

Nikolas Schall

SOLIDARITÄT ALS PRAXIS

Die Verhandlung von Diversität
im Weltsozialforum



[transcript]

Kultur und soziale Praxis

Nikolas Schall
Solidarität als Praxis

Nikolas Schall ist politischer Anthropologe, machtkritischer Erlebnispädagoge und Unterstützer von Kämpfen für soziale Gerechtigkeit. Er promovierte als Mitglied des Internationalen Graduiertenkollegs »Diversity: Mediating Difference in Transcultural Spaces« an der Universität Trier. Seine Forschungsschwerpunkte sind globale Verflechtungen, (politischer) Aktivismus und Praktiken der Solidarität.

Nikolas Schall

Solidarität als Praxis

Die Verhandlung von Diversität im Weltsozialforum

[transcript]

Die vorliegende Arbeit ist unter dem Titel »Auf der Suche nach Solidarität in Diversität – Eine Ethnographie des Weltsozialforums 2016 in Montreal« im Juni 2020 als Dissertation im Fachbereich IV der Universität Trier eingereicht und im August 2020 erfolgreich verteidigt worden.

Gutachter*innen: Prof. Dr. Michael Schönhuth
Prof. Dr. Barbara Thériault

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 Lizenz (BY-NC-SA). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium zu nicht-kommerziellen Zwecken, sofern der neu entstandene Text unter derselben Lizenz wie das Original verbreitet wird. (Lizenz-Text: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.de>) Um Genehmigungen für die Wiederverwendung zu kommerziellen Zwecken einzuholen, wenden Sie sich bitte an rights@transcript-verlag.de

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2022 im transcript Verlag, Bielefeld

© **Nikolas Schall**

Umschlaggestaltung: Maria Arndt, Bielefeld

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-5972-6

PDF-ISBN 978-3-8394-5972-0

<https://doi.org/10.14361/9783839459720>

Buchreihen-ISSN: 2703-0024

Buchreihen-eISSN: 2703-0032

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <https://www.transcript-verlag.de>

Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter www.transcript-verlag.de/vorschau-download

Inhalt

Danksagung	11
------------------	----

Zusammenfassung	13
-----------------------	----

Teil 1: Startpunkte bestimmen

1. Einleitung: Die Suche nach Solidarität in Diversität	17
1.1 Fragen der Verhandlung von Solidarität und Diversität	20
1.2 Das Weltsozialforum (WSF) als Untersuchungsfeld	21
1.3 Anthropologische Spekulationen und Experimente	24
1.4 Aufbau der Arbeit.....	26
2. Theorie: Vielfältige Solidarität(en)	29
2.1 Das Konzept der Solidarität	30
2.2 Solidarität in ihren Spannungsfeldern	36
2.3 Umkämpfte Solidarität in Diversität	43
2.4 Erweiterungen des Konzepts der Solidaritätspraktiken	48
3. Das Feld: Verhandlungen von Solidarität beim Weltsozialforum	53
3.1 Verschiedene Konzeptionen des WSF	56
3.2 Risse in der Erzählung vom kosmopolitischen WSF	58
3.3 Das WSF 2016 in Montreal: Premiere im globalen Norden	59

4. Methodik: Das Ethnographieren von Solidaritätspraktiken	65
4.1 Experimentelles Teilnehmen	68
4.2 Ko-Präsenz erzeugen	71
4.3 Polymediales Interagieren	73
4.4 Kollaborationen eingehen	76
4.5 Verschriftlichung und Ethiken reflektieren.....	78
4.6 Feldkonstruktion als Teil der Forschung	81

Teil 2: Arenen beschreiten

5. Verhandlungen multipler Solidaritätspraktiken	87
5.1 Präfigurative Politiken und solidarisches Zusammenkommen im Jetzt	92
5.2 Solidarisch sein als Einsatz gegen Diskriminierung	100
5.3 Moderierte Prozesse der Solidaritätskonstruktion	110
5.4 Kollaborative Erarbeitung von Deklarationen	115
5.5 Die Wirkmächtigkeit der Versammlung von Diversität	116
5.6 Zwischenfazit: Die zweifache Suche nach Solidarität in Diversität	120
6. Verhandlungen von Indigenen/Siedler-Beziehungen	123
6.1 Indigene Wurzeln und aktuelle Herausforderungen des Weltsozialforums	124
6.2 Das WSF 2016 auf Kanien'kehá:ka Territorium.....	125
6.3 Anerkennung organisieren: Perspektiven und Praktiken der Organisator*innen	138
6.4 Indigenität Performen: Perspektiven & Praktiken indigener Aktivist*innen	143
6.5 Mühevolle und situative Solidaritätspraktiken	160
7. Verhandlungen der Möglichkeit von Solidarität	163
7.1 Teilnahmebarrieren und interkulturelle Missverständnisse	165
7.2 Unübersetzbarkeiten und epistemische Differenzen	175
7.3 Indigene Kosmologien: Enactment von dekolonialen Raum- und Zeitkonzeptionen.....	184

7.4	Zwischenfazit: Strategische Produktionen von Differenz	189
7.5	Indigene Konzeptionen von Solidarität: Der Two Row Wampum	192
8.	Verhandlungen vom Umgang mit Diversität im Internationalen Rat des WSF	207
8.1	Der Internationale Rat des WSF	208
8.2	Die Raum-Akteur-Debatte	213
8.3	Die Raum-Akteur-Debatte als Verhandlung von Solidarität in Diversität	224
8.4	Experimentelle Teilnahme an der Debatte: Das WSF als Assemblage	229

Teil 3: Beobachtungen reflektieren

9.	Fazit: Solidarität in Diversität als Commitment zu einem konstruktiven Umgang mit Konflikten	241
9.1	Zurückblicken 1: Konstruktion der Arenen durch eigene Involvierung ...	242
9.2	Zurückblicken 2: Polymediale Interaktion in aktivistischen Kontexten ..	245
9.3	Zurückblicken 3: Von der Suche nach Solidarität in Diversität	247
9.4	Den Blick weiten	253
10.	Bibliographie	257
11.	Anlagen	277

Für Gabi

Danksagung

Zurückblickend auf die vier Jahre der Entstehung der Dissertation kommen mir eine Vielzahl an Menschen in den Sinn, deren Beitrag zu dieser Arbeit unverzichtbar war. Unmöglich allen von ihnen persönlich zu danken!

Ein besonderer Dank gebührt meinen Betreuer*innen: Michael Schönhuth von der Universität Trier sowie Barbara Thériault von der Université de Montréal. Ein großer Dank gebührt auch der IRTG Diversity sowie meinen *fellow doctoral researchers* für den fruchtbaren Austausch, der sich in Freundschaften verstetigte.

Meine tiefe Dankbarkeit gebührt all denen, die in der Arbeit auftreten, den Organisator*innen, Teilnehmer*innen und Kritiker*innen, die das untersuchte Phänomen des Weltsozialforums immer wieder aufs Neue beleben: den Aktivist*innen in Montreal und Salvador de Bahia, die ihre Erfahrungen, ihr Wissen und ihre Ideen mit mir teilten; dem Organisationskollektiv, das mich willkommen hieß; Carminda, für die fruchtbare Zusammenarbeit sowie *mes Camarades*, Steph, Amé, Flo und Maude, die Montreal zu einem Zuhause werden ließen.

Eine Dissertation zu schreiben verlangt viel Zeit, Energie und Hingabe, umso wichtiger waren die engsten Freund*innen an meiner Seite. Dank an Anja, Elias und Jannis.

Der größte Dank gebührt meiner Familie und meiner Partnerin, Eli, deren Liebe ein unverrückbares Fundament darstellt.

Zum Schluss aber nicht letztens gilt mein Dank meinem Sohn Pepe. Dein Lachen und das Strahlen deiner Augen lassen mich dafür kämpfen, dass eine andere, bessere Welt möglich werde!

Zusammenfassung

Solidarität als Praxis – Die Verhandlung von Diversität im Weltsozialforum

Ausgehend von der Beobachtung eines zunehmenden Interesses an dem Konzept der Solidarität als Antwort auf eine empfundene Zunahme gesellschaftlicher Pluralität widmet sich die vorliegende Arbeit dem Konzept der ›Solidarität in Diversität‹. Angesichts der Feststellung, dass in den theoretischen Debatten in verschiedenen Sozialwissenschaften das Konzept der Solidarität häufig ein fleischloses, vages und umstrittenes bleibt, beschreibt und analysiert die vorliegende engagierte, kollaborative Forschung Solidaritätspraktiken auf einem Mikro-Level.

Basierend auf ethnographischer Feldforschung rund um das Weltsozialforum (WSF) 2016 in Montreal – dem ersten WSF im Globalen Norden – und dem Weltsozialforum 2018 in Salvador de Bahia, rückt in den Fokus, was Menschen konkret tun, wenn sie von Solidarität in Diversität sprechen. Das WSF stellt ein Experimentierfeld dar, in dem eine Vielfalt an performativen Ideen und Praktiken einer Solidarität in Diversität umgesetzt werden, die sich zum Teil widersprechen. Es handelt sich dabei nicht nur um unterschiedliche Verständnisse von Solidarität, sondern auch um unterschiedliche Vorstellungen von Diversität und Differenz, die mittels der Solidaritätspraktiken überbrückt werden sollen. Im Rahmen eines selbstreflexiven Feldes wie dem Weltsozialforum beinhalten Solidaritätspraktiken dabei immer auch Aushandlungen über das Wesen solch einer Solidarität.

Ein Fokus auf Solidaritätsbeziehungen zwischen indigenen und nicht-indigenen Aktivist*innen widmet sich mühevollen, situativen Solidaritätspraktiken, die vor dem Hintergrund einer gewaltvollen Kolonialgeschichte stattfinden. In diesen stellt die Betonung und (Re-)Produktion von epistemischer Differenz eine bewusste Strategie der First Nation Aktivist*innen dar. In der Arbeit wird das Hodinö:sö:ni'-Konzept des Two Row Wampum als eine Erweiterung westlicher Solidaritätskonzepte eingeführt. Dieses betont die Bedeutung der Aufrechterhaltung von Differenzen als Grundlage für gemeinsames Vorschreiten und unterscheidet sich damit von Solidaritätskonzepten, die ein Überkommen der Differenzen anstreben.

Im Verlauf der Arbeit wird die zentrale Bedeutung von Konflikten und Aushandlungen für Solidaritätspraktiken erkennbar. Das Kernstück und die Grundlage von Solidaritätspraktiken in Diversität liegen damit in einem Commitment der Beteiligten zu einem produktiven Umgang mit Konflikten in den entstehenden Beziehungen.

Teil 1: Startpunkte bestimmen

1. Einleitung:

Die Suche nach Solidarität in Diversität

Die Idee, die dieser Arbeit zu Grunde liegt, entsprang einem außerakademischen Umfeld. Mein Engagement in einem europäischen, entwicklungspolitischen Bildungsprogramm hatte mich zu einem mehrtägigen Workshop nach Kapstadt in Südafrika gebracht, in dem es um globale, partnerschaftliche Zusammenarbeit verschiedener Organisationen aus der außerschulischen Bildungsarbeit gehen sollte. Diesem Workshop vorangegangen waren jahrelange Diskussionen innerhalb der europäischen Organisation darüber, wie die Zusammenarbeit mit den Partner*innen im Globalen Süden, die in dem Programm ursprünglich eine Rolle als Gastgeber*innen für Praktika europäischer Studierender inne hatten, in eine tatsächlich partnerschaftliche, gleichberechtigte Zusammenarbeit verwandelt werden könne. Vor Ort in Kapstadt wurden in dem partizipativ organisierten Zusammentreffen und während hitziger Diskussionen zwei Probleme sichtbar: Zum einen wurden unter gleichlautenden Begriffen und Konzepten, die die unterschiedlichen Organisationen in ihrer Bildungsarbeit nutzten, unterschiedliche Dinge verstanden. Die Begriffe und ihre Verwendungen waren dabei jeweils von spezifischen historischen Erfahrungen, kulturellen Hintergründen und verschiedenen Positionen geprägt. Zum anderen wurde deutlich, dass die Absicht, gleichberechtigt zusammen zu arbeiten, aufgrund globaler struktureller Ungleichheiten nicht einfach umzusetzen ist.

Ein anwesender südafrikanischer Gewerkschaftsaktivist, der aufgrund seines Einsatzes in den Anti-Apartheidskämpfen großes Ansehen bei vielen Teilnehmenden genoss, brachte seine Erfahrungen mit

internationaler gewerkschaftlicher Solidarität in mehreren Beiträgen ein. So forderte er unter anderem, sich von der Vorstellung zu lösen, partnerschaftliches Arbeiten bedeute, dass alle – trotz unterschiedlicher Ausgangslagen – dasselbe einbringen müssten. Vielmehr sollte sich die Form des Beitrags an den verfügbaren Ressourcen der jeweils beteiligten Personen und ihrer Ausgangslage orientieren und sowohl finanzielle als auch ideelle, logistische oder organisatorische Formen annehmen können. Er verwies auf die Bedeutung konkreter Praktiken einer Zusammenarbeit zwischen Aktivist*innen im Globalen Süden und Norden, verknüpfte dies mit der Frage nach der Nützlichkeit digitaler Hilfsmittel, und bezog sich dabei auch auf eigene Erfahrungen mit dem Aufbau eines digitalen Netzwerks, mit dessen Hilfe lokale Aktivist*innen die Umweltzerstörungen großer internationaler Unternehmen dokumentieren können.

Es war ein ganzes Bündel an Fragen, die ich von diesem Workshop mitnahm: Welche technischen Mittel können für ein globales Partnernetzwerk genutzt werden? Wie können unterschiedliche Vorstellungen und Erfahrungshorizonte untereinander abgeglichen werden? Wieviel Einigung ist dabei notwendig? Inwieweit beeinflussen globale Machtverhältnisse und damit Ressourcenmacht den Versuch, partnerschaftlich und gleichberechtigt zusammenzuarbeiten? Und wie ist es möglich, dies transparent und ehrlich zu benennen und dabei trotzdem die Ideale einer gewünschten Gleichberechtigung und »Begegnung auf Augenhöhe« nicht zu hintergehen? Neben diesen Fragen blieben die Beispiele internationaler Solidarität zwischen Gewerkschaften in der Anti-Apartheid-Bewegung bei mir hängen. Die darin enthaltene Vorstellung von Solidarität – und zwar einer Solidarität in Diversität – die verschiedene Akteure zusammenbringt und gleichzeitig ihre Ungleichheiten anerkennt, blitzte als eine mögliche Antwort auf meine Fragen auf.

Diese persönlichen Erfahrungen nahm ich mit nach Hause zu einer Zeit, in der die Frage nach dem Umgang mit Ungleichheit und Diversität vor dem Hintergrund des Zuzugs von Geflüchteten im Sommer und Herbst 2015 öffentlich stark polarisierend verhandelt wurde. Migrationsfeindliche Haltungen und exklusiv-nationalistische Bewe-

gungen und Parteien erhielten in verschiedenen europäischen Ländern Zuspruch und erfuhren mediales Interesse (Inglehart & Norris, 2016; Stjepandić & Karakayali, 2018, S. 239). Gleichzeitig war unter dem Stichwort »Willkommenskultur« eine rasante Zunahme zivilgesellschaftlicher Unterstützung von Geflüchteten zu beobachten (Hamann & Karakayali, 2017; Karakayali, 2017). Diese beiden gegensätzlichen Antworten auf ein und dasselbe Phänomen lassen sich als zwei entgegengesetzte Formen des Umgangs mit Diversität und gesellschaftlicher Pluralität lesen. Die Migrationsforscherin Naika Foroutan beobachtet hierzu,

dass eine derzeit zentrale Bruchlinie zwischen PluralitätsbefürworterInnen und PluralitätsgegnerInnen verläuft. Wird Pluralität ertragen, akzeptiert und befürwortet oder verängstigt sie und ruft Widerstand hervor? Das scheint der dynamische Konfliktkern in der postmigrantischen Gesellschaft zu sein, der die Gesellschaft um zwei Pole gruppiert. Migration ist dabei nur eine Chiffre für Pluralität, hinter der sich vieles versteckt: Umgang mit Gender-Fragen, Religion, sexueller Selbstbestimmung, Rassismus, Schicht und Klasse, zunehmende Ambiguität und Unübersichtlichkeit. (Foroutan, 2018, S. 18)

In Unterstützungsinitiativen sowie bei begleitenden politischen Veranstaltungen und Demonstrationen erfuhr erneut das Konzept der Solidarität Konjunktur, das in Abgrenzung zu, aber auch in Hinblick auf Überschneidungen, mit Barmherzigkeit, Freundschaft, Hilfe und *Volunteering* diskutiert wurde (Hamann & Karakayali, 2017; Hansen, 2019; Karakayali, 2019). Öffentliche Debatten sowie Diskussionen innerhalb von Unterstützer*innengruppen behandelten die Problematik von Macht und Ungleichheit zwischen Geflüchteten und Unterstützer*innen. Fallstricke der Solidarität wurden unter den Stichworten Paternalismus, Exotisierung oder Viktimisierung genauso verhandelt wie die Selbstverpflichtung zur Unterstützung. Eine Mehrheit der Engagierten sah ihr Engagement auch als politischen Ausdruck und als Antwort auf migrationsfeindliche und rechtsextreme Aktivitäten (Karakayali, 2019).

Zeitgleich mit den öffentlichen Debatten um Migration und eine Solidarität mit Geflüchteten, in denen es auch um die Auseinandersetzung mit Pluralität von Gesellschaft und den Umgang mit Diversität ging, lässt sich auch in der sozialwissenschaftlichen Migrationsforschung ein zunehmendes Interesse an dem Konzept »Solidarität« beobachten (Bauder & Juffs, 2019, S. 1). Dieses gesteigerte Interesse steht vor dem Hintergrund breiterer sozialwissenschaftlicher Debatten um heterogene Gesellschaften. Ausgehend von kritischen Debatten in der post- und antikolonialen sowie feministischen Forschung und deren Interventionen in andere Forschungsfelder hat sich weithin die Auffassung durchgesetzt, dass Gesellschaften postkolonial geprägt, konflikthaft und von Machtverhältnissen wie Rassismus und Sexismus durchzogen sind und ebenso von Migrationsprozessen beeinflusst werden. Die anthropologische Debatte spricht in diesem Zusammenhang von »super-diversen« (Vertovec, 2007), »kosmopolitischen« (U. Beck, 2004; Römhild, 2012), oder »post-migrantischen« Gesellschaften (Bojadžijev & Römhild, 2014; Foroutan et al., 2014) beziehungsweise von »convivial societies« (Gilroy, 2000; Nowicka & Heil, 2015; Nowicka & Vertovec, 2014). Den Ansätzen ist gemein, dass sie das Miteinander in Diversität als Normalzustand von Gesellschaften verstehen. Vor diesem Hintergrund wird die Frage danach, wie sozialer Zusammenhang, kollektives Handeln und gesellschaftliches Miteinander vorzustellen ist, erklärungsbedürftig. In zahlreichen Publikationen nimmt dabei das Konzept einer »Solidarität in Diversität« eine Schlüsselrolle ein.

1.1 Fragen der Verhandlung von Solidarität und Diversität

Meine wiederkehrenden Begegnungen mit dem Begriff der Solidarität als eine Antwort auf die offenen Fragen nach dem Umgang mit Unterschieden und Diversität stellen den Ausgangspunkt der vorliegenden Arbeit dar. Vor dem Hintergrund einer Vielzahl von offensichtlich unterschiedlichen Verwendungen des Solidaritätsbegriffs und einer Unklarheit über seine Essenz liegt der Fokus der Arbeit auf Solidarität in Diversität als konkrete Praxis. Die Arbeit stellt eine Suche nach dem

»Fleisch« (Bauman, 2013, S. 1) dieses »nebulösen Konzepts« (Stjernø, 2005, S. 2) dar. Sie widmet sich dem anthropologischen Problem, wie Solidarität in Diversität vorgestellt, praktiziert und verhandelt wird. Das übergeordnete Ziel der Arbeit ist es, zu einem Verständnis davon beizutragen, wie Solidarität in Diversität in der Praxis hergestellt wird. Dazu werden auf drei Ebenen Fragen gestellt:

- a) Vorstellungen: Was wird als Diversität verstanden? Welchen Differenzen wird Bedeutung zugesprochen? Welche Vorstellungen von Solidarität ergeben sich daraus?
- b) Praktiken: Wie wird Differenz konstruiert, verhandelt und aufgeführt¹? Wie werden diese in Praktiken umgesetzt? Wie lassen sie sich auf einem Mikro-Level beobachten? Welche materiellen Hilfsmittel und Objekte sind daran beteiligt?
- c) Kontexte: In welche Beziehungen, strukturellen Einbindungen und Machtverhältnisse sind diese Praktiken eingebettet? Wie finden diese Kontexte in den Praktiken Berücksichtigung? Wie werden sie thematisiert, benannt, verhandelt oder bearbeitet?

1.2 Das Weltsozialforum (WSF) als Untersuchungsfeld

Die vorliegende Arbeit versucht die aufgeworfenen Fragen methodologisch anhand von ethnographischer Feldforschung und einer professionellen Nähe zu den Praktiken zu beantworten. Ich habe dazu Verhandlungen von Solidarität in Diversität innerhalb einer etablierten und teils institutionalisierten sozialen Bewegung betrachtet. Soziale Bewegungen, so meine Hypothese, stellen wichtige Aushandlungsräume gesellschaftlicher Fragen dar und können als Agenda-Setzer in gesellschaftlichen Veränderungsprozessen, beziehungsweise als ›Bugwelle sozia-

1 Aufführen wird hier als die Übersetzung der semantischen Überschneidung von ›performen‹ im Sinne von Performativität, wie sie von Austin und Butler (Yekani, Klawitter, & König, 2012, S. 39) sowie ›enactment‹, wie es von aktuellen Praxistheoretiker*innen wie Annemarie Mol (2002) verstanden wird, genutzt.

ler Veränderungen« verstanden werden. Sie stellen damit ein lohnendes Untersuchungsfeld für die Frage nach gesellschaftlichem Zusammenhalt in Diversität dar. Außerdem verfügen sie über ein breites Repertoire an Erfahrungen im Versuch, Solidarität in Vielfalt zu praktizieren. Dadurch lassen sie sich als Labore begreifen, innerhalb derer die Produktion sozialer Beziehungen im Allgemeinen und Solidaritätspraktiken im Speziellen beobachtet werden können. Der Protest- und Bewegungsforscher Jasper fasst die Rolle von sozialen Bewegungen für das Einnehmen neuer Blickwinkel auf die Welt folgendermaßen zusammen: »Movements try to change how we think about the world, helping us to see it in new ways, and to see new things in that world.« (2014, S. 175). Dabei sind die Engagierten, um die es in dieser Arbeit geht, größtenteils nicht hauptberuflich als Aktivist*innen tätig. Ihr Engagement ist vielmehr eine von vielen Formen, an und in der Gesellschaft teilzunehmen: »Protestors *are* [Herv. i. Orig.] you and me.« (Jasper, 2014, S. 186)

Die globalisierungskritische Bewegung, beziehungsweise Anti-Globalisierungsbewegung war von ihrem Beginn Ende der 1990er Jahre an mit dem Selbstverständnis angetreten, eine andere Form von Einheit in Vielfalt zu praktizieren und damit ein Gegenmodell zu einer neoliberalen Globalisierung darzustellen. Diese Forderung wurde in Form des Slogans »*Another World is Possible!*« Teil des seit 2001 bestehenden Weltsozialforums, wobei das Forum sich als Treffpunkt unterschiedlichster sozialer Bewegungen versteht. Weltsozialforen finden in einem ein- bis zweijährigen Rhythmus statt und stellen Veranstaltungen dar, die jeweils viele Tausend Menschen aus aktivistischen Kreisen, NGOs sowie der jeweiligen örtlichen Zivilbevölkerung zusammenbringen. Ziel ist dabei, diese Vielzahl an Menschen und Perspektiven in einen Austausch zu bringen und dabei gleichzeitig eine andere Form des globalen Miteinanders präfigurativ², also noch vor

2 Präfigurativ bedeutet in diesem Kontext, dass die Mittel, derer eine Bewegung sich zum Erreichen ihrer politischen Ziele bedient, diese Ziele jeweils selbst beinhalten und bereits umsetzen muss. Eine egalitäre Gesellschaft ohne Ausgrenzung und Unterdrückung kann diesem Verständnis nach nur durch eine

der Erreichung des Ziels und schon auf dem Weg zu einer angestrebten »anderen Welt«, umzusetzen. Neben diesen regelmäßigen, aber punktuellen Veranstaltungen hat sich ein Weltsozialforumsprozess mit einer Vielzahl an regionalen und thematisch spezialisierten Foren in vielen verschiedenen Bereichen der Welt etabliert. Innerhalb der Bewegung gibt es seit Jahren eine Diskussion über die politische Relevanz beziehungsweise Angemessenheit dieser Veranstaltungen. Diskutiert und kritisiert werden unter anderem die hohen (organisatorischen) Kosten, die abnehmende mediale Aufmerksamkeit, aber auch die intransparente Rolle des Internationalen Rats des WSF, so dass in Kommentaren seit 2013 gar von »Abgesänge[n] auf das Weltsozialforum« (T. Müller, 2018) die Rede ist.

Im empirischen Fokus der Arbeit steht mit Montreal im Jahr 2016 das erste Weltsozialforum, das im globalen Norden stattfand, eine Entscheidung, die in Aktivist*innenkreisen durchaus umstritten war. Für die vorliegende Arbeit bot sich in diesem Rahmen die Möglichkeit, der Frage nachzugehen, wie nun, vor dem Hintergrund der ausschließlichen Erfahrung von Weltsozialforen im Globalen Süden, Solidaritätsbeziehungen in Diversität im Globalen Norden thematisiert und ausgehandelt würden. Um eine Verhandlung von Solidarität in Diversität zu betrachten, die globale Machtverhältnisse und Unterschiede miteinbezieht, stellte das Event in Montreal darum einen vielversprechenden Ort dar. Neben der Bedeutung von Süd-Nord-Aspekten führte der auf traditionellem Kanien'kehá:ka (Mohawk) Territorium liegende Ort des Events – die Stadt Montreal – dazu, dass darüber hinaus eine spezifische Form von Solidaritätsbeziehungen, nämlich die zwischen Indigenen und Nicht-Indigenen Aktivist*innen in Kanada, in den Fokus dieser Arbeit rückte. Das Weltsozialforum 2016 fand ein Jahr nach der Veröffentlichung des Abschlussberichts der *Truth and Reconciliation Commission of Canada* statt. Dieser Bericht, der einige Aspekte der kolonialen Geschichte Kanadas aufarbeitete und auf eine Versöhnung zwischen

konsequente Umsetzung der angestrebten Ziele auch schon auf dem Weg zu ihnen erreicht werden.

Kanadier*innen und den indigenen Völkern abzielte, hatte zu einer erhöhten gesellschaftlichen wie auch teilweise persönlichen Sensibilität und zu Diskussionen über Differenzen und Gemeinsamkeiten, Versöhnung und versuchten kulturellen Genozid sowie alltäglich erlebte Ungleichheiten geführt.

1.3 Anthropologische Spekulationen und Experimente

Um Praktiken von Solidarität in Diversität am Beispiel des Weltsozialforums zu verstehen, bedient sich meine Arbeit eines anthropologischen Ansatzes³, der an Paul Rabinows Anthropologie des Aktuellen und Tim Ingolds »spekulative« Anthropologie anknüpft. In *Was ist Anthropologie?* bezieht sich Rabinow (2004), angelehnt an Foucault, auf antike Vorstellungen der Sorge um das Selbst sowie des Zusammenhangs von Wahrheit und Lebensführung. Er begreift Verstehen in diesem Kontext als eine ethische Praxis, die die Frage nach dem guten Leben einschließt. Vor diesem Hintergrund geht es Rabinow darum, »einen experimentellen Modus in den Geisteswissenschaften« (2004, S. 9) in Gang zu setzen. Rabinows Anthropologie des Aktuellen beschäftigt sich mit Problemen, Diagnosen und exemplarischen Fällen. Ihr Vorgehen ist pragmatisch, ihre Schlussfolgerungen stets vorläufig (Rabinow, 2004, S. 156). In diesem Sinne zielt die vorliegende Arbeit darauf ab, anhand von exemplarischen Fällen einen pragmatischen Beitrag zum Umgang mit Diversität zu leisten und zugleich von der Betrachtung des exemplarischen Falles zu vorläufigen Schlussfolgerungen zu gelangen. Die ethnographische Feldforschung wird dabei als Konzeptarbeit für aktuelle gesellschaftliche Problemräume verstanden.

3 Ich nutze in dieser Arbeit anthropologisch sowie die Fachbezeichnung Sozial- und Kulturanthropologie zusammenfassend als übergeordnete Fachbezeichnung für die Fächer, die traditionell in Volks- und Völkerkunde unterschieden wurden und aktuell als Ethnologie, Europäische Ethnologie, Kulturanthropologie, Empirische Kulturwissenschaft in der deutschsprachigen Wissenschaftslandschaft existieren und von den Fachgesellschaften dgv und DGSKA vertreten werden.

Tim Ingold (2008, 2017) entwickelt in zwei Artikeln ein vergleichbares Verständnis anthropologischer Forschung. Ausgangspunkt ist sein Unbehagen über Entwicklungen in der Disziplin der Anthropologie, innerhalb derer Anthropologie mit Ethnographie gleichgesetzt wird (Ingold, 2008, S. 69). Dieser »collaps of anthropology into ethnography« behindere die Anthropologie dabei, zu den öffentlichen Debatten und den großen Fragen unserer Zeit beizutragen und beeinträchte ihre Rolle in der Akademie (Ingold, 2017, S. 21), weil sie sich im Beschreiben von spezifischen Lebensweisen und einer Wiedergabe des in der Forschung Erfahrenen erschöpfe. Ingold schreibt hingegen:

I believe we must demand the right to speak with voices of our own, and to say what we think on the basis of our inquiries, regardless of whether it accords with the thinking of our interlocutors. [...] Just like practitioners of any other discipline, we must be ready to speak with our own voices and not hide behind the voices of others. (2017, S. 24)

In diesem Sinne versteht er die Anthropologie als eine »speculative discipline« (Ingold, 2017, S. 24), die, ähnlich wie die Philosophie, Antworten auf abstrakte, gesellschaftliche Fragen suche. Er schreibt weiterhin:

We can be our own philosophers, but we can do it better thanks to its embedding in our observational engagements with the world and in our collaborations and correspondences with its inhabitants. Let us call this philosophy of ours anthropology. (Ingold, 2008, S. 90)

Ich strebe daher an, mit meiner Ethnographie des Weltsozialforums, die sich Vorstellungen, Praktiken und Kontexten der Verhandlung von Diversität und Solidarität widmet, Antworten auf die philosophisch abstrakteren Fragen nach dem Umgang mit Diversität zu erarbeiten und diese anschließend rückzubinden an die Entstehungskontexte meiner Forschungsfragen – die globale partnerschaftliche Zusammenarbeit in Bildungskontexten und die Diskussionen rund um den Sommer der Migration. Grundlage solcher anthropologischer Spekulationen und des anthropologischen Philosophierens ist bei Ingold die Einbettung in die Welt und die entstehenden Beziehungen mit ihren Bewohner*innen. Methodisch ist dies innerhalb der vorliegen-

den Arbeit mit partizipativen (Bergold & Stefan, 2012; Fals Borda, 2006; Schönhuth, 2002), kollaborativen (Estalella & Criado, 2018) sowie engagierten (Antweiler, 1996; Biddle, Graeber, & Shukaitis, 2007; Tax, 1975) anthropologischen Forschungsansätzen geschehen. In dem Forschungsprozess wurde experimentelles Teilnehmen als eine Form von teilnehmender Beobachtung praktiziert, die besondere Nähe zu den Akteur*innen über das eigene Zum-Akteur-Werden herstellt. Der Zeitrahmen der Forschung erstreckte sich über 21 Monate rund um die beiden Weltsozialforen 2016 in Montreal und 2018 in Salvador de Bahia. Neben einer aktiven Teilnahme an den Weltsozialforen stellten insbesondere der Kontakt zu dem Organisationskollektiv des WSFs in Montreal im Vor- und Nachhinein des Events, das gemeinsame Verfassen eines wissenschaftlichen Artikels mit einer der Hauptorganisator*innen sowie 17 semi-strukturierte Interviews die Grundlagen für die vorliegende Arbeit dar. Innerhalb der Forschung wechselten sich dabei Phasen, in denen die Ko-präsenz (Beaulieu, 2010, S. 454) face-to-face stattfand, mit solchen ab, in denen sie digital vermittelt wurde. Die Starke Involvierung in das Feld und die große Nähe zu den Akteur*innen ermöglichten im Verlauf der Forschung, direkt mitzuerleben, wo sich Räume öffneten, in denen signifikante Verhandlungen von Solidarität in Diversität stattfanden. Ich habe dabei drei verschiedene Arenen solcher Verhandlungen identifiziert, deren Analyse den empirischen Teil der vorliegenden Arbeit darstellt.

