Internationalen Seminars des Dialogprogramms Nord-Süd, Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität 28, Frankfurt a.M./London.

- Fornet-Betancourt, Raúl (2008): Einführung oder zur Frage: Wie ist das Wissen zu denken, das wir wissen sollten? In: Raúl Fornet-Betancourt (Hg.): *Begegnung der Wissenskulturen im Nord-Süd Dialog. The encounter of Knowledge Cultures in the North-South Dialogue. Las culturas del saber y su encuentro en el Diálogo Norte-Sur. Dokumentation des XII. Internationalen Seminars des Dialogprogramms Nord-Süd, Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität 28*, Frankfurt a.M./London, S. 26–42.
- van Grasdorff, Eric/Kulla, Dorothea/Röschert, Nicolai (Hg.) (2016): *Thomas Sankara - Die Ideen sterben nicht*. AfricAvenir International e.V..
- van Grasdorff, Eric; Röschert, Nicolai & Kulla, Thea (2016): Vorwort der Herausgeber, in: van Grasdorff, Eric/Kulla, Dorothea/Röschert, Nicolai (Hg.) *Thomas Sankara - Die Ideen sterben nicht*, AfricAvenir International e.V., S. 6-8.
- Gudynas, Eduardo (2016): *Buen Vivir*, in: D'Alisa, Giacomo/Demaria, Federico/Kallis, Giorgos (Hg.) *Degrowth - Handbuch für eine neue Ära*, München: Oekom, S. 262–266.
- Henning, Brian (2011): Standing in Livestock's 'Long Shadow' – The ethics of eating meat on a small planet, in: *Ethics & The Environment* 16 (2), S. 63–93.
- Julien, Lisa-Anne (2003): Great Black Warrior Queens – An examination of the gender currents within Rastafari thought and the adoption of a feminist agenda in the Rasta women's movement, in: *Agenda* 57, S. 76–83.
- Kasanda, Albert (2008): Du sorcier au laboratoire. Les traditions africaines du savoir et le dialogue interculturel, in: Fornet-Betancourt, Raúl (Hg.) *Begegnung der Wissenskulturen im Nord-Süd Dialog. The encounter of Knowledge Cultures in the North-South Dialogue. Las culturas del saber y su encuentro en el Diálogo Norte-Sur. Dokumentation des XII. Internationalen Seminars des Dialogprogramms Nord-Süd, Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität 28*, S. 63–74.
- Lake, Obiagiele (1998): *Rastafari Women – Subordination in the midst of liberation theology*, Durham - North Carolina: Carolina Academic Press.
- Liamputtong, Pranee (2010): Cross-Cultural Research and Qualitative Inquiry, in: *Turkish Online Journal of Qualitative Inquiry* 1 (1), S. 16–29.
- Ludi, Regula (2011): Haile Selassie auf Jamaika – Rastafari, Äthiopianismus und die Sklaverei in Abessinien, in: *Historische Anthropologie* 19 (1), S. 82–111.
- Mattisek, Annika/Pfaffenbach, Carmella/Reuber, Paul (2013): *Methoden der empirischen Humangeographie*, Braunschweig: Westermann.
- Mohanty, Chandra Talpade (1988): Aus westlicher Sicht: Feministische Theorie und koloniale Diskurse, in: *Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis: Modernisierung der Ungleichheit – weltweit* (23), S. 149–162.
- Murrel, Nathaniel/William, David/Farlane, Adrian (Hg.) (1998): *Chanting Down Babylon – The Rastafari Reader*, Kingston: Ian Randle.
- Neuburger, M./Schmitt, T. (2012): Editorial Theorie der Entwicklung – Entwicklung der Theorie Post-Development und Postkoloniale Theorien als Herausforderung für eine Geographische Entwicklungsforschung, in: *Geogr. Helv.* 67 (3), S. 121–124.

- Niaah, Jahlani A.H. (2016): 'I'd rather see a sermon than hear one...': Africa/Heaven and Women of the Diaspora in Creating Global Futures and Transformation, in: *Africa Development* 41 (3), S. 1-24.
- Njoh-Mouellé, Ebénézer (1970): *De la médiocrité à l'excellence. Essai sur la signification humaine du développement*, Yaoundé: Editions CLE.
- Nyamnjoh, Francis B. (2012): 'Potted Plants in Greenhouses' – A Critical Reflection on the Resilience of Colonial Education in Africa, in: *Journal of Asian and African Studies* 47 (2), S. 129–154.
- quix - Kollektiv für kritische Bildungsarbeit (Hg.) (2016): *Willst du mit mir gehen? Kreuze an. Queer_Feministisch. Rassismuskritisch. Intersektional. Gender_Sexualitäten_Beghären in der machtkritischen und entwicklungspolitischen Bildungsarbeit. Unter Mitarbeit von Aljoscha* Bökle, Jana_Lou Herbst, Lena Deser und Manuel Insberg*, Wien.
- Sankara, Thomas ([1983] 2016): Rede zum politischen Kurs. 2. Oktober 1983, in: van Grasdorff, Eric/Kulla, Dorothea/Röschert, Nicolai (Hg.) *Thomas Sankara - Die Ideen sterben nicht*, *AfricAvenir International e.V.*, S. 40-67.
- Savishinsky, Neil (1994): Rastafari in the Promised Land – The Spread of a Jamaican Socioreligious Movement among the Youth of West Africa, in: *African Studies Review* 37 (3), S. 19–55.
- Tamale, Sylvia (2008): The Right to Culture and the Culture of Rights – A Critical Perspective on Women's Sexual Rights in Africa. In: *Feminist Legal Studies* (16), S. 47–69.
- Ziai, Aram (2001): Post-Development: Perspektiven für eine afrikanische Debatte?, in: *Institut für Afrika-Kunde (Hg.) Focus Afrika – IAK-Diskussionsbeiträge*, Bd. 18, Hamburg: DÜI, S. 1–49.
- Ziai, Aram (2004): *Entwicklung als Ideologie? Das klassische Entwicklungsparadigma und die Post-Development-Kritik – Ein Beitrag zur Analyse des Entwicklungsdiskurses*, *Schriften des Deutschen Übersee-Instituts Hamburg* (61), Hamburg: Deutsches Übersee-Institut.
- Ziai, Aram (2017): *Post-Development: Entwicklungspolitik abwickeln oder anpassen?* *Deutsches Institut für Entwicklungspolitik. (Hg.) International Development Blog*, in: *Zukunft der Entwicklungszusammenarbeit*, 2017, abrufbar unter <http://blogs.die-gdi.de/2017/09/18/post-development-entwicklungspolitik-abwickeln-oder-anpassen/> (zugegriffen am 02.07.2019).

Vernakuläre Sozialität und sozial-ökologische Transformationsprojekte im urbanen Raum Windhoek

Jacqueline Krause

Das deutsche Entwicklungsministerium will Investitionen von Unternehmen in afrikanischen Ländern fördern. Zur Vermittlung diene der G20-Investitionsgipfel in Berlin 2018. Der damit verbundene Entwicklungsinvestitionsfonds soll nicht nur als finanzielle Subvention für die Expansion des deutschen „Mittelstands“ dienen, sondern ist Teil des „Compact with Africa“ der G20, mit dem nachhaltiges Wirtschaftswachstum und Wohlstand auf dem afrikanischen Kontinent ermöglicht werden sollen (IMF 2017). Dabei orientiert sich die Entwicklungspolitik bereits seit Ende des Zweiten Weltkrieges an der Idee nachholender Entwicklung¹. Diese basiert auf der Überzeugung, dass dem westlichen Entwicklungsweg universale Gültigkeit zukomme und er auf die sogenannten Entwicklungsländer übertragbar sei. Danach lägen die afrikanischen Länder lediglich zeitversetzt in der Entwicklung zurück und müssen entsprechend aufholen. Inhaltlich umfasst diese Idee insbesondere wirtschaftliches Wachstum, durch welches eine „gesamtgesellschaftliche und landesdurchdringende infrastrukturelle Entfaltung“ (Scholz 2006: 101) ermöglicht werden soll. Seither wird das Konzept in verschiedener Form mit graduellen Änderungen immer wieder neu aufgelegt, jedoch ohne größeren Erfolg für die eigentlichen Adressaten von Hilfe, aber mit massiven, kontraproduktiven Folgewirkungen in sozialer, ökonomischer oder ökologischer Hinsicht (exemplarisch siehe Lambrecht/Brungs 2014). Auch die partielle Integration von Strategien wie Armutsbekämpfung, Grundbedürfnissicherung, Partizipation und nachhaltigem Umgang mit der Natur hat wenig an der destruktiven Wirkung einer Marktlogik geändert, die auf unendliches Wachstum ausgerichtet ist. Dabei verstellt die einseitige Vorstellung von Fortschritt den Blick auf die dem System immanenten, strukturellen Abhängigkeiten,

1 Die weltweite Vormachtstellung der USA nach dem Zweiten Weltkrieg ermöglichte die hegemoniale Definition des Entwicklungsbegriffs, der die Auffassung einer Minderheit über die Bedürfnisse und Identitäten der überwältigten, seither als „unterentwickelt“ bezeichneten Mehrheit stellte. Seitdem ist viel Kritik an dieser Vorstellung von „Entwicklung“ entstanden, exemplarisch siehe Esteva 1993.

Machtasymmetrien und kolonialen Kontinuitäten zwischen dem Globalen Norden und Süden (Sachs 1993).

Die sozialen und ökologischen Folgen der "Entwicklung" zeichnen auch Namibia. Nach 29 Jahren Unabhängigkeit und Entwicklungshilfe, sowie auf Industrialisierung ausgerichteten, nationalen Entwicklungsplänen (OOP 2004) ist nur für die Minderheit der Bevölkerung eine substanzielle Verbesserung der Lebensverhältnisse eingetreten. Die im Kolonialismus und der Apartheid etablierten Ungleichheiten und Segregationsmuster bestehen fort und durch die Migration in die Städte verschärft sich die Lebenssituation vieler Menschen zunehmend. Gleichzeitig spiegelt das Land in seiner sozialen Spaltung die globalen Verhältnisse wider. Das Kapital konzentriert sich in den Händen einer kleinen Elite (Weltbank 2019 / Oxfam 2019a/2019b) und die aktuell andauernde ökonomische Depression verschärft die nationale Situation zusehends und stellt das vermeintliche Erfolgsmodell der Entwicklung nach westlichem Vorbild in Frage (The Namibian 2018: 1).

Ausgehend von der Annahme, dass der Entwicklungsapparat und die darüber vermittelte Wachstumsorientierung keine Lösung bietet, sondern die bestehenden Ungleichheitsverhältnisse national wie global zementiert oder verschärft werden, stellt sich die Frage danach, wie die Lebensbedingungen für diese und folgende Generationen verbessert werden können. Gibt es namibische Alternativen zur herrschenden Entwicklung und wo könnte eine "endogene Entwicklung"² ansetzen? Welche Potenziale bieten bereits bestehende namibische Praktiken, Denkweisen und existierende Projekte vor Ort?

Die Post-Development-Ansätze (PDA) argumentieren bereits seit Dekaden, dass das Aufholen gegenüber dem „Westen“ illusorisch ist. Sie argumentieren, wie spätestens die ökologische Krise zeigt, dass der voranschreitende Industriekapitalismus keinen Vorbildcharakter haben kann und daher Alternativen zur Herstellung inter- und intragenerationeller Gerechtigkeit geschaffen werden müssen (Illich 1998, Esteva 1993 u.a.). Wesentlich für folgende Ausführungen zu Alternativen ist die Analyse der PDA, nach der die Entwicklungsidee die vielfältigen, kulturell unterschiedlichen Möglichkeiten des Zusammenlebens missachtet und den Weg zu eigenen Lösungsstrategien verstellt. Denn was von Entwicklungsplanern als Hindernis für die „Entwicklung“ von Gesellschaften gesehen wird, wird in die-

2 Endogene Entwicklung bezeichnet einen Entwicklungsprozess, der sich an der sozialen und kulturellen Identität der Gesellschaften orientiert und daher keine universal gültigen Entwicklungsziele festlegt (Ki-Zerbo 1992).

sem Ansatz als eine mögliche Alternative zur derzeitigen globalen Entwicklung begriffen - eine, die die Frage nach der sozialen, historischen und kulturellen Identität stellt, aus der sich (nicht universelle) Entwicklungsstrategien und Ziele ergeben, die andere Denkmuster und Handlungsalternativen beinhalten (Ki-Zerbo 1992). Sie gehen mit der Rückgewinnung kultureller Identität und politischer Autonomie einher (vgl. Ziai 2001: 2).

Anknüpfend an Illichs Konzept der Konvivialität zeige ich in diesem Aufsatz durch die Betrachtung und Analyse von Sozialstrukturen zweier informeller Siedlungen Windhoeks - Goreangab und Havana - gegen-hegemoniale, kulturell angepasste lokale Alternativen auf. Zwei Projektbeispiele illustrieren Werte und Strategien, die Potenziale für eine sozial-ökologische Transformation durch alternative Agrarwirtschaft bergen. Die Analysen und Interviewausschnitte sind im Zuge meiner laufenden Forschung zu konvivialen Werkzeugen (s.u.) der Subalternen (Spivak 1988) am Rande Windhoeks und weitergehenden Transformationsprojekten im städtischen Raum entstanden. Der Forschungsaufenthalt in Namibia (April 2018 bis Juli 2019) verband Phasen teilnehmender Beobachtung, Interviews und Gruppendiskussionen. Die detaillierte Auswertung erfolgt im Rahmen meiner Doktorarbeit.

Vernakuläre Sozialität

Als einer der Begründer des Post-Development verdeutlicht Ivan Illich in seinen Werken, wie die destruktiven Werkzeuge des aufstrebenden Industriekapitalismus „Reglementierungen, Abhängigkeit, Ausbeutung und Ohnmacht“ (Illich 1998: 48) fördern, da sie natürliche Maßstäbe und Grenzen nicht anerkennen. Illich stellt heraus, dass der technische Fortschritt dazu geführt hat, dass Menschen zunehmend weniger in der Lage sind, für sich und Andere zu sorgen. Sie sind von Experten und Fremdversorgung abhängig und die Rolle des einzelnen Homo sapiens verringert sich entsprechend der wachsenden Leistungsfähigkeit der Maschinen des Homo oeconomicus, bis er nichts mehr ist als ein Konsument künstlich geschaffener Bedürfnisse, der Homo miserabilis (vgl. Illich 1993, 2014).

Illich prägte den Begriff der „Konvivialität“, um das Gegenteil der industriellen Produktion bezeichnen zu können. Er verwendet den Begriff

für eine Gesellschaft, in der Werkzeuge³ vernünftigen Wachstumsbeschränkungen unterliegen. Nach Illich ist Konvivialität “individuelle Freiheit, die sich in persönlicher Interdependenz verwirklicht“ und sie ist als solche “ein immanenter ethischer Wert” (vgl. Illich 1998: 28ff.).

Postindustrielle Gesellschaften brauchen ihm folgend konviviale Werkzeuge, um die Selbstmacht der Menschen zu stärken und so Machtungleichgewichte und Abhängigkeiten zu reduzieren. Letztere müssen hierfür zugunsten der Anerkennung von drei Werten eingeschränkt werden: Des Erhalts der Lebensgrundlagen, distributiver und partizipatorischer Gerechtigkeit und autonomen Handelns. Konviviale Werkzeuge sichern die Selbstbestimmung der Menschen, indem sie der Kraft des Einzelnen Priorität einräumen. Sie gewährleisten den umfassenden und freien Zugang und tragen dazu bei, das soziale Gefüge zu stärken, wobei die Freiheit des Einzelnen nur für die gleiche Freiheit der Anderen eingeschränkt wird. Das “Recht auf Gemeinheit” (Illich 1982) (d.h. auf Gemeingüter wie die Allmenden in Namibias Norden) ist daher eine wesentliche Voraussetzung für Subsistenz, denn der Zugriff auf grundlegende Dinge wie Wasser, Boden oder Saatgut muss gewährleistet werden und darf nicht durch Privatbesitz eingeschränkt sein.

Er verweist in seinen Ausführungen auf die Fähigkeit autonomen Handelns als Kernelement konvivialer Arbeit, denn sie beinhaltet die Möglichkeit der Kontrolle von Informations- und Energieeinsatz und ist daher notwendig zur Herstellung partizipatorischer und distributiver Gerechtigkeit. Sie schließt die kulturelle Sphäre mit ein, da sie das Recht auf Tradition und Kreativität gewährleistet. Illich bezieht sich somit auf subsistente Fähigkeiten von Menschen, welche die Kreation dieser Werkzeuge zu einem selbstbestimmten Zweck ermöglichen. Die Werkzeuge speisen sich aus dem Eigenen, aus dem „hausgemachten“, dem vernakulären (“gemeinen”) Handeln, und beruhen auf “autonome[n], nicht auf den Markt bezogene[n] Akte[n]” (Illich 1982: 32).

Die Fähigkeit zur Subsistenz, d.h. das Leben selbstmächtig zu sichern und zu gestalten, ist wesentlicher Aspekt des Autonomiebegriffs Illichs.

-
- 3 Illich folgend definiert sich das Verhältnis des Menschen zu Anderen und seiner Umwelt durch die Grundstruktur der gesellschaftlichen „Werkzeuge“. Sie sind es, die den Menschen von sich selbst, Anderen und der Umwelt entfremden können. Illichs Kategorie der Werkzeuge umfasst alle Instrumente des menschlichen Handelns, nicht nur Handwerkzeuge und Maschinen, sondern auch produktive Institutionen, die Waren produzieren und Systeme, die immaterielle Güter (z.B. Bildung) bereitstellen (vgl. Illich: 1998: 41). Im Sinne Illichs ist alles, was als Mittel zum Zweck eingesetzt wird, Werkzeug.

Selbstbestimmtes Sein hat einen eigenen Wert und wird nicht durch Teilhabe an Produktionsmitteln, technischem Fortschritt und ökonomischer Rationalität bemessen, sondern an individueller Entfaltung und Freude. Prämisse ist die Orientierung an traditionellen, aber auch neuen Formen des sozialen und ökonomischen Wissens und Miteinanders, welche Solidarität, Gefühl und Zuwendung einschließen. Das gemeinschaftliche Wirtschaften besitzt in diesem Verständnis eine ethische Dimension der Reziprozität. Die Fähigkeit, aus dem Eigenen zu leben, beinhaltet auch die Fürsorge für das Umfeld. So erkennt eine subsistente Lebensweise ökologische Grenzen im Handeln an.

Ich gebrauche den Begriff "Vernakuläre Sozialität", um bestimmte soziale Vorgänge im städtischen Raum Windhoeks zu bezeichnen. Ich definiere sie im Anschluss an Illich als die "Fähigkeit des Gebens, Sorgens und Teilens, welche von den Menschen selbst ausgeht und nicht von Gedanken an Tauschakte motiviert" ist (Illich 1982: 32). Die sozialen Zusammenhänge speisen sich aus dem Eigenen, daher werden sie als vernakulär⁴ verstanden. Sie haben keine institutionelle offizielle Form, keine gesetzlich festgelegte Begründung und bieten keine standardisierten, formellen Lösungen, sondern selbstgemachte, "(all-)gemeine" Lösungsstrategien. Die Verhaltensweisen sind althergebracht, aus Kosmologien traditioneller namibischer Gesellschaften entlehnt oder treten als Hybridisierung von traditionellen und modernen Praktiken in den Städten auf.

Die folgenden Betrachtungen zu alternativen Handlungsstrategien und Werten im subalternen Raum knüpfen in der Analyse an Illichs Ausführungen zu vernakulären Gesellschaften und konvivialen Werkzeugen als post-industrielle Alternativen an. Die Ausführungen dieses Artikels beziehen sich fast ausschließlich auf die ethnische Gruppe der Ovawambo (bestehend aus fünf sprachlichen Untergruppen).

Windhoek: Konstruierte Ungleichheit und die Alternativen der Marginalisierten

In den Städten des globalen Südens, wie in Namibias Hauptstadt Windhoek, spiegelt sich die globale Ungleichheit wider. Nach Südafrika ist es das Land mit der größten Ungleichheit weltweit (Weltbank 2019). Die Stadt, bis 1990 strukturiert durch die rassistische Segregationspolitik der Apart-

4 "Das lateinische Wort vernaculus bezeichnete alles das, was im Hause geboren, im Hause gesponnen, im Haus herangezogen, im Haus gemacht war – im Gegensatz zu dem, was man durch den formellen Tausch erlangte." (Illich 1982: 31).

heid, bildet den Globalen Süden und Norden geographisch ab (wenn auch spiegelverkehrt): Die reich(er)en Stadtviertel erstrecken sich vom Süden bis ins Zentrum. Hier lebt die Minderheit der Bevölkerung mit vornehmlich weißer Hautfarbe, unter ihnen die Hälfte der 120 Multimillionäre des Landes und mehr als ein Drittel seiner 3.300 Millionäre (nach US-Dollar) (The Namibian 2017: 13). Im Zentrum und nördlicher lebt eine Mittelschicht aller Hautfarben und Ethnien. Im Norden und Nordosten erstreckt sich das Viertel Katutura⁵. Dort und in den angrenzenden Wellblechsiedlungen findet sich der ärmere Teil, die deutliche Mehrheit der Einwohner, fast ausnahmslos dunkler Hautfarbe (Peyroux 2001). Einfache Häuser und Kambashus⁶ stehen in verschiedenen Stadtteilen nebeneinander, wobei die Qualität der Infrastruktur (wie Zugriff auf sauberes Wasser, medizinische Versorgung etc.) im Norden zunehmend schlechter wird. In den informellen Siedlungen am nördlichsten Rand sammeln sich die „Ausgestoßenen der Moderne“ (Bauman 2005).

In der Khomasregion (Windhoek und Umgebung) lebt circa ein Viertel der Gesamtbevölkerung des Landes, siebzig Prozent von ihnen in informellen Siedlungen (NUST 2018). Derzeit sind 53,1 Prozent der Menschen in der Hauptstadt-Region arbeitslos. Von den Arbeitstätigen sind 61,6 Prozent im informellen Sektor aktiv (NSA 2014). Die Migration in die Stadt hält an, da die Region die besten Chancen auf formale Arbeit und höhere Ausbildung bietet. Falls Arbeit vorhanden ist, wird sie oft für Löhne verrichtet, die nicht im Entferntesten zum Leben reichen (Jauch 2018).

Nach der Migration vom Land in die Stadt bleiben die Verbindungen zum Land meist erhalten und nehmen im Alltag der Menschen am Rande der Hauptstadt eine wichtige Rolle ein. Als Arbeitsmigrant*innen haben nicht wenige Familien ein „Eumbo“⁷ im Norden. Fraynes Studie analysiert, dass diese Verbindungen zwischen städtischem und ländlichem Raum für die Fähigkeit armer städtischer Haushalte zum Überleben zentral sind. Sie seien das soziale Kapital für ökonomische und demographische Bewältigungsstrategien, während intra-urbane soziale Netzwerke wenig etabliert seien und weniger genutzt würden (Frayne 2004). Meine bisherige Untersuchung deutet darauf hin, dass diese intra-urbanen Beziehungen jedoch ebenfalls einen wichtigen Beitrag zur Lebenssicherung leisten.

5 Die gewaltvolle Umsiedlung der schwarzen Bewohner nach Katutura erfolgte 1959. Katutura bedeutet aus dem OvaHerero übersetzt: „Hier haben wir keine Bleibe“ (Melber 1988: 10).

6 Gängige Bezeichnung für Wellblechhütte in Namibia.

7 Oshikwanyama: „Native dwelling or complete homestead [...]“ (Taapopi/Zimmermann: 1977: 26)

So finden sich verschiedene Formen der Unterstützungsleistungen auch im städtischen Raum, die aber nicht unbedingt auf Verwandtschaftsverhältnisse und ethnischer Zugehörigkeit beschränkt werden. Der Zugang zu Strom, Wasser und Kühlung von Lebensmitteln beispielsweise, ist oft erst durch nachbarschaftliche oder fremde Hilfeleistung verfügbar. Diese sozialen Formen verweisen auf kulturell etablierte Techniken, die sich jedoch, die soziale Gruppe betreffend und den Lebensbedingungen entsprechend, in der städtischen Moderne partiell verändert haben. So ist beobachtbar, dass die Kinder weiter von der "Dorfgemeinschaft" erzogen werden, nur besteht diese nicht mehr aus einer erweiterten Familie, sondern aus Nachbar*innen und Freundeskreisen. Nachbar*innen⁸ erziehen und versorgen die Kinder, wenn Eltern anderweitig eingebunden sind oder Entlastung brauchen. Sind Schulen weit entfernt, verbleiben Kinder teilweise über die Woche bei Verwandten und Freunden in Schulumnähe. Dafür erfolgt keine finanzielle Gegenleistung. Auch das Essen wird bei Bedarf häufig mit Anderen und Kindern umliegender Haushalte geteilt.

Geben und Teilen von Nahrung sind so stark kulturell etabliert, dass die Schande auf den Habenden fällt, wenn er nicht teilt. Auch in Goreangab wird ein solches Verhalten als unhöflich empfunden und gesellschaftlich geahndet. Warum dies so ist, verdeutlicht die Betrachtung des kulturellen Kontextes, welcher sprachlich und/oder habituell zu Tage tritt: Das Wort für "Bitte" (Oshikw.: Alikana) wird bis heute in Oshivambo fast nie verwandt. Dinge werden nicht unbedingt klar zum Ausdruck gebracht. Stattdessen wird in Metaphern gesprochen. So lautet ein Oshikwanyama-Sprichwort "One gift takes another from the shorting hut" (Hasheela 1986: 72: 756). Es beschreibt damit den üblichen Vorgang des Platzierens eines gefüllten traditionellen Korbes vor dem Vorratsraum eines Anderen. Dieser nimmt das Geschenk an und bringt den Korb mit etwas anderem gefüllt zurück. Wird der Korb im Norden Namibias mit Kernen der Marula Frucht (Engongo⁹) zu den Nachbarn gebracht, wissen diese, dass er die Bitte um Mahangu¹⁰ beinhaltet. Es wird nicht gefragt, sondern in symbolischen Handlungen gesprochen.

Damit ist Helfen und Geben hier eben kein einseitiger sozialer Akt. Die Bedeutung des beschriebenen Sprichwortes ist: "In giving you will be re-

8 Siehe zu Nachbarschaftshilfe auch William 1991.

9 Aus Engongo wird in einem aufwendigen Verfahren wertvolles Öl gewonnen. Aber ohne das Handwerkszeug für dieses Verfahren ist die Nuss nutzlos. Es kommt aber nicht auf den Wert an, sondern die Geste.

10 Perlhirse (Lat. Pennisetum glaucum), Grundnahrungsmittel fast aller namibischen Ethnien. Es wird als Stärkebeilage serviert.

ceiving” (Hasheela 1986: 72). In diesem Sinne ist Bitten nicht notwendig, weil der Gebende gleichzeitig der Empfangende ist.

In der Oshivambo-Kultur existieren traditionell keine Waisenkinder. Es ist üblich, Kinder von Verstorbenen in die Familie aufzunehmen, hierfür gibt es kulturell unterschiedliche festgelegte Regelungen des traditionellen Rechts. Die Kinder der Ovawambo Haushalte beispielsweise werden traditionell dem mütterlichen Familienteil angehörig angesehen (Tönjes 1996[1911]: 123) und in diesen gehen sie über. Solcherlei Strukturen wurden in den letzten Dekaden unter anderem durch HIV/AIDS stark beansprucht, der familiäre Zusammenhalt ist aber immer noch sehr ausgeprägt.

In Goreangab und Havana werden jedoch nicht nur Familienangehörige aufgenommen, sondern auch fremde Waisen. Es gibt keinen rational ökonomischen Antrieb, der diese Handlung rechtfertigt, im Gegenteil, diese Familien haben selbst Schwierigkeiten, die tägliche Ernährung zu gewährleisten - hauptsächlich bestehend aus mal dickerem, mal dünnerem Mais¹¹ oder Mahangubrei.

Von Gemeindemitgliedern initiierte Suppenküchen zur Speisung von Kindern, Waisenheime, Vorschulen, all das ist Teil der sozialen Subsistenz. D.h. die Menschen sind in der Lage, im Rahmen der gegebenen Verhältnisse Lösungen für gesellschaftliche Herausforderungen selbstständig zu organisieren. Das betrifft auch den psychischen Beistand, welcher für viele Menschen in ihrer besonders prekären Lebenssituation sehr wichtig ist.

Neben solchen sozialen Formen der Reziprozität und ihrer sozialen Subsistenz findet sich in Havanna und Goreangab auch immer noch Subsistenzproduktion. Auf Grund der großen Hitze entwickelten die verschiedenen Ethnien traditionelle Fermentationsweisen für Nahrungsmittel, die bis heute im städtischen Raum genutzt werden (Cheikhouisef/Misihairabgwi 2017). Beispielsweise wird in vielen Haushalten Oshikundu (vgl. Tönjes 1996[1911]: 75) zubereitet, ein traditionelles Getränk des Nordens aus Mahangu und Sorghum. Es liefert viel Energie und ist bis heute wesentlicher Bestandteil der Ernährung der Ovawambo. In den informellen Siedlungen ersetzt es oft mindestens eine Mahlzeit. Wie andere traditionell fermentierte Lebensmittel spielt es eine wichtige Rolle, um die Ernährungssicherheit der Familien zu erhöhen und Einkommen zu generieren. Die traditionelle eigene Zubereitung in den Haushalten zeigt ein erstaunliches Potenzial an Resistenz gegenüber kapitalistischer Limonade.

11 Nicht selten importierter, gentechnisch veränderter Mais (pers. Erfahrung, bei-spielhaft “Top Score” Mais, Supermarkt in Ondangwa 22.12.2018).

Die informelle Lebensmittelökonomie fügt sich in diese Form der Sozialität. Viele frauengeführte Haushalte sind besonders von Armut betroffen und sichern ihren Lebensunterhalt durch das Verkaufen von Lebensmitteln und Kleinwaren. Außerdem vertreiben sie Waren aus Subsistenzproduktion und viele landeseigene Früchte und Gemüse aus dem Gemeindeland im Norden, die saisonal variieren und auf den formellen Märkten nicht zu erhalten sind. Nicht nur die Entfernung zum Supermarkt und das fehlende Transportgeld macht den informellen Kleinhandel attraktiv, sondern auch der Umstand, dass Familien hier teilweise auf Kredit oder kostenlos Lebensmittel und andere Notwendigkeiten beziehen können. Obwohl Kredite auf Lebensmittel oft genug nicht beglichen werden, bleibt die Praxis bestehen. Auf Rückfragen für Handlungsmotive der Unterstützungsleistung erfolgen Antworten wie die Hallelujas (39, formal arbeitslose, alleinerziehende Mutter und Kleinhändlerin in Goreangab): “It is just because I want to help the people, mos¹²”. Dabei ist sie, wie die Meisten, nicht nur Geberin, sondern häufig selbst auf Hilfe angewiesen. Die Gabe erfolgt somit teilweise ohne Gegenwert. Die Rückgabe (spätere Bezahlung) wäre kulturell gefordert, ist aber nicht gewährleistet. Dessen sind sich die Kleinhändler*innen auch bewusst, es veranlasst sie jedoch selten dazu, keine Waren auf Kredit mehr auszugeben.

In der sozialen Subsistenz der Handelnden reflektiert sich die Idee der Reziprozität. Dem Empfangenden hilft die Gabe zu existieren, der Gebende wird respektiert für sein Handeln. Gleichzeitig reaktiviert das Geschenk die sozialen Bindungen. Dabei ist es immer der soziale Kontext, der das Geschenk legitimiert (N’Dione 2001), wie zum Beispiel hungernde Nachbarn. Auch auf den informellen Märkten wird selten ein rein formeller Tausch beschlossen. Sofern Waren nicht vorverpackt sind, erhält der Käufer immer eine etwas größere Menge als die bezahlte. Dies ist ein Brauch, der auch in der Stadt fortbesteht.¹³ Die hier beschriebenen Verhaltensweisen stehen im Kontrast zu eigennutzorientierten Formen sozialer Beziehungen. In diesen Praktiken, wie auch in der sozialen Ächtung derer, die von ihrem Besitz nichts abgeben, ist ein Bewusstsein für Interdependenz sichtbar. Dem Handeln liegt kein explizites Konzept zu Grunde wie die afrikanische Philosophie des Ubuntu (Ramose 2003), aber es zeigt eine Form kollektiver Sozialität, mit der die Menschen aufgewachsen sind und

12 Füllwort aus dem Afrikaans.

13 Dies wird auf Oshindonga als “lifelefende” bezeichnet und bedeutet “gratuity to a purchaser” (Tirronen 1986: 34).

durch welche ihre Identität geprägt wurde. Ein kultureller Imperativ tritt in den Handlungen der Individuen zu Tage.

Bemerkenswert ist im Falle der nachbarschaftlichen und kommunalen Solidarstrukturen in Goreangab, dass diese sich nicht nur signifikant von jenen der industrialisierten Dienstleistungsgesellschaft unterscheiden. Sie verdeutlichen auch die Absurdität, tradierte Handlungsmuster als defizitär zu klassifizieren. Der Rückgriff auf diese kulturell etablierten Techniken kann vielmehr als Antwort auf den Ausschluss aus der Konsumgesellschaft interpretiert werden, die das Leben am Rande des Kapitalismus ermöglicht. Beispielsweise ist das traditionelle Mahangu-Mehl in vielen Haushalten immer noch das erste Grundnahrungsmittel der Menschen in den informellen Siedlungen. Zudem entsprechen die in Subsistenzproduktion gefertigten Produkte den Bedürfnissen der kulturell etablierten Küchen verschiedener Ethnien. Die verwendeten Pflanzen sind klimatisch angepasst, die Versorgung mit ihnen ist saisonal und dezentral.

Die reproduzierten Sozialstrukturen und Werte unterscheiden sich von konventionellen Wirtschaftskonzepten. Die Handlungsmuster informeller Händler*innen widersprechen in Teilen der Idee des Individualismus, der Profitorientierung und Nutzenmaximierung. Kooperation ist immens wichtig und genießt einen hohen gesellschaftlichen Wert. Diese alternative ökonomische Sichtweise fokussiert nicht nur auf die Befriedigung der eigenen Notwendigkeiten und Wünsche, sondern auch auf die anderer Menschen.