1.4 Aufbau der Arbeit

Die Dissertation gliedert sich in drei übergeordnete Teile. Im ersten Teil, der die Kapitel eins bis vier umfasst, widme ich mich ausführlich den theoretischen und methodologischen Grundlagen des Forschungsprojekts. Solidarität wird im zweiten Kapitel als ein vielgestaltiges Konzept in interdisziplinären wissenschaftlichen Debatten charakterisiert. Auseinandersetzungen um die Besonderheiten einer Solidarität in Diversität rücken dabei in den Mittelpunkt. Im dritten Kapitel wird das Weltsozialforum in seiner Entwicklung beschrieben sowie

konkrete Kontexte des Weltsozialforums 2016 in Montreal dargelegt. Im Vordergrund steht hier die Frage danach, wie Diversität innerhalb der globalisierungskritischen Bewegung imaginiert und verhandelt wird. Im vierten Kapitel werde ich anhand ethnographischer Vignetten meinen methodischen Zugriff auf das Feld deutlich machen und reflektieren. Neben der Bedeutung einer Anthropologie des Zeitgenössischen werden dabei die partizipative Dimension des Projekts sowie die Bedeutung von on- und offline-Räumen sowie die Feldkonstruktion ausführlich dargestellt.

Der zweite Teil der Arbeit widmet sich empirisch verschiedenen Arenen, innerhalb derer Solidarität in Diversität im Kontext des Weltsozialforums verhandelt wird. Es geht somit in dieser Arbeit nicht in erster Linie darum, zu allgemeinen Aussagen über das Weltsozialforum als solches zu gelangen, sondern es sollen die im Rahmen des WSF in verschiedenen Arenen stattfindenden Praktiken analysiert werden. Basierend auf ethnographischen Vignetten von den Weltsozialforen in Montreal und Salvador de Bahia werden dabei Praktiken des solidarischen Zusammenkommens beschrieben und analysiert. Im fünften Kapitel charakterisiere ich das Weltsozialforum als einen Raum des Experimentierens mit und der Aufführung einer Vielzahl unterschiedlicher Vorstellungen von Solidarität in Diversität und beschreibe deren konkrete und materielle Praktiken. Kapitel sechs widmet sich einem spezifischen Beispiel von Diversität, nämlich der Verhandlung von Beziehungen zwischen Indigenen und Nicht-Indigenen im Rahmen des Weltsozialforums 2016. Dabei wird Solidarität im Kontext von Praktiken und Politiken des Siedlerkolonialismus in Kanada analysiert. Das siebte Kapitel widmet sich der Verhandlung der Möglichkeit von Solidarität in der Beziehung von Indigenen und Eurokanadier*innen und zeigt, wie die Produktion und Betonung von Differenz⁴ als eine Strategie in der Herstellung von Solidarität verstanden werden kann. Das achte Kapitel greift die Verhandlung von Solidarität in Diversität in den

4 Ich schreibe in dieser Arbeit von Diversität und Differenz. Differenz nutze ich dabei in Situationen, in denen ein spezifisches Diversitätskriterium betont und herausgestellt wird.

internen Debatten des Internationalen Rats des Weltsozialforums auf, in denen das Phänomen des WSF als eine *Einheit in Vielfalt* problematisiert wird.

Der dritte Teil der Arbeit schließlich führt die Erkenntnisse aus der Analyse der Verhandlungen von Solidarität in den drei Arenen zusammen. Als Kernstück von Praktiken einer Solidarität in Diversität wird das Commitment zu einem konstruktiven Umgang mit Konflikten beschrieben. Abschließend findet eine Rückbindung an die hier präsentierte Ausgangsfrage nach dem Umgang mit Diversität statt, wobei eine abschließende Reflexion der Bedeutung von Differenz für Solidaritätsbeziehungen Ausblicke auf gegenwärtige und zukünftige soziale Bewegungen und Konflikte ermöglicht.

2. Theorie: Vielfältige Solidarität(en)

Die Suche nach transnationaler Solidarität in Diversität¹, die in den eingangs beschriebenen Begegnungen ihren Ausgang nahm, setzte ich am Schreibtisch bei der Lektüre theoretischer Texte zu Solidarität fort. Die dabei rezipierten wissenschaftlichen Debatten, zu denen die vorliegende Arbeit beitragen möchte, werden in verschiedenen sozial- und geisteswissenschaftlichen Fächern geführt. Im folgenden Kapitel werde ich meine Suche nach der Bedeutung von Solidarität in diesem interdisziplinären Feld nachvollziehbar machen. Zunächst nähere ich mich dabei dem Konzept der Solidarität theoretisch aus verschiedenen Richtungen (2.1), identifiziere darauf aufbauend zentrale Spannungsfelder des Konzepts (2.2) und rücke dann – aktuellen Debatten folgend – insbesondere konkrete Praktiken einer Solidarität in Diversität in den Fokus (2.3). Abschließend gehe ich auf weitere theoretische Strömungen ein, die als Hilfsmittel bei der Orientierung und für

1 Ich schreibe in dieser Arbeit von Solidarität in Diversität und nicht Solidarität in Vielfalt, um die Nähe zu Arbeiten aus dem englischsprachigen Raum, die das Konzept von *Solidarity in diversity* nutzen, deutlich zu machen. Ich nutze dabei ein weites Verständnis des politisierten »Allerweltsworts« Diversität (Toepfer, 2019, S. 12), wie es in verschiedenen Fachrichtungen und von internationalen Organisationen verwendet wird und nicht in seiner seit den 1980er Jahren stattfindenden Engführung, den der Begriff in neoliberalen Diskursen über eine Verwertung von Diversität im »Diversity Management« erfahren hat (E. Müller & Schmieder, 2017). Zum Verhältnis der Begriffe von Vielfalt und Diversität im Rahmen einer empirischen Forschung zum Umgang mit Vielfalt in der Polizei siehe auch Thériault (2013, S. 29).

den spezifischen Zugang dieser Arbeit von Bedeutung sind, darunter insbesondere ethnographische Forschungen zu globalen Verbindungen von Akteur*innen, das Feld der Praxistheorie sowie Ansätze aus den Sozialen Bewegungs-Studien (2.4).

2.1 Das Konzept der Solidarität

Die Auseinandersetzung mit dem Konzept der Solidarität hat eine lange Geschichte in den Geistes-, Kultur- und Sozialwissenschaften sowie in der Moralphilosophie². Diese Fülle an Literatur weist darauf hin, dass es sich um einen schwer greifbaren und schwer zu präzisierenden Begriff handelt. Tatsächlich erweist sich genau diese »Uneindeutigkeit« des Konzepts (Karakayali, 2013, S. 21) als Gemeinsamkeit unterschiedlichster Definitionsversuche: So spricht der Moralphilosoph Kurt Bayertz von einem »ungeklärte[n] theoretische[n] Status«, beziehungsweise einem »uneinheitlichen und ungeklärten Gebrauch des Be-

2 Als historische Grundlage des Konzepts wird gemeinhin auf den Begriff des »obligatio in solidum« verwiesen, der im antiken römischen Recht eine gemeinsame Schuldenhaftung bedeutete. In diesem schuldrechtlichen Sinne, als Solidarhaftung, wird das Wort »solidarité« im 16. Jahrhundert im französischen Rechtssystem genutzt (Stjernø, 2005, S. 27; Zoll, 2000, S. 17). Dieses juristische Verständnis von Solidarhaftung erlebt zu Beginn des 19. Jahrhunderts eine langsame Bedeutungsverschiebung und übernimmt immer mehr Bedeutungsinhalte, die zuvor während der Französischen Revolution in dem Stichwort der Brüderlichkeit (zur christlichen Tradition des Begriffs der Brüderlichkeit siehe (Stjernø, 2005, S. 27)) angelegt waren (Zoll, 2000, S. 19,34, 38-49). Über den französischen Philosophen Pierre Leroux und schließlich den Soziologen Émile Durkheim wurde der Begriff zu einer der Grundlagen der entstehenden Sozialwissenschaften, wobei die Bedeutung nun weitestgehend sozialem Zusammenhalt, bzw. gesellschaftlicher Kohäsion entsprach (Stjernø, 2005, S. 29; Wildt, 1998, S. 206). Parallel entwickelte der Begriff der Arbeitersolidarität seit der Mitte des 19. Jahrhunderts Bedeutung in und für die Arbeiterbewegung (Stjernø, 2005, S. 42-47; Wildt, 1998, S. 207-209; Zoll, 2000, S. 54-77). Schon dieser kurze Überblick verdeutlicht die lange Historie, das Existieren verschiedener Traditionslinien und sich verändernde Bedeutungen des Begriffs.

griffs ›Solidarität‹ (1998, S. 9, 15). Ähnliche Beobachtungen schildert der Geograph David Featherstone, wenn er schreibt: »It [Solidarität] has, however, rarely been the subject of sustained theorization, reflection or investigation« (2012, S. 5). Der Sozialpolitikwissenschaftler Steinar Stjernø beklagt die Nutzung des Solidaritätsbegriffs als »nebulous concept that is not defined at all« (2005, S. 2). Für den deutschen Zusammenhang hält der gewerkschaftsnahe Politikwissenschaftler Bodo Zeuner fest: »*Solidarität* [Herv. i. Orig.] wird in Deutschland oft als politisch-begrifflicher Joker verwendet, als verbale Dekoration für etwas, das man nicht präzise benennen mag oder mit besonderer Weihe ausstatten will [...]« (2004, S. 325). Metaphorisch fasst dies der Soziologe Zygmunt Bauman zusammen, wenn er, wie bereits eingangs zitiert, von »Solidarity: A word in search of flesh« (2013, S. 1) spricht.

Diese Uneindeutigkeit des Konzepts, die dafür sorgt, dass die Suche vielmehr zu einem Herantasten wird, lässt sich aus zwei Richtungen erklären. Ein möglicher Erklärungsansatz liegt darin, dass Solidarität, beziehungsweise ihr Inhalt, politisch umkämpft ist. So schreibt der Soziologe Serhat Karakayali:

Anstatt diese Uneindeutigkeit als Folge mangelnder Präzision bei der Begriffsarbeit abzutun, sollte man sie eher [...] als Indiz für einen Konflikt oder eine Spannung im Herzen des modernen Gemeinwesens interpretieren, eine Spannung, die sich im Rahmen einer gewissen Problematik abspielt, welche die Randbedingungen des Begriffs liefern. (2014, S. 111-112)

Die Auseinandersetzungen um den Solidaritätsbegriff beinhalten folglich auch Auseinandersetzungen darüber, wie Gesellschaft ist oder sein sollte, was in den eingangs erwähnten Auseinandersetzungen um die Reaktion auf zunehmende Migration und die gleichzeitige Bedeutungszunahme des Solidaritätsbegriffs deutlich wurde.

Die zweite mögliche Erklärung für die Uneindeutigkeit des Konzepts bezieht sich auf die unterschiedlichen Ebenen und Felder, in denen das Konzept genutzt wird. So hat Solidarität sowohl eine Bedeutung auf einer appellativen Ebene für politische Auseinandersetzungen als auch als analytisches und wissenschaftliches Konzept, wie der So-

ziologe Markus Kip in seinem Beitrag in dem Handbuch *Keywords for Radicals* (2016, S. 392) zeigt. In dem Kontext von politischen Auseinandersetzungen ist Solidarität »usually taken to be a self-evident concept that denotes the idea of supporting each other« (2016, S. 392). Die Aufrufung des Begriffs der Solidarität stellt die konkreten Unterstützungspraktiken, sei es der Kauf eines Konzerttickets oder die Teilnahme an einer (»Soli«-)Demonstration, dabei in einen größeren Rahmen und verschafft das Gefühl, einen eigenen Beitrag zu etwas Größerem zu leisten. Gleichzeitig zu dieser appellativen Verwendung des Begriffs in politischen Auseinandersetzungen wird Solidarität als analytisches und wissenschaftliches Konzept in verschiedenen Disziplinen verwendet, wobei es bereits seit dem Ende des 19. Jahrhunderts und seit Émile Durkheim (1893) als Grundlage der entstehenden Sozialwissenschaften begriffen wird.

Angesichts dieser Vielzahl an unterschiedlichen Verwendungen des Solidaritätsbegriffes ist es nicht verwunderlich, dass mehrere Versuche existieren, Solidarität zu kategorisieren und typologisieren. Neben Kurt Bayertz (1998) einflussreichem und viel zitiertem moralphilosophischen Ansatz, Idealtypen von Solidarität zu identifizieren³, Steinar Stjernø (2005) ideengeschichtlichem Überblickswerk *Solidarity in Europe. The History of an Idea*⁴ und aktuellen Typologien anhand einer systemati-

3 Bayertz identifiziert in *Solidarität. Begriff und Problem* (1998), bzw. in der leicht veränderten englischsprachigen Ausgabe *Four Uses of »Solidarity«* (1999) vier Idealtypen von Solidarität, die er anschließend bezüglich ihres moralisch-normativen Gehalts diskutiert: »Solidarität« als allgemeine Brüderlichkeit«, »Solidarität« und gesellschaftliche Einheit«, »Solidarität« und die Legitimation des Sozialstaats« und »Solidarität« als Kampfbegriff« (1998, S. 15, 23, 43, 40). Als akzeptable Bedeutungsvarianten von Solidarität sieht er für seine Begriffsarbeit lediglich zwei Typen: eine Kampf-Solidarität, die als materielle oder symbolische Hilfe für diejenigen zu verstehen ist, die in sozialen Auseinandersetzungen für ihre Rechte kämpfen, sowie eine Gemeinschafts-Solidarität, die »als Inbegriff der wechselseitigen Bindungen und Verpflichtungen bestimmt werden kann, die zwischen einer [partikularen] Gruppe von Menschen bestehen« (Bayertz, 1998, S. 49).

4 Stjernø untersucht klassisch soziologische, theoretisch-politische und religiöse Texte sowie programmatische Texten verschiedener politischer Parteien in

schen, quantitativen Analyse wissenschaftlicher Erscheinungen des letzten Jahrzehnts (Bauder & Juffs, 2019) dienen für die vorliegende Arbeit insbesondere die Veröffentlichungen des interdisziplinären Forschungsprojekts *DieGem* (Diversität in Gemeinschaftsvorming) als Kompass. Mit diesem Forschungsprojekt macht es sich eine Gruppe von Wissenschaftler*innen aus der Soziologie, Sozialgeographie, Raumplanung, Politikwissenschaft und Sozialpädagogik der Universitäten Antwerpen, Leuven und Gent zum Ziel, Konzepte von Solidarität zu überdenken und an empirischen Fallstudien zu testen. Aufbauend auf Stjernø's *Solidarity in Europe* arbeiten sie unterschiedliche Konzeptionen von Solidarität in der Soziologie heraus und operationalisieren diese im Hinblick auf die Durchführung von empirischen Studien (Oosterlynck, Loopmans, Schuermans, Vandenabeele, & Zemni, 2015; Oosterlynck & Van Bouchatte, 2013). Die zentrale These der *DieGem* ist dabei, dass Solidarität in der Soziologie als Konzept genutzt wird, um den Zusammenhalt von Gesellschaft zu konzeptualisieren und dass das Aufkommen immer neuer, unterschiedlicher Konzepte von Solidarität auch als Versuch gelesen werden müsse, auf sich verändernde gesellschaftliche Verhältnisse zu reagieren.

This broad survey of notions of solidarity in the discipline of sociology makes one thing very clear, namely that the answer to the question »how is society possible?« varies from one historical period to another. Sociological theorizing on solidarity was inspired and challenged both

Westeuropa im Hinblick auf ihre jeweilige Verwendung des Solidaritätsbegriffs. Er kommt zu dem Ergebnis, dass es innerhalb dieser Bereiche eine Vielzahl an unterscheidbaren, konkurrierenden und sich widersprechenden Solidaritätsideen gibt, die sich hinsichtlich der von ihm angelegten Kriterien – Grundlagen, Ziele, Inklusivität und kollektive Orientierung – unterscheiden (Stjernø, 2005, S. 320). In Abwägung der verschiedenen Verwendungen und Ausformulierungen der Solidaritätsidee gelangt er abschließend zu einer eher allgemeinen Definition des Konzepts: »This book concludes that solidarity can most fruitfully be defined as the preparedness to share resources with others by personal contribution to those in struggle or in need and through taxation and redistribution organised by the state.« (Stjernø, 2005, S. 2).

by continuities and changes in the societal circumstance. (Oosterlynck & Van Bouchatte, 2013, S. 34)

Die Mitglieder der Arbeitsgruppe heben damit hervor, dass theoretische Modelle in der Soziologie in ihren Fragen und Begriffen immer auch gesellschaftliche Auseinandersetzungen reflektieren und auf aktuelle Diskurse reagieren, also eine wechselseitige Verschränkung von analytischen Kategorien und empirisch beobachtbaren Praktiken existiert. So verorten sie das wiederaufkommende Interesse an dem Konzept der Solidarität und seine zunehmende Zentralität in sozialen Debatten im Kontext von zunehmender internationaler Migration und neoliberalen wirtschaftlichen Umstrukturierungen, die zu ethnisch und kulturell diversen westeuropäischen Gesellschaften beigetragen haben (Oosterlynck et al., 2015, S. 1, 2). DieGem arbeitet aus den diversen soziologischen Texten, die sie überblicksartig zusammenfassen, vier verschiedene, empirisch beobachtbare Grundlagen oder »Quellen« für Solidarität heraus:

interdependence (whether in the division of labour or more generally the need for cooperation to maintain particular forms of human social life), shared norms and values, social struggle and social division and informal forms of social interaction in dense urban contexts (»socialisation«) (Oosterlynck & Van Bouchatte, 2013, S. 34).

Jede dieser vier Quellen stelle eine Grundlage für Gefühle von Zusammengehörigkeit innerhalb einer Gruppe dar und impliziere damit auch jeweils eine spezifische Perspektive auf den Wert und die Rolle von sozialer Differenz und Individualität in der Gesellschaft. Somit spiegeln die vier Quellen der Solidarität unterschiedliche ideologische Positionen darüber wider, wie Gesellschaften soziale Ordnung und Zusammenhalt entwickeln (Oosterlynck et al., 2015, S. 3). Interdependenz als Grundlage von Solidarität identifiziert DieGem insbesondere in Durkheims Werk *De la division du travail social* (1893) und seinen darin enthaltenen Ausführungen zu organischer Solidarität. In diesem liberalen Verständnis werden die positiven Aspekte von sozialer Differenzierung betont. Solidarität entstehe dabei durch Arbeitsteilung und einem damit ein-

hergehenden Bewusstsein der daraus resultierenden gegenseitigen Abhängigkeiten. Eine zeitgenössische Variante solch eines Verständnisses von Solidarität erkennt DieGem in den Werken von Ulrich Beck, der in *Die Erfindung des Politischen. Zu einer Theorie reflexiver Modernisierung* (1993) in einem reflexiven Umgang mit sozialen Beziehungen und Interdependenzen eine Möglichkeit für Solidarität in Zeiten einer zunehmenden Individualisierung identifiziert. Eine andere Quelle von Solidarität, die erneut in einem Werk Durkheims, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) verortet wird, sieht DieGem in geteilten Werten und Normen. Symbolische Ordnungen und emotionale Komponenten werden dabei als das verstanden, was Gruppen beziehungsweise Gesellschaften mit einander verbindet. Zeitgenössische Varianten von Solidarität, die auf dieser Quelle beruhen, lassen sich vor allem in kommunitaristischer Literatur und Forschungen zu sozialem Kapital und sozialem Zusammenhalt finden, wobei letztere Konzepte dort teilweise den Begriff der Solidarität ersetzen. Als dritte Quelle von Solidarität wird Kampf, beziehungsweise soziale Auseinandersetzung erwähnt. Solidarität sei dabei verknüpft mit ungleichen Machtverhältnissen und entstehe aus Kämpfen gegen einen gemeinsamen Feind. Solch ein Verständnis von Solidarität identifiziert DieGem in Texten von Karl Marx und Friedrich Engels wie dem *Manifest der Kommunistischen Partei* (1848) aber auch in Max Webers *Wirtschaft und Gesellschaft* (1922) sowie in zeitgenössischen akademischen Arbeiten aus der Sozialen Bewegungs-Forschung. Die vierte Grundlage für Solidarität wird in Begegnung verortet. In Bezug auf Georg Simmel, die Chicago School und aktuelle stadthanthropologische Arbeiten werden informelle soziale Beziehungen und alltägliche Begegnungen in Nachbarschaften als Quelle von Solidarität verstanden.

Diese vier unterschiedlichen möglichen Quellen von Solidarität, die DieGem in der Auswahl soziologischer Texte identifiziert, stellen eine Grundlage ihrer empirischen Arbeiten dar. Im Unterschied zu Bayertz (1998, S. 21), der einige Verständnisse von Solidarität als unschlüssig verwirft und Stjernø (2005, S. 2), der zu einer sehr allgemeinen Definition von Solidarität gelangt, lässt DieGem die unterschiedlichen Solidaritätsformen nebeneinander stehen. Ziel sei es, an konkreten Orten und Momenten empirisch zu untersuchen, wie sich diese vier For-

men in tatsächlichen Solidaritätspraktiken verschränken (Oosterlynck et al., 2015, S. 18; Oosterlynck & Van Bouchatte, 2013, S. 35-36). Dieser Ansatz mit seinem Fokus auf qualitative, empirische Arbeiten stellt eine Orientierungsgrundlage für die vorliegende Arbeit dar, in der es um die ethnographische Untersuchung von verschiedenen Vorstellungen und Praktiken von Solidarität geht. Innerhalb der Ethnographie sollen Quellen und Formen von Solidarität sowie deren Verhandlung kontextualisiert und detailliert an dem spezifischen empirischen Beispiel des Weltsozialforums untersucht werden, ohne dabei einzelne Formen und Praktiken als unpassend zu verwerfen.

2.2 Solidarität in ihren Spannungsfeldern

Solidarität, das ist in dem Vorangegangenen deutlich geworden, lässt sich als ein relativ vages »Brückenkonzept« (Rakopoulos, 2016) verstehen, das auf je spezifische Weise zwischen einem »Ich« als Individuum, einem selbstidentifizierten »Wir« sowie damit auch »den Anderen« (Stjernø, 2005, S. 17) vermittelt und damit weitreichende Fragen nach Zugehörigkeit, Verbundenheit, Identität und gesellschaftlichem Zusammenhalt aufwirft. Für die vorliegende Arbeit werde ich mich nicht auf eine Definition oder eine Form von Solidarität beschränken, sondern – ähnlich wie DieGem – untersuchen, wie diese in Solidaritätspraktiken zusammenspielen. Dafür werde ich im Folgenden auf der Grundlage vorangegangener Theoretisierungen vier Spannungsfelder des Konzepts herausarbeiten, die Relevanz für meine ethnographische, empirische Arbeit aufweisen. Denn auch für die Aktivist*innen, die im Zentrum der vorliegenden Ethnographie stehen, ist in der Praxis die Vermischung verschiedener Solidaritätsbegriffe und Traditionslinien inklusive ihrer Widersprüche und Spannungsverhältnisse kennzeichnend. Die verschiedenen Konzeptionen von Solidarität lassen sich dabei jeweils auf einem Kontinuum verorten zwischen partikular und universell gedachten Wir-Gruppen sowie zwischen Institutionalisierung und Freiwilligkeit/Spontanität. Außerdem bewegen sie sich jeweils auf einem Kontinuum zwischen Reziprozität und Barmherzig-

keit/Wohltätigkeit sowie zwischen eher homogen oder eher heterogen gedachten Wir-Gruppen.

Partikulare versus universell gedachte Wir-Gruppen

Ein zentraler Unterschied in den verschiedenen Verwendungen des Solidaritätsbegriffs ist das unterschiedliche Ausmaß der Wir-Gruppen, innerhalb derer Solidarität ausgeübt wird, beziehungsweise gegenüber der die Pflicht zu Solidarität besteht. Diese variiert in der Literatur von Gruppen, die aus wenigen Individuen bestehen (wie beispielsweise eine »Räuberbande«, (Zeuner, 2004, S. 327) bis hin zu Solidarität als Brüderlichkeit aller Menschen oder sogar als über die menschliche Gattung hinausgehendes Verhältnis (Bayertz, 1998, S. 11). Weit verbreitet ist ein Verständnis von Solidarität, das an Durkheim anschließend (soziale) Solidarität als quasi gleichbedeutend mit gesellschaftlicher Kohäsion versteht. In der Folge wird häufig die »Gesellschaft« als Referenzgruppe angesehen. In Kombination mit einem methodologischen Nationalismus in vielen sozialwissenschaftlichen Disziplinen wird Gesellschaft dabei häufig mit Nationalstaaten gleichgesetzt und die Nation als Solidargemeinschaft charakterisiert (Bayertz, 1998, S. 23), beziehungsweise der Sozialstaat der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zur paradigmatischen Referenzgemeinschaft von Solidarität erklärt (Nowicka, Krzyżowski, & Ohm, 2017, S. 2). Empirische Studien – besonders aus dem Bereich der Migrationsforschung – haben solch eine Nationalisierung von gesellschaftlicher Solidarität hinterfragt. So zeigt beispielsweise eine von Nowicka et al. durchgeführte Studie, die in Polen geborene Migrant*innen, die in Deutschland leben, hinsichtlich ihrer Einstellungen und Praktiken bezüglich der Unterstützung von Geflüchteten im Zeitraum der sogenannten »Flüchtlingskrise« befragt, deutlich die gleichzeitige Existenz und die Verschränkungen verschiedener Referenzgemeinschaften. Neben der nationalstaatlichen entfalten auch partikulare sowie universell gedachte Wir-Gruppen – und damit unterschiedliche Solidaritäten – Bedeutung (Nowicka et al., 2017, S. 5). Zu einem Spannungsverhältnis werden die variierenden Größen der Referenzgemeinschaften dadurch, dass mit den Grenzen

der Referenzgruppen auch Grenzen der Solidarität und damit verschiedene Ein- und Ausschlüsse festgelegt werden. Mit dem Entstehen einer Wir-Gruppe wird zugleich ein Außen, im Sinne der »Anderen«, konstruiert. So lässt sich eine zunehmende Solidarität innerhalb einer Binnengruppe gleichzeitig als eine Abnahme von Solidarität in einer übergeordneten Gruppe verstehen.

Institutionalisierung versus Freiwilligkeit und Spontanität

Ein weiteres Spannungsfeld, in dem sich verschiedene Solidaritätskonzepte verorten lassen, ist dasjenige zwischen Institutionalisierung und Freiwilligkeit und Spontanität. Die jeweiligen Autor*innen kommen dabei zu gegensätzlichen Einschätzungen. Bayertz macht in seiner moralphilosophischen, normativen Definition des Solidaritätsbegriffs deutlich, dass für ihn »von ›Solidarität‹ nur dort die Rede sein kann, wo Hilfsleistungen freiwillig und aus einem Gefühl der Verbundenheit heraus erfolgen« (1998, S. 37). Konsequenterweise spricht er bei sozialstaatlichen Solidarsystemen wie Kranken- und Rentenversicherungen nicht von Solidarität. Stjernø hingegen zieht aus seiner Analyse von Texten der verschiedenen westeuropäischen Parteien einen anderen Schluss: »In a modern society there can be no real solidarity [...] if solidarity is not institutionalised« (2005, S. 307). Er stellt fest, dass die Bereitschaft zusammenzustehen, beziehungsweise zu teilen, keine private, individuelle Entscheidung sein könne, sondern dass Umverteilung in modernen Gesellschaften über Steuern und staatliche Institutionen erfolgen müsse (Stjernø, 2005, S. 325). Auch in der Studie von Klindworth und Schröder (2010) wird der Begriff der Solidarität in Bezug zu sozialen Sicherungssystemen untersucht. Diese werden also keinesfalls als sich wechselseitig ausschließend, sondern eher als miteinander verbunden wahrgenommen.

Reziprozität versus Barmherzigkeit und Wohltätigkeit

Ein weiteres Spannungsfeld mit Bedeutung für die vorliegende Arbeit ist die Ablehnung von oder die Nähe zu Konzepten von Wohltätigkeit, Barmherzigkeit und Humanitarismus. Klindworth und Schröder zei-

gen anhand der deutschsprachigen wissenschaftlichen Literatur auf, dass eine explizite Abgrenzung von Wohltätigkeit und sinnverwandten Begriffen genauso vorzufinden ist wie Haltungen, die im völligen Gegensatz dazu Solidarität gerade als Mitmenschlichkeit verstehen (Klindworth & Schröder, 2010, S. 6). Zoll schreibt, »dass ›organische‹ Solidarität wegen ihres prinzipiell altruistischen Charakters mit Barmherzigkeit in der christlichen Tradition verwechselt werden könnte«, wobei genaue Grenzziehungen schwierig seien (2000, S. 155). Auch Stjernø hebt hervor, dass Beziehungen, die Solidarität erfordern, meist nicht symmetrisch seien und dass

for most people in modern society solidarity must mean standing up for those who are less privileged and different from oneself. [...] For the majority, it is based not on personal interest, but on political altruism [...] (2005, S. 324, 326).

Eine besonders starke Überschneidung von Wohltätigkeit und Solidarität findet sich bei der Politikwissenschaftlerin Katrin Radtke (2007, S. iii), die in ihrer empirischen Untersuchung der Entwicklung transnationaler Solidarität die Höhe des Spendenaufkommens für Not- und Entwicklungshilfe als Messindikator nutzt. Diese Herangehensweise an Solidarität steht in klarem Widerspruch zu Bayertz Ausführungen, der in Rückbezug auf Pierre Leroux Solidarität als ausdrücklichen Gegenbegriff zu Barmherzigkeit und Mildtätigkeit versteht und festhält:

Solidarität unterscheidet sich ja von Wohltätigkeit dadurch, daß [sic!] eine grundsätzliche Gleichheit zwischen den Beteiligten existiert, die zu der *gegenseitigen* [Herv. i. Orig.] Erwartung von Hilfe im Bedarfsfall berechtigt (Bayertz, 1998, S. 43).

Homogenität versus Heterogenität

Das für diese Arbeit bedeutendste wie auch in aktuellen Fachpublikationen und journalistischen Beiträgen prominenteste Spannungsfeld ist das zwischen Homogenität und Heterogenität und damit die Frage, wie homogen Gruppen oder Gesellschaften *sein müssen*, beziehungswei-

se wie heterogen sie *sein dürfen*, um solidarische Beziehungen zu ermöglichen. Die DieGem fasst dieses Spannungsfeld wie folgt zusammen:

Solidarity concepts were often connected with notions of the homogeneity of the working class, the local community, the nation etc. In this understanding of solidarity, increasing diversity is a threat for it. (Oosterlynck & Van Bouchatte, 2013, S. 37)

Als Hintergrund für das zunehmende Interesse an diesem Spannungsfeld können dabei, wie in der Einleitung bereits deutlich gemacht wurde, Debatten über postmigrantische und superdiverse Gesellschaften sowie über die damit einhergehenden gesellschaftlichen Auseinandersetzungen angesehen werden. Nachdem lange die Auffassung vertreten wurde, dass beispielweise Deutschland kein Einwanderungsland sei, hat sich in den letzten Jahren die Auffassung durchgesetzt, dass Gesellschaft(en) nicht als homogene, kulturelle, sesshafte Gruppen in einem national geschlossenen Container imaginiert werden können (Brodén & Mecheril, 2014, S. 8). Das Zusammenleben in Unterschiedlichkeit stelle – vielmehr als das Homogenitätsnarrativ – den Regelfall dar, wodurch gesellschaftliche Diversität zur Normalität wird⁵. So ist mit der Akzeptanz von superdiversen Gesellschaften auch die Frage danach aufgekommen, wie in solchen Gesellschaften Solidarität möglich ist. Das Anerkennen von Vielfalt als Normalität hat zudem im Kontext der Arbeiter- oder Kampfsolidarität an Bedeutung gewonnen (Zeuner, 2004). Neben einer in sich vielfältigen Arbeiter*innenschaft⁶ hat sich

5 Siehe dazu die in der Einleitung erwähnten Konzepte »super-diverse Gesellschaften« (Vertovec, 2007), »kosmopolitische Gesellschaften« (U. Beck, 2004; Römhild, 2012), »post-migrantische Gesellschaften« (Bojadžijev & Römhild, 2014; Foroutan et al., 2014), und »convivial societies« (Gilroy, 2000; Nowicka & Heil, 2015; Nowicka & Vertovec, 2014).

6 Zu den Schwierigkeiten der Gewerkschaften mit Diversität in ihren Reihen umzugehen und die längere Geschichte migrantischer Arbeitskämpfe, siehe (Bojadžijev, 2008). Bezüglich der Frage, ob unter den Arbeiter*innen nicht auch schon zu Zeiten der Entstehung von Gewerkschaften die Diversität ebenso groß gewesen sei und diese erst zu einer Arbeitersolidarität zusammen finden mussten, siehe (Zeuner, 2004, S. 330).

mit zunehmender Globalisierung und Globalisierungskritik sowie im Zuge der Internationalisierung von Lieferketten (Tsing, 2009) und der »Globalisierung des Kapitals« (Zeuner, 2004, S. 335) die Frage nach Kooperation in Vielfalt gerade auch für Gewerkschaften aktualisiert.