Fülle – Namibische Herausforderungen sozial-ökologischer Transformation

Die folgenden Beispiele können an einige genannte Handlungsalternativen und Werte anknüpfen und erweitern damit das Potenzial einer endogenen und ökologischen Entwicklung.

Als eines der trockensten Länder der Welt (FAO 2019) ist es für Namibia in Zeiten des Klimawandels besonders wichtig, trockenresistente Pflanzen und wassersparende, bodenpflegende Anbaumethoden zu entwickeln und zu fördern. Der Klimawandel zeigt in Namibia bereits Auswirkungen. Die dürrerebedingten Ernteausfälle des Regenfeldbaus im Norden schlagen sich in der Ernährungssituation nieder (MET 2017). Namibia ist nach wie vor stark abhängig von Agrarimporten aus Südafrika, welche für die Mehrheit der Bevölkerung unerschwinglich sind. Während im Süden der Stadt Bio-Produkte aus organischer namibischer Landwirtschaft auf dem Vormarsch sind, scheinen Kambashu-Bewohner*innen zu arm, um einen Beitrag zur ökologischen Wende leisten zu können. Ökologisches Handeln

und gesunde Ernährung bleiben denen vorbehalten, welche Zugriff auf Land oder Kapital für entsprechende Produkte haben. Gleichzeitig bringen die Migrant*innen aus den ländlichen Regionen nicht selten Wissen um traditionelle Anbauarten mit. Die mit den Dürren einhergehende Verschlechterung der Ernährungssituation (IOM 2018) hat einige Ministerien dazu veranlasst, Projekte zur Ernährungssicherheit zu starten.¹⁴ Hierzu gehören auch Projekte, die wissenschaftlich als Projekte zur Ernährungssouveränität eingeordnet werden könnten.

Farm Okukuna und Eloo

Die Stadt Windhoek hat bisher keine politische Strategie vorgelegt, arbeitet aber seit einigen Jahren gemeinsam mit dem World Future Council (WFC) an Programmen zur Ernährungssicherheit. Die namibische Permakulturinitiative "Eloo" hat sich in die Task Force zur praktischen Umsetzung dieser Programme eingebracht und ist seit Beginn wichtiger Akteur. Ein Stück Land wurde dem städtischen Department of Economic Development and Community Service zu Zwecken der Lebensmittelproduktion für 25 Jahre zur Verfügung gestellt. Hier befindet sich derzeit das vom WFC geförderte und von Eloo umgesetzte Community-Farm Projekt "Okukuna" (Oshivambo: Säen). Für die Stadt ist das Projekt eines der ersten Versuche, Strategien der Ernährungssicherung zu implementieren. Einzig bezahlt für einen Kurs zum Lebensmittelanbau, haben Eloo die gesamte praktische Umsetzung übernommen. Das beinhaltet die Planung, Materialbeschaffung, Qualifizierung der Teilnehmenden und den Aufbau der Gemeinschaftsfarm.

"Eloo" ist Oshikwanyama und bedeutet Überfluss, Fülle (an Essen oder Ernte) (Taapopi/Zimmermann 1977: 18). Es besagt: In der Natur gibt es mehr als das Notwendige. Mit verschiedenen Projekten versuchen sie das folgende Ziel zu erreichen: "to improve human ecosystems to become healthy and abundant, guided by our ethics of care for the people, care for the earth and fair share. Our vision is for people to live in healthy communities based on resilient food systems" (Eloo 2018). Für die Initiative sind Essen und Lebensmittelproduktion die Verbindung zwischen sozialen und ökologischen Themen.

14 Siehe beispielhaft MEAC 2015.

Die Farm Okukuna grenzt an Goreangab an. Hier unterrichten Eloolo Permakultur¹⁵ als ganzheitliches, der Trockenzone angepasstes Agrarkonzept. Vornehmlich geht es um die Produktion von Lebensmitteln für den Eigenbedarf sowie für den lokalen Markt, insbesondere der umliegenden Bewohner*innen. Im Falle eines erfolgreichen Nahrungsmittelanbaus wird geplant, auch andere Güter zu produzieren und so die Einkommensmöglichkeiten zu diversifizieren. In welcher Form, bleibt den Aktiven überlassen. Die Aktiven der Farm sind hauptsächlich Subalterne aus Goreangab. Mit der Permakultur-Ausbildung sollen sie gleichzeitig zu Multiplikator*innen qualifiziert werden, welche auf der Farm andere Personen ausbilden könnten. So könnte diese auch später weiter als Lernort fungieren. Es existiert bereits eine Kooperation mit der technischen Hochschule Windhoek, in deren Rahmen der Bau eines Bio-Reaktors erfolgte. Die gesamte Landschaftsgestaltung wurde mit den Aktiven umgesetzt. Nach einem Jahr besteht die Farm aus 23 Aktiven¹⁶ und vier „Hauptamtlichen“. Während die Hauptamtlichen neben ihrem sozialen Interesse einen ökologischen Fokus auf zukunftsfähige Techniken haben, war das Interesse der Teilnehmer*innen eher ökonomisch ausgerichtet. Der kostenlose Erwerb von Qualifikation und die daran geknüpften Möglichkeit, ein Stück des Landes zur Eigenproduktion zu Verfügung zu haben, war ihr vornehmlicher Antrieb. Viele sehen derzeit eine Chance darin, ihre Farm gemeinsam zu führen. Hierfür sind allerdings die gezielte Ermächtigung und der Aufbau von Selbstbewusstsein¹⁷ nötig. Fähigkeiten der Teilnehmenden, die Bedeutung von Empowerment und Gruppenentscheidungsprozessen sowie mögliche Formen der Körperschaft wurden in Diskussionsrunden er-

15 Permakultur ist “eine grundsätzliche Herangehensweise, die die Dynamiken natürlicher Prozesse vom Design bis zur technischen Umsetzung konstruktiv zu nutzen versucht. [Sie] ist zugleich eine Philosophie wie eine Reihe sozialer Praktiken, Techniken und ethischer Normen. Sie möchte sicherstellen, dass alle lebenden Systeme gesund bleiben und gedeihen können. Das gelingt nur, wenn wir Menschen die Natur als ganzheitliches System erkennen. Das gilt auch für die menschliche Gesellschaft selbst, die ihre Produktionsüberschüsse und deren Abfallprodukte wieder in die Ökosysteme integrieren muss” (Holgrem 2015: 123).

16 Zu Anfang des Projekts waren es noch 45 Interessierte.

17 Die über Generationen andauernde gesellschaftliche Trennung nach Hautfarben und die damit einhergehende Klassifizierung von Menschen hat das Selbstbewusstsein nicht weißer Menschen stark geprägt. Das Gefühl der Minderwertigkeit beeinflusst ihr Leben bis heute und führt zum Glauben, sie könnten aus eigener Kraft nichts kreieren. Weiße hingegen werden mit Reichtum und Kompetenz assoziiert. Das “weiße Ideal” ist allumfassend. Zu allgemeinen Ausführungen der Auswirkungen der Kolonisierung auf die Entwicklung von Identitäten siehe Nandy 1983.

arbeitet. Die Aktiven haben die gebotene Möglichkeit ergriffen, begeben sich aber erst langsam in die Phase autonomer Ausgestaltung. Einige Aktive wollen ihr Wissen im Norden Namibias nutzen und verbreitern.

Permakultur bietet eine Art der Landbewirtschaftung, welche auf einem starken Verständnis von Nachhaltigkeit basiert und daher die Ökologie als Basis des Wirtschaftens¹⁸ voranstellt: Ohne externen Dünger und Energiesysteme und mit Techniken zur Wasserspeicherung, zieht sie Nutzen aus natürlichen Vorgängen. Permakultur ist keine in Namibia etablierte Philosophie, aber die innovativen Ansätze haben ihre Wurzeln auch in traditionellen afrikanischen Techniken des Landbaus und sind daher anschlussfähig (Didarali/Gambiza 2019). Kreislaufwirtschaft und Mischbau sind im Norden Namibias kulturell etablierte Praxis (William 1991).

Die Mitarbeiter*innen von Elooole lehren, wie es möglich ist, diese Techniken auszuweiten, beispielsweise durch die Veränderung der Anordnung von Pflanzen im Mischbau, um Fressfeinde zu verwirren. Sie zeigen, wie Nebeneffekte genutzt und Symbiosen hergestellt werden und Techniken zum Auffangen und Speichern von Wasser verbessert werden können (z.B. durch Tröpfchenbewässerung, Baumpflanzung und "Sunken Beds"¹⁹). Dies ist eine wesentliche Verbesserung für den Regenfeldbau. Umgekehrt können mit Techniken der Aufwertung des Bodens und zur Verbesserung der Ernteerträge (z. B. durch die Integration bestimmter Pflanzen und Tiere und die Nutzung von Symbiosen), auch unter widrigen Bedingungen und auf kleiner Fläche Erträge erzielt werden. Bei der Wahl der Anbaumethoden werden die konkreten Umweltbedingungen mitberücksichtigt, z.B. zur Nutzung natürlicher Effekte wie Schattenfall. Es werden Impulse gegeben, wie die natürlichen Ressourcen im Umfeld am besten genutzt werden können. Dabei greifen das gelehrte und das bestehende Wissen ineinander und ergänzen sich. Zudem erfährt das Wissen direkte Anwendung.

Der Wunsch Elooos ist es, am Ende des Projekts eine Community-Farm aufgebaut zu haben, die nach den Vorstellungen der Aktiven entstanden, selbstgeführt und autonom ist. Dies würde einen Rückzug der NGO Elooole beinhalten.

18 Zu weiteren Ausführungen zu Vorrangmodellen der Nachhaltigkeit siehe Löw 2015.

19 In die Erde eingesunkene Beete, welche mit einer dicken Mulchschicht bedeckt werden. Die Erde bleibt kühler und feuchter. Die Pflanzen sind vor Wind und Sonne geschützt.

Iyimati

Johannes Negongo verfolgt die gleichen Ziele wie Eloo. Er gründete im Jahr 2014 mit seinem Bruder die Firma "Iyimati" (Oshiw.: Früchte)²⁰. Im Laufe seines Aufwachsens nahm er wahr, wie viele Menschen in Namibia sich als defizitär begreifen. Selbst in Katutura lebend und konfrontiert mit der Lebenssituation der Menschen am äußersten Rande der Stadt, stellte er sich die Frage nach Veränderungsmöglichkeiten. Als zunächst ehrenamtlicher Jugendarbeiter in einer Wohlfahrtsorganisation²¹ startete er einen Schulgarten zur Bildung im Bereich Ernährungssicherheit. Johannes ist der Auffassung, dass von dort ausgegangen werden muss, wo er und andere stehen. Und in diesem Sinne fragte er nicht, was fehlt, sondern welche Potenziale vorhanden sind und was er daraus machen kann. Seine Firma hat drei Abteilungen. Sie ist erstens im Garten- und Landschaftsbau für Privathaushalte, Schulen, Lodges, NGOs u.a. tätig und qualifiziert gleichzeitig zum Eigenanbau, wenn gewünscht. Sie verrichtet die Arbeiten vergütet oder ehrenamtlich, je nach Klientel. Zweitens führt Iyimati eine kleine Farm in Oshakati, auf der Feldfrüchte aus ökologischer Produktion für die Region und den Biomarkt in der Stadt Windhoek angebaut werden. Drittens fördert sie indigene und lokale Lebensmittelproduktion. Dies erfolgt mit der Pflanzung traditioneller seltener Anbausorten auf der Farm, der Pflege des Saatguts und ehrenamtlichen Bildungsengagement in Havana und Goreangab. Johannes' Antrieb zur Gründung der Firma ist nicht vorrangig ein ökonomischer im Sinne der Profitmaximierung. Vielmehr geht es darum, Menschen zu befähigen, aus dem was sie haben, das Beste zu machen. Zu Beginn aus Mangel an Kapital, später aus Überzeugung, waren Pestizide und Kunstdünger keine Option. Johannes schulte sich selbstständig in ökologischer Landwirtschaft und bis auf ein paar Workshops, die er besuchte, erwarb er seine Bildung informell. Er begreift sich als Geschäftsmann. Natürlich generiert er mit seinem Unternehmen auch monetäres Kapital. Doch sein Verständnis von Geschäft und sein Konzept sind andere. Seiner Auffassung nach gibt es eine Notwendigkeit zur Mehrproduktion, wenn nicht genug vorhanden ist. Dazu möchte er die Menschen in seinem Umfeld selbst befähigen und sie so unabhängiger machen. Auch er rekurriert auf das Konzept der "Fülle". Dies sei nur eine Frage der richtigen Techniken und der Verteilung von Wissen und Ressourcen:

20 Der Name soll auf die Fruchtbarkeit der eigenen Hände verweisen.

21 "Family of Hope Services" in Hakahana (Katutura), jetzt in Havana.

“So at the end of the day, I believe in abundance because there should be enough, enough for me and also enough to pass on to the next person. So I can’t just look out for myself.” (J. Negongo, Interview 12.03.2019)

Damit entspricht er nicht dem Bild eines individuellen Nutzenmaximierers und weist die Idee der Knappheit in der Nationalökonomie zurück.

Johannes’ Verständnis von Ökonomie speist sich aus traditionellen Werten.²² Es basiert ebenfalls auf Tauschhandel, jedoch nicht als anonymes Wechselverhältnis. Dieser Tauschhandel bezieht die soziale Situation des Individuums mit ein. Er berücksichtigt, was von der Person getauscht oder gezahlt werden kann und wird auch dann stattfinden, wenn es keinen “angemessenen” Gegenwert gibt. Sein Geschäftsmodell beruht auf Kooperation, er will die Verbreitung von Know-how, unbezahlt oder bezahlt. Ökonomisch handeln bedeutet für ihn nicht notwendig einen Gewinn zu erzielen. Sein Ziel ist es nicht zu akkumulieren, sondern auszukommen und Veränderung durch Wissenstransfer zu erreichen. Diese abweichende ökonomische Sichtweise ist vielmehr auf die Befriedigung eigener Notwendigkeiten und der Anderer ausgerichtet.

Iyimati und Elooole leisten einen Beitrag zu einer angepassten sozial-ökologischen Transformation auf verschiedenen Ebenen:

Mit dem Anknüpfen an die namibische Kosmologie der Fülle (s.o.) bestärken und revitalisieren sie alte Ideen und Deutungsmuster aus der Ova-wambo-Kultur.

In gleicher Weise kultivieren, pflegen und erhalten sie angepasste Anbausorten. Daher erfolgt keine Überstülpung eines von der Umwelt und den Menschen unabhängig gesehenen, universalen Produktionssystems in der Agrarwirtschaft. Anbauarten sind ökologisch, weil weder der Boden ausgelaugt wird noch chemische Pflanzenstoffe zum Einsatz kommen. Kreislaufwirtschaft beugt Umweltverschmutzung vor und wirkt dem Ressourcenverbrauch entgegen. Permakultur fungiert als Werkzeug zur ökologischen und sozialen Förderung bestehender Potenziale und Ressourcen, anstelle von externen Eingriffen.

Diese Konzeptionen der Nachhaltigkeit und Subsistenz sind dahingehend identisch, dass sie darauf abzielen, das Leben zu sichern und die not-

22 Er führt das Beispiel des Tausches einer Kuh gegen einen Sack Mais vor der Unabhängigkeit an: “If I look at a sack of maize as value and you look at it as the only thing to offer and I have a cow and I don’t need it. Then I give you a cow, you give me a sack of maize, we have made progress.” “It’s more about satisfying needs of a person, for society, community, building one another. So if it’s gonna build you why not give you if I don’t need it?” (Johannes Negongo, Interview 12.03.2019).

wendigen Fähigkeiten dazu zur Verfügung zu stellen. Das Wirtschaften ist - in Anerkennung ökologischer Grenzen - auf Bestand ausgerichtet. Mit den Projekten werden Subsistenzstrukturen gefördert und im städtischen Raum erweitert. Zudem wird Subsistenzwirtschaft nicht nur als wichtiger Beitrag zur Ernährungssouveränität und dezentralen Ernährungssicherung in der Stadt herausgestellt, sondern durch geographisch angepasste Sorten und Techniken auch in ihrer ökologischen Umsetzung gefördert. Die Nutzung und Pflege der vorhandenen Ressourcen beugt einer Abhängigkeit von Agrarunternehmen vor, und damit auch den Folgen von Risikotechnologien wie gentechnisch verändertem Saatgut, welches als hegemonialer Lösungsweg der Ernährungskrise im Rahmen der zweiten grünen Revolution für Afrika vorgestellt wurde (Krause 2013).

Auf der Farm Okukuna ist der freie Zugriff auf Land gewährleistet, die Ressourcen reproduzieren sich zukünftig, im besten Fall, innerhalb des Systems und erfordern wenig Eingriffe. Damit wird distributive Gerechtigkeit als eine der Grundvoraussetzungen für autonomes Handeln gefördert, denn ohne Ressourcen existieren keine Möglichkeiten zur Subsistenzproduktion. Inländische Produktion und Vertrieb sind Schritte zur Loslösung aus der Abhängigkeit von Fremdproduktion und auch den damit verbundenen ökologischen Folgekosten.

Mit ihren Techniken machen die beiden Projekte Subsistenzproduktion unter schwierigen geographischen Voraussetzungen möglich. Die Produktion geht von den Menschen vor Ort aus und ist auf ihre Notwendigkeiten ausgerichtet. Die Entscheidungsfindung in der Gruppe gewährleistet partizipatorische Gerechtigkeit. Diese wird auch durch Wissenstransfer ermöglicht. Die Projekte befördern Kooperation statt Konkurrenz. Know-how wird geteilt und praktisch umgesetzt. Dies gewährleistet die Autonomie des Einzelnen.