Bei der Frage danach, wieviel Gemeinsamkeit oder Ähnlichkeit für Solidarität notwendig sei und wie ein vielfältiges »Wir« denkbar wird, findet sich in Fachpublikationen fast ausnahmslos ein Rückbezug auf Durkheims Unterscheidung zwischen »mechanischer« und »organischer« Solidarität (Karakayali, 2013, S. 22; Stjernø, 2005, S. 19, 33; Zeuner, 2004, S. 331; Zoll, 2000, S. 26). Durkheims Verwendung dieser Konzepte beinhaltet eine Zuordnung zu unterschiedlichen Gesellschaftstypen: Mechanische Solidarität verortet er in traditionellen, segmentären Gesellschaften, bei denen der Zusammenhalt aus der Gleichheit und sozialen Nähe bezüglich Lebensumständen, Lebensstilen, Glauben und Ähnlichem entstehe. Organische Solidarität entwirft Durkheim hingegen als Konzept für moderne, ausdifferenzierte, arbeitsteilige Gesellschaften, bei denen die Interdependenzen gerade aus der Arbeitsteilung entspringen, wobei die Individuen immer autonom und gleichzeitig abhängiger von den anderen werden (Karakayali, 2013, S. 2; Stjernø, 2005, S. 33). Einige Autoren wie beispielsweise Rainer Zoll (2000) übertragen die beiden Konzepte Durkheims direkt auf die zeitgenössische Frage nach Solidarität in Vielfalt. Zoll verwendet mechanische Solidarität als gleichbedeutend mit »Solidarität zwischen Gleichen« und meint damit z. B. auch die Arbeiter*innensolidarität, die er für »eine relativ leichte Sache« (2000, S. 9) hält. Organische Solidarität, bei Zoll »neue Solidaritätsformen«, erfordere hingegen solidarisch zu sein mit jenen, die nicht zur selben Gruppe oder Gemeinschaft gehören oder sogar fremd sind; was, so Zoll, schwieriger sei, aber notwendig (2000, S. 9).

Die vier Spannungsverhältnisse in Projektion auf die vorliegende Ethnographie

Für die vorliegende Arbeit ist die Frage nach verschiedenen Größen von Wir-Gruppen vor allem bezüglich des Anspruchs des Weltsozialforums,

eine globale Solidarität herzustellen, von Bedeutung. Dieser Anspruch sowie die Schwierigkeit, diesen auch praktisch umzusetzen, wird in der Beschreibung des Weltsozialforums 2016 in Montreal im dritten Kapitel von Bedeutung sein. Im sechsten und siebten Kapitel, in denen Verhandlungen von Solidarität mit indigenen Aktivist*innen in Kanada im Fokus stehen, werden außerdem die Aushandlungen verschiedener Gruppenzugehörigkeiten wie Ersteinwohner*innen, Siedler*innen und Kanadier*innen thematisiert. Die Frage nach Institutionalisierung wird vor allem im Hinblick auf die spezifische Organisationslogik der Weltsozialforen auftauchen. Während im fünften Kapitel präfigurative Politiken, die Ansprüche an einen *offenen Raum* und die Verbindung zu den *Movements of the squares* die Ablehnung jeglicher institutionalisierten Formen betonen, zeigt das achte Kapitel, wie in Auseinandersetzungen um die politische Wirkung des WSFs Strategien der Institutionalisierung hitzig diskutiert werden. Auch die Abgrenzung von Wohltätigkeit wird als ein wiederkehrendes Moment in den Selbstbeschreibungen von Aktivist*innen aufscheinen, die sich innerhalb ihres Aktivismus bewusst mit dem Spannungsverhältnis auseinandersetzen (z. B. Abschnitt 5.2 und Kapitel 7).

Zentral für die vorliegende Arbeit ist jedoch das Spannungsfeld um Heterogenität und Homogenität. Die Arbeit versteht, wie in der Einleitung herausgearbeitet, Solidarität als eine mögliche Antwort auf den Umgang mit Diversität. Entsprechend rücken Solidaritätsformen mit ›den Anderen‹ in den Fokus, wobei die Frage danach, wer als ›Gleiche‹ und ›Andere‹ wahrgenommen wird, als Teil der Aushandlung von einer Solidarität in Diversität zu begreifen ist. Da sich dieses Spannungsfeld des Solidaritätsbegriffs durch die gesamte vorliegende Arbeit ziehen wird, widme ich mich im folgenden Abschnitt Konzepten einer *Solidarität in Diversität* sowie den Auseinandersetzungen, die rund um dieses Konzept existieren.

2.3 Umkämpfte Solidarität in Diversität

Insbesondere postkoloniale feministische Autorinnen, wie Chandra Talpade Mohanty (1984) und bell hooks (1986) haben differenzierte Standpunkte und Analysen dazu entwickelt, wie Solidarität(en) in Diversität konkret praktiziert werden. Sie greifen dabei Diversität sowohl horizontal als auch vertikal auf, also nicht nur in Bezug auf Gleichheit und Unterschiedlichkeit im Sinne von Ähnlichkeit, sondern auch im Sinne von sozialen Hierarchien und Machtpositionen. Im Anschluss an diese Beiträge entstand eine lebhafte Auseinandersetzung um den Wert oder die Problematik einer solchen Solidarität in Diversität beziehungsweise einer kosmopolitischen Solidarität. Der folgende Abschnitt widmet sich diesen Ansätzen, den geäußerten Kritiken aus verschiedenen Richtungen sowie einer möglichen Auflösung in einem Verständnis von Solidarität als transformative Praxis.

Solidarität in Diversität als Machtkritik

Einen grundlegenden Beitrag zu einer Solidarität in Diversität lässt sich in Mohantys Essay *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses* (1984) sowie in ihrer späteren Reflexion des Artikels und seiner Rezeption in *Feminism Without Borders. Decolonizing Theory, Practicing Solidarity* (2003) finden. Basierend auf ihren eigenen Erfahrungen als Wissenschaftlerin und Aktivistin aus dem Globalen Süden, die in westlichen akademischen Kreisen arbeitet, diskutiert sie den Zusammenhang von Differenz und Gemeinsamkeit(en) im Feminismus. Sie kritisiert Konzepte einer »universellen Schwesternschaft«, die sich vermeintlich aus natürlichen oder psychologischen Gemeinsamkeiten von Frauen ergebe. Solch eine Vereinheitlichung übersehe die Differenzen innerhalb der Gruppe und reproduziere eine weiße Mittelklassenperspektive. Mohanty (2003, S. 116) argumentiert stattdessen dafür, die Einheit der Frauen sinnvollerweise als politisches Projekt zu verstehen, für das im Verlauf der Geschichte gearbeitet und gekämpft werden müsse. Vor diesem Hintergrund schreibt sie über Solidarität:

I define solidarity in terms of mutuality, accountability, and the recognition of common interests as the basis for relationships among diverse communities. [...] the practice of solidarity foregrounds communities of people who have chosen to work and fight together. Diversity and difference are central values here—to be acknowledged and respected, not erased in the building of alliances. [...] It is the praxis-oriented, active political struggle embodied in this notion of solidarity that is important to my thinking—and the reason I prefer to focus attention on solidarity rather than on the concept of »sisterhood.« (Mohanty, 2003, S. 7)

Mohantys Fokus auf die Praxis von Solidarität anstelle einer imaginierten Einheit der Schwesternschaft rückt Vielfalt und Differenz als wichtigen Wert in den Vordergrund, der in der Zusammenarbeit geschätzt und verhandelt, aber nicht ausgelöscht werden sollte. Ihre Definition lässt sich im Hinblick auf die von Bayertz beschriebenen Bedeutungsebenen des Solidaritätsbegriffs als eine Art Kampf-Solidarität beschreiben, die in umkämpften sozialen Auseinandersetzungen entsteht. Mohanty macht in ihren Texten außerdem deutlich, dass es sich bei den Differenzen nicht lediglich um Unähnlichkeit, sondern vielmehr um Machtunterschiede handelt, wenn sie schreibt: »[m]y insistence on the specificity of difference is based on a vision of equality attentive to power differences within and among the various communities of women« (2003, S. 223). Ziel dieser gemeinsamen Praktiken der Solidaritätskonstruktion ist es, eine Egalität im Sinne eines gleichen Zugangs zu Ressourcen zu schaffen, die jedoch (Macht-)Unterschiede weiterhin berücksichtigt und auf diese aufmerksam macht.

Kosmopolitische Solidarität

In Mohantys Ausführungen wird deutlich, dass sie für solch ein Projekt einer Solidarität in Diversität auf einer aktivistischen Ebene und nicht nur einer analytischen argumentiert. Sie bewertet die Aushandlungsprozesse, in denen Solidarität entsteht, positiv und verortet sich als aktivistische Wissenschaftlerin selbst darin. Diese Einschätzung, Solidarität in Diversität als erstrebenswert anzusehen, teilt sie sowohl mit

einer Vielzahl von Wissenschaftler*innen als auch mit Aktivist*innen aus unterschiedlichen Bereichen. Ein Konzept, das sich positiv auf eine Solidarität in Unterschiedlichkeit bezieht und diese auf verschiedene Formen von Diversität, Differenz und Machtunterschieden überträgt, ist das einer kosmopolitischen⁷ Solidarität des Soziologen Serhat Karakayali. Kosmopolitische Solidarität wird dabei als Verbindung zwischen diversen sozialen Gruppen aus unterschiedlichen Positionen des sozialen Raums verstanden. Soziale Bewegungen, die sich nicht im Namen der eigenen Interessen formieren, wie beispielsweise die Proteste gegen den Vietnamkrieg, die Solidaritätsbewegungen in Südeuropa und im Globalen Süden, den Widerstand gegen den Kolonialismus, aber auch den aktuelle Einsatz in Unterstützungsangeboten für Geflüchtete, sieht Karakayali als Beispiele einer solchen, im alltäglichen Leben existierenden und praktizierten kosmopolitischen Solidarität (2017, S. 74-75; 2014, S. 122, 2017, S. 1-2).

Kritiken an Solidarität in Diversität

In Widerspruch zu den bislang beschriebenen Konzepten, die Solidarität über Grenzen und Differenzen hinweg nicht nur als möglich, sondern auch als lohnenswertes politisches und bürgerschaftliches Projekt ansehen (Karakayali, 2014, S. 123), steht eine Vielzahl von Texten, die – vor ganz unterschiedlichem Hintergrund – solchen Formen von Solidarität Skepsis entgegen bringen. Eine einflussreiche Argumentation dazu lässt sich bei dem kanadischen Politikwissenschaftler Will Kymlicka finden (2016). Er beschreibt das Verhältnis von Solidarität und Diversität als »progressive's dilemma« (Kymlicka, 2016, S. 1), das seiner Meinung nach in der Wahl zwischen einem starken Sozialstaat und einer

7 Der Kosmopolitismusbegriff und die europäische, liberale, bourgeoise Genese des Konzepts wurden verschiedentlich kritisiert. Auch Anderl verwirft den Begriff des Kosmopolitismus in seinen Diskussionen einer »Solidarity across differences« (im Erscheinen). Kurasawa (2004) hingegen verteidigt einen »cosmopolitanism from below«. Ein anderer Umgang mit dem Konzept existiert in einer Aneignung als »subaltern cosmopolitanisms« (Khader, 2003) oder »Black cosmopolitanism« (Nwankwo, 2005).

einwanderungsfreundlichen Politik liege, die zu einer durch Vielfalt geprägten Gesellschaft führe. In seiner staatszentrierten, trotz gegenteiliger Beteuerungen einem methodologischen Nationalismus verpflichteten Perspektive (Glick Schiller, 2016), erscheint Solidarität in diversen Gesellschaften als Überforderung. Seine Antwort darauf ist das Eintreten für einen multikulturellen Nationalismus (Kymlicka, 2016, S. 13) und damit verbunden für einen starken, multikulturellen Wohlfahrtsstaat (Kymlicka, 2016, S. 8). Die These, dass eine Solidarität in Diversität überfordernd sei, finden wir in ähnlicher Form in Diskussionen zum Verhältnis von nationaler, kosmopolitischer und transnationaler Solidarität (Nowicka et al., 2017, S. 2) und auch in dem von Ethnolog*innen herausgegebenen Sammelband *Transnationale Solidarität. Chancen und Grenzen* (Beckert, 2004). Während, wie Felix Anderl festhält, bis vor Kurzem innerhalb der Linken die positive Bewertung einer Solidarität über Grenzen als geteiltes Fundament galt, finden sich in den letzten Jahren auch dezidiert linke Autor*innen, die Kritik an einer Solidarität in Diversität und über Grenzen hinweg üben (2019). So unterstellt Wolfgang Streeck den »No-border Linken«, sich aus den lokalen Auseinandersetzungen um Gerechtigkeit zurückgezogen zu haben und damit auf die Diskurse einer neoliberalen Wirtschaftselite hereingefallen zu sein, die den Abbau von Grenzen und Unterschieden als Voraussetzung für globalen Kapitalismus verfolge (Streeck, 2019, zitiert nach Anderl, 2019, S. 5). Die postkoloniale Theoretikerin Nikita Dhawan hingegen formuliert in ihrem Artikel *Coercive Cosmopolitanism and Impossible Solidarities* (2013) Kritik an globaler Solidarität aus einer postkolonialen Perspektive. Den transnationalen Solidaritätsbewegungen der Anti-Globalisierungsbewegung der 1990er und 2000er Jahre wirft Dhawan vor, in der Praxis eher zu einer Verschleierung und Reproduktion von globalen Machtverhältnissen geführt zu haben als sie zu verändern. Ihr Fazit ist, dass sich Aktivist*innen lieber der Veränderung einzelner Nationalstaaten widmen sollten, anstatt dem Projekt einer globalen Solidarität in sozialen Bewegungen nachzuhängen. Unabhängig von den verschiedenen Bewertungen einer Solidarität in Diversität und der Frage nach deren Möglichkeit oder Schwierigkeiten, vereint die dargestellten Ansätze, dass Solidarität als etwas verstanden wird, das in sozialen

Praktiken hergestellt werden muss und das in der Herstellung viel Arbeit und Einsatz erfordert.

Solidarität in Diversität als transformative Praxis

Ein Ansatz, der diesen Punkt expliziert sowie die zuletzt beschriebene Kritik von Dhawan aufnimmt, lässt sich bei dem Geographen David Featherstone (2012) finden. Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist die Feststellung, dass Solidarität in verschiedene Machtverhältnisse und Ungleichheiten eingeschrieben ist und diese potentiell reproduziert. Sein relationaler Ansatz ist dabei in vielerlei Hinsicht eine Weiterführung von Mohantys Verständnis von Solidarität als politische Praxis. Anhand verschiedener historischer Situationen, die in hegemonialer Geschichtsschreibung eher marginalisiert werden, wie Textilarbeiterstreiks während des U.S-amerikanischen Bürgerkriegs oder Hafengebarden nach der Besetzung Äthiopiens durch das faschistische Italien, erarbeitet Featherstone ein Verständnis von Solidarität als praxisbasierte transformative Beziehung (2012, S. 5). Diese werde in sozialen Auseinandersetzungen aktiv hergestellt und kreierte dabei neue Verbindungen zwischen Orten und sozialen Gruppen, beziehungsweise produziere überhaupt erst Gruppen, politisierte Subjekte und Positionen (Featherstone, 2012, S. 6). Solidaritäten, die in solch umkämpften politischen Praktiken entstehen, halten sich nicht an nationalstaatliche Grenzen. Insofern sind Solidaritäten in Featherstones Verständnis an sich schon grenzüberschreitend. Die Solidaritäten entstünden dabei durch und innerhalb von Begegnungsräumen, die von ungleichen Machtbeziehungen wie Rassismus, Sexismus und Klassismus geprägt seien⁸. Sie seien damit nicht per se unproblematisch oder frei von paternalistischen Momenten. Konflikte und Aushandlungen stellten vielmehr einen wesentlichen Bestandteil der umkämpften Prozesse der Herstellung von Solidaritäten dar. Sie ließen sich nicht als Widerspruch zur Solidarität begreifen (Featherstone, 2012, S. 21, 215). Vielmehr betont er:

8 Klassismus bezeichnet die strukturelle Diskriminierung aufgrund der (zugeschriebenen) sozialen Herkunft oder der sozialen Position.

[...] that such contestation and dispute can be generative. Such challenges can be seen as a productive part of the process of making envisioning world-building practices rather than something which necessarily invalidates solidarities. (Featherstone, 2012, S. 246)

Dieser Fokus auf die umkämpften Praktiken, inhärenten Widersprüche und die Unvorhersehbarkeit von Solidaritäten lässt sich als Ausgangspunkt für die vorliegende Ethnographie heranziehen. Die Verschiebung des Blicks hin zu praktizierter Solidarität in Vielfalt und der Frage, wie an spezifischen Orten und Momenten das Verhältnis von Diversität und Solidarität in konkreten Alltagsbegegnungen gelebt wird, lässt sich außerdem als programmatischer Aufruf in einer Vielzahl aktueller Publikationen antreffen (Hoffmann, 2004; Oosterlynck et al., 2015, S. 10, 12-14; Sangiovanni, 2015, S. 356; Stjernø, 2005, S. 20). An dieser Stelle schreibt sich die vorliegende Arbeit in die Debatten um Solidarität in Diversität ein, ergänzt sie jedoch für das ethnographische Arbeiten um drei weitere Diskussionsstränge: erstens um ethnologische Beiträge von Anna Tsing (2005, 2009, 2015), die Missverständnisse und Reibungen zwischen global verbundenen Akteur*innen untersucht, zweitens um Aspekte zeitgenössischer Praxistheorien, die die Bedeutung von Dingen und Maschinen für soziale Praktiken herausstellen sowie drittens eines Ansatzes aus der Sozialen Bewegungs-Forschung, der die Auseinandersetzungen innerhalb von Arenen als Analysefokus vorschlägt.

2.4 Erweiterungen des Konzepts der Solidaritätspraktiken

»Frictions«

Während kulturanthropologische Forschungen, die sich explizit dem Solidaritätsbegriff widmen, von einigen Ausnahmen abgesehen (Acosta, 2009; Beckert, 2004; Rakopoulos, 2016) eher selten sind, existieren mit Anna Tsings *Friction: An Ethnography of Global Connection* (Tsing, 2005) und *The Mushroom at the End of the World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins* (Tsing, 2015) zwei Werke, die, ohne dafür den

Begriff der Solidarität explizit zu bemühen, Verbindungen von Akteur*innen über verschiedenen Grenzen untersuchen. Vergleichbar zu Featherstones Ausführungen über die Produktivität von »contestation and dispute« prägt Tsing den Begriff der »collaboration with friction at its heart« (Tsing, 2005, S. 246) und versteht Reibung und Konflikte als produktive Aspekte von Kollaboration in Vielfalt. In *Friction* macht sie dabei deutlich, dass es nicht um individuelle Missverständnisse oder persönliche Unstimmigkeiten geht, sondern vielmehr unterschiedliche Epistemologien im Sinne von Wissensbeständen und Arten des In-der-Welt-Seins Bedeutung entwickeln, wenn sie beispielsweise die Naturverständnisse lokaler Naturschützer und internationaler NGOs analysiert. Tsings Ansatz erweitert das Verständnis von Solidarität in Diversität, indem sie die in dem Konzept enthaltenen Fragen und Themen auch dann mitdenkt, wenn die Akteur*innen diese nicht explizit benennen und sie selbst dort einbezieht, wo eine Verbindung der Akteur*innen nur mittelbar stattfindet.

Solidaritätspraktiken aus der Perspektive zeitgenössischer Praxistheorien

Die zweite wichtige Ergänzung im Hinblick auf den Begriff der Solidaritätspraktiken stellen zeitgenössische Praxistheorien dar. In den zuvor zitierten Texten, die die Bedeutung von Solidaritätspraktiken hervorheben, findet keine explizite Definition des Praxisbegriffs statt. Um den umfangreichen, interdisziplinären und kontroversen Debatten um Praktiken und Praxis gerecht zu werden und aufgrund der Bedeutung einer Definition von Praxis als Grundlage für eine Operationalisierung des Konzepts sowie für seine empirische Anwendung, erscheint ein kurzer Exkurs in die Praxistheorie angemessen.

Schon in den 1980er Jahren identifizierte die feministische Ethnologin Sherry Ortner in ihrem Artikel *Theory in Anthropology since the Sixties* (Ortner, 1984) einen Trend innerhalb des Faches, Praktiken, Aktionen und Praxis in den Fokus des Interesses zu rücken und dabei zuvor maßgebliche Analysekatégorien wie Struktur, Symbol sowie marxistisch-geprägte Ansätze zu verdrängen (Ortner, 1984, S. 127, 144). In Ortners Ar-

tikel wird Praxis dabei sehr allgemein als »anything people do« (Ortner, 1984, S. 149) oder als solche Handlungen, die bewusste oder unbewusste politische Implikationen haben (Ortner, 1984, S. 149), definiert, was weiterhin eine sehr umfassende Definition darstellt. In einem Artikel von 2015 greift die polnisch-schwedische Organisationsforscherin Barbara Czarniawska die Frage auf, was »Praktiken« eigentlich seien. Mit Bezug auf einen Text Paul Rabinows greift sie eine Definition von Alasdair MacIntyre auf, der Praxis beschreibt als:

[...] any coherent and complex form of socially established cooperative human activity through which goods internal to that form of activity are realized in the course of trying to achieve those standards of excellence which are appropriate to, and partially definitive of that form of activity. (MacIntyre, zitiert nach Czarniawska 2015, S. 106)

Diese Definition sieht nicht mehr alles, was Menschen tun, als Praxis an. Sie betont vielmehr den sozialen Kontext, den eine Handlung haben muss, um als Praxis zu gelten. MacIntyre illustriert diese Definition anhand des Beispiels, dass ein gekonnter Wurf beim American Football noch keine Praxis darstelle, das Spiel American Football aber schon (Czarniawska, 2015, S. 106). Außerdem stellt das Streben nach »Exzellenz« in der Ausführung einen Aspekt von Praxis dar. Dieser etwas ungewöhnliche Gebrauch des Exzellenzbegriffs, der auf »practicing« im Sinne von üben oder trainieren verweist, lenkt den Blick auf die Wiederholung und Regelmäßigkeit, die eine Praxis ausmacht.

Für Czarniawskas Gebrauch des Praxisbegriffs ist allerdings noch eine weitere Ebene von Bedeutung, die sie als »practice in an ANT-ian mode« (Czarniawska, 2015, S. 107) bezeichnet. ANT bezieht sich dabei auf die Akteur-Netzwerk-Theorie und bildet in diesem Falle einen Hinweis auf die Bedeutung von Körpern und Materialität. Der Philosoph Ted Schatzki, Mitherausgeber von *Practice Turn in Contemporary Theory* (Schatzki, Cetina, & Savigny, 2001), beschreibt diese Richtung innerhalb der Praxistheorien folgendermaßen:

A significant »posthumanist« minority centered in science and technology studies avers, however, that the activities bound into practices

also include those of nonhumans such as machines and the objects of scientific investigation. (Schatzki et al., 2001, S. 11)

In den einleitenden Überlegungen zum Shadowing als Technik der Feldforschung⁹, fasst Czarniawska diese Einflüsse folgendermaßen zusammen: »A practice is usually performed in cooperation among humans, things, and machines.« (Czarniawska, 2007, S. 8).

In der vorliegenden Arbeit werden Praktiken der Solidarität vor dem Hintergrund des hier skizzierten Praxisverständnisses untersucht. Es geht dabei um das, was Menschen tun, wobei ihr Tun sozial eingebettet ist und in Kooperation mit anderen Menschen, Dingen und Maschinen stattfindet. Dieses Praxisverständnis erfordert einen Fokus auf Details, um die Bedeutung ganz konkreter Interaktionen mit Dingen zu erfassen und die Bedeutung der Anordnungen des Materiellen einzubeziehen. Die Solidaritätspraktiken verfügen dabei über eine gewisse Regelmäßigkeit oder finden wiederholt statt und sind Resultat eines Strebens nach möglichst guter Umsetzung.

Forschung zu und in sozialen Bewegungen

Die empirische Suche nach Solidaritätspraktiken in Vielfalt nimmt in dieser Arbeit ihren Ausgangspunkt in sozialen Bewegungen. Diese stellen Aushandlungsräume gesellschaftlicher Fragen dar und können als Agenda-Setzer in gesellschaftlichen Veränderungsprozessen verstanden werden. Außerdem verfügen sie über ein breites Repertoire an Erfahrungen im Versuch, Solidarität in Vielfalt zu praktizieren. Mit ihrem Fokus auf Praktiken von Solidarität in Vielfalt sowie den darin inhärenten Widersprüchen und Frictions trägt die vorliegende Arbeit außerdem zu aktuellen Debatten aus dem Feld der Sozialen Bewegungs-Studien bei.

9 Shadowing bezeichnet eine Form von nicht-teilnehmender Beobachtung, die insbesondere in Organisationsstudien genutzt wird, bei der eine oder mehrere Personen über einen längeren Zeitraum hinweg in ihrem (Arbeits-)Alltag begleitet wird bzw. werden. Diese Art der Beobachtung hat das Ziel, alltägliche, von den Akteuren verinnerlichte Praktiken herauszuarbeiten (Czarniawska, 2007, S. 20-58).

Obwohl es spätestens seit Karl Marx historische Theorien gibt, die sich mit Protest beschäftigen und diesen erklären, wurden die Sozialen Bewegungs-Studien anfangs vor allem von psychologisierenden und strukturellen Theorien geprägt. Seit den 1970er Jahren rückten »resource mobilization theory« und »political opportunity theory« in den Fokus (Jasper, 2014, S. 28-29). Als jüngere Entwicklung lässt sich das Aufkommen von Theorien ansehen, die sich eher auf eine Mikro- als Makroebene beziehen sowie solcher, die anstelle von strukturellen oder materialistischen Erklärungen interpretative und kulturelle Deutungen einbeziehen (Duyvendak & Jasper, 2015, S. 10-11; Jasper, 2014, S. 38).

Mit dem »players-and-arenas framework« (Duyvendak & Jasper, 2015, S. 27) schlagen Jasper und Duyvendak einen konzeptionellen Rahmen vor, der soziale Bewegungen als Mikro-Interaktionen verschiedener Akteur*innen in unterschiedlichen Arenen, das heißt materiell und sozial verhandelten Räumen, analysiert. Der Ansatz basiert auf der Beobachtung, dass die konkreten Gegenspieler von Protestbewegungen nicht die abstrakten politischen oder ökonomischen Strukturen sind, gegen die sich die Proteste richten, sondern vielmehr andere Spieler mit anderen Zielen und Interessen (Duyvendak & Jasper, 2015, S. 9). Dieser analytische Zugriff ermöglicht die empirische Untersuchung ganz konkreter Solidaritätspraktiken in Diversität im Kontext umfassender sozialer Bewegungen. In der vorliegenden Arbeit wird es dabei um die globalisierungskritische Bewegung im Allgemeinen sowie um Weltsozialforen im Speziellen gehen. In dem folgenden Kapitel stelle ich die Weltsozialforen anhand ihres Entstehungsprozesses, ihres Selbstverständnisses sowie den daran anknüpfenden Konflikten dar und gehe dabei näher auf die Besonderheiten des Weltsozialforums 2016 in Montreal ein.

3. Das Feld: Verhandlungen von Solidarität beim Weltsozialforum

Die globalisierungskritische Bewegung, beziehungsweise Anti-Globalisierungsbewegung war von ihrem Beginn Ende der 1990er Jahre an mit dem Selbstverständnis angetreten, eine andere Form von Einheit in Vielfalt zu praktizieren und damit ein Gegenmodell zu einer neoliberalen Globalisierung darzustellen. Diese Forderung wurde in Form des Slogans »*Another World is Possible!*« Teil des seit 2001 bestehenden Weltsozialforums, wobei das Forum sich als Treffpunkt unterschiedlichster sozialer Bewegungen versteht. Weltsozialforen finden in einem ein- bis zweijährigen Rhythmus statt und stellen Veranstaltungen dar, die jeweils viele Tausend Menschen aus aktivistischen Kreisen, NGOs sowie der jeweiligen örtlichen Zivilbevölkerung zusammenbringen. Ziel ist dabei, diese Vielzahl an Menschen und Perspektiven in einen Austausch zu bringen und dabei gleichzeitig eine andere Form des globalen Miteinanders präfigurativ umzusetzen. Neben diesen regelmäßigen, aber punktuellen »mammoth episodic event[s]« (Conway, 2013, S. 4) hat sich ein Weltsozialforumsprozess mit einer Vielzahl an regionalen und thematisch spezialisierten Foren in vielen verschiedenen Bereichen der Welt etabliert.

In der Charta des WSF heißt es im ersten Paragraphen:

The World Social Forum is an open meeting place for reflective thinking, democratic debate of ideas, formulation of proposals, free exchange of experiences and interlinking for effective action, by groups and movements of civil society that are opposed to neoliberalism.

eralism and to domination of the world by capital and any form of imperialism, and are committed to building a planetary society centred on the human person. (World Social Forum, 2001, S. 2)

Das erste Weltsozialforum, das 2001 in Porto Alegre stattfand, war von den Organisator*innen explizit als Gegengewicht zu dem Davoser Weltwirtschaftsforum geplant, bei dem sich die globale politische und Wirtschaftselite seit 1971 trifft.

Das WSF vereint verschiedene historische Entstehungslinien und Vorläufer, deren unterschiedlich starke Betonung jeweils bestimmte Akteure und Prozesse sichtbar und andere wiederum unsichtbar werden lässt (Conway, 2013, S. 12-16). Für die Frage nach dem Umgang mit Diversität und einer Solidarität in Vielfalt sind insbesondere die historischen Erfahrungen der globalisierungskritischen Bewegung mit ihren Massenmobilisierungen zu Gipfelprotesten sowie indigene antikoloniale Widerstandsbewegungen bedeutsam.

Die globalisierungskritische Bewegung, als Sammelbegriff für eine Vielzahl an unterschiedlichen Initiativen, Organisationen und Formen von Aktivismus, hat sich insbesondere mit der medialen Rezeption der Gegenproteste während der Treffen von internationalen Finanzinstitutionen in den 1990er und 2000er Jahren, durchgesetzt (Daro, 2013, S. 173). Die erfolgreiche Blockade des Treffens der Ministerkonferenz der Wirtschafts- und Handelsminister der WHO in Seattle 1999 ist dabei innerhalb von aktivistischen Kreisen als »Battle of Seattle« im kollektiven Gedächtnis verankert (Yuen, Burton-Rose, & Katsiaticas, 2001). Als Gründungsmythos und Vorbild für Protestpraktiken ist dieses Ereignis noch heute innerhalb der Bewegung von Bedeutung:

While the imaginary of global resistance cultivated throughout the period of summit hopping was not initiated in Seattle, the dramatic images and narrative tropes of those protests played a major role in defining a new protest genre, particularly for popular understandings of subsequent summit protests [...]. (Daro, 2013, S. 175)

Mit den Protesten von Seattle wird dabei ein erfolgreicher Versuch erinnert, Bewegungen über Differenzen und Traditionen hinweg gemein-

sam zu mobilisieren, was metaphorisch auch in dem Ausspruch *Teams and Turtles Together at Last* verewigt ist, der ein Zusammenkommen der Umwelt- und Arbeiter*innenbewegung beschreibt. Die anarchistisch inspirierten Gipfelproteste zeichnen sich dabei vor allem durch spezifische Formen der netzwerkartigen, nicht hierarchischen Mobilisierung, durch neue Protestformen, unabhängiges Agieren von Bezugsgruppen und die Strategie einer »Diversität von Taktiken« aus¹.

Neben den Gipfelprotesten stellt vor allem der indigene Widerstand gegen Kolonialismus in den beiden Amerikas und insbesondere die zapatistische Rebellion in Chiapas (Mexiko) in den 1990er Jahren ein Vorbild für die Entstehung des Weltsozialforums dar (Frezza & Karides, 2007; Santos, 2004b, 2006; Whitaker et al., 2018). Die indigenen Proteste der Zapatistas setzen sich für ein »pluriverses« Verständnis der Welt ein – das heißt, für eine Welt, in die alle Welten passen (*Un Mundo Donde Quepan Muchos Mundos*). Dieses Verständnis ist von zentraler Bedeutung für die Art und Weise, wie ein Zusammenkommen in Diversität im Weltsozialforum gedacht und gelebt wird und äußert sich in einer expliziten Ablehnung aller *pensamientos únicos*, also totalisierender Denkweisen, als deren paradigmatisches Beispiel der Neoliberalismus verstanden wird (Conway & Singh, 2009, S. 8). Die von den Zapatistas initiierten *Interkontinentalen Treffen gegen Neoliberalismus und für Menschlichkeit* in den Neunziger Jahren stellten außerdem konkrete Vorbilder von internationalen Zusammentreffen dar, bei denen Netzwerke zwischen Aktivist*innen aus verschiedenen Teilen der Welt entstanden, die sich auch für die Organisation des ersten Weltsozialforums als hilfreiche Anknüpfungspunkte erwiesen.

1 Zu einer kritischen Diskussion des Konzepts der Diversität von Taktiken (Diversity of Tactics) gerade im Bezug auf die Vielfalt der Bewegung, siehe (Conway, 2003).

3.1 Verschiedene Konzeptionen des WSF

Zur Charakterisierung von Weltsozialforen werden in der (Selbst-)Beschreibung verschiedene Konzepte genutzt. Der in der Charta erwähnte Begriff des »offenen Raums« ist zentral, wenn auch umstritten², für das Selbstverständnis des Weltsozialforums. Der offene Raum wird als spezifische Methodik des WSF benannt und als horizontaler, nicht-hierarchischer Raum gefasst, der von gegenseitiger Anerkennung geprägt ist und den freien Austausch von Erfahrungen und die Entwicklung neuer Verbindungen und Vernetzungen unter den Bewegungen und Institutionen ermöglichen soll (Whitaker, 2007b, S. 10-11). Ein zentraler und zugleich umstrittener Aspekt (Ponniah, 2008) des »offenen Raums« und damit auch des WSFs insgesamt ist, dass das Ziel des stattfindenden Austauschs nicht darin besteht, eine gemeinsame Position zu entwickeln. In der Charta des WSF ist explizit festgelegt, dass niemand im Namen des WSF sprechen kann. Gemeinsame Standpunkte, Resolutionen oder ähnliches dürfen nicht im Namen des Weltsozialforums veröffentlicht werden (siehe dazu auch Abschnitt 8.2). Dadurch soll verhindert werden, dass die Diversität der Teilnehmenden in einem potentiell machtvollen Prozess vereinheitlicht wird. Ponniah spricht diesbezüglich von einer »identity of difference« des WSF (2008, S. 190). Innerhalb des Weltsozialforums soll so ein Austausch stattfinden, der nicht darauf abzielt, Gleichheit zu erschaffen, sondern Differenzen aufrecht zu erhalten. Die einzigen verbalisierten Gemeinsamkeiten der Teilnehmenden liegen in einer Ablehnung der aktuellen Form neoliberaler Globalisierung sowie des Gebrauchs von Waffen als Teil der politischen Strategie.

Mehrere Autor*innen verweisen auf die Bedeutung der Einbettung der punktuellen Veranstaltungen in einen umfassenderen Prozess. Der Soziologe Boaventura de Sousa Santos zählt zum Weltsozialforumsprozess neben stattfindenden Treffen, »die Gesamtheit an Initiativen, die

2 Im achten Kapitel dieser Arbeit werde ich die Diskussionen im Internationalen Rat des Weltsozialforums analysieren, die unter dem Stichpunkt Raum-Akteur-Debatte verhandelt werden.

dem Austausch und der Verknüpfung zwischen den Bewegungen und Organisationen dienen, und dies mit dem Ziel, eine gegenhegemoniale Globalisierung voranzutreiben« (2004a, S. 159). Gerade diesen Aspekt hebt auch der Sozialwissenschaftler Christian Schröder hervor, der in seiner Untersuchung des Weltsozialforums auf die diversen lokalen, regionalen, nationalen und thematischen Sozialforen verweist (2015, S. 74) und untersucht, wie diese einerseits unabhängig voneinander operieren und andererseits Teile einer umfassenderen Bewegung darstellen. Schröder kommt in seiner Untersuchung zu dem Ergebnis, dass das WSF eine »Institution der Globalisierungskritik zwischen Organisation und Bewegung« darstellt, die im Spannungsfeld zwischen horizontalem Netzwerk und hierarchischer Organisation oszilliert (2015, S. 205). Der Anthropologe Jeffery Juris (2008) beschreibt in der Ethnographie *Networking Futures* das »anti corporate globalization movement« ebenfalls mithilfe der Metapher des Netzwerks, welches sich in seiner Analyse sowohl in den Praktiken und den genutzten technischen Werkzeugen, als auch in dem vertretenen politischen Ideal wiederfinden.

In Santos' Verständnis entwickelt das Weltsozialforum Bedeutung als gelebte kritische Utopie, die behauptet, eine Alternative zum aktuellen Zustand der Welt darzustellen, welche durch neoliberale Globalisierung, sowie durch Ausbeutung und Unterdrückung geprägt sei. Das Weltsozialforum hat zum Ziel, eine alternative Form von gegenseitigen Verbindungen und Beziehungen zu ermöglichen. Es lasse sich außerdem als »epistemologische Alternative«, beziehungsweise als »Epistemologie des Südens« verstehen, da es verschiedene Formen des Wissens zusammenbringe und sich Monokulturen des Wissens verweigere (Santos, 2004a, S. 143-145). Es ist damit, ebenso wie die globalisierungskritische Bewegung und die Occupy-Bewegungen, als ein Ort präfigurativer Politiken zu verstehen. Das bedeutet, dass die Mittel, derer eine Bewegung sich zum Erreichen ihrer politischen Ziele bedient, diese Ziele jeweils selbst beinhalten und bereits umsetzen müssen. Eine egalitäre Gesellschaft ohne Ausgrenzung und Unterdrückung kann in diesem Verständnis nur durch eine konsequente Umsetzung dieser Ziele auf dem Weg dahin erreicht werden.

Offener Raum, Netzwerk, gelebte Utopie, all diese Metaphern beschreiben den Anspruch des Weltsozialforums, ein Zusammenkommen in Vielfalt zu ermöglichen und im Umgang miteinander bereits lebendig werden zu lassen. In der Charter wird formuliert, dass das WSF auf die Erreichung einer »globalisation in solidarity« (2001, S. 1) abziele. Janet Conway fasst dies folgendermaßen zusammen:

In its foundational valuing of diversity and participation, the WSF is helping knit together a worldwide movement premised on the values of solidarity and dialogue in the midst of infinite diversity. (2013, S. 6)

3.2 Risse in der Erzählung vom kosmopolitischen WSF

Aus dem Vorangegangenen sollte deutlich geworden sein, dass das Weltsozialforum in verschiedenen Konzeptionen – Netzwerk, offener Raum, Utopie – den Anspruch vertritt, ein besonderer Raum zu sein, in dem auf spezifische Art und Weise mit Vielfalt umgegangen wird. In dem Begriff der Utopie (Santos, 2005, S. 16), den De Sousa Santos verwendet, schwingt zudem bereits die Frage nach der (Un)Möglichkeit einer tatsächlichen Verwirklichung dieses Anspruchs mit.

Folgerichtig ist parallel zur Entwicklung des WSFs immer auch das Scheitern an dem Anspruch, eine andere Welt im Jetzt zu ermöglichen, thematisiert worden. Schon in der Folge des als »Battle of Seattle« (Yuen et al., 2001) zum Mythos gewordenen Protests gegen die Ministerkonferenz der Wirtschafts- und Handelsminister der Welthandelsorganisation in Seattle 1999 hat die anti-rassistische Kritik des Artikels *Where Was the Colour in Seattle?* von Elisabeth Betita Martinez (2000) viele Diskussionen hervorgerufen. Ähnliches lässt sich bei der Betrachtung von Kritiken aus feministischer Perspektive erkennen. Der Artikel *Sexism in the World Social Forum. Is Another World Possible?* (Obando, 2005) kritisiert die fehlende Repräsentation von Frauen unter den Entwickler*innen des *Manifesto of Porto Alegre*, das als Charta auch die folgenden Weltsozialforen prägte, die geringe Anzahl an Aktivitäten während des WSF 2005 in Porto Alegre, die sich mit Frauenrechten beschäftigten.

ten und ein fehlendes Bewusstsein innerhalb des Internationalen Jugendcamps des WSF 2005, um sexualisierte Gewalt gegen junge Frauen zu verhindern. Auch dieser Artikel wurde in Kreisen der Bewegung weithin rezipiert und diskutiert. Eine kritische Bestandsaufnahme des Umgangs mit Frauenrechten und Gender auf dem WSF lässt sich außerdem bei Latoures (2007) finden. Auch im *Internationalen Rat* (IR) des WSFs findet eine selbstkritische Reflektion des Umgangs mit Diversität vor dem Hintergrund eines Repräsentationsdefizits junger, weiblicher Vertreter*innen of Colour statt. Erklärtes Ziel der Weiterentwicklung des Internationalen Rats ist es daher, Repräsentant*innen bestimmter Gruppen aufzunehmen (Schröder, 2015, S. 146-149).

Die umfangreichste Analyse von internen Konflikten und Widersprüchen des WSFs ist das aus zehnjähriger Involvierung entstandene Werk *Edges of Global Justice. The World Social Forum and its ›Others*, in dem die Soziologin Janet Conway dem WSF bescheinigt, eine der herausragenden Ausdrucksformen emanzipatorischer Traditionen der westlichen Moderne zu sein und gleichzeitig ein Ort, an dem deren Widersprüchlichkeiten, Hierarchien und Ausschlüsse reproduziert werden (2013, S. 2). Insbesondere sieht sie die Gefahr als Träger von emanzipatorischen Traditionen der westlichen Moderne daran zu scheitern, die eigenen Verstrickungen in koloniale Beziehungen zu reflektieren und subalternen Bewegungen mit ihrem Wissen und ihren Zielen genügend Raum zu gewähren (Conway, 2013, S. 142-145).

3.3 Das WSF 2016 in Montreal: Premiere im globalen Norden

Nachdem die zwölf Weltsozialforen seit 2001 an unterschiedlichen Orten im Globalen Süden stattgefunden haben, war das WSF 2016 das erste, das im Globalen Norden stattfand. Schon im Vorfeld war von vielen Aktivist*innen kontrovers diskutiert worden, ob ein Land im Globalen Norden ein angemessener Ort für die Veranstaltung sei und wie dies das Forum verändere. Kritiker*innen führten vor allem größere Hürden für die Teilnehmenden aus dem Globalen Süden und damit den Verlust der spezifischen Perspektive aus dem Globalen Süden als Gegenargu-

mente an. In einem mehrjährigen Diskussions- und Vorschlagsprozess wurde schließlich im Internationalen Rat die Entscheidung getroffen, das WSF 2016 in Montreal von einem Kollektiv sich eigens dafür zusammenschließender Menschen ohne feste Organisation im Hintergrund ausrichten zu lassen. Dieses Kollektiv argumentierte für Montreal als Veranstaltungsort vor dem Hintergrund, dass die Auswirkungen neoliberaler Globalisierung sich nicht (mehr) anhand dieser Linie manifestieren, sondern der Norden auch im Süden und ebenso der Süden im Norden existiere. Ein weiterer bedeutender Faktor für die Entscheidung waren die in den Jahren zuvor in Montreal in Erscheinung getretenen sozialen Bewegungen, die überwiegend von jüngeren Aktivist*innen getragen wurden. Dazu zählen die *Occupy Montreal*-Proteste, die als Teil der globalen Occupy-Bewegung am 15. Oktober 2011 mit einer Besetzung des Victoria Squares die Kritik am globalen Finanzsystem und die Forderung nach dessen demokratischer Kontrolle ins Montrealer Stadtbild brachten. Ebenso zählt dazu der studentische Protest gegen eine sprunghafte Anhebung der Studiengebühren in Québec im Jahre 2012, der unter dem Namen ›Ahornfrühling‹ (*printemps érable*) weltweit bekannt geworden ist und aus einem Studierendenstreik mit zeitweise mehreren hunderttausend Streikenden und Protestdemonstrationen mit 200.000 Teilnehmer*innen bestand. Ein weiterer wichtiger Bezugspunkt war die indigene Protestbewegung *Idle No More*, die sich aus der Kritik an einem Bündel an Gesetzesänderungen im Winter 2012/13 organisierte und über Kanadas Grenzen hinaus bekannt geworden war.³

In einer Vielzahl von Artikeln und Blogbeiträgen wurde die Entscheidung für ein WSF im Globalen Norden diskutiert und auch im Nachhinein unterschiedlich bewertet, wobei die Stimmen, die die Entscheidung kritisch sahen, überwogen. Die vorliegende Arbeit, stellt in diesem spezifischen Zusammenhang die Frage, wie im Rahmen des

3 Die *Idle No More*-Bewegung sowie ihre Bedeutung für Solidaritätsbeziehungen zwischen indigenen und nicht-indigenen Aktivist*innen werden im sechsten und siebten Kapitel näher beleuchtet. Ein kurzer historischer Abriss der Bewegung findet sich im Abschnitt 6.4.

WSF 2016 Solidaritätsbeziehungen in Vielfalt im Globalen Norden thematisiert und ausgehandelt werden.

Zusammensetzung von Organisator*innen und Teilnehmer*innen

Für diese Fragestellung ist es wichtig, nachzuvollziehen, wer am WSF 2016 teilnahm und wer es organisierte. Die spezifische Organisationsform im Kollektiv und in Arbeitsgruppen, die im Verlauf dieser Arbeit (s. Abschnitt 5.1) noch herausgearbeitet wird, resultierte in einer enormen Anzahl von Menschen, die in die Organisation involviert waren: Insgesamt über 100 Personen, die aktiv an der Organisation des Events beteiligt waren, davon ca. 20 bei den wöchentlichen Treffen sowie ca. weitere 750 Freiwillige während des Forums selbst. Ein Großteil der an der Organisation Beteiligten waren zuvor bereits in verschiedenen sozialen Bewegungen aktiv – den Québécois Sozialforen (2007 und 2009), den *Occupy*-Mobilisierungen von 2011, sowie dem bereits erwähnten *Printemps érable* (2012) – oder über die Mitarbeit in Organisationen der politischen Bildung und Entwicklungszusammenarbeit zum Weltsozialforum gestoßen. Die Mehrheit von ihnen war unter 35 Jahre alt. Ebenso lässt sich ein studentischer beziehungsweise akademischer Hintergrund als verbreitete Gemeinsamkeit festhalten, während in Bezug auf die Diversitätskategorien Gender, Race, Ethnizität, Beeinträchtigung und sexuelle Orientierung von einer diversen Gruppe gesprochen werden kann. Indigene Organisator*innen waren innerhalb des Kollektivs nicht vertreten⁴. Neben der Zusammensetzung des Kollektivs ist auch die Frage nach der Zusammensetzung der Teilnehmenden interessant, die jedoch auf Grund der Größe und Unübersichtlichkeit der Veranstaltung nur schwer zu ermitteln war. Aus den Registrierungen sowie einer studentischen Befragung von fast 1000 Teilnehmenden existieren Zahlen, die vom Organisationskollektiv in einem öffentlichen Auswertungstreffen präsentiert wurden, in ihrer Zuverlässigkeit allerdings umstritten sind (Collectif FSM Montréal 2016, 2016c). Demnach

4 Dieser Aspekt wird im sechsten Kapitel im Kontext der Repräsentation von indigenen Aktivist*innen bei der Eröffnung des Weltsozialforums noch bedeutsam werden.

nahmen insgesamt rund 35 000 Menschen am WSF 2016 teil. Von diesen stammten 60 % aus Nordamerika und 20 % aus Europa. Diesen Zahlen zufolge ließe sich eine große Mehrheit an Teilnehmer*innen aus dem Globalen Norden konstatieren. Bezüglich des Alters sollen 50 % der Teilnehmer*innen unter 35 Jahre alt gewesen. Sprachlich waren mit 62 % die frankophonen Teilnehmer*innen in der Mehrheit, gefolgt von 16 % anglophonen Teilnehmer*innen. Eindrücklich ist außerdem die Zahl von 72 % Teilnehmer*innen, die über ein Universitätsdiplom verfügten.

Hürden des Zusammenkommens

Eine der Hürden des Weltsozialforums 2016 ist in der kanadischen Migrationspolitik zu sehen. Nach dem Bekanntwerden von hunderten zurückgewiesenen Visaanträgen, selbst für Mitarbeiter*innen internationaler Organisationen und für zum Teil prominente Vertreter*innen aus Westafrika, wurde diese Hürde sowohl während der Veranstaltung in verschiedenen Formaten und Kontexten häufig thematisiert, als auch zu einem Fokus der medialen Berichterstattung über das Weltsozialforum⁵. Obwohl das Problem bereits in den Abwägungen für Montreal als Veranstaltungsort diskutiert worden war, überraschte das Ausmaß an verweigerten Visa. Ebenso wie die hohen Kosten für Anreise und Unterkunft stellte die Visafrage damit eine entscheidende Barriere für einen ganz erheblichen Teil der nicht-kanadischen Teilnehmenden dar.

Während der Veranstaltung selbst existierten außerdem logistische Hürden für ein Zusammenkommen in Vielfalt, die zum Teil auch bereits bei vorangegangenen WSFs bestanden. Dazu gehörte beispielsweise die schiere Anzahl und Verteilung der Veranstaltungsorte vor Ort. Die immense Größe eines Weltsozialforums – im Falle von Montreal 2016 waren es 1.200 Aktivitäten, die auf fünf Tage zusammengedrängt an mehreren Orten stattfanden – stellt regelmäßig eine Herausforderung für die Orientierungsfähigkeit der Teilnehmer*innen dar. Auf der Rue Sainte-Catherine im Zentrum Montreals gehörten Teilnehmer*innen, die, ihre Teilnehmer*innenkarte um den Hals gebunden,

5 Ein Überblick über die mediale Berichterstattung über das Forum lässt sich hier finden: <https://fsm2016.org/en/revue-de-presse>, zuletzt eingesehen 09.11.2019.

ins Programmheft vertieft waren, um den nächsten Veranstaltungsort herauszufinden, zum allgegenwärtigen Anblick. Außerdem wurden aus technischen Gründen auch kurzfristig noch Veranstaltungsorte umgelegt oder abgesagt, sodass die Suche nach der angestrebten Veranstaltung rasch zur Dauerbeschäftigung werden konnte und zu viel Frustration führte. Die zeitaufwändigen Orientierungsversuche von Teilnehmer*innen auf dem Gelände führten außerdem dazu, dass während vieler Aktivitäten über den gesamten Verlauf der Sitzung noch weitere Teilnehmer*innen dazu stießen, was dem Prozess der jeweiligen Veranstaltung nicht immer dienlich war.

Eine weitere logistische Herausforderung des Weltsozialforums betraf die notwendigen sprachlichen Übersetzungen während der Veranstaltungen. Nachdem die Organisator*innen bei verschiedenen vorangegangenen Weltsozialforen mit einem aktivistischen Dolmetscher*innenkollektiv zusammengearbeitet hatten, wurde diese Kooperation kurz vor dem WSF in Montreal aufgekündigt. Sowohl in Montreal als auch in Salvador gab es daraufhin nur bei wenigen Veranstaltungen professionelle Dolmetscher*innen. Dies wurde teilweise durch spontanes, selbstorganisiertes Flüster-Dolmetschen unter den Teilnehmenden aufgefangen; wo jedoch Teilnehmende die fehlenden professionellen Dolmetscher*innen nicht ersetzen konnten, kristallisierten sich an den resultierenden Sprachbarrieren zusätzliche Ausgrenzungen heraus.

Anhand seiner Vorgeschichte, seines Selbstverständnisses und der Risse in der Erzählung von einem kosmopolitischen Raum hat dieses Kapitel das Weltsozialforum und seinen spezifischen Ansatz im Umgang mit Diversität skizziert. Das Konzept des ›offenen Raums‹ ist dabei grundlegend, um zu verstehen, dass das Zusammenkommen in Vielfalt das Aufrechterhalten von Differenzen mit beinhaltet und Prozesse der Vereinheitlichung kritisch gesehen werden. Gleichzeitig werden die Schwierigkeiten der tatsächlichen Umsetzung dieser Ideen und das Problem der Reproduktion von (globalen) Machtverhältnissen sichtbar. Im Hinblick auf das Montrealer Weltsozialforum ist insbesondere die Zusammensetzung der Organisator*innen sowie der Teilnehmenden bemerkenswert und zeigt, dass es sich bei einer großen

Mehrheit der am WSF 2016 Beteiligten um Menschen aus Nordamerika und Europa gehandelt hat, die über hohe Bildungsabschlüsse verfügten und damit mehrfach privilegiert sind. Vor diesem Hintergrund sei noch einmal auf strukturelle Hürden wie die restriktive kanadische Migrationspolitik sowie auf logistische Hürden des Weltsozialforums verwiesen. Beide stellen Kontexte dar, in denen die Praktiken einer Solidarität in Vielfalt verhandelt werden, die im Zentrum der vorliegenden Arbeit stehen. Im folgenden Kapitel werde ich darauf eingehen, wie ich meine Forschung in diesem Feld verwirklicht habe.

4. Methodik: Das Ethnographieren von Solidaritätspraktiken

In der Konzeption meines Forschungsprojekts folge ich Paul Rabinows Ansatz einer »anthropology of the contemporary« (2004, S. 71-72) und meine damit den Anspruch, ethnographische Feldforschung als Konzeptarbeit für aktuelle gesellschaftliche Problemräume zu verstehen. Tim Ingold beschließt seinen Artikel über das Verhältnis von Anthropologie und Ethnografie mit einem Aufruf, der in eine ähnliche Richtung abzielt, nämlich auf die Praxis Fragen anhand unseres Eingebettenseins in die Welt durch ethnographische Forschung zu beantworten.

We can be our own philosophers, but we can do it better thanks to its embedding in our observational engagements with the world and in our collaborations and correspondences with its inhabitants. Let us call this philosophy of ours anthropology. (Ingold, 2008, S. 90)

Die im zweiten Kapitel aufgeworfene Frage nach der Möglichkeit von Solidarität in Diversität bearbeitet die vorliegende Arbeit methodologisch mit einem partizipativen, engagierten Format von ethnographischer Forschung. Der im Konzept der »teilnehmenden Beobachtung« schon begrifflich angelegte Widerspruch führt dazu, dass in jedem Forschungsprojekt die Art und Weise, wie der Aspekt der Teilnahme in der Forschungspraxis umgesetzt werden soll, ausgehandelt werden muss. Der Ethnologe Michael Schönhuth arbeitet in der Einleitung seiner Habilitation den Partizipationsgrad verschiedener Feldforschungsansätze heraus (2002, S. X) und schlägt drei verschiedene Unterscheidungskriterien vor, nach denen die Ansätze differenziert werden können. Dabei

geht es erstens um die Frage, wer das Wissen produziert und wer anschließend darüber verfügt, zweitens wo die Forschung innerhalb eines Kontinuums zwischen reiner Forschung – Beratung – Aktion anzusiedeln ist und drittens darum, ob die Forschung eher systemerhaltende oder strukturverändernde Ansprüche verfolgt (Schönhuth, 2002, S. X–XI; Schönhuth & Jerrentrup, 2019, S. 66). Ich werde im Folgenden auf verschiedene Forschungsansätze Bezug nehmen, um den von mir angestrebten partizipativen Forschungsstil zu entwickeln, der gemeinsame Wissensproduktion, Aktions- und Anwendungsorientierung des Wissens sowie ein Mitwirken im Feld beinhaltet. Dabei greife ich insbesondere Ansätze der Action Anthropology, der Participatory (Action) Research und der militanten Untersuchung auf. Diese Ansätze verbindet, Schönhuths Kriterien aufgreifend, dass sie jeweils die kollektive Dimension der Wissensproduktion und -distribution, die Aktion und strukturverändernde Ansprüche in den Mittelpunkt rücken.

Sol Tax, einer der Mitbegründer der Action Anthropology, beschreibt diesen Ansatz folgendermaßen:

We do not conceive of ourselves as simply observing what would happen »naturally«; we are willing to make things happen or help them along, or at least to be catalyzers. We believe we can learn many things in this way that we could not learn in any other way. So we are anthropologists interested in anthropological problems, but we pursue them in a context of action. (1975, S. 515)

Der kolumbianische Soziologe Orlando Fals Borda, der den Ansatz der Participatory (Action) Research maßgeblich mitbeeinflusst und weiterentwickelt hat, hebt das Verhältnis zwischen Objekt und Subjekt der Forschung als eines der fundamentalen Spannungsverhältnisse partizipativer Forschung hervor:

[I]t seemed counterproductive for our work to regard the researcher and the researched, the ›experts‹ and the ›clients‹ or ›targets‹ as two discrete, discordant or antagonistic poles. Rather, we had to consider them both as real ›thinking-feeling persons‹ (›sentipensantes‹) whose

diverse views on the shared life experience should be taken jointly into account. (2006, S. 30)

Der von Tax formulierte Anspruch sowie Falls Bordas Aufforderung, die Erfahrungen aller Beteiligten gleichberechtigt zu berücksichtigen, stellen sowohl Inspirationen als auch Herausforderungen für diese Arbeit dar.

Unter dem Begriff der militanten Untersuchung lassen sich Forschungsansätze versammeln, die insbesondere die Fragen nach Aktion sowie Strukturveränderung radikaler stellen als Aktionsforschungsansätze. Bezugnehmend auf die Operaisten in Italien in den 1950er und -60er Jahren und das dort entwickelte Konzept der *conricerca* (Mit-Untersuchung), haben sich in den letzten Jahren in aktivistisch-akademischen Kreisen verschiedene Gruppen etabliert, die gemeinsame Wissensproduktion und politischen Aktivismus miteinander verschränken. Insbesondere die Arbeiten des *Colectivo Situaciones* in Buenos Aires, der *Observatorio Metropolitana* in Madrid (Bookchin et al., 2013, S. 6) aber auch Veröffentlichungen von *FelS* (Für eine linke Strömung, 2011) sowie des anarchistischen Anthropologen David Graeber (Biddle et al., 2007) sind in den letzten Jahren im Hinblick auf ihre Wissenschaftlichkeit, mögliche Voreingenommenheit und fehlende Offenheit kontrovers diskutiert worden.

Sowohl in Bergold und Stefans (2012) Ausführungen zu partizipativen Forschungsmethoden als auch in Antweilers (1996) Text zu engagierter Ethnologie in Deutschland wird eine gewisse Skepsis gegenüber solch zielgerichteten Aktionsforschungsansätzen geäußert. Beide schlagen stattdessen vor, die konkreten Forschungspraktiken und realen Versuche in den Mittelpunkt der Diskussionen und Reflexionen zu stellen. Bezugnehmend auf ausbleibende Diskussionen innerhalb der deutschen Ethnologie schreibt Antweiler dazu:

Der Knackpunkt ist, daß [sic!] ohne offene Diskussion und ohne konkrete Versuche in realen Situationen, die immer scheitern können, nichts wirklich gelernt werden kann. Das ist ja gerade auch die zentrale Einsicht der Aktionsforschung, was die Methodik angeht: Handeln

und Lernen bzw. Forschen in ständiger Verklammerung und damit gegenseitiger Befruchtung. (1996, S. 226)

In diesem Sinne sollen im Folgenden die konkreten Versuche des Handelns und Lernens sowie des Forschens und Teilnehmens im Rahmen des vorliegenden Forschungsprojekts dargestellt werden. Dazu werde ich in 4.1 auf meine verschiedenen Feldzugänge eingehen. In 4.2 soll mein Verständnis von Anwesenheit als Ko-Präsenz thematisiert werden. Im Weiteren werde ich die Bedeutung von digital vermittelter Interaktion (4.3) und die Spezifika verschiedener Formen der Kollaboration herausarbeiten (4.4). Abschließend gehe ich auf die Datenanalyse und meine Verschriftlichungspraxis (4.5) sowie meine Konstruktion des Untersuchungsfeldes (4.6) ein. Ich werde mich dazu auf methodologische und theoretische Texte beziehen und diese mittels ethnographischer Vignetten für meine Forschung kontextualisieren.

4.1 Experimentelles Teilnehmen

Donnerstag, 21. Juli 2016, Montreal

*Ich irre etwas verloren durch den ehemals industriellen Teil von Mile End. Auf dem Stadtplan hatte der Straßenverlauf anders ausgesehen. Ich nutze mein Smartphone und GoogleMaps, um mich zu orientieren. Schließlich erreiche ich den Treffpunkt, ein veganes Biorestaurant. An einem der überdachten Holztische sitzen ca. zehn weiße 20-30 Jährige. Auf dem Tisch ein Teddybär. Ich werde angesprochen und eingeladen, mich dazu zu setzen. Sie beenden gerade ihr Treffen der Koordinator*innen der Freiwilligen für das Weltsozialforum 2016 in Montreal. Ich hole währenddessen einen hausgemachten Eistee. Die anderen Teilnehmer*innen trinken Wasser oder Bier. Ich stelle mich vor, erzähle von meinem Forschungsvorhaben und mache deutlich, dass ich Zeit habe und einzelne Aktivitäten unterstützen könnte. [...] Ich werde Clément vorgestellt. Er ist einer der Wenigen, die für ihre Arbeit für das Weltsozialforum bezahlt werden und ist verantwortlich für die Mobilisierung von Teilnehmer*innen. Auf Bitten gibt er mir eine kurze Einführung in die sozialen Bewegungen Montreals und erzählt von Idle No More, den Anarchist*innen, dem printemps érable, Occupy*

Montreal, der Montréal-Nord Republik und NGOs, die éducation populaire betreiben.

Der Auszug aus meinem Forschungstagebuch beschreibt meine Ankunft im Feld: den ersten direkten Kontakt mit Engagierten für das Weltsozialforum 2016 in Montreal. Obwohl ich im Verlauf des Weltsozialforums nicht offizieller Freiwilliger wurde, traf ich verschiedene der Anwesenden im Verlauf der nächsten zwei Jahre wieder. Clément sollte ich nach mehreren Begegnungen 2016 schließlich im März 2018 an einem Bistrotisch in Barra in Salvador de Bahia in Brasilien wiedertreffen und bei Cafezinho und Bier gemeinsam auf das Weltsozialforum in Montreal zurückblicken, bevor wir am Eröffnungsmarsch des Weltsozialforums 2018 teilnehmen. Die Vignette markiert den Auftakt von direkten, face-to-face Begegnungen, die meine Feldforschung punktuell zwischen Juli 2016 und April 2018 in Montreal und Salvador de Bahia prägen sollten.

Der Beginn meiner »beobachtenden Teilnahme« (Juris, 2008), wie Jeffrey Juris eine Art der teilnehmenden Beobachtung bezeichnet, die die teilnehmenden Elemente betont, hatte allerdings vorher stattgefunden und zwar – wie heutzutage in vielen anthropologischen Feldern – digital vermittelt (Beaulieu, 2010, S. 454). Über einen Kontakt auf der Homepage des WSF 2016, anschließendem E-Mailaustausch sowie einem geteilten Google-Drive Ordner war ich seit Mai 2016 in Kontakt mit der wissenschaftlichen Begleitgruppe des Weltsozialforums, die aus einem Dutzend Studierender und Promovierender aus sieben verschiedenen Ländern und drei Kontinenten bestand. An dem ersten direkten, physischen Zusammentreffen dieser Gruppe in einem Montrealer Café im Juli 2018 nahmen – inklusive mir – nur fünf Personen teil. Trotz eines produktiven Austauschs blieb dies das einzige Treffen und die Gruppe trat in der Folgezeit nicht mehr in Erscheinung. Eher zufällig führte eine Mail von einem der Gruppenmitglieder, in der ich auf eines der regelmäßigen Mittwochtreffen des Organisationskollektivs – das letzte solche Treffen vor Beginn des Weltsozialforums – hingewiesen wurde, zu einem weiteren Feldzugang. Wie in Abschnitt 5.1 deutlich werden wird, ermöglichten mir diese offenen Treffen, einige derjenigen

kennenzulernen, die sich bereits seit drei Jahren für die Organisation eines Weltsozialforums in Montreal engagierten und damit den organisatorischen Kern der WSF-Engagierten bildeten. Die Kontakte, die sich bei diesem Mittwochtreffen ergaben, führten schließlich dazu, dass ich mich bei der Erarbeitung eines Evaluationsdokuments einbrachte sowie – drei Monate später – während meines zweiten Forschungsaufenthalts in Montreal beim Leerräumen des Büros half. Die daraus resultierenden Verbindungen und Freundschaften führten zu einem tiefen Eintauchen in diesen sozialen Kontext und bildeten so das Fundament der ethnographischen Forschungsbeziehung in diesem Feld. Neben Einladungen zu WG- und Geburtstagspartys und freundschaftlich informellen Treffen resultierten daraus mehrere Interviews mit verschiedenen Aktivist*innen, die Beteiligung an Skype-Treffen und schließlich die gemeinsame Teilnahme am darauffolgenden Weltsozialforum in Salvador de Bahia. Diese enge Anbindung erlaubte mir auch ein zwangloses Kennenlernen zahlreicher anderer Aktivist*innen aus dem Umkreis des Kollektivs in Montreal und Salvador de Bahia.

Sich einem so komplexen und unüberschaubaren Phänomen wie dem Weltsozialforum nur über den Kreis der Organisator*innen zu nähern, erschien mir allerdings problematisch, da Widersprüche und Außenkritik aus dieser Perspektive schwerer zu erkennen sind und andere Perspektiven auf das Weltsozialforum unbemerkt bleiben könnten. So stellte ein weiterer Feldzugang meine aktive Rolle als registrierter Teilnehmer am Weltsozialforum dar. Diese bestand darin, an Demonstrationen, Workshops, Paneldiskussionen und offenen Runden beobachtend teilzunehmen. Auch bei diesem Zugang stellte ich den teilnehmenden Aspekt der Forschung in den Vordergrund und bot einen Workshop als Teil des offiziellen Programms des Weltsozialforums an, in dem ich meine Forschungsfragen mittels partizipativer Methoden mit den Teilnehmer*innen diskutierte. Ergänzt wurde meine empirische Forschung durch siebzehn semistrukturierte Interviews, die einerseits den Hintergründen sozialer Bewegungen in Montreal der letzten Jahre nachgingen, andererseits Teilnehmende des Weltsozialforums 2016 nach ihren Erfahrungen befragten, um meine eigenen Beobachtungen mit Innenansichten, emischen Erklärungen, Deutungen und Perspek-

tiven abgleichen zu können. Schließlich ergab sich noch ein vierter Zugang über die gemeinsame Veröffentlichung eines wissenschaftlichen Artikels über das Weltsozialforum mit einer der Koordinatorinnen des Organisationskollektivs. Im Anschluss an ein Interview im November 2016 und nach einem ersten Entwurfstreffen im Dezember 2016 entwickelte sich ein gemeinsamer Analyse-, Interpretations- und Schreibprozess, der in vielen weiteren Schritten zur gemeinsamen Veröffentlichung eines Artikels führte (Mac Lorin & Schall, 2018, siehe dazu Kapitel 8).