Die vorgestellten Beispiele für Alternativen haben gemein, dass sie beim Potenzial der Menschen ansetzen. Ihr Ausgangspunkt ist das Vorhandene, nicht das, was fehlt. Dies steht im Gegensatz zur weitverbreiteten Vorstellung, ihre informelle Bildung sei wertlos. Im vorgestellten Beispiel können die Aktiven auf eigenem, bereits vorhandenem Wissen aufbauen und ihre Agrarkultur resistenter machen. Auch die sozialen Dimensionen des Hungers sowie der Einkommensmöglichkeiten werden adressiert. So wird die soziale, geographische und kulturelle Ausgangslage der Aktiven anerkannt und birgt die Möglichkeit zum Erhalt und der Rückgewinnung kultureller Identität und politischer Autonomie. Die Farm-Aktiven selbst hätten keine Möglichkeit gehabt, dieses Land zu erwerben, weil sie vom politischen Geschehen als Subalterne weitestgehend ausgeschlossen sind.

Potenziale zur Entfaltung des Eigenen

Auch wenn die Formen urbaner Subsistenz in Namibia nicht das Gegenteil kapitalistischer Warenproduktion bezeichnen, sondern notwendig integriertes Element sind, und auch von Konvivialität unter Bedingungen radikaler Monopole auf Boden und Wasser sowie großer Machtasymmetrien keine Rede sein kann, haben die Denk- und Handlungsmuster, welche der Selbstorganisation im informellen Sektor zu Grunde liegen, Potenzial zur Entfaltung konvivialer Werkzeuge. Denn in Namibia existieren noch andere kulturell etablierte Wertevorstellungen im Denken und gesellschaftliche Alternativen im Handeln. Bis heute sind Subsistenzfähigkeiten erhalten, welche sich an traditionellen und neuen Formen des sozialen und ökonomischen Miteinanders orientieren. Diese schließen Solidarität, Gefühl und Zuwendung ein und bemessen sich nicht nur an ökonomischer Rationalität. Sie äußern sich in den verschiedenen Formen vernakulärer Sozialität, wie der Fähigkeit zur Gabe, der gegenseitigen Bezogenheit oder der alternativen ökonomischen Sichtweise. Orientieren könnte sich ein namibisches Gesellschaftskonzept somit an kulturell etablierten anderen und hybridisierten Formen der Sozialität und des Wirtschaftens. Diese werden in den informellen Siedlungen Goreangabs deutlich. Dort finden abweichende soziale Interaktionen statt, welche einen anderen gesellschaftlichen Charakter besitzen und reproduzieren. Sie beinhalten andere soziale Bedeutungen, Praktiken und Prozesse.

Die Projekte von Eloo und Iyimati setzen an traditionellen Vorstellungen und Handlungsmustern an und sind zugleich Ausdruck stattfindender Hybridisierung derselben. Die vorgestellten Projekte wirken der Entwicklungsdeologie entgegen, da sie bei kulturell etablierter Agrarkultur ansetzen und damit Fähigkeiten wie die der Selbstgenügsamkeit und der Zufriedenheit mit lokalen Ressourcen hervorheben, statt sie zu verunglimpfen. Ihre zukünftige Entwicklung bewegt sich absehbar im Spannungsverhältnis zwischen sozialer Alternative und Integration in die kapitalistische Verwertungslogik. Da beide Projekte noch sehr jung sind, wird sich in den nächsten Jahren zeigen, inwieweit sie einen Beitrag zur endogenen Entwicklung Namibias leisten, ihr Potenzial dazu wurde aber durch die bisherige Analyse deutlich. Der Erfolg der Projekte sowie das Überleben der vernakulären Sozialität hängen neben internen Dynamiken auch maßgeblich von externen Rahmenbedingungen ab. Derzeit verschärft sich die Lebenssituation der Landbevölkerung und der Stadtmigrant*innen in den informellen Siedlungen. Durch den ausbleibenden Regen in den letzten zwei Jahren und die damit einhergehende Dürre bleibt die teilweise Lebensmittelversorgung durch die Allmenden im Norden derzeit aus. Im

Regenfeldbau ist keine Ernte möglich und das Vieh verendet im Gemeinschaftsland aufgrund des anhaltenden Wasser- und Futtermangels. Gleichzeitig befindet sich Namibia derzeit in einer wirtschaftlichen Depression, als Resultat der um den Globus zirkulierenden Wirtschaftskrise. Die zunehmenden existenziellen Notlagen und der Wassermangel gefährden Alternativprojekte wie die hier beschriebenen, da die Farm die derzeit akuten Bedürfnisse der Menschen noch nicht decken kann. Daher nehmen die Aktiven, bei Gelegenheit, jeden Job an und können wenig Energie auf die unbezahlte Arbeit auf der Farm verwenden. Auch die informellen Märkte laufen Gefahr, nun vollständig zur Notökonomie zu degenerieren, da viele der traditionellen Güter zunehmend nicht mehr zum Verkauf stehen.

Die Entfaltung einer endogenen Entwicklung ist geknüpft an die Reduktion externer Abhängigkeiten auf politischer und wirtschaftlicher Ebene. Dies wäre durch die Beschränkung der gesellschaftlichen Werkzeuge möglich. Das hieße Privatisierung, Monopolisierung und der Ausbeutung von Mensch und Natur Einhalt zu gebieten, um Gerechtigkeit, Autonomie und eine gesunde Umwelt zu gewährleisten. Dafür wäre auf politischer Ebene eine radikale Umstrukturierung notwendig, von der Organisation der Besitzverhältnisse über Bildung zu institutioneller Rahmensetzung²³. Eine finanzielle Stärkung namibischer Akteure auf lokaler Ebene von Seiten der Regierung könnte eine schrittweise Ablösung von westlicher Entwicklungshilfe, ihrer Programmatik und ihrem Eigeninteresse bewirken. Derzeit ist die Tendenz in Namibia wie weltweit eher gegenläufig, denn die gesellschaftlichen Eliten profitieren vom System und der konzentrierten Macht.

So beginnen post-developmentale Alternativen und sozial-ökologische Transformationsprozesse in Namibia im Kleinen: Mit Personen die „sich an-archisch als Menschen benehmen, die nicht um des Staates Willen handeln, sondern weil sie die Fähigkeit zu handeln von anderen geschenkt bekommen haben“ (Cayley/Illich 2006: 248). Sie nutzen ihr Potenzial für den eigenständigen Aufbau alternativer Projekte, in Graswurzelbewegungen, in ethnischen Gemeinschaften, die sich entsprechend ihrer Kultur entfalten wollen, in Community Farms zur Versorgung der Marginalisierten. Veränderung beginnt in der Anerkennung unserer Lebensgrundlagen, im freien Austausch von Wissen und der Kultivierung der Fähigkeit zur

23 Juristisch bildet die Integration des Traditional Leaders Act ins formale Recht als Hybridisierung hegemonialer Führungsstrukturen ein positives Beispiel namibischer Potenziale.

Gabe oder auch in Geschäftsmodellen, die das Ökonomische wieder ins Soziale einbetten.

Literaturverzeichnis

- Bauman, Zygmunt (2005): *Verworfenes Leben – Die Ausgegrenzten der Moderne*, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- Cheikhoussef, A. / Misihairabgwi, J. (2017): Traditional fermented foods and beverages in Namibia, in: *Journal of Ethnic Foods* 4, S. 145-153 abrufbar unter <http://journalofethnicfoods.net> (journal homepage) (zugegriffen am 19.02.2018).
- Cayley, David/Illich, Ivan (2006): *In den Flüssen nördlich der Zukunft – Letzte Gespräche über Religion und Gesellschaft mit David Cayley*, München: C.H. Beck.
- Didarali, Zahra/Gambiza, James (2019): Permaculture – Challenges and Benefits in Improving Rural Livelihoods in South Africa and Zimbabwe, in: *Sustainability*, 11 (8), Grahamstown, abrufbar unter <https://doi.org/10.3390/su11082219>.
- Esteva, Gustavo (1993): Development, in: Sachs, Wolfgang (Hg.) *Development-Dictionary – Knowledge as Guide to Power*, London/New Jersey, S. 6-25.
- FAO (Food and Agriculture Organisation) (2019): Namibia, abrufbar unter <http://www.fao.org/3/X9751E/x9751e06.htm> (zugegriffen am 10.04.2019).
- Frayne, Bruce (2004): Migration and urban survival strategies in Windhoek, Namibia, in: *Geoforum* 35, S. 489-505.
- Hasheela, Paavo (1986): *Omishe di dule eyovi. More than a thousand proverbs in Oshikwanyama with the literal English translation*, Windhoek.
- Holgrem, David (2015): Zwölf Design-Prinzipien für Permakultur, in: Helfrich, Silke/Bollier, David/Heinrich-Böll-Stiftung (Hg.) *Die Welt der Commons – Muster gemeinsamen Handelns*, Bielefeld, S. 124-126.
- Illich, Ivan (1998): *Selbstbegrenzung – Eine politische Kritik der Technik*, München: C.H. Beck.
- Illich, Ivan (1993): Bedürfnisse, in: Sachs, Wolfgang (Hg.) *Wie in Westen so auf Erden – Ein polemisches Handbuch zur Entwicklungspolitik*, Hamburg: Rowohlt, S. 47-71.
- Illich, Ivan (1982): *Vom Recht auf Gemeinheit*. Hamburg: Rowohlt.
- International Monetary Fund (IMF) (2017): *G20 Compact with Africa*, Hamburg, abrufbar unter <https://www.compactwithafrica.org/content/compactwithafrica/home.html> (zugegriffen am 20.04.2019).
- Jauch, Herbert (2018): *Namibia's Labour Movement: An Overview - History, Challenges and Achievements*, Windhoek: Friedrich-Ebert-Stiftung.
- Ki-Zerbo, Joseph (1992): *La natte des autres (pour un développement endogene en Afrique)*. Proceedings of the Symposium of the Research Center for Endogenous Development (CRDE) – Bamako 1989, Paris/Karthala.

- Krause, Jacqueline (2013): Ein gefährlicher Mythos – Gentechnisch veränderte Organismen als Lösung für den Hunger im sub-saharischen Afrika, in: Berls, Michael / Krause, Jacqueline (Hg.) *Subsistenz und Moderne – Texte über das, was bleiben soll*, Gießen: Johannes Herrmann Verlag.
- Lambrecht P./ Brungs, M. (2014): *Bildung oder Brunnenbau? Eine kritische Analyse der Entwicklungszusammenarbeit mit Afrika aus der perspektive der sozialen Arbeit*. Herbolzheim: Centaurus.
- Löw, Markus (2015): Gesellschaftsprojekt Nachhaltigkeit – Eine große (Re-)Transformation? Wandel zur nachhaltigen Entwicklung aus sozial- und kulturanthroposophischer Perspektive und der mögliche Beitrag der LandwirtInnen, in: *Austrian Studies in Social Antropology* 4/2015, S. 1-39.
- Melber, Henning (Hg.) (1988): *Katutura – Alltag im Ghetto*, Bonn: Informationsstelle Südliches Afrika.
- MEAC (Ministry of Education, Arts and Culture) (2015): *CIRCULAR: FORM ED: 3/2015. Establishment of school-gardens in all government schools*. 1. June.
- MET (Ministry of Environment and Tourism) (2017): *Strategic Plan 2017/18-2021/22*. Windhoek.
- NUST (Namibia University of Technology and Science) / Integrated Land Management Institute (2018): *Factsheets 6. Informal Settlements*, Windhoek, abrufbar unter <http://ilmi.nust.na/sites/default/files/FACT-SHEET-6-2018-Informal-settlements.pdf>.
- NSA (Namibian Statistics Agency) (2011): *Population Census*, Windhoek.
- Nandy, Ashis (1983): *The intimate enemy loss and recovery of self under colonialism*. Dehli: Oxford University Press.
- N’Dione Emmanuel (2001): *Reinventing the Present - The Chodak experience in Senegal*, in: Rahnema/Bawtree (Hg.) *The Post-Development Reader*, London/New Jersey: Zed Books, S. 364- 376.
- OOP (Office of the President) (2004): *Vision 2030*, abrufbar unter https://www.npc.gov.na/?page_id=210 (zugegriffen am 14.06.2019).
- Oxfam (2019a): *Reward Work not Wealth*, abrufbar unter <https://www.oxfam.de/ueber-uns/publikationen/reward-work-not-wealth> (zugegriffen am 20.03.2019).
- Oxfam (2019b): *Public Good or Private Wealth*, abrufbar unter <https://www.oxfam.de/ueber-uns/publikationen/public-good-private-wealth> (zugegriffen am 20.03.2019).
- Peyroux, E (2001): *Urban growth and housing policies in Windhoek: the gradual change of a post-apartheid town*, in: Diener, I./ Graefe, O. (Hg.): *Contemporary Namibia: The first landmarks of post-apartheid society*. Windhoek: Gamsberg Macmillan Publishers / IFRA, S. 287-306.
- Ramose, Mogobe B. (2003): *The philosophy of ubuntu and ubuntu as a philosophy*, in: Coetzee, P. H./Roux, A. P. J. (Hg.) *The African philosophy reader*, S. 230–238
- Sachs, Wolfgang (Hg.) (1993): *Wie im Westen so auf Erden – Polemisches Handbuch zur Entwicklungspolitik*, Hamburg: Rowohlt.

- Scholz, Fred (2006): *Entwicklungsländer – Entwicklungspolitische Grundlagen und regionale Beispiele*, Braunschweig: Westermann.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1988): Can the subaltern speak?, in: Nelson, Cary u.a. (Hg.) *Marxism and the Interpretation of Culture*, Illinois.
- Taapopi, G.B./Zimmermann W. (Hg.) (1977): *Kwanyama- Englisch Dictionary*. Johannesburg: Witwatersrand University Press.
- The Namibian (24.02.2017): Namibian 3rd wealthiest in Africa. Business, p.13. 24.04.2017, abrufbar unter <https://www.namibian.com.na/163899/archive-read/Namibians-3rd-wealthiest-people-in-Africa> (aktualisiert am 17.05.2017).
- The Namibian (14.12.2018): Economy slips into depression, Windhoek, S. 1, abrufbar unter <https://www.namibian.com.na/184064/archive-read/Economy-slips-into-depression>.
- Tirronen, Toivo (1986): *Ndonga-English Dictionary*. Oniipa/Ondangwa: ELCIN.
- Tönjes, Hermann (1996 [German edition first published 1911]): *Ovamboland – Country, People, Mission*. Windhoek: Namibia Scientific Society.
- Weltbank (2019): GINI Index (Worldbank estimate), abrufbar unter <https://data.worldbank.org/indicator/SI.POV.GINI?view=map> (zugegriffen am 06.05.2019).
- William, Frieda-Nela (1991): *Precolonial Communities of Southwestern Afrika – A History of Owambo Kingdoms 1600-1920*, Windhoek: National Archives of Namibia.
- Ziai, Aram (2001): *Post-Development: Perspektiven für eine afrikanische Debatte? Focus Afrika – IAK Diskussionsbeiträge 18*, Hamburg: Deutsches Übersee Institut.

Ein Kopf allein hält keinen Rat – Indigene politische Autoritäten in Ghana als alternative Staatspraxis?

Joshua Kwesi Aikins



(Graphik: JKA)

„Ti Koro nkɔ agyina“

„One head does not go to/constitute a council“

- Akan Adinkra und Sprichwort

Ghana wird häufig als „Musterschüler“ westlicher Entwicklungslehren präsentiert: Verweise auf ein vergleichsweise „stabiles politisches System“, die erfolgreiche demokratische Konsolidierung, das „Wirtschaftswachstum“ werden als Erfolgsgeschichte erzählt, die nicht zuletzt auf die vergleichsweise erfolgreiche Umsetzung westlicher Entwicklungskonzepte zurückgeht. Das „ghanaische Wunder“ (Tetzlaff 2018: 203) wird dabei mit der Umsetzung von Strukturanpassungsmaßnahmen sowie westlichen Demokratisierungsimpulsen in Verbindung gebracht (ebenda). Das Vorreiter-Image Ghanas wird in jüngster Zeit durch das Ansiedeln innovativer IT-Projekte - darunter das weltweit größte Drohnennetzwerk für medizinische Versorgung und ein regionaler Hub für Artificial Intelligence - als Modernisierungs- und Technisierungsgeschichte fortgeschrieben. Diese schließen nahtlos an ein teleologisches Verständnis von Entwicklung nach westlichen Blaupausen an. Für die positive Bezugnahme auf afrikanische konzeptionelle Grundlagen, wie sie im vom Unabhängigkeitspräsidenten Nkrumah strategisch gewählten Namen „Ghana“, der an ein vorkolonialen afrikanischen Staat auf dem Gebiet des heutigen Mali, Burkina Faso und

Nord-Ghana erinnert und so indigene Konzepte als Bestandteil unabhängiger afrikanischer Staatlichkeit aufruft, scheint es in dieser Analyse weder Platz noch Notwendigkeit zu geben. Diese auf interne Probleme und externe Lösungen fokussierte Darstellung schließt damit an einen Diskurs über afrikanische Staatlichkeit an, der deren Defizite in einer mangelnden Umsetzung westlicher, liberaldemokratisch-marktwirtschaftlicher bis neoliberaler Lösungen identifiziert, die als universal gültig präsentiert werden (Krämer, 2019). Die Anerkennung für „demokratische Konsolidierung“ nach westlichem Vorbild als wichtiger Bestandteil des ghanaischen Erfolges ordnet diesen in ein Beurteilungsschema ein, in dem die Nähe an westlichen Idealbildern von Staatlichkeit und Demokratie als zentraler Bewertungsmaßstab gilt.