Mein hier skizzierter ethnographischer Feldforschungsansatz ist von den eingangs erwähnten partizipativen Ansätzen inspiriert, er spiegelt aber auch Entwicklungen des Feldforschungsparadigmas der letzten zehn Jahre wider, seit Marcus und Faubion feststellten: »[f]ieldwork projects in anthropology are not what they used to be« (2009, S. 1) und gemeinsam mit Paul Rabinow und Tobias Rees in *Designs for an Anthropology of the Contemporary* (2008) diskutierten, wie sich Forschungsdesigns nach der Debatte um die Krise der Repräsentation in der feldforschenden Ethnologie verändern (Berg & Fuchs, 1993; Clifford & Marcus, 1986).

4.2 Ko-Präsenz erzeugen

In der Fachgeschichte der Sozial- und Kulturanthropologie wurde das Anwesend-Sein, das Vor-Ort-Sein als privilegierter Zugang zu den Akteuren und teilnehmende Beobachtung als identitätsstiftende Methodik des Faches verstanden (Estalella & Criado, 2018, S. 200; Hine, 2015; Marcus & Faubion, 2009, S. 22). In den letzten 20 Jahren hat sich daran in bestimmten Feldern und mit einer Zunahme der Bedeutung von digital vermittelter Interaktion etwas geändert. So schreibt Annelise Riles über ihre Feldforschung Mitte der 1990er Jahre auf Fidschi:

The subject cannot be defined satisfactorily by a sense of geographic place, as much of the activity takes place in New York, Bangkok, Beijing, or over electronic mail networks or satellite connections as well

as in Suva. Indeed, often it seemed that I alone stayed rooted in Suva, while all others came and went. (2010, S. XVI)

In ähnlicher Weise beschreibt Gisela Welz eine in zahlreichen Forschungssituationen stattfindende Abwendung von stationären Langzeitfeldforschungen und spricht stattdessen von ethnografischer »Temporalisierung«, im Sinne einer »serielle[n] Abfolge von mehreren Feldaufenthalten« (2013, S. 40) und »zeitlich diskontinuierlicher Feldforschung« (2013, S. 44).

Anne Beaulieu hat im Kontext der Wissensanthropologie mit »co-presence« (2010, S. 454) ein Konzept eingeführt, das das tiefe Eintauchen in soziale Kontexte in Feldforschungen mit solchen veränderten Anforderungen an Zeit- und Örtlichkeiten verbindet. Mit Ko-Präsenz bezieht sie sich auf Interaktion und soziale Nähe mit den Forschungspartner*innen, die nicht notwendigerweise physische Anwesenheit (»co-location«) erfordert. Sie schreibt dazu:

Simply put, »establishing co-presence« is a distinct epistemic strategy that leads the ethnographer to ask, »How can I establish co-presence?« rather than »Where do I go?« (Beaulieu, 2010, S. 457)

Beaulieu beschreibt weiterhin, was dieses Konzept leistet:

It opens up the possibility that co-presence might be established through a variety of modes, physical co-location being one among others. Not only does it enable the researcher to take mediated settings very seriously (insofar as they are a means or resource for being co-present), but it also does not exclude face-to-face situations. (Beaulieu, 2010, S. 454)

Ins Feld reisen stellt dabei eine wichtige Strategie dar, Ko-Präsenz aufzubauen, ist jedoch nicht immer als Bedingung anzusehen. Ko-Präsenz könne gerade auch in der Kombination von digital vermittelten und face-to-face Interaktionen aufgebaut werden. Dies hat sich in meiner Forschung bestätigt. Nach anfänglichem digital vermitteltem Teilnehmen an der wissenschaftlichen Begleitgruppe war ich während eines Monats rund um das Weltsozialforum in Montreal vor Ort und, wie

oben beschrieben, bei verschiedenen Treffen und Veranstaltungen physisch anwesend. Es folgte ein Monat medial vermittelter Interaktion in Form von Emailaustausch und ein anschließender zweimonatiger Aufenthalt in Montreal von Oktober bis Dezember 2016, wiederum gefolgt von intensiver kollaborativer Wissensproduktion anhand des Artikels, in der sich kurze Phasen von face-to-face Treffen – in Leipzig im Dezember 2016, in Mytilene im April 2017 – sowie intensive Phasen des digital vermittelten Austauschs abwechselten. Erneute direkte Zusammentreffen mit verschiedenen Akteur*innen fanden schließlich im Rahmen eines dritten Aufenthalts in Montreal im September 2017 sowie im März 2018 während des folgenden Weltsozialforums in Salvador de Bahia statt. Bemerkenswert war dabei, auch im digital vermittelten Austausch zu realisieren, dass die Nähe, das Vertrauen und die Tiefe der Gespräche zunahm und nicht immer neu aufgebaut werden mussten. Dies erinnert an Beaulieu's Aussage, dass »[...] mediation as a feature of social relations rather than a barrier to them« (Beaulieu & Estalella, 2012, S. 458) verstanden werden kann.

4.3 Polymediales Interagieren

Die Diskussionen um Ko-Präsenz sind eng verbunden mit Reflektionen über Folgen einer Bedeutungszunahme des Digitalen für ethnographisches Arbeiten (Hine, 2000, 2015; Horst & Miller, 2012; Pink et al., 2015). Die in den letzten Jahren entstandenen Einführungen zu digitaler und virtueller Ethnographie haben dabei Stefan Becks Aufruf bestätigt,

dass Analoges und Digitales nicht zwei Welten angehört, sondern dass permanente Translationen und organisierte Übergänge zwischen Analogem und Digitalem zu beobachten sind; und dass analoge und digitale Prozesse so untrennbar aufeinander bezogen sind, dass nur ein genaueres Verständnis dieser Relationalität analytischen Gewinn verspricht. (2015, S. 3)

Kunzelmann schreibt Ähnliches in Bezug zur Dichotomie real/virtuell in seinen Ausführungen zu einer polymedialen Welt:

The shape of today's media culture is polymedia [...] The distinction between »real« and »virtual« has become increasingly blurred finding expression in a broad net of medialized actions. We might still use the differentiation »real/virtual« for analytical purposes, but ontologically it does not make any sense. Reality exists as hybridity [...]. Political action happens as much on-site as it does on-line, and these two spheres are mutually interlocked in many ways, so are virtual mobility and other forms of mobilities. Understanding this spatial hybridity of reality seems central to any contemporary media ethnography of politics. (2016, S. 229)

Eine ähnliche Perspektivverschiebung lässt sich bei Christine Hine finden, die mit *Virtual Ethnography* (2000) eine viel beachtete Einführung ethnographischer Erforschung des Virtuellen veröffentlichte. Ihr 2015 erschienenes Nachfolgewerk *Ethnography for the Internet: Embedded, Embodied and Everyday* (Hine, 2015) deutet im Titel die Verschiebung der Ausrichtung bereits an: Statt einer Ethnographie eines unabhängig existierenden oder eigenständigen virtuellen Raumes, fokussiert sie nun auf die Verschränkung von off- und online Praktiken. Das Internet beschreibt sie dabei als ein »E³ Internet«, das in diverse soziale Praktiken des Alltagslebens und damit in eine Reihe von Sinnkontexten eingebettet sei, das abhängig und in Wechselwirkung mit emotionalen und körperlichen Dimensionen der Nutzer*innen existiere und das so alltäglich geworden sei, dass es unsere Praktiken auf unsichtbare Art strukturiere (Hine, 2015, S. 32, 41, 46).

Diese Verschränkung von digitalen und analogen, beziehungsweise On- und Offline-Räumen zieht sich ganz zentral durch meine Forschung. Bemerkenswert ist dabei, wie face-to-face und virtuelle Interaktion ineinandergreifen. Mein Smartphone und seine Navigationsfunktion halfen mir den Weg zum ersten direkten Treffen in Montreal zu finden. Die E-Mail einer Forschungskollegin ermöglichte mir eine direkte physische Teilnahme am Organisationstreffen. Meine Bereitschaft, beim Aufräumen des Büros zu helfen, das für die Zeit des Weltsozialforums angemietet worden war, hatte zur Konsequenz, dass ich in die Facebook-Messenger-Gruppe des Kollektivs aufgenommen wurde,

über die seitdem hunderte Nachrichten zu mir gefunden haben und über die ich die *post-event* Entwicklungen verfolgen konnte. Ein Chat über Unterkünfte in Salvador führte dazu, dass ich dort schließlich mit drei anderen Montrealer Aktivist*innen ein Zimmer teilte.

Die Bedeutung, die digital vermittelte Interaktion in meiner Forschung bekam, hängt dabei direkt mit der Bedeutung digitaler Medien in aktivistischen Kreisen zusammen. Meinen Facebook-Account legte ich erst an, als eine Bekannte in Montreal mich mit Aktivist*innen in Verbindung bringen wollte, mit denen sie nur über Facebook in Kontakt stand. In vielen weiteren Situationen wurde deutlich: Aktivistische Praxis findet zu einem großen Teil gleichzeitig real und virtuell, on und offline, direkt und vermittelt statt. Im Abschnitt 6.8 wird deutlich werden, wie die indigene Protestbewegung *Idle No More* digital vermittelte Kommunikation zur Mobilisierung nutzte und ebenso, wie Skype und Facebook mir ermöglichten als Forscher mit verschiedenen First Nation Aktivist*innen ko-präsent zu bleiben. Die Bedeutung digitaler Medien für die einzelnen Aktivist*innen wird anekdotisch deutlich an der Begegnung mit einem Aktivist*innen, der für sein lokales Engagement in einem spezifischen benachteiligten Viertel von Montreal bekannt ist und der mich aufforderte, ihn bei Facebook als Freund hinzuzufügen, zuvor aber noch andere Freunde löschen müsse, da er die zulässige Maximalanzahl von Facebook-Freunden bereits erreicht hatte.

Das beschriebene Vorgehen in der Forschung führte zu einer Vielzahl unterschiedlicher Daten: Die Beobachtungen während der physischen Präsenzzeit füllen drei Feldtagebücher. Daneben gibt es eine Vielzahl einzelner Feldtagebucheinträge von Tagen und Momenten, an denen ich die Ko-Präsenz über Skype, Facebook oder Google-Drive herstellte. Außerdem führte ich insgesamt 17 ausführliche, semi-strukturierte Interviews. Alle Interviews liegen als Transkriptionen in der jeweiligen Originalsprache vor (einige komplett, andere in Ausschnitten). Zusätzlich bot sich eine große Menge an Primärdokumenten als empirisches Material an. Zum Teil sind dies Dokumente, die den Prozess der Bewerbung Montreals als Veranstaltungsort des WSF dokumentierten, zum Teil Dokumente, die aus der konkreten Vorbereitung, der Auswertung oder dem Rückblick auf die Veranstaltung

stammen. Ergänzt wird dieses Material noch von Dokumentationen verschiedener Akteur*innen des Weltsozialforums, die zum Teil ganze Veranstaltungen filmten und online stellten oder Zusammenfassungen und Rückblicke veröffentlichten. Christine Hine (2015) schreibt von der Gefahr einer überwältigenden Menge an potentiellen Daten in online-Forschungskontexten, in denen die Versuchung bestehe, die Daten einfach herunterzuladen und für eine spätere Durchsicht abzuspeichern (Hine, 2015, S. 74). Um mit dieser Vielzahl an Dokumenten sinnvoll arbeiten zu können, pflegte ich sie, ebenso wie die Feldtagebücher und Interviewtranskripte, in die Software MAXQDA ein. Den anschließenden Codierungsprozess führte ich in mehreren Schleifen durch und glich einige Codes in einer kollektiven Codierungssitzung mit Kolleg*innen des Graduiertenkollegs *IRTG Diversity* aus Trier und Montreal ab. Die schrittweise entwickelten Codes bilden dabei die Grundlage für die Analysen in dieser Arbeit und die Auswahl der Vignetten.

4.4 Kollaborationen eingehen

Ein weiteres zentrales Element meiner Forschung bildet der Ansatz der Kollaboration. Dieser hat in meiner Feldforschung unterschiedliche Formen angenommen. In dem 2018 veröffentlichten Sammelband *Experimental Collaborations* führen Estalella und Criado (Estalella & Criado, 2018) eine Kategorisierung verschiedener Formen von Kollaboration ein. Sie sprechen von Kollaboration ersten, zweiten und dritten Grades und beziehen sich dabei explizit auf Marcus und Holmes (2008a) sowie auf Marcus und Faubion (2008). Mit Kollaboration ersten Grades bezeichnen sie die Beobachtung, dass ethnographische Forschung schon immer kollaborativ gewesen sei. Spätestens ab dem Zeitpunkt, an dem die Forschenden den Schreibtisch verließen, um empirische Arbeiten durchzuführen, und mit den beforschten Gruppen in direkten Austausch traten, waren diese an der Wissensgenerierung beteiligt, auch wenn dies häufig in den anschließenden wissenschaftlichen Publikationen nicht deutlich gemacht wurde. Als Kollaboration

zweiten Grades bezeichnen Estalella und Criado solche Formen von Kollaboration, wie sie eingangs als engagierte Formen von anthropologischer Arbeit geschildert wurden: das bewusste Teilnehmen und (politische) Unterstützen einer Gruppe oder Sache. Ohne diese ersten beiden Formen abzuwerten, konzeptualisieren sie eine davon unterscheidbare dritte Form: »para-sitical collaboration« oder Kollaboration dritten Grades (Estalella & Criado, 2018, S. 11). In Bezug auf Marcus' und Holmes' Ausführungen zu »para-sites« (Holmes & Marcus, 2008a, 2008b) verstehen sie diesen Modus der Kollaboration als

an epistemic figure that describes how anthropologists creatively venture into the production of venues of knowledge creation in partnership with their counterparts in the field. (Estalella & Criado, 2018, S. 8)

Besondere Bedeutung entwickle diese Form der partnerschaftlichen Kollaboration in Feldern, in denen Expert*innen ihrerseits mit Wissensproduktion beschäftigt sind, wie beispielsweise in Designfirmen, wissenschaftlichen Laboren oder auch aktivistischen Kontexten. Diese Akteur*innen seien als »epistemic partners« (Estalella & Criado, 2018, S. 10) in der Wissensproduktion anzusehen. Eine solche Form von Kollaboration verschiebe den Modus der Wissensproduktion: »The observational stance is then replaced with an experimental approach deeply rooted in these para-sitical collaborations« (Estalella & Criado, 2018, S. 11). In dem Untertitel des Sammelbandes führen sie mit »fieldwork devices« eine von den Science and Technology Studies inspirierte Formulierung ein, die die experimentellen Interventionen im Feld als materialisierte und verortete Praktiken versteht. Konkret benennen sie ko-produzierte Publikationen und ko-organisierte Veranstaltungen als Beispiele für »fieldwork devices«. Sie betonen damit den prekären, prozessualen und kreativen Charakter von Methoden: »[M]ethods are shaped by the social, and in turn they act as social operators to do the social« (Law & Ruppert, 2013, S. 233, zitiert nach Estalella & Criado, 2018, S. 17). Solche Mittel kollaborativer Feldforschung haben meine Forschung stark geprägt. Insbesondere der kollaborativ verfasste Artikel hat die private wie auch die Forschungs-Beziehung über eineinhalb Jahre immer wieder belebt und aufrechterhalten. Eine detaillierte Re-

flexion des kollaborativen Prozesses des Verfassens des Artikels findet sich in Kapitel 8.

Estalella und Criado machen deutlich, dass es ihnen bei der Kollaboration dritten Grades nicht nur um eine spezifische Methode zur Datengenerierung geht, sondern dass die Kollaboration die Feldkonstruktion bestimmt. In dem Nachwort des Sammelbandes fast Sarah Pink dies folgendermaßen zusammen:

What was conventionally called ›the ethnographic field‹ is ongoingly made and remade through our active participation as ethnographers in collaboration with research participants, other stakeholders in research and future readers and viewers. (Pink in Estalella & Criado, 2018, S. 201)

Die Rolle, die die Kollaborationen für meine Feldkonstruktion gespielt haben, werde ich im Abschnitt 4.6 darstellen. Zuvor möchte ich auf Verschriftlichungspraktiken, Repräsentationstrategien und meine Positionierung als Forschender eingehen.

4.5 Verschriftlichung und Ethiken reflektieren

Seit den »Writing Culture-Debatten« in der zweiten Hälfte der 1980er-Jahre hat in der Sozial- und Kulturanthropologie eine kritische Reflexion der Forschungs- sowie Repräsentationspraxis stattgefunden, womit sowohl eine Reflexion des Verhältnisses zwischen Forschenden und ihrem Gegenüber im Sinne der Machtverhältnisse, in die diese eingebunden sind, als auch eine kritische Reflexion der Schreib- und Darstellungsstrategien gemeint ist.

Mit einer Reflexion der Machtverhältnisse soll die Situiertheit des produzierten Wissens für die Lesenden offengelegt werden. In einigen rassismuskritischen Texten wird eine solche Selbstpositionierung der*des Autor*in der Arbeit vorangestellt, beispielsweise in der Formulierung: Ich schreibe aus der Perspektive eines weißen, heterosexuellen Doktoranden. Eine andere Form von Positionierung schlägt Donna Haraway in ihrem Artikel *Situiertes Wissen. Die Wissenschaftsfrage im Feminis-*

mus und das Privileg einer partialen Perspektive (2001) vor. Ihr geht es dabei vorrangig um eine Positionierung in den Relationen, die durch die Forschungspraxis entstehen. Sie kritisiert essentialisierende Subjekt-konzeptionen und legt den Fokus stattdessen auf die Forschungspraktiken. In Anlehnung an Haraway werde ich versuchen, meine eigene Situiertheit in den geschilderten Forschungssituation immer wieder in den Relationen, die entstehen, deutlich werden zu lassen. An drei Punkten (siehe Abschnitte 5.1, 7.5, 8.3), das heißt einmal in jeder Arena, werde ich in einem Exkurs die Frage nach meiner jeweiligen Positionierung und der damit verbundenen Situiertheit der Arbeit explizit diskutieren.

Ausgangspunkt der Writing Culture Debatte war eine Anerkennung von Ethnographie als produzierter Text, der nicht nur als Abbildung der Wirklichkeit zu verstehen ist, sondern auch als Produkt von Schreib- und Darstellungsstrategien. So sollen hier die Schreib- und Darstellungsstrategien der vorliegenden Arbeit reflektiert werden. Die Frage danach, welche Textformen sich als Repräsentationsform eignen, um ein komplexes und unübersichtliches, gigantisches Event wie ein Weltsozialforum wiederzugeben, ist virulent. In Anlehnung an Maria Schwertls Ausführungen zur Darstellung von Material des multilokalen Forschens in Assemblagen verwende ich in meiner Arbeit eine »Mischung aus situationaler Repräsentation und der Darstellung von sich durch das Netzwerk hindurchziehenden Logiken, Diskursen und Technologien« (Schwertl, 2013, S. 124). Dazu nutze ich eine Vielzahl von ethnographischen Vignetten, in denen ich als Forscherer auftrete. Diese basieren auf bearbeiteten Feldtagebuchaufzeichnungen und machen so den Kontext der Wissensgenerierung deutlich. Von ihnen ausgehend schließe ich auf Kontexte und Verbindungen und entwickle so meine Analysen. Die ethnographischen Vignetten verwende ich als Repräsentationsstrategie, ihr Verfassen ist als »Aufbereitungsschritt« (Pettig, 2019, S. 141) zu verstehen und nicht, wie in anderen qualitativen Forschungskontexten, als Forschungsmethode (Hughes, 2008). Sie dienen mir als Ausgangspunkt, von dem aus ich verschiedene Ebenen einer Situation herausarbeite (Pitard, 2016). Mittels der Vignetten soll mein Erleben der Situation vermittelt werden, was einen besonderen Anspruch an ihre sprachliche Gestaltung stellt (Pettig, 2019, S. 140). Der

Geograph Fabian Pettig nennt Lebendigkeit, Genauigkeit, Reichhaltigkeit und Eleganz als Qualitätsmerkmale einer solchen Beschreibung (2019, S. 144), die ich versuche umzusetzen. Ich kombiniere die ethnographischen Vignetten mit Ausschnitten aus Interviews, historischen Darstellungen, (diskurs-)analytischen Passagen sowie Analysen von Fotos und Facebookposts. Auf diese Weise entsteht eine Mischform von Textsorten, die gerade aufgrund ihrer Heterogenität am ehesten der Heterogenität des untersuchten Phänomens gerecht wird. Englischsprachige Interviewausschnitte werden im Original wiedergegeben, französischsprachige Zitate habe ich so übersetzt, dass sie die Kommunikationssituation und die Aussagen der sprechenden Person bestmöglich wiedergeben.

Mit der Frage nach Repräsentation geht zudem die Frage nach dem ethischen Umgang mit dem Forschungsmaterial einher. In der Anthropologie wird dies meist durch eine Anonymisierung oder Pseudonymisierung der Personen, Straßen, Orte, Organisationen und so weiter erreicht (Thomson, Bzdel, Golden-Biddle, Reay, & Estabrooks, 2005). Julia Bickford weist vor dem Hintergrund ihrer Forschung mit Spitzenwissenschaftler*innen der Genforschung auf die besondere Schwierigkeit – bis hin zur Unmöglichkeit der Unauffindbarmachung – in solchen besonders sichtbaren oder einfach identifizierbaren Kontexten hin (Bickford & Nisker, 2015, S. 6). Beaulieu und Estalella unterstreichen in ihrem Artikel *Rethinking Research Ethics for Mediated Settings* diesen Punkt ebenso für die Forschung in digitalen Kontexten. Neben dem Problem der »traceability« schreiben sie auch vom Problem der »contiguity«, also der Überschneidung von Forschungsfeld und akademischem Feld (2012, S. 27). Beaulieu entscheidet sich deshalb für eine ethische Strategie der Verantwortlichkeit anstelle von Anonymität:

The extent to which this is really a choice is questionable. For one thing, the setting itself may not allow it. Years after completing fieldwork at one of the labs that I had always been careful to anonymize in presentations and papers, Google would find traces of my presence as a user registered to the lab's computer system. Furthermore, the ethnographer is not the only one who makes connections or cares

about them: participants increasingly demand full citation or else make explicit the identity of the researcher in their own writing. A less positive side of establishing co-presence in this way is that it regularly creates friction with some editors and reviewers who feel that the moral valence of anonymizing is such that no circumstances warrant its suspension. (2010, S. 460)

In der vorliegenden Arbeit werden beide Strategien genutzt. Orte sind aufgrund der Einzigartigkeit des untersuchten Events nachvollziehbar und tauchen damit direkt auf, bezüglich der Forschungspartner*innen variiert die Strategie hingegen. Während besonders öffentlich sichtbare Personen mit ihren Klarnamen auftauchen, erhielten alle andere Beteiligten Pseudonyme.

4.6 Feldkonstruktion als Teil der Forschung

Die in den vorangegangenen Abschnitten beschriebenen Veränderungen in der Konzeption von ethnographischer Feldforschung fanden nicht zuletzt vor dem Hintergrund zunehmender Auseinandersetzungen mit Globalisierungsphänomenen und einer verstärkten Beschäftigung mit Räumlichkeit statt. In Verbindung mit der Rezeption neuer Raumkonzepte und -theorien, wie sie insbesondere von den marxistischen Humangeographen Henri Lefebvre (1974), David Harvey (1993) und Doreen Massey (1991) propagiert wurden, ist in den letzten beiden Jahrzehnten eine Vielzahl an anthropologischen Texten erschienen, die sich auf unterschiedliche Art und Weise mit einer Veränderung der Bedeutung von Orten und mit der Überschneidung von geographischen, diskursiven, und virtuellen Räumen beschäftigen. Gupta und Ferguson schrieben dazu:

But what of »the field« itself, the place where the distinctive work of »fieldwork« may be done, that taken-for-granted space in which an »Other« culture or society lies waiting to be observed and written? This mysterious space – not the »what« of anthropology but the »where« –

has been left to common sense, beyond and below the threshold of reflexivity. (1997, S. 2)

Die darauffolgenden Debatten und Auseinandersetzungen führten zu einen zu veränderten Forschungspraktiken und zum anderen zur Entwicklung alternativer Konzepte und Begriffe, die den des Feldes ergänzen oder zum Teil ersetzen. Die Veränderung von Forschungspraxis lässt sich vor allem im Zusammenhang mit George Marcus' Aufruf zu »multi-sited fieldwork« lesen (Marcus, 1995). Mehrortige oder auch »nonlokale« (Feldman, 2011b, 2011a) Ethnographien wurden in der Folge immer verbreiteter. Unabhängig von der konkreten Entscheidung über die Bedeutung von Orten oder die Anzahl an zu beforschenden Orten, rückt mit diesen Überlegungen der Konstruktionsprozess des Feldes selbst in den Fokus. In dem Maße, in dem den Überschneidungen von geographischen, diskursiven und virtuellen Räumen Aufmerksamkeit geschenkt wird, verliert das Feld seine Natürlichkeit und die Konstruktion des jeweiligen Feldes sowie dessen Reflexion wird expliziter Teil der jeweiligen Forschungsprojekte.

Neben einer Veränderung von Forschungspraktiken werden auch alternative Konzepte diskutiert, um zeitgenössische Forschungsfelder zu strukturieren. Insbesondere das Konzept der Assemblage oder der Globalen Assemblage wird dabei häufig als Rahmung von inkonsistenten, komplexen und verflochtenen Phänomenen genutzt (Collier, 2006; Hess, Moser, & Schwertl, 2013; Marcus & Saka, 2006; Ong & Collier, 2005; Rabinow, 2011; Schall, 2017) und mittlerweile sogar als eine Alternative zum Feldbegriff diskutiert (Hess et al., 2013, S. 13). Die Art und der Moment seiner Nutzung verweisen damit bereits auf das besondere Potential der Assemblage: nämlich die Verbindungen von heterogenen Teilen und einem Ganzen, von Fragmenten und Multiplizitäten zu konzeptionalisieren (DeLanda, 2006, S. 23, 2016; Fillion, 2017, S. 111).

Sowohl die Debatten um Feldkonstruktion als auch das Konzept der Assemblage haben mein Forschungsprojekt geprägt. Bei meinem »Feld« handelt es sich folglich nicht um einen oder mehrere spezifische geographische Räume. Vielmehr orientiere ich mich an methodologischen

Überlegungen von Susan Wright und Cris Shore, die in ihrem Ansatz des »studying through« festhalten:

If the field is the full range of people, activities and institutions potentially relevant for the study of the chosen issue, one of the arts of fieldwork is to choose sites within this field and design methods for their ethnographic study [...]. (Wright, 2011, S. 28)

Meinen Ausgangspunkt, um Praktiken von Solidarität in Diversität zu untersuchen, stellte, wie in Kapitel 3 aufgezeigt, das Weltsozialforum 2016 in Montreal dar. Um dieses zu erfassen, verwende ich den Arena-Ansatz, da er die Aushandlungsprozesse unter Akteur*innen betont (Bierschenk, 1988; Duyvendak & Jasper, 2015). Er rückt also die im Rahmen des WSF ablaufenden Diskurse und Praktiken in den Mittelpunkt und ist somit hilfreich bei der Beantwortung der Forschungsfrage, wie Solidarität in Diversität ganz konkret imaginiert und praktiziert wird. Bei der Konstruktion der drei Arenen lasse ich mich von Vassilis Tsianos' und Sabine Hess' ethnographischer Grenzregimeanalyse leiten:

Es handelt sich um ein radikal konstruktivistisches Unterfangen, eine erkenntnistheoretisch angeleitete Praxis der Konstruktion von Elementen und Akteuren und um ihr In-Beziehung-Setzen in einem von den Forschenden selbst imaginierten, konstruierten Raum. (2010, S. 253)

Die erste von mir in diesem Stil konstruierte Arena (Kapitel 5) fasst das Weltsozialforum als ein Experimentierfeld auf und beschreibt es als einen Raum des Zusammentreffens und Aufführens von verschiedenen Solidaritätspraktiken- und Verständnissen. Ich fokussiere dabei auf Akteure, Diskussionen und Situationen, die im Kontext des Weltsozialforums sowie der direkten Vor- und Nachbereitung dieses Events stattfanden. Während das Weltsozialforum 2016 in Montreal im Zentrum steht, ziehe ich auch einzelne Momente und Erfahrungen meiner Teilnahme am Weltsozialforum 2018 in Salvador de Bahia hinzu, die die Event-übergreifende Gültigkeit der analysierten Praktiken belegen. Die zweite Arena (Kapitel 6 und 7) versteht das Weltsozialforum

in Montreal als Brennglas, an dem sich akute gesellschaftliche Fragen in Québec bündeln und analysiert diese von ihm ausgehend. Basierend auf spezifischen Situationen während des WSF 2016 werden dabei vor allem Praktiken und Diskurse von Solidarität zwischen Indigenen und Nicht-Indigenen in den Fokus gerückt. Die dritte Arena (Kapitel 8) versteht das WSF als einen Reflexionsraum und verortet die dort stattfindenden Aushandlungen auf einem Metalevel. Es analysiert, inwieweit interne Debatten um die Ausgestaltung des WSFs innerhalb des Internationalen Rats als eine implizite Auseinandersetzung mit der Frage nach Solidarität in Diversität verstanden werden können.

Teil 2: Arenen beschreiten

5. Verhandlungen multipler Solidaritätspraktiken

Der Chronologie meiner Feldforschung vorausgreifend startet dieses Kapitel mit einer ethnographischen Vignette von einer Situation, die sich im März 2018 während des Weltsozialforums in Salvador de Bahia ereignete. An diesem Weltsozialforum nahm ich als Mitglied einer Delegation aus Montreal teil, die aus Organisator*innen des vorangegangenen Weltsozialforums bestand. Die Teilnahme an dem WSF in Salvador de Bahia – nach 14 Monaten der non-lokalen und internet-gestützten Feldforschung – stellte dabei den Abschluss meiner Feldforschung dar. Die folgende Vignette illustriert wichtige Aspekte von Solidaritätspraktiken während eines Weltsozialforums, die ich in ähnlicher Weise bereits während des WSFs 2016 in Montreal beobachten konnte. Sie zeigt damit auch, dass die Beobachtungen über einen spezifischen Veranstaltungsort hinaus den Raum des Weltsozialforums insgesamt charakterisieren.

Freitag, 16. März 2018, Salvador de Bahia

Kim, Patrice, Catherine und ich nehmen ein Taxi von der World Assembly of Women auf dem Praça Terreiro de Jesus, in der Altstadt von Salvador, um rechtzeitig zu einer Veranstaltung zu kommen, die Einige aus unserer Delegation maßgeblich mitorganisiert haben. Wir kommen auf dem Campus der staatlichen Universität von Bahia (UFBA) an, verlassen das klimatisierte Taxi und versuchen den Veranstaltungsort auf dem riesigen Campus der Universität auszumachen. Mithilfe von Catherines Tablet und dem darauf angezeigten 112-seitigen Veranstaltungsprogramm im pdf-Format, das auch einen Lageplan

beinhaltet, versuchen wir das Zelt Chico Mendez zu finden. Dort soll die »Assemblée de convergence des initiatives pour une transition sociale et écologique« stattfinden, eine Veranstaltung, die sich im Programmheft schon auf den ersten Blick von anderen unterscheidet, da sie viersprachig angekündigt ist. Nach mehrmaligem Nachfragen und Umorientieren kommen wir erst dort an, als die Versammlung schon begonnen hat. Es sitzen ca. 60 Menschen auf weißen Plastikstühlen in einem weißen Zelt, dessen Seitenwände hochgebunden sind, um etwas Durchzug zu ermöglichen. Einige sitzen vorne in einem Kreis, die anderen dahinter in Stuhlreihen. Die Kabine der Dolmetscher*innen ist besetzt, einige der Anwesenden tragen Headsets, mithilfe derer sie die Übersetzung verfolgen können. Kim, Patrice und ich finden einen Platz am Rande, etwas außerhalb des Zeltes aber noch im Schatten und vor der knallenden Sonne geschützt. Ein Mikrofon wird herumgegeben, es werden Organisationen, Projekte und Kampagnen vorgestellt, an denen Anwesende beteiligt sind. Die meisten sprechen Französisch, einer Englisch, einige andere Portugiesisch.

Schließlich kündigt Yasmine., die Moderatorin, eine neue Phase der Veranstaltung an: Es sollen Arbeitsgruppen gebildet werden, die sich über die Fragen austauschen, was gebraucht wird, um Netzwerke aufzubauen und welche Hilfsmittel benötigt werden, um Synergien zwischen den verschiedenen Initiativen für eine »Transition« zu schaffen. Sie fragt: »Was brauchen wir, um uns auszutauschen?« [...] Von den anschließenden Präsentationen der Gruppenarbeiten schnappe ich nur Bruchstücke auf: »Es ist einfach Kontakte zu knüpfen, aber wie hält man sie?«, »Freundschaft soll die Basis der Kooperation sein«, »Wir wollen keine zusätzliche Mailingliste – Vielleicht wenn es einen Moderator gäbe«, »Besser: andere digitale Hilfsmittel«. ¹ Ich lasse meinen Blick im Zelt schweifen und sehe, dass Julie zeitgleich an einem Protokoll tippt, in dem ich später Details noch einmal nachlesen kann. [...] Eric fasst die Ergebnisse schließlich zusammen und identifiziert drei zentrale Bedürfnisse: »persönliche und organisationale Transformation, Kommunikation sowie Koordination« und schließt diesen Teil mit der Ankündigung, dass ein Bericht über den Emailverteiler versendet werden wird

1 Im Original: »C'est facile de créer des liens, mais comment les maintenir?«, »La coopération devrait être basée sur l'amitié«, »On ne veut pas une autre liste d'emails. – Peut-être s'il y avait un modérateur«, »Mieux: autres outils digitaux«, Übers. d. Verf.

»um weiter zu machen mit der Konvergenz²«. Caroline übernimmt das Mikro, spricht von der »solidarischen Stimmung, die wir geschaffen haben³« und leitet eine abschließende interaktive Übung ein.

Es lassen sich in der kurzen Beschreibung dieser Veranstaltung neben logistischen Aspekten, die prägend für den Ablauf von Weltsozialforen sind typische Charakteristika der Suche nach Verbundenheit und Solidarität in Diversität erkennen.

Die Frage danach, wie ein solidarisches Zusammenkommen im Rahmen des WSF praktiziert werden kann, übersetzt sich nicht nur in praktische Aktivitäten, sie wird darüber hinaus explizit verbal verhandelt und auf einer Metaebene reflektiert. Dabei greifen die Teilnehmenden und Organisator*innen auf eine Vielzahl von Begriffen zurück, ohne dass deren Spezifik, etwa durch eine Abgrenzung zu anderen Begriffen, deutlich gemacht wird. In der hier beschriebenen Situation benutzen sowohl die Organisator*innen der Veranstaltung als auch andere Anwesende die Begriffe »Konvergenz«, »Netzwerk/netzwerken«, »Verbindungen«, »Freundschaft« und »Solidarität«. ⁴ In einem anschließend versendeten Bericht über die Veranstaltung schreiben die Organisator*innen rückblickend über die Ziele der Veranstaltung: »Synergien erschaffen«, »Gruppen zusammen bringen«, »einen kollektiven Prozess festigen«, »die Menschen und Netzwerke miteinander verbinden«, »uns kollektiv zu organisieren«. ⁵ Eine Klärung, was genau unter den verschiedenen Begriffen zu verstehen ist, die das Streben nach Zusammenkommen beschreiben, findet in diesen Fällen nicht statt. Die diversen Begriffe, die parallel verwendet werden und auf die sich immer wieder bezogen wird, stellen Äquivalente zum Begriff der

2 Im Original: »pour continuer la convergence«, Übers. d. Verf.

3 Im Original: »esprit de solidarité qu'on a créé«, Übers. d. Verf.

4 Im Original: »convergence«, »réseau/réseautage«, »liens«, »amitié«, »solidarité«, Übers. d. Verf.

5 Im Original: »mise en synergie«, »rassembler des groupes«, »la consolidation d'un processus collectif«, »interconnecter les gens et les réseaux«, »nous organiser collectivement«, aus dem unveröffentlichten Bericht der beschriebenen Veranstaltung, Übers. d. Verf.

Solidarität dar und verweisen auf den, von Stjernø als onomasiologisch bezeichneten, Aspekt des Konzepts:

Solidarity is a word with diffused meanings that may be expressed by the use of different terms or functional equivalents, such as fraternity, brotherhood, unity, community etc. This onomasiological aspect of the concept of *solidarity* [Herv. i. Orig.] is problematic, but not to the same degree in different ideologies and different periods. In the classic Marxist period, the equivalents of the concept of solidarity are relatively easy to identify. They are brotherhood, fraternity, (class) unity, internationalism and the like. In modern social democratic and Christian democratic language it is more complicated; feelings of community or interdependence may certainly be seen as equivalents, but what about identification with the common good, cooperation, charity, compassion, citizenship? (Stjernø, 2005, S. 11)

Während Stjernø Brüderlichkeit und Klasseneinigkeit als Äquivalente des Solidaritätsbegriffs einer marxistischen Periode nennt und Gemeinschaftsgefühle als Äquivalente eines christ- und sozialdemokratischen Umfelds beschreibt, stellen die oben erwähnten Begriffe des Netzwerkens, der Verbindungen und Synergien Äquivalente aus dem Kontext des Weltsozialforums dar.

Eine weitere Konsequenz daraus, dass solidarischer Zusammenkommen im Rahmen der beschriebenen Veranstaltung explizit verbal verhandelt und auf einer Metaebene reflektiert wird, ist, dass die nächsten geplanten Schritte sich weniger auf Inhalte des sozialen Engagements und der politischen Kämpfe beziehen, als vielmehr auf bestimmte Praktiken »miteinander in Verbindung zu sein«. Solche Praktiken sind unter anderem das Einrichten eines Emailverteilers oder Absprachen darüber, wie die verschiedenen Mitschriften der Diskussion zu einem Bericht zusammengefügt werden können und wie dieser anschließend weiter verbreitet werden kann. Diese Beobachtung spiegelt eine Erfahrung der Anthropologin Anneliese Riles in ihrer Forschung zu Netzwerken von NGOs auf den Philippinen wider: »One of the features of network activity [...] was its dual quality as both a means to an end and an end in itself« (Riles, 2010, S. 50-51). Praktiken und Hilfsmit-

tel, die die Verbindung zwischen den Teilnehmer*innen ermöglichen, rücken dabei anstelle von politischen Inhalten in den Vordergrund des Zusammenkommens. Sie sind in dem Sinne produktiv, dass sie ein Zusammenkommen und einen Austausch zwischen den unterschiedlichen Personen ermöglichen. Das Weltsozialforum stellt ein Experimentierfeld dar, in dem solche Praktiken erprobt, aufgeführt und reflektiert werden.

Entgegen meinen Vorannahmen ist das WSF nicht (nur) als ein Raum zu verstehen, in dem Aktivist*innen, die sich vorher nicht kannten, zusammenkommen und Beziehungen eingehen, die im Nachhinein daraufhin evaluiert werden können, ob es sich dabei tatsächlich um solidarische Beziehungen handelt (obwohl so etwas vorkommen kann). Es wird vielmehr deutlich, dass bereits die Vorstellungen davon, was als Solidarität in Diversität anzustreben sei, sehr unterschiedlich sind. Ebenso vielfältig sind die Vorstellungen darüber, wie diese Solidarität hergestellt werden kann. Und beides wird konstant reflektiert, diskutiert und ausgehandelt. Im vorliegenden Kapitel soll es um genau solche emischen Vorstellungen und Praktiken der Herstellung solidarischer Beziehungen gehen. Inspiriert von der Perspektivverschiebung Annelise Riles' rücke ich die Frage danach, was Solidarität im Rahmen des Weltsozialforums ist und ob es sich bei bestimmtem sozialen Praktiken tatsächlich um Solidarität handelt, in den Hintergrund. Stattdessen fokussiere ich auf Praktiken, mit und durch die die Akteur*innen meines Feldes Solidarität in Diversität imaginieren, praktizieren und diskutieren: Ich fokussiere darauf, was Menschen konkret machen, wenn sie von Solidarität und Zusammenkommen in Differenz sprechen. Diesen Praktiken nähere ich mich anhand verschiedener ethnographischer Vignetten vom Weltsozialforums 2016 in Montreal. Im Abschnitt 5.1 widme ich mich präfigurativer Solidarität im Organisationsprozess, in 5.2 dem Verständnis von »solidarisch sein« als Einsatz gegen Diskriminierung, in 5.3 den Solidaritätspraktiken verstanden als *Partnership Building* von NGOs, in 5.4 der gemeinsamen Erarbeitung einer Deklaration als einer Form von solidarischem Zusammenkommen und in 5.5 der Vorstellung von der öffentlich gelebten und zelebrierten Diversität als einer politischen

Aktion. Abschließend werde ich in 5.6 die verschiedenen Praktiken zusammenfassen sowie Grenzen und Widersprüche zwischen diesen herausarbeiten.

5.1 Präfigurative Politiken und solidarisches Zusammenkommen im Jetzt

Mittwoch, 3. August 2016, Montreal, ca. 19 Uhr

Ich nehme den Fahrstuhl und fahre in den vierten Stock eines ehemaligen Fabrikgebäudes in einem vormaligen – inzwischen gentrifizierten – Industrieviertel Montreals. Ich sehe dem Gebäude an, dass es erst kürzlich ausgebaut wurde: weiße leere Gänge, Türen aus unbehandelten Spanplatten. Ich folge den handgemalten Zetteln und Plakaten. Das Büro 408, das ich suche, befindet sich ganz am Ende des Gangs. Es ist mit Computern und Schreibtischen ausgerüstet und stellt einen abgetrennten Teil eines relativ großen, offenen Raums dar, in dessen Mitte sich mehrere zusammengeschobene Tische befinden. An den Wänden hängen verschiedene Fahnen: Die von Québec, die einer brasilianischen Gewerkschaft, die der »arbeitslosen Hochschulabsolventen«⁶, außerdem diverse Plakate von vorangegangenen Weltsozialforen und lokalen Foren, ein buntes handgemaltes Transparent mit dem Slogan des WSF 2016 »Eine andere Welt ist nötig. Gemeinsam wird sie möglich.«⁷ Es steht ein Kopierer im Raum, an den Wänden hängen Metaplankarten mit den Namen diverser Arbeitsgruppen und den jeweiligen Verantwortlichen, ein wandfüllender Kalender.

[...] Im Raum verteilt sich eine bunte Mischung von etwa 20 Menschen, die entweder alleine an ihren Laptops arbeiten, oder zu zweit oder dritt zusammen sitzen: Männer und Frauen, weiße und People of Color⁸, relativ jung aussehende und solche mit weißen Haaren. Drei von ihnen sitzen in elektrischen Rollstühlen,

6 Im Original: »chômeurs diplômés«, Übers. der Verf.

7 Im Original: »Un autre monde est nécessaire. Ensemble il devient possible.«, Übers. Der Verf.

8 Ich benutze in dieser Arbeit den englischen Begriff People of Color (PoC) in dem Sinne, wie er in den letzten Jahren auch in deutschsprachigen Diskussionen zu Rassismus verwendet wurde, in dem die Menschen (»People«) in den Vordergrund gestellt werden (Arndt, Eggers, Kilomba, & Piesche, 2009).

die anderen auf verschiedenen Büro- und Klappstühlen, mehrere tragen Kopftücher, einige Schiebermützen. [...] Mathieu geht durch den Raum und fragt, ob wir in fünf Minuten beginnen können mit diesem letzten Treffen des Organisationskollektivs vor dem Weltsozialforum 2016. Die Anwesenden suchen sich Plätze rund um den Tisch, alle sind währenddessen noch mit irgendetwas beschäftigt, reden, besprechen, planen Dinge. Irgendwann klatscht Mathieu in die Hände, um sich die Aufmerksamkeit aller zu sichern. Er hat einen Pappkarton vor sich stehen. Darin: laminierte Rollenkarten. Er fragt, wer die Rollen der Moderator*in und Respektwächter*in und wer die Verantwortung für die Redeliste und die Extension (Skype-Übertragung) übernehmen möchte. Es findet sich niemand für die Moderation. So übernimmt Mathieu diese selbst. Er weist auf die Handzeichen hin, die die Diskussion unterstützen sollen und die beispielsweise Zustimmung, Ablehnung oder Fragen bedeuten. [...] Dann findet eine »Tour de Table«, eine Vorstellungsrunde aller Anwesenden statt. Ich stelle mich als Unterstützer für die Evaluation vor. Nach der Runde beginnt das Treffen mit einer Minute Traumreise, »weil wir gerade so gestresst sind⁹«. Die Traumreise gibt einen Ausblick auf die Woche und prophezeit ein erfolgreiches Weltsozialforum. Im Anschluss: ausgiebiges Klatschen. Dann halten die beiden Koordinator*innen des Kollektivs, Carminda und Eric, jeweils kurze, motivierende Ansprachen. [...]

Diese ethnographische Vignette beschreibt ein Zusammentreffen des Organisationskollektivs, das den organisatorischen Kern des Weltsozialforums 2016 ausmachte¹⁰. Solche Treffen fanden über drei Jahre hinweg in wechselnder Besetzung jeden Mittwoch mit jeweils einer Dauer

9 Im Original: »parce que à ce moment on est tellement stressés«, Übers. d. Verf.

10 Wie in Kapitel 3.2 ausgeführt, werden die einzelnen Events jeweils von lokalen Organisationen organisiert. Gleichzeitig existiert das übergeordnete Gremium des Internationalen Rats, der jedoch (fast) keinen Einfluss auf die konkrete Vorbereitung der Events nimmt. Eine teilweise bizarre Konstruktion, die jedoch versucht zu erhalten, was Christian Schröder als das Oszillieren zwischen Organisation und Bewegung beschreibt (Schröder, 2015, S. 205) und was als spezifische Lösung des WSF für die wiederkehrende Frage nach dem erfolgsversprechenden Grad an Strukturierung und Offenheit von Massenbewegungen gesehen werden kann.

von vier bis fünf Stunden statt. Bei der portraitierten Situation handelt es sich um das letzte Treffen des Organisationskollektivs vor dem Beginn des Weltsozialforums. Die Vignette illustriert den spezifischen Organisationsansatz des WSF 2016. Im Unterschied zur Organisation vorangegangener Weltsozialforen setzten sich die Organisator*innen nicht aus den Mitgliedern einer oder mehrerer bestehender Organisationen zusammen. Vielmehr handelte es sich um ein Kollektiv von Einzelpersonen, das sich im Hinblick auf die Veranstaltung des WSF gegründet hatte und das zu jeder Zeit offen für neue Mitglieder war. Diese Organisationsform wurde als eine »innovation in methodology« (Collectif FSM Montréal 2016, 2015b, S. 4) verstanden und folgendermaßen begründet: »This comes in particular through the desire to bring the WSF process closer to emerging movements by integrating new participative practices.« (Collectif FSM Montréal 2016, 2015b, S. 4). In der Vignette wird eine Folge dieser offenen Organisationsform deutlich: Auch das allerletzte Treffen, nach mehrjähriger Vorbereitung, beginnt mit einer Vorstellungsrunde, weil sich nicht unbedingt alle Anwesenden kennen. Dies liegt auch daran, dass diese Treffen als eine Form übergeordneter Organisation gedacht sind. Die alltägliche Vorbereitungsarbeit fand dagegen in acht Arbeitsgruppen statt, die unabhängig voneinander agierten und insgesamt ca. 80 Personen umfassten. Kontinuität wurde über sechs Personen hergestellt, die in einem Anstellungsverhältnis standen und für ihre Arbeit bezahlt wurden¹¹. Das Kollektiv selbst nennt in seinem Abschlussbericht diese Form des Zusammenarbeitens »eine neue Organisationskultur im Experimentiermodus«¹² (Collectif FSM Montréal 2016, 2016c, S. 55) Im Abschlussbericht schreiben sie über diesen spezifischen Ansatz, ein solches Großevent zu planen:

11 Eine legale Anerkennung erreichte das Kollektiv durch die Anmeldung als Nonprofit-Organisation im Februar 2014, die jedoch keine größere Bedeutung im Organisationsprozess erhielt.

12 Im Original: »nouvelle culture organisationnelle en expérimentation.«, Übers. der. Verf.

Der Prozess der Organisation des WSF 2016 wurde als gemeinschaftlicher und menschlicher Prozess betrachtet. [...] Diese Gremien [Arbeitsgruppen, Treffen des Kollektivs, des Vorstands der Non-Profit-Organisation, Anm. d. Verf.] standen allen offen, die als Bürger*innen oder Vertreter*innen von Organisationen zur Verwirklichung des WSF 2016 beitragen wollten. Sie zielten auf eine solidarische Zusammenführung des freiwilligen Einsatzes, der Initiativen, Ressourcen und Fähigkeiten ab. (Collectif FSM Montréal 2016, 2016c, S. 54-56)¹³

Die angestrebte »solidarische Zusammenführung«¹⁴ bezieht sich dabei auf den dreijährigen Organisationsprozess und das Zusammenarbeiten im Kollektiv selbst und nicht (nur) auf das Gesamtergebnis des Weltsozialforums als Event, oder auf spezifische (politische) Ergebnisse. Bereits 2013 wurden folgende Werte definiert, die diesen Prozess leiten sollten: Inklusion und Offenheit, Transparenz, Horizontalität, Selbstverwaltung, Unabhängigkeit¹⁵. Die Werte von Inklusion und Offenheit waren folgendermaßen definiert: »Der Prozess möchte offen für alle sein. Die Meinungen aller beteiligten Personen sind respektvoll gegenüber allen und sind von allen zu respektieren [...].«¹⁶ (Collectif FSM Montréal 2016, 2016c, S. 54) Ebenso wie die Horizontalität im Sinne des Fehlens von hierarchischen Strukturen, welches sich zum Beispiel in der konsensuellen Entscheidungsfindung zeigte, prägte der Wert der

13 Im Original: »Le processus d'organisation du FSM 2016 a été conçu comme un processus collectif et humain« (S. 54) und »Ces instances [groupes de travail, rencontre de facilitation, C.A. de l'OBNL, ...] étaient ouvertes à toutes celles et ceux qui, citoyen-ne-s ou délégués d'organisations, entendaient contribuer à la réalisation du FSM 2016. Elles visaient la convergence solidaire des bonnes volontés, des initiatives, des ressources et des compétences.« (S. 56), Übers. d. Verf.

14 Im Original: »convergence solidaire«, Übers. d. Verf.

15 Im Original: »l'inclusion et l'ouverture, la transparence, l'horizontalité, l'auto-gestion et l'indépendance.«, Übers. d. Verf.

16 Im Original: »Le processus se veut invitant pour tous et toutes. Les opinions des personnes impliquées sont respectueuses de tous et toutes et elles sont respectées de tous et toutes.«, Übers. d. Verf.

Offenheit und seine konsequente Umsetzung das alltägliche gemeinsame Arbeiten, was beispielsweise sich auch darin äußerte, dass ich kurz vor dem Forum noch zum Kollektiv dazustoßen konnte.

Diese politische (Selbst-)Organisationsform entspricht Mobilisierungspraktiken, die häufig im Zusammenhang mit sogenannten post-2010 Protesten, beziehungsweise »movements of the crisis« (Della Porta & Mattoni, 2014, S. 21), beschrieben werden. Die Situation illustriert damit die in Abschnitt 3.3 erwähnte Verbindung zu vorangegangenen sozialen Bewegungen und Protestformen. Dies lässt sich sowohl bezogen auf spezifische Praktiken der Selbstorganisation und Gruppenkommunikation festhalten, als auch in Bezug auf personelle Überschneidungen. Mehrere Mitglieder des Kollektivs waren bereits in dem als *Occupy Montreal* bekanntgewordenen Protest und der Besetzung des Victoria Squares in Montreal (2011) involviert. Mathieu, der in der oben beschriebenen Situation die laminierten Karten verteilt und die Moderation übernommen hatte, bezeichnete in einem Interview *Occupy Montreal* als den Ort seiner Politisierung (Interview am 15.11.2016 in Montreal). Insbesondere war er dort in die Moderation der Versammlungen involviert und kam dabei in Kontakt mit verschiedenen Formen und Strategien der Konsensfindung und auch den konventionalisierten Handzeichen, die der Diskussion und Konsensfindung in größeren Gruppen dienen sollen. Sie stammen zu einem Großteil aus anarchistischen, autonomen Organisationsformen und wurden unter anderem durch die Occupy-Proteste (Graeber, 2012) in weitere Kreise getragen. Auch Carminda, die Koordinatorin des Kollektivs, die in der beschriebenen Situation eine Ansprache hielt, erlebte ihre Politisierung im Kontext von Occupy, für die sie als Pressekontakt fungierte.

Die Akteure aus dem Kollektiv sowie einige Kritiker*innen des Kollektivs, die aus formaleren Organisationen stammen, fassen diese Art der Zusammenarbeit häufig unter dem Stichwort der Horizontalität zusammen und machen so deutlich, dass neben der Offenheit der zentrale Wert ihrer Bemühungen das Streben nach hierarchiefreier Zusammenarbeit ist. Dieser Anspruch, der auch von seinen überzeugtesten Vertreter*innen eher als ein angestrebtes Ideal denn als Realität ver-

standen wird, wird in der Literatur der Sozialen Bewegungs-Studien, in Rekurs auf Carl Boggs, als »prefigurative politics« bezeichnet¹⁷, die folgendermaßen definiert werden:

The term prefigurative politics refers to a political orientation based on the premise that the ends a social movement achieves are fundamentally shaped by the means it employs, and that movements should therefore do their best to choose means that embody or ›pre-figure‹ the kind of society they want to bring about. (Leach, 2013, S. 1)

Dieses Konzept, dass gleichzeitig als sozialwissenschaftliches Analysewerkzeug und, wie im ersten Teil der Arbeit bereits eingeführt¹⁸, als Programm von Aktivist*innen dient, lässt sich als eine spezifische Form von Solidarität in Diversität, die im Kontext des Weltsozialforums imaginiert und praktiziert wird, bezeichnen: das präfigurative Zusammenkommen und Zusammenarbeiten im Jetzt (Featherstone, 2012, S. 185; Gordon, 2017).

Laut Uri Gordon verfügen präfigurative Politiken über eine christlich-religiöse und eine anarchistische Tradition (Gordon, 2017), die jeweils spezifische Bezüge auf das Zukünftige aufweisen. Gordon zeigt überzeugend auf, wie der momentane Gebrauch des Konzepts in sozialen Bewegungen ausschließlich auf die Gegenwart fokussiert oder eine ferne Zukunft imaginiert, aber unfähig ist, eine nahe Zukunft zu beschreiben. Gordons Kritik an diesem »presentism«, spiegelt dabei einige Kritiken wider, die verschiedene Québecer Gewerkschaften in Bezug auf den Organisationsprozess äußerten. Die *Confédération des Syndicats Nationaux* (CSN) lässt in ihrer Bilanz Zweifel durchblicken, wenn sie von einer »bemüht horizontalen Organisationsstruktur«¹⁹ spricht und den

17 Bezüglich des Konzepts der »prefigurative politics« und dem Weltsozialforum siehe: (Conway, 2011, 2013; Featherstone, 2012; Frezzo & Karides, 2007) für ausführlichere Diskussionen des Konzepts selbst siehe (Cornish, Haaken, Moskovitz, & Jackson, 2016; Gordon, 2017; Leach, 2013; Trott, 2016; Yates, 2015).

18 Siehe dazu Abschnitte 1.2 und 3.1.

19 Im Original: »structure organisationnelle se voulant horizontale,« Übers. der Verf.

Organisationsprozess als »eine innovative Idee, aber eine, die noch weiter hätte gehen können«²⁰ beschreibt (2016, S. 8). Der Gewerkschaftsbund *Fédération des travailleurs et travailleuses du Québec* (FTQ) schreibt zudem in ihrer Bilanz des Weltsozialforums:

Das WSF in Montreal hat versucht, zu zeigen, dass es von Einzelpersonen, auf »Occupy«-Basis, ohne große Organisationen organisiert werden kann. Aber diese Erfahrung hat das Gegenteil gezeigt. Es geht also darum, ein Gleichgewicht zwischen dem Einsatz der Bürgerinnen und Bürger und dem großer Organisationen herzustellen, aber auch um die Bedeutung und die reale politische Wirkung des WSFs.²¹ (2016, S. 20)

Diese Kritik weist darauf hin, dass der Ansatz des Organisationskollektivs und sein Verständnis des solidarischen Miteinanders im Jetzt, sowie seine ihm eigene Form von Solidarität in Diversität, nicht unumstritten sind. Im weiteren Verlauf der Arbeit wird auf die daraus entstehenden Konflikte in Bezug auf Konkurrenz zwischen verschiedenen Organisationen im Organisationsprozess des WSF eingegangen und damit auf verschiedene Vorstellungen, was als »reale politische Wirkung des WSFs« zu gelten habe.²²

In den Werten von Offenheit und Horizontalität und den Praktiken der »solidarischen Zusammenführung« lässt sich eine Vorstellung von Solidarität erkennen, die als präfigurative Solidarität bezeichnet werden kann. Solidarität wird dabei als ein Zusammenbringen von unterschiedlichen Individuen in einem Raum ohne Hierarchien oder Machtungleichgewichte verstanden. In dieser Vorstellung ist der gemeinsame Raum offen für alle und bezieht sich gleichzeitig auf eine zukünftige

20 Im Original: »Une idée novatrice, mais qui aurait pu aller plus loin,« Übers. der. Verf.

21 Im Original: »Le FSM de Montréal a tenté de démontrer qu'il peut être organisé par des individus, sur une base »Occupy«, sans les grandes organisations. Mais cette expérience a démontré le contraire. Le débat porte donc sur l'équilibre entre les citoyens et citoyennes et les grandes organisations, mais également sur la portée et l'impact politique réel du FSM.« Übers. der. Verf.

22 Im Original: »impact politique réel,« Übers. d. Verf.

Gesellschaft sowie auf aktuelle Praktiken des Zusammenarbeitens. In der Praxis der Organisation des WSFs ist der gemeinsame Raum zunächst vor allem zugänglich für Menschen, deren Lebensumstände ein freiwilliges unbezahltes Engagement in Montreal erlauben. Die Grenzen dieses Konzeptes von Offenheit zeigen sich auch in den in Abschnitt 3.3 erwähnten Ausschlüssen und Zugangshürden aufgrund von finanziellen Ressourcen sowie der Verweigerung von Visa. Zentrale Praktiken, die die Herstellung solch einer Solidarität prägen, sind spezifische Abläufe von Treffen, Methoden der Rollenverteilung, Handzeichen und Formen der Moderation. Differenzen, die in dieser Vorstellung von Solidarität in Diversität eine Rolle spielen, werden sehr breit verstanden und beziehen sich auf Unterschiede zwischen den einzelnen Individuen, die auf vielen Ebenen liegen können. Dies können z.B. unterschiedliche kulturelle und geographische Hintergründe, gesellschaftliche Positionierungen, aber auch Vorlieben und Lebensstile sein.

Situierung 1:

Meine Positionierung als forschender Engagierter im WSF

Nun möchte ich, wie in 4.5 angekündigt, meine Positionierung als Forscher innerhalb der Relationen, die durch die Forschungspraxis entstehen, reflektieren, um so die Situierung meiner Arbeit zu explizieren. Im zweiten Kapitel habe ich deutlich gemacht, dass ich mit einem engagierten, partizipativen Forschungsdesign in die Forschung aufgebrochen bin. Die ethnographischen Vignetten vom Ankommen im Feld und dem Kennenlernen des Organisationskollektivs verweisen bereits darauf, dass eine große Ähnlichkeit zwischen mir und den Organisator*innen besteht. Es handelt sich um junge Erwachsene, die zu einem großen Teil einen studentischen oder akademischen Hintergrund als Gemeinsamkeit aufweisen, während eine Diversität in Bezug auf die Kategorien Gender, Race, Ethnizität, Beeinträchtigung und sexuelle Orientierung, wie bereits in Abschnitt 3.3 beschrieben, besteht. Als weißer, engagierter Wissenschaftler-Aktivist aus Deutschland passte ich, was mein Alter, meinen akademischen Hintergrund sowie meine politische Einstellung angeht gut in die Gruppe. Ebenso wenig war mein Status

als aus dem Ausland Kommender eine Besonderheit in der Gruppe, die eine große Diversität an Herkunftsorten aufwies. Diese Ähnlichkeiten mit vielen aus der Gruppe, die spezifische Organisationsform des offenen Raums sowie meine Flüssigkeit im Québec -Französischen, ermöglichten mir ein schnelles Ankommen im Feld. Durch meine der Arbeit vorrausgehende Involvierung in Kontexte der Bildung für globale Gerechtigkeit und in basisdemokratische Gruppen waren mir außerdem viele der genutzten Methoden, wie beispielweise die Handzeichen, bereits bekannt. Ein Missverständnis während der Vor-Ort-Forschung in Salvador de Bahia, eineinhalb Jahre nach dem WSF 2016, zeigte mir, dass ich auch von Anderen als Mitglied der Québecer-Delegation wahrgenommen wurde. Dies darf natürlich nicht darüber hinwegtäuschen, dass ich erst kurz vor dem Montrealer WSF zum Kollektiv gestoßen bin und daher weder auf Erfahrungen und Wissen aus jahrelangem ehrenamtlichen Engagements in der Vorbereitungen zurückgreifen konnte, noch in der Montrealer Aktivist*innenszene verwurzelt war. Im Anschluss an Janet Conway lässt sich meine Position daher als eine gleichzeitige »insider/outsider«-Position verstehen (2013, S. 27).

5.2 Solidarisch sein als Einsatz gegen Diskriminierung

Die bereits 2013 vom Kollektiv gemeinsam festgelegten Werte der Inklusion und Offenheit, Transparenz, Horizontalität, Selbstverwaltung und Unabhängigkeit wurden bei einer Versammlung im Frühjahr 2015 angenommen und 2016 zur »Konstitutiven Charta des WSF in Montreal« zusammengefügt (Collectif FSM Montréal 2016, 2015a). In den Monaten vor dem Event selbst wurde diese um eine »Charta des Kollektivlebens« ergänzt (Collectif FSM Montréal 2016, 2016a). Dieses Dokument wurde auf der beschriebenen letzten Sitzung des Kollektivs von Stephanie und Florian vorgestellt, die sich in einer eigens eingerichteten Arbeitsgruppe mit Fragen von Diskriminierung in Arbeits- und Organisationskontexten beschäftigt hatten. In der Charta werden unter anderem die Werte und Ziele des WSF im Hinblick auf Diskriminierung konkretisiert:

Das WSF2016-Kollektiv hat sich immer dazu bekannt, keine Form von Belästigung zu tolerieren und eine Arbeitsatmosphäre schaffen zu wollen, die frei von jeglicher Art von Gewalt, verbaler, physischer, psychischer und sexueller Bedrohung ist.²³ (Collectif FSM Montréal 2016, 2016a, S. 3)

Die Charta des Kollektivlebens soll die Ernsthaftigkeit dieses Engagements zeigen und benennt konkrete Wege zur Prävention und Elimination von Unterdrückung, die in erster Linie in der Verantwortung des Organisationskollektivs gesehen werden:

Die Verantwortlichkeiten des Kollektivs des WSF2016

Das Kollektiv des WSF2016 ist der Ansicht, dass jede Person das Recht hat, sich innerhalb des WSF2016 in einer Atmosphäre frei von Belästigung und Gewalt zu entwickeln. Angesichts dieser rechtlichen und moralischen Verantwortung verpflichtet es sich:

- Darüber zu wachen, dass keine Person Gewalt oder Belästigung erfährt.
- Maßnahmen gegen diejenigen zu ergreifen, die sich der Belästigung oder Gewalt schuldig gemacht haben oder schuldig sind.²⁴

(Collectif FSM Montréal 2016, 2016a, S. 4)

Diese Ausführungen machen deutlich, dass dem Einsatz gegen Diskriminierung ein spezifisches Verständnis der Werte von Inklusivität und Offenheit zu Grunde liegt. Stephanie formuliert dies in einem späteren Interview folgendermaßen:

23 Im Original: »Le Collectif du FSM2016 a toujours exprimé la ferme volonté de ne tolérer aucune forme de harcèlement et d'assurer à tous.tes un milieu de travail respectueux et sécuritaire, exempt de toute violence, menace verbale, physique, psychologique ou sexuelle.«, Übers. d. Verf.

24 Im Original: »Les responsabilités [sic!] du Collectif du FSM2016 Le Collectif du FSM2016 considère que toute personne a le droit d'évoluer au sein du FSM2016 dans un milieu exempt de harcèlement ou de violence. Devant cette responsabilité légale et morale, il s'engage : · À veiller à ce qu'aucune personne ne soit l'objet de harcèlement ou de violence. · À prendre les mesures correctives contre ceux.celles qui se sont rendu.es ou se rendent coupables de harcèlement ou de violence.«, Übers. d. Verf.

Für mich geht es bei Inklusivität manchmal auch darum, Menschen auszuschließen, damit das WSF inklusiv sein kann für Menschen, die Aggressionen erlebt haben. Andere hingegen würden sagen, nein, man soll niemanden ausschließen, wenn man inklusiv sein möchte [...].²⁵

Ihr Verständnis von Inklusivität, das in bestimmten Momenten einen Ausschluss einzelner erfordere, steht dabei in Spannung zu dem im vorangegangenen Abschnitt (5.1) aufgezeigtem Verständnis von Inklusion und Offenheit, das bedeutete, immer und für alle offen zu sein. In der Charta wird aufgeschlüsselt, welche Aufgaben und Vorgehensweisen aus der Verantwortung des Kollektivs für die Arbeitsgruppen resultieren. Außerdem wird mit dem *Comité de Senti* eine Art Schiedsgericht eingeführt, das bei schwerwiegendem oder wiederholtem problematischem Verhalten einbezogen werden soll, sowie das Antidiskriminierungs-Team vorgestellt²⁶, eine Gruppe unabhängiger Freiwilliger, die während des Events vor Ort sein sollen, um zuzuhören, zu unterstützen und bei Bedarf zu intervenieren. Diese Institutionen, aber auch Formulierungen wie »Korrekturmaßnahmen ergreifen gegen diejenigen, die sich der Belästigung oder Gewalt schuldig machen oder gemacht haben«²⁷ können als Ergänzung, aber auch als Widerspruch zu den 2013 definierten Zielen von Offenheit und Horizontalität verstanden werden.