Im ghanaischen öffentlichen und politischen Diskurs scheint diese unkritische Übernahme auf den ersten Blick auch für den Entwicklungsbegriff zu gelten: Anders als in der populistischen Post-Development Kritik an „Entwicklung“ als trojanisches Pferd oder Krankheit (Rahnema, 1997) wird der Begriff in der ghanaischen politischen Diskussion und der medialen Öffentlichkeit meist positiv besetzt verwendet. Die in Verlautbarungen von Regierung und Opposition, die in den Medien sowie gerade auch im öffentlichen Raum z.B. auf Veranstaltungsbannern in größeren Städten wie Accra, Kumasi, Ho oder Tamale sichtbare Adjektivierung des Begriffes z.B. als ‚rapid‘ oder ‚accelerated‘ als ‚socio-economic‘, ‚national‘ oder gar ‚total development‘ illustriert diese Sichtweise.

Tatsächlich zeigt sich in der Verwendung des Begriffes in Ghana eher der mit dem skeptischen Post-Development Lager (Ziai 2006) assoziierte „Amöben-Charakter“ des Entwicklungsbegriffes – seine Dehnbarkeit sowie das damit verbundene Einverleiben unterschiedlichster, teils konträrer Entwicklungsverständnisse. So ist das vergleichsweise hohe und langanhaltende ghanaische Wirtschaftswachstum z.B. sowohl als „growth as development“ als auch - mit Verweis auf die anhaltend hohe Arbeitslosigkeit und den extraktiven Charakter wichtiger Industriezweige wie Gold- und Ölförderung sowie Kakaoanbau - als „growth without development“ (Akolgo, 2018; Ayelazuno, 2014) interpretiert worden. Einig sind sich die unterschiedlichen Perspektiven jedoch in der zentralen Rolle, die politische Stabilität und Demokratie für Ghanas relativen Erfolg als „Stabilitätsanker in Westafrika“ haben.

Auf den ersten Blick scheint Ghana damit kaum für eine Fallstudie in Post-Development geeignet, einem Ansatz, der aufgrund autoritärer Züge, unintendierter Machteffekte und eurozentrischer Konzepte der Entwicklungspolitik explizit keine „alternative Entwicklung“, sondern Alternativen zu „Entwicklung“ einfordert. Kritische Analysen zur Relevanz des

Post-Development Ansatzes in afrikanischen Kontexten weisen darauf hin, dass einerseits viele Faktoren, die zum im Post-Development Ansatz zentralen „disillusionment with development“ (Matthews, 2017: 1) beigetragen haben, auf dem afrikanischen Kontinent präsent sind. Paradoxerweise habe „Entwicklung“ andererseits vor diesem Hintergrund aber gerade nichts von ihrem Verheißungscharakter verloren. Analysen, die die Anwendbarkeit und Begrenztheit von Post-Development in afrikanischen Kontexten kritisch untersuchen, verweisen auf die Aufladung gängiger Entwicklungskonzepte mit Ideen von Gerechtigkeit und dem Ausgleich (auch kolonialer, extern bedingter) Unterentwicklung und ungleicher Lebensbedingungen bzw. mangelnder Grundversorgung von Teilen der Bevölkerung, die gleichzeitig erlebt, dass eine kleine Mittel- und Oberschicht sich als Profiteure eines ‚development as growth‘ Paradigmas inszeniert. Vor diesem Hintergrund erscheint das Einfordern von Entwicklung nicht zuletzt als Hierarchieausgleich, aber auch als Frage der Selbstbestimmung und Würde. Dies ist für Autor*innen wie Matthews (2017) und Andreasson (2017), die diese afrikanische Erfahrung als Kritik an Post-Development Ansätzen mobilisieren Teil des „appeal of development“ (Matthews, 2017: 1). In ihren Analysen kritisieren sie den Verweis von Post-Development Autor*innen auf indigene, nachhaltige Lebensweisen insbesondere mit Verweis auf physische Infrastruktur – die angeführten Beispiele sind Proteste in Südafrika zur Verbesserung von Sanitation und Wohnen. Sie problematisieren zu Recht die paternalistische Hierarchie, die aufgerufen wird, wenn im Westen verortete Entwicklungskritiker*innen afrikanischen Menschen asketische Lebensstile jenseits von Entwicklung empfehlen, nach denen sie selbst nicht leben. Wie jeder Verweis auf „afrikanische“ Haltungen oder Realitäten ist auch diese Kritik zwangsläufig verallgemeinernd und unvollständig – allerdings in einer Weise, die einen in vielen afrikanischen Kontexten für die Debatte um westliche Standards von Entwicklung und Alternativen zentralen Aspekt verdeckt: In Matthews und Andreassons Verweisen auf afrikanische Bedürfnisse und Forderungen fehlt die institutionelle Dimension – und damit die für Millionen Menschen auf dem afrikanischen Kontinent wesentlichen indigenen Institutionen, die über westliche Staatlichkeit als Standard und Entwicklungsziel hinausweisen. Indigene Institutionen und Autoritäten genießen in vielen afrikanischen Staaten große Zustimmung (vgl. Abschnitt Afrobarometer) – gleichzeitig ist ihr Verhältnis zu demokratischen Staatstrukturen nach westlichem Vorbild Gegenstand anhaltender Debatten. Ihre Resilienz ist eine Herausforderung für Entwicklungsmodelle, in denen westliche Idealbilder als Standard und Ziel gesetzt sind. Sie sind gelebte, wenn auch in

der Post-Development Literatur zu wenig betrachtete Alternativen im Spannungsfeld von Kolonialität und eigenen Registern von Legitimität.

Für deren Betrachtung ist Ghana als Staat mit einer komplexen Verknüpfung westlich-inspirierter und indigener Systeme auch jenseits der Standarderzählung von Entwicklungserfolgen tatsächlich „Schauplatz“ einer „Entwicklung mit Relevanz für ganz Afrika“ (Tetzlaff, 2018: 200). Diese ist jedoch weder neu noch wesentlich auf westliche Entwicklungspolitik zurückzuführen, wie es in Tetzlaffs und anderen auf externe Handlungsmacht und westliche Entwicklungskonzepte, -praxen und -evaluationsstandards fokussierten Analysen zu Ghana häufig dargestellt wird. Bei genauerem Hinsehen zeigt sich, dass Ghanas Staatsgefüge und -praxis aufgrund des vielschichtigen Einbezugs unterschiedlicher indigener Institutionen und deren Amtsträger*innen selbst jenseits des Horizontes westlicher Staatlichkeit verortet sind. Kernbestandteil ghanaischer Staatlichkeit ist damit eine Praxis, die als Kritik an den westlichen Staats- und damit auch Entwicklungskonzepten gelesen werden kann, die Demokratisierung und Institutionenaufbau nur nach westlichem Muster fordern und fördern.

Die Rolle indigener Institutionen in Ghana als Fallstudie für Alternativen zu Entwicklung zu lesen bedeutet gleichzeitig, sowohl die Post-Development Ansätze als auch ihre Kritiken mit einer komplexen Realität zu konfrontieren, die beide herausfordert, insbesondere

- 1.) in Bezug auf das Verhältnis von lokaler Kultur, lokalen Strukturen und lokalen Alternativen zur nationalen oder gar internationalen politischen Ebene. Das Lokale wird in der Post-Development Literatur als Ebene möglicher Alternativen identifiziert – weniger klar ist dabei jedoch, wie das Verhältnis zwischen der lokalen Ebene und einem Nationalstaat oder gar internationalen Organisationen alternativ gefasst und gestaltet werden kann, die ihre jeweiligen Entwicklungspolitiken auch für die lokale Ebene durchsetzen wollen.
- 2.) in Bezug auf das Spannungsverhältnis zwischen einer von Post-Development Perspektiven als Ausgangspunkt für Alternativen konstruierten Authentizität indigener Strukturen und deren Kolonialität, die sich aus dem kolonialen und/oder neo-kolonialen Abändern von Traditionen, Praxen, Verfahren oder Ämtern bei gleichzeitiger Behauptung einer vorkolonialen Authentizität ergibt.
- 3.) in Bezug auf kritische Perspektiven, die Post-Development und einer positiven Bezugnahme auf indigene politische Akteure und Traditionen Romantisierung vorwerfen.

- 4.) in Bezug auf die in Post-Development Perspektiven eher implizite Erwartung, dass Alternativen zu westlichen Entwicklungskonzepten sich abgrenzend und kritisch auf „Entwicklung“ beziehen müssten. Dies scheint in der Forderung nach Alternativen zur Entwicklung statt alternativer Entwicklung durch. Das ghanaische Beispiel erlaubt es der Frage nachzugehen, ob und inwieweit eine Praxis eine Alternative im Sinne des Post-Development sein kann, wenn sie ihre Kritik an Entwicklung nicht expliziert.

In den genannten Punkten ermöglicht eine Betrachtung des ghanaischen Beispiels Einsichten, die über die skizzierten Grenzen einer Post-Development Perspektive, aber auch die genannte Kritik daran auf eine Art und Weise hinausweist, die auch jenseits des spezifischen Fallbeispiels Relevanz hat.

Aus einer dekolonialen Perspektive, die neben der Dekonstruktion kolonialer Hierarchien auch eine Revalidierung nicht-westlicher Wissenspraxen, konzeptioneller Räume und institutioneller Arrangements anstrebt, ist eine Analyse von Konzepten, institutionellen Arrangements und gelebten Praxen, die nicht-westliche normative Grundlagen haben, ein zentraler Schritt der epistemischen Dekolonisierung (Ndlovu-Gatsheni, 2018). Das eingangs zitierte Adinkra und Sprichwort „Ein Kopf allein hält keinen Rat“ zeigt die Potentiale einer solchen Betrachtung auf: Die im Akan Kulturraum und darüber hinaus verwendete Adinkra Symbolschrift kommuniziert philosophische Kernideen – hier ein für indigene politische Institutionen zentrales Register der Legitimität: Ein Kopf, also metaphorisch gesprochen eine Person in Führungsposition, kann alleine nicht den Rat bilden, der in indigenen Akan Systemen in jede legitime Entscheidungsfindung einbezogen werden muss. Gleichzeitig kann eine Analyse des ghanaischen Beispiels für dekoloniale Perspektiven, die auf dem afrikanischen Kontinent eine Dichotomie zwischen Tradition und Moderne ausmachen, ein wichtiges Korrektiv bieten. Denn es ist gerade die institutionelle und praktische Ausgestaltung der Interaktion und wechselseitigen Verschränkung indigener und westlich inspirierter Institutionen, die das ghanaische Fallbeispiel sichtbar macht. Ghana ist geprägt von Impositionen westlicher Staatlichkeit – und von der kreativen Reaktion, der Handlungsmacht und dem Eigensinn afrikanischer Akteure, der das gegenwärtige plurale politische Gemeinwesen erst möglich macht. Dass ein solches in vielen afrikanischen Kontexten mehrheitlich als wichtiges Korrektiv einer nur nach westlichen Blaupausen gestalteten Staatlichkeit gesehen wird, zeigt die folgende Analyse.

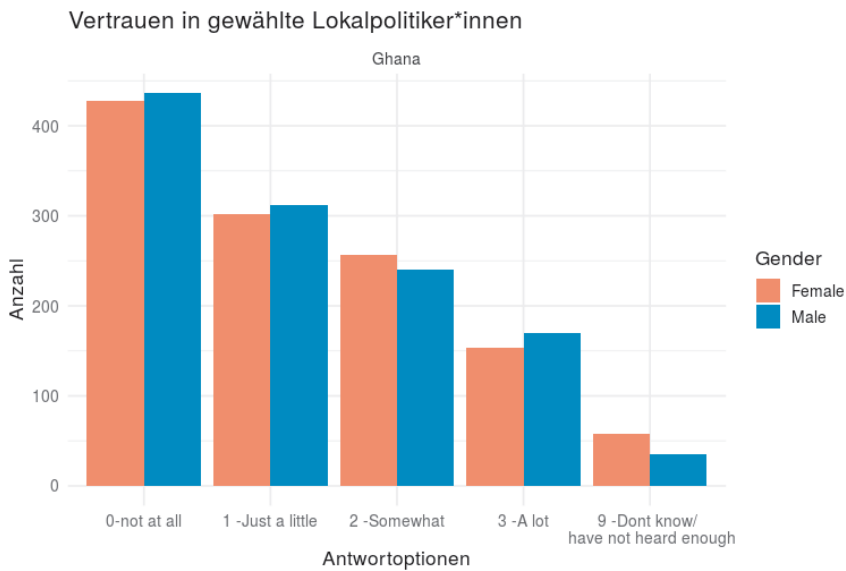
Afrobarometer: Plurale Legitimität und Komplementarität

Das Afrobarometer-Projekt ist ein von einem Netzwerk afrikanischer NGOs und afrikanischer und US-amerikanischer Universitäten durchgeführter Survey zu Bevölkerungsmeinungen in ausgewählten afrikanischen Staaten zu Fragen von Demokratie, Wirtschaft, Zivilgesellschaft und Entwicklungspolitik. In der vierten Befragungsrunde 2008 – 2009 wurden Menschen in 19 afrikanischen Staaten zu ihren Meinungen und Haltungen zu indigenen Autoritäten (in der Afrobarometer-Auswertung als „traditionelle Autoritäten“ bezeichnet) befragt. Dabei war eines der erklärten Ziele der Studie, durch eine quantitative large-N Befragung die in der Literatur zu Resilienz diskutierten, widerstreitenden Thesen zu überprüfen: Sind indigene Autoritäten legitime Repräsentant*innen lokaler Gemeinschaften oder wenig populäre Inhaber despotischer und entweder von Staaten gestützter oder durch Staatsschwäche am Leben gehaltener Ämter? Dazu wurden Menschen in 19 afrikanischen Staaten in ihren jeweiligen Lokalsprachen befragt. Die Datengrundlage für die Analyse dieser Fragen sind über 26,000 face-to-face Interviews, die in 2008-2009 durchgeführt wurden. Laut eigener Aussage sind Afrobarometer surveys „nationally representative, clustered, stratified area probability samples in which every adult citizen has an equal and known chance of inclusion“ (Logan, 2011: 1). Die Samplegröße war 1200 bis 2400 Teilnehmende pro Land, laut Angaben von Afrobarometer übersteigt der die Unschärfe der Auswertung dabei nie 3 Prozent (ebd.).

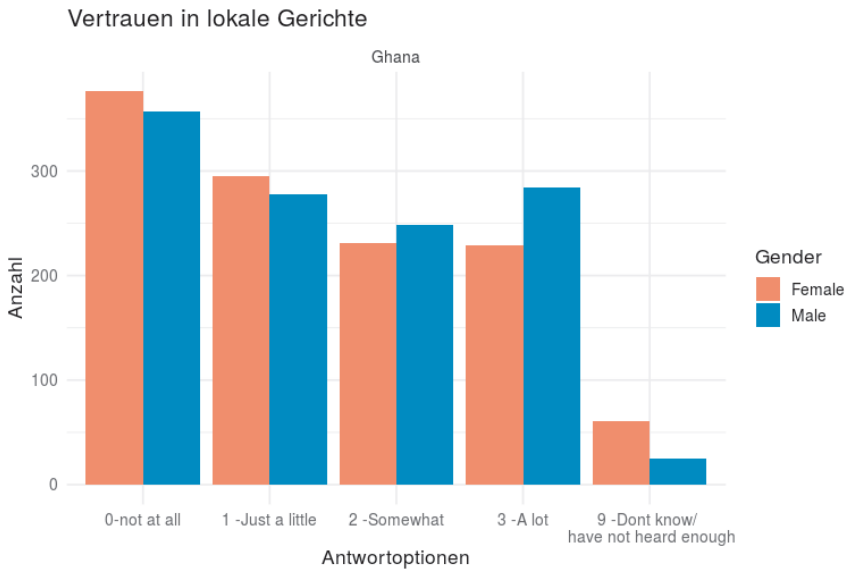
Das Resultat der Auswertung fiel für die dieses thematische Segment der umfangreicheren vierten Befragungsrunde auswertende Politikwissenschaftlerin Catherine Logan überraschend aus: „The findings are perhaps somewhat startling in the intensity of the support for traditional authority that they reveal. Large majorities believe that the institution should still play a significant role in local governance, and this support cuts across essentially all socio-demographic groups“ (Logan, 2011: 1). Logan weist darauf hin, dass diese Ergebnisse einer modernisierungstheoretischen Erwartung zuwiderlaufen, die indigene politische Autoritäten als Relikt einer Vergangenheit konstruieren, die durch westliche Regierungsformen obsolet würden. Diese teleologische Annahme scheint ungeachtet ihrer Kritik in ihrer eigenen Wortwahl z.B. in der zeitlichen Qualifizierung „still“ subtil durch. Die Befragten teilten diese Einschätzung offensichtlich nicht: Indigene Autoritäten wurden insbesondere für ihre Rolle als Schlichter*innen lokaler Dispute, ihre Zugänglichkeit und ihre Rolle als Repräsentant*innen der Stabilität der Gemeinschaft wertgeschätzt (ebd.). In Bezug auf das Verhältnis zu Amtsträger*innen der nach westlichen Designs ge-

stalteten Lokalverwaltung hat die Umfrage die Ergebnisse der vorangegangenen 3. Afrobarometerrunde, die in sieben Ländern zum Thema befragt hatte, bestätigt: Eine Mehrheit der Befragten hat höheres Vertrauen in die lokale indigene Autorität als in Amtsinhaber der Lokalverwaltung und -regierung. Die Kernqualität, die in der Umfrage genannt wird, ist dabei, dass indigene Autoritäten „bessere Zuhörer*innen“ seien, wenn Anliegen vorgebracht werden (Logan, 2011: 14). Entgegen Annahmen von lokaler Konkurrenz hat eine überwiegende Mehrzahl der Teilnehmenden aber eine positive Einschätzung lokaler Autoritäten in beiden Subsystemen. Dies deutet auf eine ausgeprägte Komplementarität zwischen beiden hin.

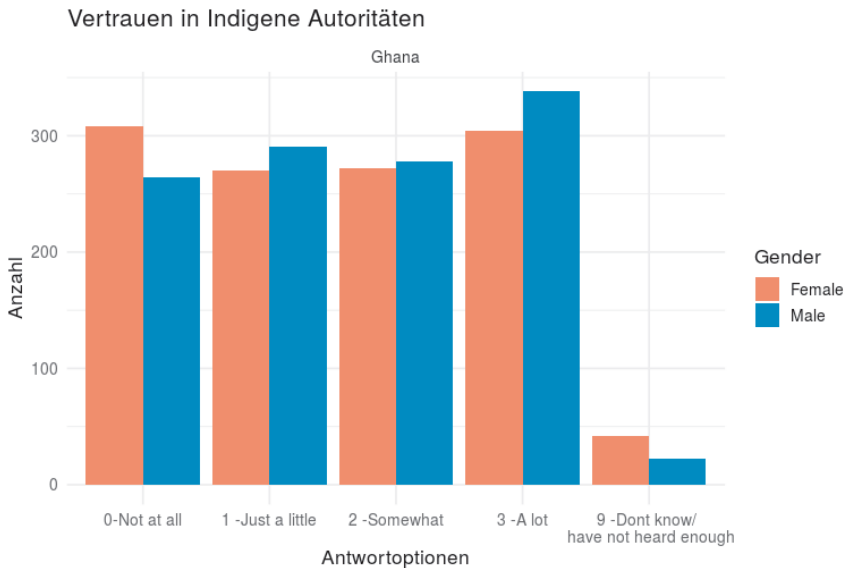
Die Antwort auf die Frage „Do you think that the amount of influence traditional leaders have in governing your local community should increase, stay the same, or decrease?“ zeigt für Logan am deutlichsten die Popularität und Resilienz indigener Autoritäten auf: In den 19 befragten Ländern gibt eine Mehrheit von 58% an, dass der Einfluss indigener Autoritäten steigen soll, 36% wünschen sich eine starke Steigerung. Nur 8% wollen den Einfluss verringert wissen. 20% sehen keinen Bedarf für Veränderungen, 14% sind unsicher. In 16 der 19 betrachteten Staaten sind Mehrheiten für eine Ausweitung des Einflusses indigener Autoritäten. Diese Daten stützen die These, dass lokale Bevölkerungen indigene Autoritäten als legitim erleben – wenngleich die Umfrage auch deutlich macht, dass Befragte auch Kritikpunkte an indigenen Autoritäten haben. Die Tatsache, dass weder Geschlecht noch Alter noch die Variable Stadt- versus Landbevölkerung zu signifikanten Bewertungsunterschieden führen, widerlegt dabei die modernisierungstheoretische These, dass indigene Autorität mit Staatsschwäche oder -ferne, mit konservativen Einstellungen auf dem Land oder patriarchaler Herrschaft zu erklären sei. In der 2014/15 durchgeführten 6. Befragungsrunde konnten für die 36 befragten afrikanischen Staaten ungeachtet der verkleinerten Fragebatterie zum Thema zentrale Trends bezüglich der Einschätzung indigener Autoritäten bestätigt werden: Mit 61% ist das Vertrauen in indigene Autoritäten signifikant höher als das in die formale Exekutive der jeweiligen Staaten, die durchschnittlich 54% beträgt (Afrobarometer, 2016). Eine Analyse der Daten aus der 6. Befragungsrunde für Ghana zeigt, dass die in der 4. Runde identifizierten Trends anhalten: Wenn Befragte vergleichend bewerten sollen, wem sie am meisten vertrauen, entsteht ein differenziertes Bild:



Im Vergleich dreier auf lokaler Ebene relevanten Akteure ist das Vertrauen in gewählte Lokalpolitiker*innen am geringsten. Das Geschlecht der Befragten macht dabei nur einen geringen Unterschied.



Die lokale Gerichtsbarkeit wird im Vergleich besser bewertet.



Indigene Autoritäten genießen im Vergleich das größte Vertrauen der genannten Gruppen – allerdings gibt es auch hier kritische Einschätzungen.

Wenngleich die Afrobarometer-Daten wichtige Einblicke in die Einschätzungen von Bürger*innen afrikanischer Staaten zu ihren jeweiligen indigenen Autoritäten und Institutionen bieten, sind die Daten dennoch in ihrer Aussagekraft beschränkt. Logan weist darauf hin:

„Still, we must also acknowledge that (...) there is much that remains unexplained, a factor or factors that have not been fully captured by this analysis. The evidence points primarily to sources of value that are intrinsic to the institution and the symbolic and representational role that it plays in peoples’ lives, something akin to Williams’ (2010) description of the moral legitimacy of traditional authorities(...). First is the fact that our more pragmatic or performance-based indicators do not bear much weight. Second are the findings that character matters more than performance, and that representation of identity matters, but not as a response to identity-based grievances. Both of these factors seem to tap into aspects of the intrinsic and moral, as opposed to the instrumental, value of these leaders. Third is the fact that the strongest predictor of how much of a role people want chiefs to play is how

much of a role they already are playing. Whatever it is that is valued in traditional authorities appears to be essentially self-reinforcing.“ (Logan, 2011: 20)

Eine weitere Interpretationsmöglichkeit lässt Logan unerwähnt: Die hohe Zustimmung bei gleichzeitig geringem Gewicht der performanzbasierten Indikatoren könnte in einer Differenzierung zwischen der Wichtigkeit der indigenen Institutionen einerseits und der Performance ihrer Amtsträger*innen andererseits begründet sein – denn diese wird den Befragten nicht in gleicher Weise ermöglicht wie bei Fragen zu Demokratie und demokratischen Amtsträger*innen. Eine weitere Erklärungsmöglichkeit für die Diskrepanz besteht darin, dass das Afrobarometer Modell nicht alle für die Befragten relevanten Funktionen der Institutionen und/oder ihrer Amtsträger abbildet. Dies mag teils in einer Modellierung nach westlich-demokratischen Idealtypen von Output-Legitimität, teils in der Vielfalt der befragten Kontexte begründet sein. In jedem Fall deuten die Ergebnisse darauf hin, dass eine deutliche Mehrheit der Befragten in vielen afrikanischen Kontexten eine Pluralität von Institutionen wünschen, die offensichtlich auch von einer Pluralität ihrer Legitimationsquellen gekennzeichnet ist. Ein weiterer Widerspruch in der Interpretation der Befragungsergebnisse wird von Logan zwar angesprochen, mündet aber in einen Vorschlag für weitere Forschung, der methodisch nicht überzeugen kann:

Moreover, the high degree of variability often observed across traditional authority areas[...] highlights the need to test some of these hypotheses more systematically and on a larger scale.

Die große Varianz indigener politischer Systeme innerhalb von afrikanischen Staaten, die größtenteils nach wie vor auf koloniale Grenzziehungen zurückgehen, die sich gerade nicht an indigenen politischen Gemeinwesen orientiert haben, macht die Verzerrungen eines „whole nation bias“ und damit einer von kolonialen Kontinuitäten mitgeprägten Analyse besonders wahrscheinlich. Es ist daher hilfreich, die allgemeinen Ergebnisse des Afrobarometers in einem konkreten pluralen Gemeinwesen zu kontextualisieren. Anstelle einer „large scale“ Studie scheint eine kontextsensitive Analyse mit einer höheren Auflösung geboten, die im Idealfall nicht nach Staaten oder deren Verwaltungseinheiten, sondern nach mit diesen meist nicht ko-territorialen indigenen Jurisdiktionen differenziert. Zwar können die in der Folge am ghanaischen Beispiel vorgenommenen Analysen nicht ohne Weiteres auf andere afrikanische Kontexte übertragen werden – sie können jedoch dabei helfen, die vor dem Hintergrund des beschriebenen Meinungsbildes deutlich gewordene Wertschätzung indigener Institutionen

zu illustrieren – und am ghanaischen Beispiel herausarbeiten, ob und inwieweit es sich dabei um Alternativen handelt.

Resilienz indigener Institutionen

Indigene afrikanische Institutionen in Ghana zeichnen sich, wie in vielen anderen afrikanischen und einigen afrodiasporischen Kontexten durch ein hohes Maß an Resilienz aus: Seit der Kolonialzeit gab es wiederholt Versuche, indigene Institutionen und ihre Amtsträger entweder ganz abzuschaffen oder zumindest zu schwächen, sie von Funktionsträger*innen zu symbolischen oder folkloristischen Repräsentant*innen angeblich vorkolonialer Kultur zu degradieren. Eine Variante dieser Strategie sah eine Stärkung individueller Autorität bei gleichzeitiger Schwächung von checks and balances vor (siehe Abschnitt Gender), was konzeptionell einer Feudalisierung und der kolonialen Erfindung vorgeblich ‚afrikanischer Traditionen‘ gleichkam. Sowohl die von Kolonialregimen als auch die von der ghanaischen Unabhängigkeitsregierung vorgenommenen Versuche der Marginalisierung indigener Autoritäten scheiterten jedoch - so fand Unabhängigkeitspräsident Nkrumah, dessen Convention People's Party indigene Amtsträger zunächst mehrheitlich als Kollaborateure des Kolonialregimes kritisierte, als Staatsoberhaupt zu einer Strategie der Zusammenarbeit, die bereits in seiner meistzitierten Aussage zu "chieftaincy" mitschwingt:

Those of our chiefs who are with us [...] we do honor [...] those [...] who join forces with the imperialists [...] there shall come a time when they will run and leave their sandals behind them; in other words chiefs in league with imperialists who obstruct our path [...] will one day run away and leave their stools. (Accra Evening News , 5 January 1950, zitiert in Gocking, 2005: 94)

Nkrumah spricht hier bewusst zentrale Symbole indigener Institutionen im Akan¹ Kontext (48% der ghanaischen Bevölkerung) an: Die Sandalen symbolisieren den Status der Amtsträger, stools stehen für die vergange-

1 Akan bezeichnet eine Sprachfamilie mit in ihren politischen Strukturen vergleichbaren, voneinander unabhängigen politischen Gemeinwesen, darunter die Asante-Föderation Asanteman, Okyeman und Fante-Gemeinwesen. die heute zusammen etwa 49% der ghanaischen Bevölkerung ausmachen. Darüber hinaus haben einige der umliegenden indigenen politischen Gemeinwesen Teilstrukturen der Akansysteme übernommen. Die Resilienz dieser Systeme hat neben der regionalen auch eine historische, atlantische Dimension: Von Akan Vorstellungen und institutio-

nen, gegenwärtigen und zukünftigen Generationen des *oman*, des intergenerationell konzipierten indigenen Staates und für im auf den stool geleisteten Amtseid kodifizierte Verpflichtungen zur Machtausübung im kollektiven Interesse. Das Zurücklassen des stools (auf dem die Amtsinhaber*innen aufgrund seiner Bedeutung nicht sitzen) kommt der Absetzung oder dem Abdanken gleich. Vor diesem Hintergrund ist es daher bezeichnend, dass Nkrumah wenige Jahre später selbst die symbolträchtigen Sandalen tragen sollte: Schon 1958 nahm er einen Titel als „honorary chief“, als *Yefrihene* von Wenchi an und wurde 1962 in Nsaeum, einer kleinen Stadt im Westen des Landes, aus der seine Familie mütterlicherseits stammte „ens-tooled“. Anstelle der Kritik war eine weniger konfrontative Strategie getreten, die Elemente der kolonialen Einbindung indigener Autoritäten fortführte: Wie alle folgende Regierungen gestaltete auch Nkrumahs nach einer konfliktreichen Phase, in der wichtige Einnahmequellen indigener Institutionen auf den Staat umgelenkt wurden (siehe dazu auch den Abschnitt „Chieftaincy und die Commons“), das formale Verhältnis von westlichen zu indigenen Institutionen als eines von Komplementarität (z.B. in der Gerichtsbarkeit), Kollaboration und Konfliktvermeidung.

Für die vieldiskutierte Resilienz, das Fortbestehen und die ungebrochene Popularität indigener Institutionen in Ghana wurde und wird eine ganze Reihe von Gründen ins Feld geführt: Von Verbundenheit mit indigenen Institutionen in Zeiten des gesellschaftlichen Wandels in der Übergangsphase von der Kolonialzeit in die Unabhängigkeit (Rathbone, 2000) bis hin zu auch aktuell bedeutsamen Rollen in lokaler Gerichtsbarkeit, der Verwaltung von nominell kollektivem Landbesitz sowie alternative Konfliktlösungsmechanismen. Zwar sind Machtfülle und Kompetenzbereiche im Vergleich zur vorkolonialen Zeit, in der Amtsträger*innen souveräne indigene Gemeinschaften und deren Untergliederungen repräsentierten, eingeschränkt – dennoch üben indigene Amtsträger*innen die genannten Funktionen aus und sind in den regionalen und dem National House of Chiefs als Interface-Institutionen zwischen indigenen und westlich-inspirierten Staatsstrukturen und von dort delegiert auch in Staatsorganen wie dem Council of State vertreten.

Das Meinungsbild des Afrobarometer deutet darauf hin, dass die Resilienz indigener Institutionen sich gerade nicht aus vorgeblichen Pathologien afrikanischer Staatlichkeit wie einer „Staatsferne“ oder „Staatschwä-

nellen Designs mit geprägte Gemeinwesen finden sich seit dem Versklavungshandel und dem organisierten Widerstand dagegen auch in Suriname, Jamaika und anderen atlantischen Kontexten wieder.

che“ speist, denn nicht nur für Ghana zeigt sich die von Logan benannte Dynamik, dass die Bewertung der Lokalregierung nicht in einem negativen Verhältnis zur Bewertung von lokalen indigenen Autoritäten steht. Dies deutet darauf hin, dass ein rein an Input- und Outputlegitimität von Institutionen nach westlichem Vorbild orientiertes institutionelles Design allein nicht in der Lage ist, die Erwartungen afrikanischer Bevölkerungen zu erfüllen.

Indigene Institutionen und Koloniale Kontinuitäten in Ghana

Indigene Institutionen im heutigen Ghana sind keinesfalls unveränderte, authentische Fortführungen vorkolonialer Gemeinwesen. Sie sind durch koloniale Einflussnahme gekennzeichnet – die Diskussion um deren Ausmaß, Folgen und eventuelle Bearbeitung zeigt, dass sowohl der Bezug zu vorkolonialen Institutionen als auch deren flexible Anpassung an koloniale Gegebenheiten sowie Umstände nach der formalen Unabhängigkeit wichtige Bestandteile ihrer Resilienz und heutigen Relevanz sind.

Um dies nachzeichnen zu können, muss das auch mittelbare Fortwirken kolonialer Hierarchien, aber auch deren Interaktion mit indigenen Hierarchien, Logiken und Konzepten im heutigen Institutionengefüge identifiziert werden. Dazu eignet sich das vom peruanischen Soziologen Anibal Quijano (2000) im Rahmen dekolonialer Theoriebildung formulierte Konzept der Kolonialität. Seine „Kolonialität der Macht“ bezieht sich ursprünglich auf die durch den Kolonialismus geprägte Strukturierung von Herrschaftsformen auch nach Ende dieser Periode, speziell in der auf rassifizierter Differenz basierenden Klasseneinteilung in den im 19. Jahrhundert unabhängig gewordenen Staaten Südamerikas. Das Konzept hat aber im Rahmen dekolonialer Theoriebildung durch Theoretiker*innen wie Walter Dignolo (2011 zur Dekolonialen Option) Maria Lugones (2016 zur *coloniality of gender*) und Nelson Maldonado-Torres (2004 zur *coloniality of being*) weitere Ausdifferenzierungen erfahren und wird auch auf afrikanische und ghanaische Kontexte angewendet (Aikins, 2016 zur Kolonialität der Sprache, Ndlovu-Gatsheni 2018 zu Dekolonialität in Afrika).