Im weiteren Text der Charta wird in einer Fußnote definiert, was als Diskriminierung verstanden wird:

Wir sprechen hier von (nicht abschließende Liste): Rassismen, Xenophobie, Islamophobie, Antisemitismus, Imperialismus, (neo-)Ko-

25 Im Original: »Pour moi, l'inclusivité, c'est d'expulser parfois des gens pour que le FSM soit inclusif envers des gens qui ont vécu des agressions. Alors que d'autres personnes vont dire, non, il faut pas expulser personne si on veut être inclusif [...]«. Übers. d. Verf.

26 Im Original: »Équipe des bénévoles anti-oppressions (BAO)«

27 Im Original: »prendre les mesures correctives contre ceux.celles qui se sont rendu.es ou se rendent coupables de harcèlement ou de violence«, Übers. d. Verf.

lonialismus, identitärer Nationalismus, Homonationalismus, Féminationalismus, Heterosexismus, Cis-Sexismus, Homophobie, Lesbophobie, Biphobie, Intersexophobie, Transphobie, Transmisogynie, Klassismus, ageism [Altersdiskriminierung], Ableismus, Serophobie, Schlampophobie [Diskriminierung von Sexarbeiter*innen] etc.²⁸ (Collectif FSM Montréal 2016, 2016a, S. 9)

Es wird außerdem definiert, was als unterdrückendes oder gewaltsames Verhalten gesehen wird und dieses jeweils in einem Absatz definiert:

Dies ist eine nicht abschließende Liste von unterdrückenden und gewaltvollen Verhaltensweisen, die keinen Platz im WSF 2016 haben. Missbrauch von Macht oder Autorität [...], Psychologische Belästigung [...], Diskriminierende Belästigung [...], Mikroaggression [...], Mansplaining [...], Whitesplaining [...], Dominierende Sprache [...], Bodyshaming/Fatshaming [...], Slutshaming und Schlampophobie.²⁹ (Collectif FSM Montréal 2016, 2016a, S. 10-16)

In diesem Auszug ist nur ein Teil der – obwohl als nicht vollständig verstandenen, immerhin 22 Punkte umfassenden – Liste wiedergegeben. In beiden Aufzählungen fällt vor allem ihre Präzision, Detailliertheit und die Aufnahme einer Vielzahl von Fachtermini aus aktuellen sozialwissenschaftlichen Debatten ins Auge. Dies lässt sich beispielhaft

28 Im Original: »Nous parlons ici (liste non exhaustive): racismes, xénophobie, islamophobie, antisémitisme, impérialisme, (néo)-colonialisme, nationalisme identitaire, homonationalisme, fémonationalisme, hétérosexisme, cissexisme, homophobie, lesbophobie, biphobie, intersexophobie, transphobie, transmisogynie, misogynie, classisme, âgisme, capacitisme, sérophobie et putophobie etc.«, Übers. der Verf.

29 Im Original: »Voici une liste non exhaustive de comportements oppressants et violents qui n'ont pas leur place au FSM 2016. L'abus de pouvoir ou d'autorité [...], Le harcèlement psychologique [...], Le harcèlement discriminatoire [...], Micro-agression [...], Mecsplaining [...], Whitesplaining [...], Langage de domination [...], Body-shaming/Fat-shaming [...], Slut-shaming et putophobie [...], [...]«, Übers. d. Verf.

an der Aufnahme des Begriffs des Homonationalismus illustrieren, einem von Jasbir Puar (2007) aufgebrauchten Konzept, das beschreibt, wie rechte und rassistische Argumentationsmuster die Anerkennung von geschlechtlicher Vielfalt und die Abwehr von Homophobie für migrationsfeindliche Positionen instrumentalisieren. Die Liste der unterdrückenden Verhaltensweisen wiederum weist Neologismen auf, wie zum Beispiel »Mecsplication«, zusammengesetzt aus »mec« (Kerl) und »explication« (Erklärung) sowie viele Anglizismen. Die Charta des Kollektivlebens mit ihren ausführlichen Listen und übersichtlichen Definitionen ermöglicht hier die Verbreitung und praktische Erprobung von Spezialwissen aus aktivistischen und sozialwissenschaftlichen Debatten über Intersektionalität und die Verschränkung verschiedener Diskriminierungsformen.

Besonders auffällig ist auch, in welcher Weise der Einsatz gegen diese Diskriminierungsformen mit dem Solidaritätsbegriff in Zusammenhang gebracht wird:

[...] Es ist also wichtig, dass ein jeder/eine jede unter uns solidarisch ist, damit ein harmonisches Miteinander zwischen allen Akteurinnen und Akteuren des Prozesses des WSF 2016 garantiert werden kann. [...]

[...] Die Verantwortung aller: An sich selbst arbeiten und Solidarität [...]

[...] Und wenn diese Arbeit an sich selbst im Gang ist, so ist es auch wichtig, seine Solidarität mit den anderen zu zeigen und ihnen zu Hilfe zu kommen. [...]

[...] Förderung einer gesunden und solidarischen Atmosphäre: ein sogenannter »safe-space«, Tools zur Vereinfachung in den Arbeitsgruppen. [...] ³⁰ (Collectif FSM Montréal 2016, 2016a, S. 2-6)

30 Im Original: »[...] Alors, il est important que chacun.e d'entre nous soit solidaire afin d'assurer l'harmonie entre tous.tes les acteur.rice.s du processus FSM2016. [...]«, Übers. d. Verf. [...] Les responsabilités de toutes et tous: Travail sur soi et solidarité [...] Et quand ce travail sur soi est bien en cours de route, il est aussi important de montrer sa solidarité avec les autres et de leur venir en aide. [...]

Hier wird deutlich, dass Antidiskriminierungspraktiken, also der Einsatz gegen jegliche Form von Diskriminierung und gewaltsamen Verhaltens als Synonym für praktizierte Solidarität verstanden wird. Dies ist eine Vorstellung, die auch im Selbstverständnis von Stephanie deutlich wird, wenn sie ihre Rolle innerhalb des Kollektivs, zu dem sie sich nur begrenzt zugehörig fühlt, folgendermaßen beschreibt: »Ich habe das Feminismen-Komitee moderiert und das Unterkomitee ›Protokoll und Transversalität‹, das zur Aufgabe hatte, das Weltsozialforum solidarischer zu machen.«³¹ Ebenso kommt dies in ihrem Rückblick während des Interviews zum Ausdruck:

All das, um zu sagen, dass ich die Solidarität der Leute und all die sich gegen Unterdrückung richtenden Äußerungen gegenüber anderen Personen wirklich sehr gemocht habe, in der Art wie, »Hey, so ist es für das WSF inakzeptabel[...]« Wir haben den Leuten so oft gesagt solidarisch zu sein, sodass ich hoffe, dass sie einen größeren Drang nach Solidarität verspürt haben und sagen: »Hey, wir sind beim WSF, wir wollen einen *safer space*, denn wir sind Menschen, die eine bessere Welt wollen, also versuchen wir bereits zwischen uns nicht unterdrückend zu sein.«³²

Zusammenfassend formuliert sie:

Wir haben festgestellt, dass die Räume sehr solidarisch waren, weißt du, das ist auch etwas, was wir unseren Leuten gesagt haben, seid soli-

Promotion d'un climat sain et solidaire : lieu dit »safe-space«, outils de facilitation des groupes de travail. [...], Übers. d. Verf.

- 31 Im Original: »j'ai facilité le comité féminismes, le ›sous-comité protocole et transversalité‹ qui avait pour mandat de rendre le Forum Social Mondial plus solidaire.«, Übers. d. Verf.
- 32 Im Original: »Tout ça pour dire que j'ai vraiment aimé la solidarité des gens et tous les commentaires anti-oppressants envers d'autres personnes, de faire comme ›Hey, comme ça c'est inacceptable au FSM [...] on leur a tellement dit aux gens d'être solidaires entre eux que j'espère qu'ils ont senti une plus grosse poussée pour la solidarité pis dire ›hey on est au FSM on veut un safer space, comme on est des gens qui veulent un monde meilleur, essayons déjà entre nous de pas être oppressants entre nous‹.«, Übers. d. Verf.

darisch untereinander. Nicht nur wir, die Verantwortlichen des WSFs, sondern alle sollten solidarisch sein.³³

Während in der Charta des Kollektivlebens »solidarisch sein« vor allem als eine Verantwortlichkeit des Organisationskollektivs beschrieben wurde, wird aus den Zitaten deutlich, dass diese von allen Teilnehmenden ausgehen kann und soll. Angestrebt wird dabei ein »safer space«, der ganz im Sinne präfigurativer Politiken als eine im Hier und Jetzt stattfindende Verkörperung des politischen Ziels einer Beseitigung von Diskriminierung funktioniert. Solidarisch sein wird als eine mögliche und angestrebte Eigenschaft des WSF gesehen, die sich in der Gesamtheit der Teilnehmenden und der von ihnen ausgefüllten Räume manifestieren soll.

Um zu verstehen, welche Praktiken solidarische Räume ausmachen, fragte ich im Interview mit Stephanie nach ihrer Definition von »Solidarität« und »solidarisch sein« und erhielt mehrere unterschiedliche Beschreibungen, die sich ihrem Verständnis von Solidarität aus verschiedenen Richtungen nähern:

Oh boy. Also. Es ist keine Definition, aber ... weißt Du, es ist für mich: Aufmerksam zu sein und zu reagieren – in Solidarität kann man sagen [lacht] ... zu reagieren [...] Wenn ich auf das Wort solidarisch zurückkomme, es ist ein bisschen das, aufmerksam zu sein und nicht zu zögern – es ist kompliziert, denn man sollte nicht ständig paternalistisch sein und man muss die Eigenständigkeit jeder Person respektieren, aber es geht darum, einer Person zu zeigen, dass sie nicht alleine ist.³⁴

33 Im Original: »[...] on s'est rendu compte, c'est que les salles étaient très solidaires, tsé c'est aussi un mot qu'on disait à nos gens, soyez solidaires entre vous. Tsé c'est pas juste nous les responsables du FSM, c'est tout le monde.«, Übers. d. Verf.

34 Im Original: »Oh boy. Donc. C'est pas une définition mais ... tsé pour moi c'est comme : d'être attentif, attentive et de réagir – je vais dire en solidarité [elle rit]... de réagir [...] Si je reviens au mot solidaire, c'est un peu ça d'être attentif et attentive puis de pas hésiter – c'est compliqué parce que encore là il faut pas avoir l'air tout le temps paternaliste et il faut respecter l'autonomie de chaque

Ganz ähnlich drückt sie es an einer anderen Stelle des Interviews aus:

[...] All das, um zu sagen, dass solidarisch sein bedeutet, es nicht zuzulassen. Und für die Person da zu sein, aber sich auch darüber bewusst zu sein, dass man ihren Platz nicht einnimmt. In dem Sinn, dass wir eben auch keine Retter sind. [...]³⁵

Solidarisch zu sein ist in dieser Vorstellung fest mit der sozialen Praxis einer Aktion oder Reaktion verbunden. Ein Raum oder ein Event wie das WSF ist solidarisch, wenn die Gewissheit besteht, dass andere Teilnehmer*innen reagieren werden und sich für die betroffene Person einsetzen, die irgendeine Form von Unterdrückung erlebt. Stephanie illustriert dies anekdotisch:

Während des anderen Mals war ich mit drei meiner Freundinnen unterwegs als uns Angestellte der Metro hinterherpiffen – sexuelle Belästigung auf der Straße ... beziehungsweise öffentliche Belästigung – aber ich wusste, dass ich eine Freundin bei mir habe, als eine wirklich starke Verbündete, und so hab ich mich umgedreht und gesagt: »Tschuldigung«, also weißt du, ich habe geantwortet, aber ich wusste, dass ich Unterstützung habe. Was ich sagen möchte ist, dass Solidarität bedeutet, dass man zeigt, dass man dich unterstützt, weißt Du.³⁶

Das Gefühl der Sicherheit, eine*n Verbündete*n an seiner*ihrer Seite zu haben, wird hier sprachlich über den Neologismus und Anglizismus

personne, mais juste de montrer à la personne qu'elle n'est pas toute seule.«, Übers. d. Verf.

35 Im Original: »tout ça pour dire qu'être solidaire c'est justement de pas laisser ça. Puis d'être là pour la personne tout en sachant de ne pas prendre sa place. Dans le sens où on n'est pas non plus des sauveurs.«, Übers. d. Verf.

36 Im Original: »Tandis que l'autre fois j'étais avec trois de mes amies pis des employés du métro nous ont sifflé – harcèlement sexuel de rue ... ben public – pis je savais que j'avais une amie avec moi que comme une alliée vraiment intense pis je me suis retournée pis j'ai dit ›scuse-moi‹ bin tsé j'ai comme répondu, mais je savais que j'étais backé tsé. Ce que je veux dire, c'est que la solidarité c'est de montrer qu'on te backe aussi, tsé.«, Übers. d. Verf.

»j'étais backée« (vom englischen Wort »to back«, unterstützen), hergestellt. In dem Zitat verweist das Wort »une alliée« (eine Verbündete) auf einen weiteren Aspekt des Verständnisses von Solidarität: Die Bedeutung von Differenz zwischen den Beteiligten. Solidarität wird hier als der Einsatz für oder gegen etwas verstanden, das sich nicht direkt auf eine*n selbst bezieht:

Weißt Du, ich bin Feministin, aber ich bin auch gegen Transphobie, und anti in vielerlei anderer Hinsicht [...] solidarisch zu sein bedeutet nicht nur, gegen die Unterdrückungen zu kämpfen, die du selbst erlebt hast – wenn dem so ist, dann muss man es tun [...] es geht darum solidarisch zu sein mit anderen Personen, die Unterdrückungen erlebt haben, und diese Unterdrückungsform nicht zu vergessen, nur weil Du sie nicht selbst erlebst.³⁷

In der Charta des Kollektivlebens, ebenso wie in Stephanies Ausführungen im Interview, wird »solidarisch sein« in einem sehr spezifischen Sinne verstanden. Es ist die Bereitschaft Einzelner, jederzeit gegen Unterdrückung oder Diskriminierung Einspruch zu erheben und sich an die Seite derjenigen oder hinter diejenigen zu stellen, die diese erleben. Die Praktiken, die zur Herstellung solch einer Form von Solidarität umgesetzt wurden, sind das Verfassen einer Charta, die ein Verständnis von Diskriminierung sowie nicht erwünschter Verhaltensweisen definiert, die Einrichtung eines »Comité de Senti«, als eine Art Schiedsgericht und die Ausbildung von Freiwilligen, die dieses Verständnis in den physischen Raum des Forums tragen. Auch diese Form von Solidarität ist dem Präsentismus einer präfigurativen Politik verschrieben, die im Jetzt einen Raum schaffen möchte, der den Idealen einer diskriminierungsfreien Welt entspricht. Die Differenzen, die in dieser Form von

37 Im Original: »Tsé, je suis féministe mais je suis aussi anti-transphobie, anti pleins d'autres choses [...] pis être solidaire c'est pas juste de lutter contre les oppressions que toi tu vis même – si oui, il faut le faire – [...] tsé d'être solidaire avec d'autres personnes qui ont vécu des oppressions et c'est pas parce que toi, tu les vis pas.«, Übers. d. Verf.

Solidarität in Diversität Bedeutung entwickeln, sind verschiedene Positionierungen in den unterschiedlichen gesellschaftlichen Machtverhältnissen und Diskriminierungsformen. Außerdem wird eine Differenz zwischen den Verbündeten und den von Diskriminierung Betroffenen aufgemacht, die durch die Reaktion der Verbündeten in Situationen von Diskriminierung und übergriffigem Verhalten überbrückt werden kann. Auch in diesem Verständnis beziehen sich die Differenzen, die für Solidaritätspraktiken relevant sind, auf Individuen. Sie werden hier jedoch spezifischer verstanden und resultieren aus unterschiedlichen gesellschaftlichen Positionierungen.

Obwohl diese Form von Solidarität in Spannung mit dem im vorangegangenen Abschnitt (5.1) präsentierten Verständnis von Inklusivität und konsequenter Offenheit steht, wurde die Charta nach einigen Nachfragen und einer Abfrage per Handzeichen in dem zuvor beschriebenen letzten Treffen angenommen, wie die folgende Vignette illustriert:

Mittwoch, 3. August 2016, Montreal, ca. 21 Uhr

*Nachdem Stephanie und Florian die Charta vorgestellt haben, folgt eine Nachfrage bezüglich des Umgangs mit Transpersonen bei angestrebten ausgeglichenen Redner*innenlisten zwischen männlichen und weiblichen Teilnehmenden. [...] Schließlich ruft Matthieu zu einer »prise de température« auf, einer Methode bei der die Anwesenden ihren Grad der Zustimmung per Handzeichen anzeigen. Er schaut in die Runde der ausgestreckten Hände und folgert: Unterschiedliche Grade an Zustimmung, aber kein Veto, darum sei die Charta angenommen.*

5.3 Moderierte Prozesse der Solidaritätskonstruktion

Mittwoch, 10. August 2016, Montreal

Ich schließe mein Fahrrad an einem Bauzaun an, der einen Teil des klassizistischen Gebäudes in der Montrealer Altstadt unweit vom alten Hafen umgibt. Ich erklimme die Treppe und finde mich in einem Foyer vor einem Registrierungstisch, hinter dem zwei junge Mitarbeiterinnen der NGO sitzen. Auf dem Tisch liegen Anwesenheitslisten, daneben stehen weitere Tische mit Kaffee, Säften, Tee, Keksen und geschnittenem Obst. In dem dahinterliegenden riesigen Saal sind runde Tische aufgestellt, mit jeweils Platz für ca. 12 Personen. Vorne eine Bühne und eine Leinwand. Es befinden sich ca. 100 junge Erwachsene in dem Raum, ich setze mich an einen der bühnennächsten Tische, an dem Menschen in etwa meinem Alter sitzen. Die Veranstaltung beginnt mit einigen Begrüßungsworten einer Moderatorin, gefolgt von sechs Jugendlichen, die die Bühne betreten, teils in Jeans und Sweatshirt, teils mit Federschmuck und Schellen an den Füßen. Ausgerüstet mit Trommeln zeigen sie eine Trommel- und Tanzperformance. Applaus im Saal. Anschließend betritt die Direktorin der NGO die Bühne. Sie beginnt ihre Rede mit einem Verweis auf das »indigene Land der Mohawk«, auf der die Veranstaltung stattfindet³⁸, bedauert die Abwesenheit von einigen TN aufgrund von Visafragen und äußert sich zum Ziel der Veranstaltung:

Im Verlaufe des Tages werden wir fast 150 Personen aus 30 verschiedenen Ländern werden. Wir sind wirklich glücklich über diese Vielfalt an Standpunkten und die Ideen, die dabei zusammenkommen. [...] Wir werden hier unsere Stimmen vereinen. Wir werden ein Manifest erstellen, wir werden gemeinsam eure Stimmen, eure Hoffnungen, eure Träume auf ein anderes Niveau heben. Ich denke, gemeinsam haben wir, die aus 30 verschiedenen Ländern kommen, die Chance und Herausforderung, die Vielfalt der Diskussionen und der Ansichten auf den Tisch zu bringen. Aber unser gemeinsamer Ausgangspunkt sind

38 Im Original: »terre autochtone Mohawk«, Übers. d. Verf. Die Bedeutung von sogenannten *Land acknowledgements* als institutionalisierte Formen der Anerkennung der First Nations und ihre Bedeutung für Solidaritätspraktiken werde ich im folgenden Kapitel im Abschnitt 6.2 herausarbeiten.

dabei die Ungleichheiten und die Ungleichheiten betreffen nicht nur wirtschaftliche Fragen.³⁹

Nach der Rede der Direktorin betreten zwei Doktorandinnen die Bühne und präsentieren einen Bericht der NGO zum Thema »Jugendliche und Ungleichheit«, sie benennen Kategorien von Ungleichheit und gehen dabei auf diverse Punkte wie Geschlechterungerechtigkeit, Jugendarbeitslosigkeit und vieles mehr ein. Der Vortrag dauert ca. 40 min, die Mitglieder der zuvor aufgetretene Musik-/Tanzgruppe spielen auf Handys oder schauen aus dem Fenster. Schließlich betritt die Moderatorin wieder die Bühne: »Hier werden wir einen Raum für junge Erwachsene eröffnen, euren Raum! [...] Wir werden euren Stimmen während des Nachmittags zuhören.«⁴⁰ Es folgen Panelvorträge von Jugendlichen aus verschiedenen Kontinenten, die von ihren Schwierigkeiten und politischen Kämpfen sprechen. Schließlich kündigt die Moderatorin das Programm und die Arbeitsgruppen für den Nachmittag sowie das Mittagsbuffet an und sagt bezüglich des Nachmittags: »I will make you move and think.«

Diese ethnographische Vignette veranschaulicht den Auftakt einer insgesamt zweitägigen Veranstaltung, die gleichermaßen dem WSF zuzurechnen, als auch separat zu sehen ist. Zwei große internationale NGOs haben junge Erwachsene aus Partnerorganisationen aus der ganzen Welt eingeladen und während der ersten beiden Tage des Weltsozialforums zusammengebracht, um in einem moderierten Prozess ein gemeinsames Manifest zu erarbeiten⁴¹. Meine Teilnahme an

39 Im Original: »[...] On va être, au courant de la journée, près de 150 personnes de 30 pays, donc vraiment, on est super content de cette diversité de points de vue, d'idées qui vont converger ensemble. [...] Donc, ensemble, ici, on va mettre nos voix ensemble. On va créer un manifeste, on va faire porter ensemble votre voix, vos aspirations, vos rêves, à un autre niveau. Je pense que ensemble, on a cette chance dans 30 pays de diversité de discussion, de points de vue, d'enjeux sur la table, mais nos points communs sont les inégalités et les inégalités ne sont pas justes des questions économiques.«, Übers. d. Verf.

40 Im Original: »Ici, nous, on va offrir une place pour les jeunes, votre place! [...] On va entendre votre voix pendant l'après-midi.«, Übers. d. Verf.

41 Angegliederte Alternativveranstaltungen wie diese haben, ebenso wie Räume für junge Erwachsene, eine längere Tradition im WSF (Dubois & Cérin, 2010).

dieser nicht für alle offenen Veranstaltung ermöglichte ein langjähriger Freund, der in einer der beiden NGOs beim Weltsozialforum involviert war. Die Veranstaltung fand in einem repräsentativen Gebäude in der Altstadt Montreals statt, nicht weit entfernt, aber räumlich deutlich getrennt von den restlichen Veranstaltungen des Weltsozialforums. Auch das organisatorische Umfeld, die Teilnehmer*innenlisten, Snacks, Getränke und eine professionelle Moderation unterschieden diese Aktivität von anderen des Weltsozialforums⁴².

Es handelt sich folglich um einen spezifischen Raum, in dem das Zusammenkommen in Unterschiedlichkeit stattfindet. Die Diversität der Teilnehmenden ist erwünscht, geplant und mit hohem finanziellem Aufwand erkaufte. Die Diversität wird dabei, wie aus der Rede der Direktorin deutlich wird, in erster Linie an der Herkunft der Teilnehmenden, in diesem Fall aus 30 verschiedenen Ländern, festgemacht. Das Zusammenkommen der verschiedenen Perspektiven, »convergence de perspectives«, wie die Direktorin es nennt, findet in einem organisierten und moderierten Rahmen statt. Der von den Doktorandinnen ausführlich vorgestellte Bericht definiert, was die NGO unter Ungleichheit versteht. Damit wird, ebenso wie durch die Moderation und eine konzipierte Abfolge von verschiedenen Gesprächsformaten wie Plenumspräsentationen, Gruppenarbeiten und Verschriftlichungen, ein limitierender Rahmen gesetzt, innerhalb dessen die unterschiedlichen Perspektiven ausgetauscht werden können. Die Praxis, mittels derer das Zusammenkommen der unterschiedlichen Perspektiven schließlich konkret stattfindet, besteht im gemeinsamen Verfassen eines Manifests.

42 Bezüglich der Rolle von internationalen NGOs im Weltsozialforum existiert eine kritische Debatte. Bereits seit dem WSF 2013 in Tunesien wurde kritisiert, dass NGOs den Platz von Basisbewegungen eingenommen hätten. Die Kritik an einer NGOisierung findet dabei vor dem Kontext von aktuellen Phänomenen transnationaler Gouvernementalität statt, die von Maria Schwertl in Anlehnung an James Ferguson als »NGOisierung von Regieren« (Schwertl, 2013, S. 122) bezeichnet werden. Gleichzeitig stattfindende Verschiebungen der Strategien internationaler NGOs führten in den letzten Jahren jedoch auch zu einer Annäherung an soziale Bewegungen, von denen NGOs als Unterstützer und als Ermöglicher von Aktivitäten anerkannt werden wollen (Edwards, 2016).

Bemerkenswert an dem entstandenen Manifest sind die darin formulierten Ergebnisse:

Partizipation junger Menschen

[...] Wir, die jungen Menschen, *müssen die Freiheit und die Möglichkeit haben, zusammen zu kommen* [Herv. d. Verf.] und unsere Fähigkeiten zu stärken, damit wir eine Bewegung von der lokalen auf die globale Ebene schaffen können, die plural und inklusiv ist und welche die Fähigkeit hat, zu sensibilisieren [...]

Identitäten

[...] Wir, glauben an und kämpfen für eine Welt, in der Diversität unsere Stärke bedeutet, in der wir alle frei sind und die gleichen Rechte besitzen, unabhängig von unseren Differenzen. Alle Akteure der Gesellschaft müssen die Diversität anerkennen und inklusive Politiken verfolgen, die gleiche Rechte für jeden garantieren und dabei auf Verbundenheit abzielen. *Interkulturelle und solidarische Dialoge* [Herv. d. Verf.] sollen mit innovativen Ansätzen gefördert werden, ausgehend vom lokalen Level [...]

Beschäftigung

Wir schlagen auch die *Einrichtung eines globalen Netzwerks* [Herv. d. Verf.] vor, das die Zivilgesellschaft, den Privatsektor und die Regierungen zusammenbringt, um qualitativ hochstehende Bildung und die Beschäftigung junger Menschen zu fördern.⁴³

43 Im Original: »**Participation des jeunes** [...] Nous, les jeunes, devons avoir la liberté et la possibilité de nous réunir et de renforcer nos capacités afin de créer un mouvement du niveau local au niveau mondial qui soit pluriel et inclusif et qui ait la capacité de sensibiliser [...] **Identités** [...] Nous croyons et luttons pour un monde où la diversité est notre force, où nous sommes tous libres et avons les mêmes droits, indépendamment de nos différences. Tous les acteurs de la société doivent reconnaître la diversité et promouvoir des politiques inclusives qui garantissent les mêmes droits pour chacun, tout en favorisant l'interconnexion. Les dialogues interculturels et la solidarité doivent être encouragés à travers des approches innovantes et ce, à partir de l'échelle locale. [...] **Emploi** [...]

In dem Manifest wird die Wichtigkeit eines Zusammenkommens betont, die Förderung interkultureller und solidarischer Dialoge gefordert sowie die Einrichtung eines globalen Netzwerks vorgeschlagen. Somit entsprechen die in dem Manifest geforderten Veränderungen exakt den Praktiken, die innerhalb dieser Veranstaltung während des WSFs praktiziert werden. Ähnlich wie in dem eingangs erwähnten Zitat von Riles lässt sich hier erkennen, dass das Zusammenbringen der jungen Erwachsenen aus vielen Ländern gleichzeitig Mittel und Ziel ist und die Vorstellungen darüber, was eine solidarische Welt für junge Erwachsene sei, den vor Ort praktizierten Formen des Austauschs und der Begegnung entsprechen. Auch hier findet in der Veranstaltung eine präfigurative Umsetzung und Erprobung der Vorstellung von Solidarität in Diversität statt. Als Praktiken der Herstellung dieser dient das durch partizipative Methoden aus der Bildungsarbeit gerahmte und moderierte Verfassen eines Manifests. Das Manifest stellt außerdem etwas Konkretes dar, was die Angereisten aus Montreal mit nach Hause nehmen und über soziale Medien mit ihren Netzwerken teilen können⁴⁴. Auch hier geht es innerhalb der Veranstaltung nicht darum, eine Solidarität herzustellen, die sich im Folgenden in politischen Auseinandersetzungen oder Aktionen bewähren muss, sondern vielmehr um das Ausprobieren und Erproben der Praktiken, die als wichtig für die Entwicklung einer Welt mit weniger Ungleichheiten beschrieben werden.

Nous proposons également la mise en place d'un réseau mondial qui rassemble la société civile, le secteur privé et les gouvernements afin de promouvoir une éducation de qualité et l'emploi des jeunes. [...]», aus dem Manifest, das während der beschriebenen Veranstaltung erarbeitet wurde, Übers. d. Verf.

44 Wie eine Angestellte der NGO mir im Nachhinein berichtete, wurde das Manifest im Anschluss nicht zu einer Grundlage neuer Aktionen oder Ausrichtungen der NGO, was erneut verdeutlicht, dass weniger die erarbeiteten Inhalte, als die Praxis des gemeinsamen Schreibens im Fokus steht.

5.4 Kollaborative Erarbeitung von Deklarationen

Samstag, 13. August im Parc Jarry, Montreal

*An diesem vorletzten Tag des Weltsozialforums findet die sogenannte »Agora der Initiativen« in einem Park weit nördlich der Innenstadt statt. Es regnet und so wurden zwei riesige weiße Zelte aufgebaut. Als ich ankomme, befinden sich sicher mehrere hundert Leute in den Zelten. Es finden Diskussionsrunden in Stuhlkreisen statt. Elf solche Diskussionskreise debattieren gleichzeitig. Ich treffe Carminda. Sie fragt, ob ich kurz bei der Übersetzung der Diskusstitel helfen könne. [...] Ich gehe zur ersten Diskussionsrunde in den Kreis zum Thema »Migration« und zähle 15 Personen, die bereits dort sitzen. Ein Teilnehmer präsentiert eine Deklaration mit Ergebnissen der drei Tage zuvor abgehaltenen Konvergenzversammlung. Er bittet alle Anwesenden, im Namen der jeweiligen Organisationen mit zu unterzeichnen. Außerdem sollen geplante Aktionen der einzelnen Organisationen gesammelt und abgestimmt werden. Er wird unterbrochen mit dem Hinweis, dass die Anwesenden sich doch erst einmal vorstellen sollten. Eine Teilnehmerin beginnt und erzählt, sie habe 1982 Asyl in Frankreich erhalten, ein anderer Teilnehmer stellt sich als »Marokkaner aus Italien« vor, jemand spricht für eine französische Gewerkschaft, ein anderer für eine Organisation aus Hong Kong, eine 1975 aus Algerien vertriebene Marokkanerin schlägt, nachdem sie sich vorgestellt hat, Veränderungen an der Deklaration vor. [...] Nach der Vorstellungsrunde wird die Deklaration nochmals Punkt für Punkt durchgegangen, Punkte werden hinzugefügt, einige Stellen verändert, Organisationen als Unterstützter aufgenommen und diskutiert, auf welche UN-Deklarationen sich bezogen werden soll. Das neu entstandene Dokument soll anschließend den Teilnehmer*innen der anderen Diskussionskreise vorgestellt werden.*

Auch in dieser Situation wird eine im Kontext des WSFs weit verbreitete Praxis sichtbar, unterschiedliche Organisationen und Agenden, vermittelt durch das gemeinschaftliche Verfassen einer Deklaration, zusammenzubringen. In dem Beispiel hat die Mehrstufigkeit des Verfahrens (eine Variante war zuvor schon erarbeitet worden) sowie die Bereitschaft, verschiedene Punkte ohne eine Hierarchisierung festzulegen, dazu geführt, dass der Prozess ohne größere Unstimmigkeiten oder

Konflikte ablief. Bemerkenswert ist dabei, welche Differenzen Bedeutung entwickeln. Es sind unterschiedliche Organisationen, ihre jeweiligen Programme und politischen Standpunkte, die in der gemeinsamen Verabschiedung der Deklaration zusammenkommen sollen. Die Differenzlinien, die in den vorangegangenen Abschnitten wichtig waren – die Unterschiedlichkeiten der Individuen, ihre Einbindung in gesellschaftliche Machtverhältnisse oder ihre geographisch und kulturellen Hintergründe – sind hier nur zweitrangig. Eine Vorstellungsrunde findet überhaupt erst auf Nachfrage statt. Während die Inhalte der Deklaration in der Diskussionsrunde ausführlich besprochen werden, findet zudem keine Diskussion darüber statt, an wen die Deklaration konkret gerichtet sein oder für welche Situation sie verfasst werden sollte. Dies illustriert erneut die Bedeutung, die die Praxis des gemeinsamen Verfassens derartiger Texte für das Zusammenkommen während des WSF hat. Es zeigt auch, dass dabei weniger konkrete zukünftige Aktionen und Kooperationen im Fokus liegen, als vielmehr die gemeinsame Verhandlung von und Einigung auf Inhalte im Moment.