Das Gebiet des heutigen Ghana war vor dem ab 1471 zunächst auf die Küste beschränkten Kontakt mit europäischen Handels- und später Versklavungskompagnien von unterschiedlichen politischen Gemeinwesen gekennzeichnet. Dazu zählten unter Anderem das hierarchisch organisierte Gonja im Norden, die politische Macht bewusst auf zwei Hierarchie-Ebenen beschränkenden Ewe im Osten und die bevölkerungs- und gebietsmäßig größte Gruppe der Akan-Staaten, die von der Küste bis an die Gren-

ze der Savannenzone reichten. Deren durch eine Mehrebenenhierarchie mit männlichen und weiblichen Amtsträgern auf jeder Ebene, Beteiligung unterschiedlicher Bevölkerungsgruppen durch Räte, Amtseide und -enthaltungsverfahren gekennzeichnete Strukturen wirkten auf umliegende Gruppen, die Teile der Akan-Arrangements übernahmen. Nach portugiesischer, brandenburgischer, holländischer, schwedischer, dänischer und britischer Präsenz an der Küste zur Zeit des Handels mit Versklavten und dem sogenannten ‚Scramble for Africa‘ wurde das Gebiet des heutigen Ghana ab den 1890er Jahren hauptsächlich Teil des britischen, im Fall des westlich vom Voltafluss gelegenen Teils der heutigen Volta- und Northern Region Teil des deutschen Kolonialreiches. Im Rahmen ähnlicher Konzepte der indirekten Kolonialherrschaft versuchten beide Kolonialadministrationen, indigene Autoritäten in die koloniale Hierarchie einzubinden. Diese Versuche führten direkt zu einer spezifischen Kolonialität der Macht: Immer dann, wenn Briten oder Deutsche die politischen Strukturen eines indigenen Gemeinwesens zu wenig hierarchisch, zu kleinstaatlerisch oder anderweitig aus kolonialer Perspektive nicht les- und integrierbar erschienen, wurde verfügt, dass andere, nahe gelegene indigene Autoritäten nun die Verwaltung dieser Gemeinschaften mitübernehmen würden. Dies sorgte im Norden und Westen Ghanas für Konflikte, die teilweise bis heute andauern – und im Rahmen indigener Institutionengefüge bearbeitet werden. Eine spezifische Form der Kolonialität der Macht und des Geschlechtes entstand aus dem britischen Ansinnen, die politischen Strukturen der Akan, deren indigene Staaten die Hälfte des besetzten Landes und der Bevölkerung ausmachten, im Sinne des Empire umzuformen. Eine Betrachtung der gegenwärtigen Bearbeitung der Auswirkungen dieser Strategie hilft dabei, sowohl die Kolonialität als auch Dekolonisierungsversuche des gegenwärtigen institutionellen Designs nachzuvollziehen.

Gender und indigene Autoritäten

Eine der wirkmächtigsten kolonialen Interventionen in indigene politische Systeme betrifft einen kolonialen Eingriff in die komplementären Ämter männlicher und weiblicher indigener Autoritäten: Der Begriff „queenmother“ ist ein Überbleibsel britischer Versuche, indigene Autoritäten nach europäischem Vorbild feudal umzuformen. Die Bezeichnung ist nur ein Aspekt umfassenderer Bestrebungen, deren Rolle als checks and balances ihrer männlichen Gegenüber im Akan System mit seinen komplementären Ämtern für weibliche und männliche Autoritäten zu schwächen. Die *Ahemaa* (sing.: *ohemma*) spielten darin eine wichtige Rolle in der

Nominierung ihrer männlichen Gegenüber, der *abene* (sing.: *ohene*), denen sie als ältere Familienmitglieder, ältere Schwestern oder Mütter, nie aber als deren Frauen verbunden waren (Odotei, 2006: 86). Anders als in europäischen feudalen Systemen haben *ahemaa* ihre Position nie als Konsequenz ihrer Heirat mit oder Verwandtschaft zu einem Mann inne. Dies ist in der matrilinearen Akan-Familienstruktur begründet, in der Zugehörigkeit und Erbe durch weibliche Herkunftslinien bestimmt wird. Vor diesem Hintergrund ist es wenig überraschend, dass Organisationen weiblicher indigener Autoritäten den Begriff „queenmother“ kritisieren, stattdessen Begriffe wie „female leaders“ oder „female chiefs“ bevorzugen und eine Anerkennung und Beendigung ihrer vergleichsweise rezenten Marginalisierung einfordern. Im Jahr 2010 forderten weibliche indigene Autoritäten bei landesweiten Konsultationen der Bevölkerung im Rahmen einer Verfassungsreform eine Veränderung der Zusammensetzung der 10 Regional Houses of Chiefs sowie des National House of Chiefs. Diese Institutionen bieten wichtige, von der Verfassung mandatierte Schnittstellen zwischen indigenen Institutionen und dem westlich inspirierten Subsystem des Staates. Obwohl die Verfassung einen „chief“ klar als „chief or queenmother“ definiert und damit weibliche Autoritäten explizit einschließt, hatten männliche Autoritäten sich der Forderung nach der Öffnung der Houses für Frauen auf Basis vorgeblicher ‘Traditionen’ widersetzt. Weibliche indigene Autoritäten kritisierten dies vehement als Chauvinismus im Widerspruch zu indigenen Normen, die ihren Ämtern zugrunde liegen. Unter Vorsitz von Naa Prof. Nabila, dem damaligen Präsidenten des National House of Chiefs, erklärte schließlich im Rahmen der einwöchigen National Constitution Review Conference im April 2011 ein hochrangiges Panel indigener Autoritäten die Ausschlusspraxis für beendet und stellte in Aussicht, dass die Aufnahme weiblicher indigener Autoritäten in die Houses bald beginnen sollte. Diese Entwicklung macht die Flexibilität indigener Institutionen ebenso deutlich wie die Tatsache, dass diese einen Schauplatz der Aushandlung von Kolonialität und konzeptioneller Dekolonisierung darstellen. Sie verweist aber auch auf die komplexen Interaktionen zwischen den Subsystemen: Denn die neue Regelung gilt nicht nur für Akan-Gemeinschaften, sondern für alle indigenen Autoritäten. Diese Entwicklung stärkt die in nicht-Akan Kontexten mit Verweis auf *ahemaa* teils neu geschaffenen oder erweiterten Positionen weiblicher indigener Autoritäten und schafft Handlungsdruck für weiteren Wandel. Zwar repräsentieren weibliche indigene Autoritäten nicht automatisch die Interessen von Frauen – aber da dieser Vertretungsanspruch ein Argument für die Inklusion in die Houses ist, macht die weiterhin verschleppte Änderung der Zusammensetzung der Houses es Frauen in den indigenen Staaten nun einfa-

cher, genau das zu fordern. In Anbetracht der starken Ungleichheit der Repräsentation im ghanaischen Parlament (von 275 Sitzen waren nach der Wahl im Dezember 2016 36 von Frauen besetzt – 6 mehr als bei der Wahl vier Jahre zuvor) wird deutlich, dass die Houses of Chiefs eine korrektive Institution für eine geschlechtergerechtere Repräsentation darstellen könnten, auch, weil aus ihnen viele weitere Staatsorgane besetzt werden. Diese Aushandlungen zu den Interface Institutionen der Houses of Chiefs machen deutlich, wie Ghanas plurales politisches Gemeinwesen Kapazitäten für Repräsentation, Entscheidungsfindung und die Zuteilung von Ressourcen schafft, die jedes der Subsysteme allein nicht bereitstellen könnte. Die Tatsache, dass sich dieser Wandel in den Houses selbst noch nicht vollends vollzogen hat, verdeutlicht gleichzeitig jedoch auch die Wirkmächtigkeit der Kolonialität der Macht, ihre Anschlussfähigkeit an sexistische Ausschlüsse in Demokratien nach westlichem Vorbild und die Möglichkeiten zur Stärkung männlicher Macht, die diese Verschränkung indigenen Amtsträgern eröffnet.

Die Tatsache, dass auch außerhalb der Akan Staaten weibliche Autoritäten eine Stärkung ihrer Rolle einfordern, verweist auf die Diffusion institutioneller Innovationen auch über die Grenzen politischer Gemeinwesen und Sprachgruppen hinweg. Anders als auf der Ebene der westlich-inspirierten Staatsinstitutionen gelingt dabei innerhalb der indigenen Staaten teils bereits die Öffnung, etwa wenn Traditional Councils, die Beratungsgremien der indigenen Autoritäten auch in nicht-Akan Kontexten für weibliche Autoritäten geöffnet werden. Hier zeigt sich: Indigene Autoritäten können die normativen Grundlagen ihrer Systeme in einem Register verhandeln, der diese nicht als statische, monolithische Tradition, sondern als konstante Aushandlung auf einer differenzierten Normenbasis fasst. Die so bereitgestellten konzeptionellen Alternativen weisen über Begrenzungen rein nach westlichen Vorbildern designer Institutionen hinaus.

Die Rolle indigener Institutionen in Ghanas pluralem Staat - Projektionen überparteilicher Autorität

Die ghanaische Verfassung „garantiert“ indigene Institutionen und reguliert das Verhältnis von indigenen und westlich-inspirierten Institutionen in einem eigenen Verfassungskapitel – dort heißt es zu Beginn: „The institution of chieftaincy, together with its traditional councils as established by customary law and usage, is hereby guaranteed“ (The Constitution of Ghana, Chapter 22, 1). Das plurale politische Gemeinwesen Ghanas ist von einer Diversität indigener Institutionen und Autoritäten gekennzeich-

net, von denen einige auf lokaler, regionaler und nationaler Ebene einflussreich sind. Andere dagegen haben stark lokal oder auf Gerichtsbarkeit und Landrechte beschränkte Positionen inne. Wieder andere in kleineren Gemeinschaften im Norden und Osten des Landes verkörpern zur Kolonialzeit erfundene Traditionen, die Gemeinschaften aber als verlässliches Medium zur Artikulation kollektiver Landrechte schätzen gelernt haben und bewusst beibehalten. Zehn – nach Abschluss einer laufenden Gebietsreform in Zukunft sechzehn² – regionale und ein nationales House of Chiefs fungieren als verfassungsrechtlich vorgeschriebene Staatsinstitutionen. Sie bieten wichtige Schnittstellen zwischen indigenen Autoritäten und westlich-inspirierten Staatsinstitutionen. Dies ermöglicht strukturierte Interaktionen zwischen Amtsträgern der Subsysteme, die das Risiko wahrgenommener Parteilichkeit (entweder einer indigenen Autorität für Politiker*innen oder umgekehrt) minimieren. Die Houses sind darüber hinaus mandatiert, Konflikte innerhalb oder zwischen indigenen Gemeinwesen zu schlichten und das je kontextspezifische, meist orale „customary law“, das die Funktionsweisen, checks and balances und Amts-Nachfolgeverfahren der indigenen Staaten regelt, auszulegen und zu kodifizieren. Aus den Houses werden indigene Autoritäten für eine in der Verfassung benannte Vielzahl öffentlicher Institutionen wie die Land and Forestry Commission, das Judiciary Council, die Lands Commission, die Regional Co-Ordinating Councils in jeder Region, das Prisons Council oder das Council of State, das den Präsidenten berät, rekrutiert. Die aktive Beteiligung an Parteipolitik ist indigenen Autoritäten aber verfassungsrechtlich untersagt – Amtsinhaber*innen in jedem der Subsysteme müssen vor Amtsantritt im anderen Subsystem ihr bisheriges Amt niederlegen. In diesem strikten Verbot scheint die Annahme durch, dass die Subsysteme sich auf unterschiedliche Quellen der Legitimität stützen, die als nicht in einer Person vereinbar verstanden werden. So sollen indigene Autoritäten die Interessen aller Menschen in ihren jeweiligen Gemeinwesen vertreten, was eine Überparteilichkeit voraussetzt. Ungeachtet dessen wird vor Ereignissen wie Präsidentenbesuchen oder Wahlkampfveranstaltungen die symbolische Erlaubnis lokaler indigener Autoritäten eingeholt, die dann auch als lokale Würdenträger und Repräsentant*innen der Lokalbevölkerung zu den Anlässen geladen werden. Auf diese Weise setzt sich die historisch verwurzelte Verflech-

2 Im Rahmen einer administrativen Reform, die sowohl dem Bevölkerungswachstum als auch Dynamiken regionaler Zugehörigkeit Rechnung tragen soll, wird die Zahl ghanaischer Regionen auf 16 ansteigen – jede neue Region wird ihr eigenes Regional House of Chiefs erhalten, womit die Zahl der indigenen Autoritäten, die in Interface-Institutionen vertreten sind, stark ansteigen wird.

tung zwischen den Subsystemen in formellen wie in informellen Politikbereichen fort. Auch deswegen positionieren sich viele Ghanaer*innen jenseits einer Dichotomie, die entweder eine 'rein' demokratische Praxis oder die Rückkehr zu vorgeblich 'authentischen' politischen Systemen einfordert. Die komplexe soziale Realität, die Ghanaer*innen als Bürger*innen des Landes und ihrer jeweiligen indigenen Gemeinwesen täglich navigieren, beinhaltet kreative Kombinationen, situative Rollen- und Codewechsel zwischen den Subsystemen, die eher von Überlappungen und Interaktionen geprägt sind. Beide Subsysteme haben darüber hinaus eine Gemeinsamkeit – eine Elitenkonzentration in den oberen Rängen der Subsysteme. Die Tendenz, „verdienstvolle“ Personen der Gemeinschaft in indigene Ämter zu wählen, verstärkt diese Dynamik.

Indigene Institutionen sind so wichtige Instanzen für lokale Interaktion, ob es sich um die Kommunikation von Regierungshandeln, zum Beispiel im Straßenbau oder auch NGO-Aktivitäten, Forschung vor Ort oder auch die „Erlaubnis“ zum lokalen Wahlkampf handelt. So entsteht eine gewisse, wenn auch lokal oder regional eingehegte, performative Souveränität, die immer wieder für spezifische Aktionen genutzt wird. Dadurch erlangen indigene Autoritäten regelmäßig mediale Aufmerksamkeit für Anliegen durch Androhung von Wahlboykott bei Nichteinhaltung von Wahlversprechen, insbesondere was lokale Infrastruktur angeht. Ob es in der zugehörigen Kommunikation gelungen ist, die Sachthemen in Ghanas polarisiertem first-past-the-post Wahlsystem ohne parteipolitische Aufladung zu kommunizieren, ist dabei stets Teil der Debatte. Ein wesentlicher Aspekt der performativen Souveränität, die sich in öffentlichen Versammlungen mit aufwändigem Dekor und Etiketten darstellt, ist der einer kollektiven Würde, die indigene Autoritäten mit ihren Insignien der intergenerationellen Gemeinschaft repräsentieren. Diese symbolische Kommunikation ist eine kollektive Selbstbestätigung, richtet sich aber nicht zuletzt auch an Besucher*innen, Bittsteller*innen aber gerade auch Entwicklungsexpert*innen und Investor*innen.

Die Wahrnehmung als überparteilich ist für indigene Autoritäten wichtig, um aus ihrer Rolle heraus Forderungen an die Politik stellen zu können. Dies ist insbesondere dann zentral, wenn indigene Autoritäten direkt von der Regierung oder der Lokalverwaltung aufgefordert werden, in ihrer Rolle als ausgleichende Streitschlichter und Diplomaten in Konflikten zwischen Interessensgruppen oder auch zwischen anderen indigenen Autoritäten zu vermitteln. Dass diese Rollenerwartung Amtsinhaber*innen eine beständige, diffizile Balance abverlangt, liegt auch daran, dass diese zwar als Treuhänder*innen von über 80% des Landes in Ghana bestellt

sind, für die Ausübung ihres Amtes aber nur auf einen kleinen Teil der Ressourcen zugreifen können, die das Land generiert.

Chieftaincy und die Commons

Landrechte sind ein Bereich, in dem indigene Autoritäten und Institutionen in Ghana eine zentrale Rolle spielen. Über 80% der ghanaischen Staatsfläche unterliegen kollektiven Besitzrechten und werden – zumindest nominell – in Bezug auf Nutzungsrechte von indigenen Autoritäten treuhänderisch für ihre jeweiligen Gemeinschaften verwaltet. Das Akan Beispiel illustriert die normativen Grundlagen dieser Treuhandchaft: Der stool symbolisiert die vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Generationen des Gemeinwesens – diesen gegenüber sind chiefs und councils, die das Land gemeinsam treuhänderisch verwalten, verantwortlich. Sie sind ausdrücklich nicht die Besitzer*innen der sogenannten „stool lands“, sondern „custodians of the land“ (Mahama & Baffour, 2009).

Zum Management der aus den stool lands durch jegliche wirtschaftliche Aktivität gewonnenen Abgaben, Pachten oder Gewinnbeteiligungen wurde in der 1992 proklamierten Verfassung der 4. ghanaischen Republik das Office of the Administrator of Stool Lands (OASL) geschaffen. Es ist die Aufgabe dieser Institution, die Verteilung der stool land Ressourcen nach folgendem, in der Verfassung festgelegten Schlüssel, sicherzustellen:

- (6) Ten percent of the revenue accruing from stool lands shall be paid to the office of the Administrator of Stool Lands to cover administrative expenses; and the remaining revenue shall be disbursed in the following proportions-
 - (a) twenty-five percent to the stool through the traditional authority for the maintenance of the stool in keeping with its status;
 - (b) twenty percent to the traditional authority; and
 - (c) fifty-five percent to the District Assembly, within the area of authority of which the stool lands are situated.
- (7) The Administrator of Stool Lands and the Regional Lands Commission shall consult with the stools and other traditional authorities in all matters relating to the administration and development of stool land and shall make available to them all relevant information and data.

Diese komplexe Kombination von Akteuren soll durch die konzeptionelle Trennung von Ressourcen für den stool (25%), für die indigene Autorität (20%) sowie für die District Assembly sicherstellen, dass die genannten Ak-

teure ihren komplementären Rollen im lokalen Gemeinwesen gerecht werden können. So soll auch garantiert werden, dass die intergenerationell definierten Commons in einer Weise bewirtschaftet werden, die durch die Wahrung der Interessen des stools als von der indigenen Autorität getrennte Entität auch die langfristig nachhaltige, zukünftigen Generationen verpflichtete Bewirtschaftung und Mittelvergabe sichergestellt wird. De facto funktioniert dieses System aus mehreren Gründen in vielen Kontexten nicht zuverlässig: Die Datengrundlage auf der das OASL die Ressourcenverteilung vornimmt, ist trotz im 6-Monats- bzw. 2 Jahrestakt stattfindender interner und externer Audits oft ungenau. Hinzu kommt, dass indigene Autoritäten, insbesondere dort, wo das Land beispielsweise im semi-urbanen Raum an Wert gewinnt, teils eher als Grundbesitzer denn als Treuhänder auftreten – was in einigen Fällen zu Kritik bis hin zur Absetzung führt, in anderen Fällen aufgrund mangelnder Transparenz und der Schwächung von checks und balances mit verhaltener Missbilligung und der Hoffnung auf eventuelle Beteiligung an Gewinnen geduldet wird (Mahama & Baffour, 2009). Hier wird der Effekt der Feudalisierung und Individualisierung indigener Autoritäten durch koloniale Designs einmal mehr deutlich: Geschwächte Kontrollinstanzen können nicht überall die Umverteilung nach Gesetz oder gar nach indigenen normativen Grundlagen durchsetzen. Dennoch sind diese ein wichtiger Referenzpunkt für anhaltende Kritik an Missständen und intensiven Debatten um die Verteilungsformel. Damit leistet das indigene Subsystem ungeachtet der strukturellen Schwächen des verfassungsgemäßen Verteilungsmechanismus einen zentralen Beitrag zur Aufrechterhaltung einer Alternative zum Privatbesitz, in der nominell für 80% des ghanaischen Staatsgebietes intergenerationelle Nachhaltigkeit ein Kernkriterium ist, das in Debatten um den angemessenen Umgang mit Land eine wichtige Referenz darstellt.

Post-development, indigene Autoritäten und Alternativen: Von Post-universaler hin zu pluriversaler Staatlichkeit

Der von Post-Development Theoretikern wie Arturo Escobar (1995) bestimmte Lokus von kritischen Alternativen zu Entwicklung ist die lokale Ebene, auf der alternative kulturelle Praxen andere Wirtschaftsweisen und Lebenswelten, andere Naturverhältnisse möglich machen sollen - jenseits des teleologischen Entwicklungsdenkens mit einer westlichen, imperialen Lebensweise als Zielpunkt. Universal-gültige Zielvorgaben für ein gutes Leben werden dabei genauso kritisiert wie die Vorstellung vom westlichen Staat als deren universeller Garant. Doch in Post-Development Kontexten

tritt dieser Kritik keine Alternative gegenüber, die Ideen von Staatlichkeit als Entwicklung eigene Konzepte entgegensetzt. Kritiker werfen Post-Development Referenzen auf entsagungsvolle indigene Lebensumstände die Romantisierung und Idealisierung von Armut, Tradition und benachteiligten lokalen Gemeinschaften vor (Andreasson, 2017). Afrikanische Kontexte werden dabei in der Literatur als Beispiele für einen mit dem Einfordern von Würde verbundenen anhaltenden Wunsch nach „Entwicklung“ – meist nach westlichen Blaupausen – angeführt (Matthews, 2017). Das differenzierte Meinungsbild von Menschen aus 19 beziehungsweise 36 afrikanischen Ländern, die ein politisches Institutionengefüge befürworten, das im Westen keine Entsprechung hat, zeigt jedoch auf, dass Gemeinwesen, die sich jenseits westlicher Vorbilder mit Bezug auf indigene Wertgrundlagen gestalten, großen Zuspruch finden. Der ghanaische Fall zeigt, wie weitreichend das Design von Staatsorganen, aber auch von Landbesitz durch das Ineinandergreifen von Subsystemen geprägt sind, die gemeinsam eine Staatlichkeit ausmachen, die pluriversal ist – sich also aus unterschiedlichen konzeptionellen und legitimatorischen Quellen speist, deren Verhältnis zueinander immer wieder neu ausgehandelt wird. Das differenzierte Meinungsbild zu und die ebenso differenzierte Auseinandersetzung um Geschlechterrollen und weitere Funktionen von indigenen Autoritäten in Ghana zeigt jedoch, dass die Bevölkerung jenseits einer letztlich auch modernistischen Dichotomie von Romantisierung oder Ablehnung agiert: Die im Afrobarometer abgebildete Erwartung an indigene Systeme und die gelebte Praxis ihrer Koexistenz mit westlich-inspirierten Institutionen stellen die Komplementarität der Subsysteme in den Vordergrund.

Prozesswissen und institutionelles Design verweisen auf einen Gestaltungshorizont jenseits universaler Konzepte demokratischer Staatlichkeit. Mit der bloßen Implementation und Adaptierung universal-demokratischer Institutionen, Prozesse und Verfahren lassen sich die Dilemmata der Kolonialität nicht hinreichend einhegen. Wie sollte beispielsweise das Spannungsverhältnis zwischen der Vertretung von Wahlbürger*innen im parlamentarischen System mit dem Problem der Vertretung von Gruppenrechten und -interessen, die sich beispielsweise aus der kolonialen Hierarchisierung von indigenen Gemeinwesen und damit zusammenhängenden Landrechten ergeben, in Einklang bringen lassen? Die konzeptionelle Eigenständigkeit des ghanaischen Systems ermöglicht zumindest ein innovatives – wenngleich nicht immer erfolgreiches – Adressieren der Probleme, die sich aus der Kolonialität von Staat, Macht und auch von ‚Entwicklung‘ ergeben, in unterschiedlichen, darunter auch indigenen Registern. Diese wiederum sind keine folkloristischen, fossilisierten Traditionen, sondern in konstanter Neuaushandlung auch der ihnen innewohnenden Kolonialität

– beispielsweise des Geschlechts – begriffen. Design und Praxis verwobener pluraler Staatlichkeit fordern wie eingangs beschrieben sowohl Post-Development Ansätze als auch ihre Kritiker heraus: In ihrer Eigenständigkeit, aber auch der Kolonialität der Verwobenheit der Subsysteme weisen sie sowohl über Verständnis von Entwicklung von Staatlichkeit als Annäherung an westliche Blaupausen hinaus als auch über die in einigen Post-Development Positionen angelegte verklarte Idee von lokalen, kulturellen Alternativen außerhalb des Staatsgefüges.

Die ghanaische Verfassung schafft durch die Houses of Chiefs und die mandatierte Positionierung von Chiefs aus den Houses in Staatsorganen und -kommissionen eine Verbindung der Subsysteme, während gleichzeitig im indigenen Subsystem besondere Repräsentationsformen ihren Platz finden, die im demokratischen System schwer umzusetzen sind (indigene Gruppenrechte und intergenerationelle Landrechte). Die diesem Modell implizit zugrundeliegende Komplementarität weist über die Blaupausen westlicher Staatlichkeit weit hinaus – und schafft so alternative Möglichkeitsräume. Eine kritische Betrachtung des ghanaischen Status Quo zeigt jedoch auch, dass gerade die Autokratisierung und Feudalisierung indigener Institutionen auf eine Weise nachwirkt, die eine konzeptionelle Dekolonisierung auch indigener Strukturen und statischer, monolithischer ‚Traditionen‘ notwendig macht.

Als Referenz für die Defizitdiagnose afrikanischer Staatlichkeit gilt zu meist ein westliches Idealbild – ein Kunstgriff, den Mamdani (1996) als „history by analogy“ kritisiert. Das Bewerten nicht-westlicher und vormals kolonisierter Kontexte nach Analogien vermag es nicht, diejenigen konzeptionellen Alternativen zu fassen, die keine westliche Entsprechung haben oder die Probleme zu bearbeiten versuchen, die sich aus der Kolonialität der Macht, aber auch der Entwicklung ergeben. Insofern hilft eine Betrachtung afrikanischer Haltungen zu indigenen Autoritäten und deren Einbezug in den ghanaischen Staat dabei, über die Analogie hinauszublicken. Das so beobachtbare Gestalten von eigensinnigen, also auf eigenen und vielfältigen normativen Grundlagen beruhenden institutionellen Designs kann sowohl für die Post-Development Perspektive als auch für deren Kritiker*innen instruktiv sein. Denn der beobachtbare Eigensinn scheint sich zumindest teilweise jenseits der dichotomen Auseinandersetzung dieser beiden Pole zu bewegen – was für die sprichwörtlichen Köpfe gilt, scheint im ghanaischen Fall auch für politische Systeme zu gelten. Dieser Status quo ist für die Frage nach Alternativen zu Entwicklung, in denen immer auch Ideen von Staatlichkeit mitverhandelt werden, zentral. Schließlich sollte es gerade auch bei der Analyse von Alternativen zu Entwicklung heißen: Ein Kopf allein hält keinen Rat.

Literaturverzeichnis

- Aikins, J. K. (2016): Jenseits funktionaler Äquivalente – Die Kolonialität der Macht und indigene politische Autoritäten im politischen System Ghanas, in: A. Ziai (Hg.) Postkoloniale Politikwissenschaft: Theoretische und empirische Zugänge, 1. Auflage, Bielefeld: transcript, S. 337–356.
- Akolgo, I. A. (2018): Afro-euphoria – is Ghana's economy an exception to the growth paradox? Review of African Political Economy, 45 (155), S. 146–157, abrufbar unter <https://doi.org/10.1080/03056244.2017.1389716>.
- Andreasson, S. (2017): Fossil-fuelled development and the legacy of Post-Development theory in twenty-first century Africa, in: Third World Quarterly, 38 (12), S. 1–16, abrufbar unter https://www.academia.edu/33205703/Fossil-fuelled_development_and_the_legacy_of_Post-Development_theory_in_twenty-first_century_Africa.
- Ayelazuno, J. A. (2014): Neoliberalism and Growth without Development in Ghana: A Case for State-led Industrialization, in: Journal of Asian and African Studies, 49 (1), S. 80–99, abrufbar unter <https://doi.org/10.1177/0021909613478787>.
- Gocking, R. (2005): The History of Ghana: Greenwood Publishing Group.
- Krämer, A. M. (2019): Repräsentationen von Staat in Afrika – Postkoloniale Kritik eines Diskurses, Nomos Verlag.
- Logan, C. (2011): The roots of resilience: Exploring popular support for African traditional authorities. Afrobarometer Working Paper, (128), S. 1–31, abrufbar unter <http://afrobarometer.org/sites/default/files/publications/Working%20paper/AfropaperNo128.pdf>.
- Lugones, M. (2016): The coloniality of gender, in: The Palgrave handbook of gender and development, Springer, S. 13–33.
- Mahama, C. A./Baffour, O. A. (2009): Management of stool land revenue in Ghana: A study of the Nkawie and toase stools of the Atwima Nwabiagya District of the Ashanti Region, in: Journal of Science and Technology (Ghana), 29 (1), abrufbar unter <https://doi.org/10.4314/just.v29i1.46426>.
- Mamdani, M. (1996): Citizen and Subject – Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism, Princeton – N. J.: Princeton University Press.
- Matthews, S. (2017): Colonised minds? Post-development theory and the desirability of development in Africa, in: Third World Quarterly, 38 (12), S. 2650–2663, abrufbar unter <https://doi.org/10.1080/01436597.2017.1279540>.
- Ndlovu-Gatsheni, S. J. (2018): Epistemic Freedom in Africa – Deprovincialization and Decolonization, abrufbar unter <https://doi.org/10.4324/9780429492204>.
- Quijano, A. (2000): Coloniality of power, eurocentrism, and Latin America. Nepantla: views from South, 1 (3), S. 533–580.
- Rathbone, R. (2000): Nkrumah & the Chiefs: Politics of Chieftaincy in Ghana, 1951-1960, 1. Auflage, Accra – Ghana/Athens – Ohio: Ohio University Press.
- Tetzlaff, R. (2018): Afrika – Eine Einführung in Geschichte, Politik und Gesellschaft, Wiesbaden: Springer VS.

Ziai, A. (2006): Zwischen Global Governance und Post-Development – Entwicklungspolitik aus diskursanalytischer Perspektive, Münster: Westfälisches Dampfboot.

Autor*innenverzeichnis

Joshua Kwesi Aikins ist wissenschaftlicher Mitarbeiter des Fachgebiets Entwicklungspolitik und Postkoloniale Studien an der Universität Kassel. Er forscht zum Zusammenwirken westlicher und indigener politischer Systeme in Ghana, Entwicklungspolitik aus dekolonialer Perspektive, politischer Repräsentation der afrikanischen Diaspora sowie Kolonialität und Erinnerungspolitik in Deutschland. Er engagiert sich im Beirat der Initiative Schwarze Menschen in Deutschland.

Frauke Banse forscht und lehrt an der Universität Kassel zur Politischen Ökonomie der Entwicklungspolitik mit Schwerpunkt Afrika sowie zur internationalen Gewerkschaftsforschung.

Albert Denk ist Doktorand und Lehrbeauftragter am Institut für Soziologie der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Fiona Faye studiert ‚Global Political Economy and Development‘ an der Universität Kassel und arbeitet als wissenschaftliche Mitarbeiterin im Global Partnership Network. Ihre Forschungsschwerpunkte sind Post-Development, postkoloniale feministische Ansätze sowie Nord-Süd Beziehungen.

Christine M. Klappeer forscht und lehrt an der Geschlechterforschung der Georg-August-Universität Göttingen im Bereich queer_feministische und postkoloniale politische Theorie(n) und transnationale LGBTIQ*- und Geschlechterpolitiken.

Jacqueline Christin Krause ist Stipendiatin der Rosa-Luxemburg-Stiftung und promoviert am Fachgebiet Entwicklungspolitik und Postkoloniale Studien in Kassel mit den Themenschwerpunkten Post-Development und Degrowth. Ihr Forschungsschwerpunkt liegt im südlichen Afrika.

Esther Kronsbein promoviert an der Universität Kassel zu Auswirkungen der Globalisierung und solidarischen Wirtschaftsformen in Uganda.

Gabriela Monteiro ist politische Bildnerin, Journalistin, Drehbuchautorin und Regisseurin aus Pernambuco, Brasilien. Sie hat mit unterschiedlichen sozialen Bewegungen gearbeitet und besitzt einen Master-Abschluss in Genderstudies, Frauen und Feminismus der Bundesuniversität von Bahia, Brasilien.

Julia Plessing ist seit 2006 in der Entwicklungszusammenarbeit tätig und arbeitet momentan als freiberufliche Gutachterin für Monitoring, Evaluation, Diversity und Gender Mainstreaming. Sie hat 2020 in Politikwissenschaft an der University of Johannesburg (Südafrika) promoviert. Ihre Forschungsinteressen liegen in der macht- und rassismuskritischen, sowie postkolonialen Reflexion entwicklungspolitischer Diskurse und Praxis in den Schwerpunktbereichen Demokratie, Governance und Bürgerbeteiligung. In Deutschland ist Julia in der diskriminierungskritischen Bildungsarbeit engagiert.

Julia Schöneberg forscht an der Universität Kassel im DFG-Projekt "Zur Neuerfindung der Entwicklungstheorie". Ihre Forschungsschwerpunkte sind (praktisches) Post-Development, sowie dekoloniale Perspektiven auf Wissen(schaft) und Pädagogik. Sie ist Co-Sprecherin des COST-Action Netzwerks „Decolonising Development: Research, Teaching, Practice“ (DecolDEV) und Mitgründerin von www.convivialthinking.org, einer virtuellen Plattform mit dem Ziel kollaborative und kollektive Räume für inklusive, interdisziplinäre und pluriverselle Ansätze, besonders im Kontext von 'Entwicklung', zu schaffen.

Ruth Steuerwald ist Doktorandin am Fachbereich Gesellschaftswissenschaften der Universität Kassel. Sie forscht zu Macht und Widerstand im Kontext entwicklungspolitischer Zivilgesellschaftsfinanzierung.

Meike Strehl promoviert am Fachgebiet für Entwicklungspolitik und Postkoloniale Studien an der Universität Kassel. Ihr Forschungsschwerpunkt liegt bei den Handlungsspielräumen derjenigen Akteur*innen im entwicklungspolitischen Feld, die der Entwicklungsidee grundlegend kritisch gegenüber stehen. Vor Beginn ihrer Forschungstätigkeit war Meike Strehl mehrere Jahre in der staatlichen Entwicklungspolitik beruflich tätig.

Anne-Katharina Wittmann ist Macht- und Rassismuskritische Bildungsreferentin im entwicklungspolitischen Kontext und darüber hinaus als Anti-Bias-Multiplikatorin tätig.

Aram Ziai lehrt am Fachgebiet Entwicklungspolitik und Postkoloniale Studien der Universität Kassel und arbeitet seit vielen Jahren zu Post-Development Ansätzen.