5.5 Die Wirkmächtigkeit der Versammlung von Diversität

Dienstag, 9. August, Montreal

*Es ist der »Tag der Eröffnung« des Weltsozialforums, ich fahre mit dem Fahrrad zu der Stelle, an der die Rue Roy den Park la Fontaine trifft. Meine Freund*innen und Genoss*innen sind offensichtlich zu spät und noch nicht am Treffpunkt, also schlendere ich alleine durch den Park. Ich sehe eine Vielzahl an Menschen in Grüppchen stehend und versuche ihre Zahl zu schätzen: Insgesamt vielleicht einige tausend? Ich sehe Flaggen großer Gewerkschaften, zahlreiche Menschen in Orange und Blau, die offensichtlich derselben NGO angehören. Während ich weiterwandere, proben diese eine Art von Kunstperformance, andere basteln an Pappsilhouetten. [...] Während ich mich der Rue Sherbrooke nähere, höre ich Bob Marley aus Lautsprechern und sehe das weiße Zelt, das für Registrierungsprozesse eingerichtet wurde. Es stehen Dutzende von Leuten in der Warteschlange, also entscheide ich mich, mich umzudrehen und zu schauen, ob meine Freund*innen angekommen sind. Unterwegs entdecke ich eine Gruppe von Menschen, die Fe-*

*derschmuck tragen, einige von ihnen mit freiem Oberkörper, andere tragen Turnschuhe, Jeans und Pullover. Ich entdecke mehrere Hiawatha Belts und eine Mohawk Warrior Flag. Diese Gruppe setzt sich an die Spitze des nun in Bewegung kommenden Marsches, während ich endlich auf meine Freund*innen treffe. [...] Den Marsch überholend, um mehr als nur die Menschen in der Umgebung zu beobachten, sehe ich Menschen, die pro-Chavez-Plakate hochhalten, sowie ein »Ich bin ein Opfer von Chavez« Plakat, ich entdecke die handgefertigten Pappschilder, jetzt in der Form von Silhouetten, die Menschen darstellen, deren Visa verweigert wurden und die nicht nach Montreal kommen konnten. Eine Gruppe trägt eine riesige palästinensische Fahne, dahinter die Fahnen der Stahlarbeiter, Regenbogenfahnen und viele weitere. Gegen sechs Uhr erreichen wir den Place des Arts, das Ziel des Marsches. Es folgt eine traditionelle Eröffnungszeremonie [...] anschließend verschiedene Tanz- und Musikeinlagen. Als ich nach einer dringend notwendigen Essenspause mit meinen Freund*innen zurück zum Place des Arts komme, vibriert die Luft von den Melodien und dem Gesang des antifaschistischen Klassikers »Bella Ciao«. Marco Cagliari singt live. Sein Gitarrenspiel wird begleitet von Musikern, Sängern und Tänzern. Die Bühne wird von bunten Blitzen erhellt, auf der Rückseite auf einer Leinwand laufen Videoausschnitte verschiedener Demonstrationen, Aktionen und sozialer Kämpfe. Je länger und dramatischer das Lied, umso mehr Nebel driftet über die Bühne. Ich tanze und klatsche, lausche dem Gesang und drehe mich, um die Stimmung einzufangen. Dabei schweift mein Blick über die Wolkenkratzer, die vor dem dunklen Himmel strahlen und die Embleme von Finanzinstituten und globalen Hotelketten tragen.*

Die ethnographische Vignette illustriert den medial wohl meist rezipierten Moment eines Weltsozialforums: den bunten, festlichen, ausgelassenen Eröffnungsmarsch, der von einer sichtbaren Diversität der Teilnehmenden und ihrer politischen Anliegen und sozialen Kämpfe geprägt ist. In einem Interview mit dem Organisator des Eröffnungstags wurde deutlich, dass diese Vielfalt am Eröffnungstag ein bewusstes Ziel der Organisierung darstellt:

Wir haben es geschafft, der Diversität Raum zu schaffen, und das, ja das ist meiner Meinung nach bedeutend. [...] Ich habe die Zusammen-

arbeit, die es zwischen allen gab, den Respekt gegenüber den anderen, ihrer Worte und ihrer Zeit sehr geschätzt. Die Tatsache, dass wir uns alle für eine gemeinsame Sache einsetzten, zwar aus unterschiedlichen Beweggründen, aber gleichzeitig gab es eine Dynamik der Konvergenz, die auch das Sozialforum repräsentierte, das war das, was das Sozialforum repräsentieren wollte.⁴⁵

Das Organisationskollektiv versteht die Diversität der Teilnehmenden als eine der zentralen Charakteristika aber auch Stärken des Weltsozialforums und stellt diese bewusst zur Schau. Dem Eröffnungstag kommt dabei eine besondere Bedeutung zu. Es ist der Moment, der all die verschiedenen Personen, Positionen und politischen Kämpfe, die das Weltsozialforum 2016 ausmachen, an einem Ort zusammenbringt. Der Eröffnungstag wird als ein Moment symbolischer Einheit der vielen unterschiedlichen existierenden Positionen verstanden. Ein wichtiger Aspekt davon stellt die öffentliche Repräsentation dieser Unterschiedlichkeit dar – als eine Performance menschlicher Diversität – die von den Organisator*innen, wie der vorangehende Interviewausschnitt zeigt, in sich selbst als kohärente politische Aktion präsentiert wird. Erst im Verlaufe meiner Forschung habe ich verstanden, dass es dabei um die politische Bedeutung von alternativen Imaginationen geht. Im Kontext der Entstehung des Weltsozialforums als Teil der globalisierungskritischen Bewegung ging es zunächst nicht darum, ein einzelnes Modell oder festgelegte Ziele als Antwort auf die neoliberale Globalisierung zu präsentieren, sondern überhaupt erst einmal darum, auf die Existenz von Alternativen zu verweisen. Die Aufführung einer anderen Art, miteinander in Verbindung zu stehen angesichts einer vorherr-

45 Im Original: »On a réussi à laisser la place à la diversité et ça, ça, je pense, que c'est important. [...] J'ai apprécié la collaboration qu'il y a eu entre chacun et le respect des autres aussi, le respect de parole, du temps des autres; le fait qu'on intervenait tous pour une même cause, pour différentes causes, mais à la fois on avait une dynamique de convergence qui aussi représentait le Forum Social, de ce que voulait représenter le Forum Social Mondial.«, Übers. d. Verf.

schenden Politik, die behauptet, es gäbe keine Alternativen (TINA⁴⁶), wird dabei selbst als politische Aktion verstanden. Auch die Occupy-Mobilisierungen, die, wie gezeigt, einen großen Einfluss auf die Organisator*innen hatten, vertraten außer einer allgemeinen Ablehnung des aktuellen Finanzsystems keine spezifischen politischen Forderungen. Offene Versammlungen im öffentlichen Raum, die neue Formen eines Miteinanders in konkreten Situationen an spezifischen Orten präfigurativ umsetzen, werden als politisches Statement angesehen, wobei weder ihre Beständigkeit, noch daraus resultierende, konkrete Folgen als Erfolgskriterien zählen müssen. Die Philosophin Judith Butler schreibt in ihrem Werk über die Performativität von Versammlungen (2015) über solche momentanen Zusammentreffen:

Gatherings are necessarily transient, and that transience is linked to their critical function. One could say, »but oh, they do not last«, and sink into a sense of futility; but that sense of loss is countered by the anticipation of what may be coming: »they could happen at any time!« Gatherings such as these serve as one of democracy's incipient or »fugitive« moments. (Butler, 2015, S. 20)

Ihre Funktion liege in der Antizipation eines Zukünftigen, was als Anfangsmoment demokratischer Prozesse dienen könne. In diesem Sinne wird das Versammeln und Zur-Schau-Stellen von Diversität, im Sinne einer Eröffnung alternativer Imaginationen, selbst zu einer Praxis von Solidarität in Diversität. Die Praktiken der Herstellung solch einer Solidarität erschöpfen sich dabei im Versammeln und Zeigen der Diversität, wobei keine spezifischen weiteren Praktiken der Zusammenführung oder Überbrückung notwendig werden. Die Differenzlinien, die dabei Bedeutung entwickeln, sind weit gefasst. Wichtig ist vor allem, dass sie sichtbar oder visualisierbar sind. Diese Form, Solidarität

46 TINA steht für »there is no alternative« und wurde als Schlagwort von verschiedenen Politiker*innen, insbesondere von Margaret Thatcher, genutzt um eine vermeintliche Alternativlosigkeit von neoliberalen Reformen zu propagieren. Der Slogan des WSF »Eine andere Welt ist möglich« widerspricht genau dieser propagierten Alternativlosigkeit.

in Diversität während eines WSFs zu praktizieren, prägt die in diesem Kapitel beschriebene Arena umfassend und stellt die performative Bedeutung von Solidaritätspraktiken heraus.

5.6 Zwischenfazit: Die zweifache Suche nach Solidarität in Diversität

Nicht nur ich als Forschender bin auf der Suche nach Solidarität in Diversität. Die Teilnehmer*innen des Weltsozialforums 2016 in Montreal selbst suchen und experimentieren mit der Frage, wie Solidarität und Zusammenkommen über Unterschiede und Differenzen hinweg stattfinden kann. Das Weltsozialforum ist weniger als ein Ort zu verstehen, an dem Aktivist*innen zusammenkommen und Solidarität herstellen, die sich anschließend in den tatsächlichen politischen Auseinandersetzungen bewähren muss, wie ich noch zu Beginn meiner Forschung angenommen hatte. Vielmehr lässt sich das Weltsozialforum als ein Raum verstehen, der ermöglicht, Vorstellungen von Solidarität und Zusammenkommen in Unterschiedlichkeit umzusetzen und zu »performen«. Es handelt sich in diesem Sinne um ein Experimentierfeld.

Solidarität in Diversität existiert in diesem Experimentierfeld als ein weithin geteiltes Ideal, wobei zum Teil onomasiologische Äquivalente des Solidaritätsbegriffs Verwendung finden. Dieses Kapitel hat eine Vielzahl unterschiedlicher Praktiken dargestellt, die auf jeweils unterschiedliche Vorstellungen einer Solidarität in Diversität verweisen und die sich bezüglich der Praktiken ihrer Herstellung teilweise wechselseitig ausschließen oder an bestimmten Punkten widersprechen. Diese Widersprüche lassen sich anhand der in Abschnitt 2.2 dargestellten Spannungsverhältnisse beschreiben. In den Vignetten und ihrer Analysen in dem vorliegenden Kapitel entwickelten drei dieser Spannungsverhältnisse eine tiefere Bedeutung: Zum ersten der Widerspruch in der Größe der imaginierten Wir-Gruppen, zum zweiten die Frage nach dem Grad von Institutionalisierung und Spontaneität und zum dritten das Verhältnis von Homogenität und Heterogenität. Die Frage nach ei-

ner Abgrenzung von Barmherzigkeit oder Wohltätigkeit spielte hingegen keine größere Rolle.

Bezüglich der unterschiedlich imaginierten Größen der Wir-Gruppen lässt sich festhalten, dass das Organisationskollektiv eine explizite Offenheit für alle vertritt, die in der Praxis jedoch eine Beschränkung anhand von Zugangshürden erfährt. Mit der Charta des Kollektivlebens und der Thematisierung möglicher Ausschlüsse von Menschen, die diskriminierend handeln, findet zudem eine explizite Grenzziehung der Wir-Gruppe statt. Bezüglich der Frage nach einer Institutionalisierung nehmen die beschriebenen Praktiken eine Extremposition auf dem Kontinuum auf der Seite der Spontanität und Freiwilligkeit ein. Eine Mehrheit der beschriebenen Situationen beschreibt spontane, teilweise zufällige Zusammentreffen. In die Versammlung von Diversität ist das Momenthafte, Vergängliche der Praxis eingeschrieben. Und selbst innerhalb des seit Monaten zusammenarbeitenden Organisationskollektivs ist die Zusammensetzung der Teilnehmenden unvorhersehbar, sodass jedem Treffen eine erneute Vorstellungsrunde voraus gehen muss. Einige wenige, zarte Elemente einer Institutionalisierung stellen die Teilnehmer*innenliste bei dem organisierten NGO-Event, die Einbindung in eine Organisation, die bei der Erarbeitung der Deklaration vertreten wird oder auch längerfristige Bekanntschaften unter den Aktivist*innen dar.

Besonderer Bedeutung kommt jedoch der Frage nach Homogenität und Heterogenität der einzelnen Gruppen zu. Dabei fällt auf, dass die vorausgesetzte Diversität der Beteiligten auf unterschiedlichen Ebenen festgemacht wird und unterschiedliche Differenzen und Differenzlinien in den Fokus der jeweiligen Solidaritätspraktiken rücken. Die präfigurative Solidarität, wie sie vom Kollektiv mit Bezug zu den post-2010-Protesten verstanden und sowohl im Organisationsprozess als auch während Versammlungen von Diversität inszeniert wurde, richtet sich auf jede*n Einzelnen als Individuum. Das Verständnis von »solidarisch sein« rückt viel stärker die jeweilige Einbindung und Positionierung in verschiedenen gesellschaftlichen Machtverhältnissen in den Fokus. Beim beschriebenen NGO-Event sind es in erster Linie unterschiedliche geographische und kulturelle Hintergründe der

einzelnen NGOs, die relevante Differenzen darstellen, welche in den moderierten Prozessen überwunden werden sollen. Beim Verfassen der Deklaration hingegen sind es unterschiedliche organisationelle Einbindungen und politische Ziele der unterschiedlichen Organisationen. Jeweils spezifische Differenzen entwickeln in unterschiedlichen Solidaritätspraktiken eine Relevanz. Es handelt sich also – und dies lässt sich auf einer abstrakteren Ebene bezüglich des Begriffspaares Solidarität in Diversität allgemein festhalten – nicht nur um unterschiedliche Verständnisse von *Solidarität* und unterschiedliche Praktiken ihrer Herstellung, sondern auch um unterschiedliche Vorstellungen von *Diversität*, die mittels der verschiedenen Solidaritätspraktiken überbrückt werden sollen.

Eine Differenzlinie, die im Rahmen des WSF 2016 in Montreal besondere Bedeutung entwickelte und der im Folgenden nachgegangen werden soll, verläuft dabei zwischen Ersteinwohner*innen und Siedler*innen. Dieser Differenz sowie Solidaritätspraktiken in diesem Kontext werde ich mich in den folgenden beiden empirischen Kapiteln zuwenden.

6. Verhandlungen von Indigenen/Siedler-Beziehungen

Im nun folgenden Kapitel geht es um die Verhandlung von Solidarität in Diversität zwischen indigenen und nicht-indigenen Aktivist*innen auf dem Weltsozialforum 2016 und darüber hinaus. Diese spezifischen Solidaritätsbeziehungen stehen im Zentrum des Kapitels und im Mittelpunkt der vorliegenden Arbeit – erstens da sie, wie ich im Folgenden aufzeigen werde, eine wichtige Grundlage und zugleich eine aktuelle Herausforderung für den Weltsozialforumsprozess darstellen (Conway, 2013, S. 157), zweitens, weil sie wie ein Brennglas gesamtgesellschaftliche Fragen sichtbar machen, die in Montreal im Jahr 2016 energisch verhandelt wurden und drittens weil diese Solidaritätsbeziehungen uns wichtige Erkenntnisse für das Konzept von Solidarität in Diversität eröffnen.

Zu Beginn des Kapitels zeichne ich einleitend die indigenen Wurzeln des Weltsozialforums nach (6.1) und gehe anschließend auf die Spezifik des Veranstaltungsorts Montreal auf *unceded Kanien'kehá:ka Territory* und die daraus resultierende Bedeutung von Siedlerpolitiken und -Praktiken ein. Nach einer Einführung in dort wichtige Begrifflichkeiten stelle ich die Eröffnungsveranstaltung des Weltsozialforums 2016 in Montreal im Detail dar (6.2). Anschließend skizziere ich die Bedeutung der Kolonialgeschichte sowie nicht eingehaltener Verträge als wichtige historische Kontexte aktueller Solidaritätsbeziehungen und gehe auf den politischen Kontext von institutionalisierten Anerkennungspraktiken ein. Mit diesen Hintergründen beschreibe ich im Abschnitt 6.3 Perspektiven, Ziele und Praktiken der nicht-indigenen Aktivist*innen im

Organisationskollektiv und wende mich anschließend den First Nation Aktivist*innen zu, die an der Eröffnungszeremonie beteiligt waren. Im Vordergrund stehen dabei die Gründe und die Hintergründe für ihre Teilnahme und ihre jeweiligen Formen, indigenen Aktivismus zu praktizieren und Verbindungen mit nicht-indigenen Aktivist*innen einzugehen (6.4). In Abschnitt 6.5 fasse ich diese Beobachtungen zusammen und ergründe, worin die Situativität und eine Problematik der Solidaritätsbeziehungen zwischen Indigenen und Nicht-Indigenen liegt.

6.1 Indigene Wurzeln und aktuelle Herausforderungen des Weltsozialforums

Die historische Bedeutung, die die Revolution der indigenen Zapatistas und ihre »intergalaktischen« Treffen in den 1990er Jahren für die Entstehung der globalisierungskritischen Bewegung haben, wurde bereits im dritten Kapitel dargestellt. Neben Netzwerken und Kontakten zwischen verschiedenen Aktivist*innen und Organisationen ist vor allem die Konzeption von Gemeinsamkeit in Diversität und ein pluriverses Verständnis der Welt, »*Un Mundo Donde Quepan Muchos Mundos*« (Escobar, 2016, S. 20-22), als eine Grundlage für die spätere Entstehung des Weltsozialforumsprozesses anzusehen.

Neben dieser historischen Bedeutung von indigenen Akteur*innen für das Weltsozialforum lässt sich außerdem eine generelle Wertschätzung von Bewegungen Indigener und Rassialisierter innerhalb des Weltsozialforumsprozesses beobachten (Conway, 2013, S. 155). Diese sind zentral für die Vorstellungen von globaler Gerechtigkeit und haben eine große Bedeutung für die (Selbst-)Repräsentation des WSF, was sich jedoch nicht notwendigerweise in einer Zentralität ihrer Fragen und Forderungen widerspiegelt (Conway, 2013, S. 151). Subalterne und ihre Perspektiven befinden sich häufig auch innerhalb des WSF am Rande. Kolonial geprägte epistemische Hierarchien bestehen – auch wegen mangelnder Auseinandersetzung mit indigenem Wissen – innerhalb des Forums fort (Conway, 2013, S. 156). Conway sieht als größte aktuelle Herausforderung des WSF, ob es gelingen

wird, in diesem Bereich eine wirkliche Übersetzung und Aushandlung zu erreichen, die verbunden ist mit einer selbstkritischen Infragestellung der bisher dominierenden Positionen und Perspektiven. In den folgenden Abschnitten soll anhand ethnographischer Beschreibungen aufgezeigt werden, wie diese Fragen innerhalb des WSF in Montreal 2016 verhandelt wurden. Dabei werde ich, anstatt normativ zu beurteilen, ob dies gelungen ist oder nicht, das Hauptaugenmerk auf die Uneindeutigkeiten, Konflikte und Widersprüche innerhalb der Solidaritätsbeziehungen zwischen Indigenen und Nicht-Indigenen legen. Gerade in den Uneindeutigkeiten, Konflikten und Widersprüchen finden sich, wie ich zeigen werde, wichtige Erkenntnisse darüber, wie Solidarität in Diversität imaginiert und praktiziert wird und werden kann.

6.2 Das WSF 2016 auf Kanien'kehá:ka Territorium

Einleitend möchte ich auf verschiedene gängige Bezeichnungen von Indigenen und Nicht-Indigenen eingehen. Dabei werde ich zeigen, dass dies im kanadischen Kontext nicht nur eine Frage unterschiedlichen Vokabulars ist, sondern vor allem auch eine legal-juristische Frage darstellt.

»Indigenous«, »Aboriginal« und »Native« werden auf Englisch im alltäglichen Sprechen und Schreiben als Bezeichnungen meist austauschbar verwendet und unspezifisch auch auf internationale Kontexte übertragen (Coulthard, 2014, S. 181; Wallace, 2013, S. 11-12). Im Französischen werden »autochtone«, beziehungsweise mit Bezug auf internationale Kontexte zunehmend auch »indigène« in ähnlicher Weise verwendet (Bibliothèque du Parlement, 2015).

Offiziell wird die indigene Bevölkerung von der kanadischen Regierung in drei Gruppen unterteilt – *Métis*, *Inuit* und *Premières Nations/First Nations* – die verfassungsrechtlich auch als abgegrenzte Gruppen anerkannt werden (Wallace, 2013, S. 49). Als *Premières Nations*, teilweise auch als *Indiens* (Französisch)/*Indians* (Englisch), werden diejenigen bezeichnet, die unter dem Indian Act, einem bis heute bindenden Gesetzes-

konglomerat von 1876, rechtlich als solche definiert werden. Diese »Status Indians« (Wallace, 2013, S. 50) sind in einem kanadischen, staatlichen Register aufgeführt und besitzen ein *Certificat de statut d'Indien*, womit spezifische Rechte und Vorschriften verbunden sind. Außerhalb von diesem rechtlichen Rahmen wird der Begriff *Indian* ansonsten zumindest in aktivistischen Kreisen vermieden oder, wenn überhaupt, selbstironisch genutzt (Reuther, 2018, S. 194). Die präferierte Selbstbezeichnung Einzelner ist häufig der spezifische Name der Nation, aus der die Person stammt, wobei für viele Nationen auch unterschiedliche Namen existieren, die im Laufe der Jahrhunderte geprägt wurden, und es zusätzlich meist indigene und europäische Varianten des Namens gibt, wie beispielsweise die Bezeichnungen Mohawk und Kanien'kehá:ka (Vowel, 2012). Die unterschiedlichen Bezeichnungen sind dabei in unterschiedlichen Kontexten entstanden und häufig als Resultate politischer Kämpfe anzusehen (Reuther, 2018, S. 194). Die verfassungsrechtliche Anerkennung der drei verschiedenen indigenen Gruppen sowie die Erfassung von *Status Indians*, machen deutlich, dass es sich in dem kanadischen Kontext nicht nur um eine identitäre Kategorie handelt, sondern auch eine verrechtlichte, wenn von Indigenen oder First Nations gesprochen wird. Dass der kanadische Staat über den Status einer Person entscheidet, verweist bereits auf problematische koloniale Hintergründe sowie auf den Konstruktionscharakter der Definition. In den sozialen Auseinandersetzungen um Anerkennung und Gleichberechtigung lässt sich jedoch auch eine strategische Essentialisierung (Spivak, 1990, S. 41) der Kategorien von Seiten indigener Aktivist*innen beobachten.

Diese Mehrschichtigkeit als identitäre, strategische und rechtliche Kategorie stellt einen komplexen Hintergrund für Solidaritätspraktiken dar. In den folgenden ethnographischen Beschreibungen wird deutlich, wie einzelne Kategorien darüber Bedeutung erlangen, wie sie praktiziert und gelebt werden. Als Begriffe werde ich »Indigene« und den auch im deutschen genutzten englischsprachigen Begriff »First Nations« sowie den in der kritischen Bildungsarbeit eingeführten Begriff der »Ersteinwohner*innen« (BREBIT, 2019, S. 2) als Übersetzung des »First Nation«-Begriffs nutzen. Während dieser Begriff, der den stereo-

typ besetzten Begriff der Ureinwohner*innen umformt, eine passende Übersetzung für den ersten Teil der »First« darstellt, wird die »Nation« und der damit verknüpfte Anspruch an Souveränität und Gleichberechtigung mit den Nationalstaaten Kanada und den USA darin nicht wieder gegeben. Den zum Teil im Deutschen weiterhin üblichen Begriff der »Indianer« verwende ich aufgrund der stereotypen Bilderwelten, die damit aufgerufen werden, nicht.

Die Nicht-Indigenen werden in dieser Arbeit außerdem als Eurokanadier*innen oder Siedler*innen bezeichnet. Innerhalb von aktivistischen und akademischen Debatten um Siedlungskolonialismus (*settler colonialism*) hat der Siedler*innen-Begriff sowohl in Selbstpositionierungen von Aktivist*innen als auch als wissenschaftliches Konzept (Veracini, 2010, S. 15) in den letzten Jahren eine größere Verbreitung erreicht und bezeichnet nicht nur die historischen Siedler*innen, sondern alle aktuell in einer Siedlungskolonie wie Kanada Lebenden. Diese Verwendung fasst Paulette Regan in ihrer Dissertation präzise zusammen:

For the purposes of this study, I define Settler both as Euro-Canadians whose ancestors came to Canada in the colonial period and more recent immigrants from a variety of ethnic and cultural backgrounds. Within this multicultural context, it is still Western European philosophy, political systems, law and values that define dominant Canadian culture. (2006, S. 2)

Als Einstieg möchte ich eine Situation erneut aufgreifen, die bereits in Abschnitt 5.5 in einer Vignette aufgerufen wurde, in der ich den Eröffnungstag des Weltsozialforums in Montreal beschreibe. In einem großen Park hatten sich tausende Teilnehmer*innen des Weltsozialforums versammelt; während ich dort wartete, fiel mir eine Gruppe ins Auge: Menschen, die Federschmuck trugen, einige von ihnen mit freiem Oberkörper, andere mit Turnschuhen, Jeans und Pullovern, außerdem mehrere Hiawatha Belts und eine Mohawk Warrior Flag. Diese Gruppen bildeten schließlich die ersten Reihen des Eröffnungsmarsches, der sich mit zehntausenden Teilnehmenden durch die Innenstadt Montreals bewegt. An dem Marsch nahm eine Vielzahl von un-

terschiedlichen Gruppen mit unterschiedlichsten politischen Forderungen aus einer Vielzahl unterschiedlicher Länder teil. Ich sah u.a. die Fahnen der *Steelworkers Union*, eine gigantische palästinensische Fahne, Regenbogenfahnen, Logos internationaler NGOs der Entwicklungszusammenarbeit, Luftballons der deutschen *Gewerkschaft Erziehung und Wissenschaft* (GEW) und viele mehr. Die am folgenden Tag in *Le Monde*¹, *Spiegelonline*² und der *Zeit*³ erscheinenden Artikel zierten jedoch jeweils Fotos der indigenen Aktivist*innen. Hier bestätigt sich Conways Beobachtung, dass indigene Bewegungen und indigene Körper zentral für die Imaginationen von globaler Gerechtigkeit und für die (Selbst-)Repräsentation des WSFs sind. »Their [Indigenous people's] bodies often serve as icons for the forum.« (2013, S. 155). Von der Vielfalt an Menschen, Fahnen, Logos, die Teil des Eröffnungsmarsches waren, sind es die ikonischen Bilder indigener Körper, die die Titelseiten der Zeitungen schmücken.

Im Programm schloss sich an den Marsch die Ankunft an einem zentralen Platz in der Innenstadt und eine Eröffnungsveranstaltung an, von der die folgende Vignette berichtet:

*Dienstag, 9. August 2016, Montreal, ca. 18 Uhr*⁴

Gegen 18 Uhr erreichen wir den Place des Arts, einen von Wolkenkratzern umgebenen Platz im Herzen der Innenstadt von Montreal. Zehntausende Menschen versammeln sich vor der Hauptbühne. Fünf Leute betreten die Bühne. Der eine, mit freiem Oberkörper, trägt einen Kopfschmuck aus Geweihen und Federn,

1 https://www.lemonde.fr/economie-mondiale/article/2016/08/09/le-forum-social-mondial-en-quete-de-renouveau-a-montreal_4980526_1656941.html?xtmc=forum_social_mondial&xtcr=3, zuletzt eingesehen: 14.06.2020.

2 <https://www.spiegel.de/fotostrecke/weltsozialforum-2016-traum-von-einer-besseren-welt-fotostrecke-140036.html>, zuletzt eingesehen: 14.06.2020.

3 <https://www.zeit.de/politik/ausland/2016-08/monreal-eroeffnung-weltsozialforum-kanada>, zuletzt eingesehen: 14.06.2020.

4 Grundlage der ethnographischen Vignette sind das Feldtagebuch sowie eine Tonaufnahme von der Zeremonie und den Reden. Die beschriebene Situation sowie eine Lesart und Interpretation mit abweichendem analytischem Fokus wurde bereits veröffentlicht (siehe: Mac Lorin & Schall, 2018, S. 61-64).

der andere eine Lederweste und Jeans und dazu, über den Unterarm gehängt, einen Two-Row-Wampum, die dritte trägt eine Bluse, eine Weste und eine Kette, die ein Medizinrad mit der Aufschrift »Idle No More« ziert. Die vierte Person trägt ein Pappschild mit der Aufschrift #MMIWG und die letzte Person hält eine Hiawatha-Belt-Fahne. Der Älteste beginnt auf Kanien'kehá [der Sprache der Mohawk] »The words that come before all else« zu sprechen. In dem Stimmengewirr der vielen Leute fällt es schwer seinen eher gemurmelten Worten zu folgen. Nach ihm spricht der Mann mit der nackten Brust, der alle auf Englisch begrüßt: »We'd like to begin by welcoming all of you from all around the world here into Turtle Island and especially into Kanien'kehá:ka territory.« Nach einer kurzen Rede ergreift die Person mit dem »Idle No More«-Kettenanhänger das Mikrophon, stellt sich auf Französisch als Innu von der Côte-Nord vor, geht auf das Problem der Visabeschränkungen für das WSF ein, verknüpft es mit den schwierigen Lebensbedingungen der First Nations und schließt mit den Worten: »Es tut mir Leid für alle unsere Besucher. Sie werden merken, dass Kanada noch nicht das paradiesische Land ist, das man Ihnen zeigt. Aber es ist ein Land, das sich verändert und das sich verändern muss, um unter dem Druck der Bürger die Ungerechtigkeiten zu verändern.«⁵

Diese Vignette von der Eröffnung des WSF macht auf zwei verbreitete Praktiken aufmerksam, die für das Verständnis von Solidaritätsbeziehungen zwischen indigenen und nicht-indigenen Bewegungen in Montreal 2016 wichtig sind. Zum einen sehen wir eine spezifische Praxis, die zur Eröffnung vieler aktivistischer und institutioneller Veranstaltungen in Kanada erfolgt: Eine indigene Zeremonie, die eine explizite Anerkennung des indigenen Territoriums beinhaltet, auf dem die Veranstaltung stattfindet. In der Vignette werden die Teilnehmenden der Eröffnungsveranstaltung zusätzlich auf der Schildkröteninsel (turtle island) willkommen geheißen, was ein alternativer, dekolonialer Begriff für Nordamerika ist, sowie anschließend auch auf dem spezifischen Territorium der Nation, in dem sich Montreal befindet

5 Im Original: »Je suis désolée pour tous nos visiteurs. Vous allez vous rendre compte que le Canada, ce n'est pas encore le pays paradisiaque qu'on vous montre. Mais c'est un pays qui travaille et qui doit travailler avec la pression de ses citoyens pour changer les injustices [...]«. Übers. d. Verf.

Abbildung 1: Die Eröffnungszeremonie des WSF2016



Foto von N. Schall

(Kanien'kehá:ka/Mohawk). Zum anderen verweist der letzte Satz der *Idle No More*-Aktivistin auf die aktivistische Praxis, auf historische Ungerechtigkeiten hinzuweisen und dabei explizit die Beziehungen zwischen Indigenen und (Nachkommen von) Siedler*innen zu problematisieren. Beide Beiträge zu der Eröffnung lassen sich als aktivistische Praktiken verstehen, die auf unterschiedliche Art relevante Konflikte in der Beziehung zwischen Indigenen und Nicht-Indigenen ansprechen. Sie stellen damit wichtige Kontexte für ein Verständnis weiterer Solidaritätspraktiken dar.

Das folgende Kapitel nähert sich spiralförmig den konkreten Organisationspraktiken sowie den Motivationen und Ideen der beteiligten Akteur*innen und enthüllt Schritt für Schritt verschiedene Hintergründe. Wir werden dabei eine Arena, in der unterschiedliche Praktiken und Vorstellungen von Solidarität mit Indigenen verhandelt werden, ken-

nenlernen und sehen, welche Konflikte, Missverständnisse und *frictions* diese Aushandlungen beinhalten.

Historische Kontexte: Kolonialismus und Vertragsverhandlungen seit 1670

Der Verweis der *Idle No More*-Aktivistin auf die historischen Ungleichheiten ist ein Verweis auf die Kolonialgeschichte Kanadas. Ein Verständnis zeitgenössischer Solidaritätspraktiken zwischen Indigenen und Nicht-Indigenen setzt notwendigerweise ein Grundwissen über die Geschichte dieser Beziehungen und den Prozess der Kolonisierung des Territoriums, das heute Kanada genannt wird, voraus. Bei der folgenden Darstellung kann es nicht darum gehen, die gesamte fünfhundertjährige Geschichte dieser Beziehung darzustellen. Es sollen vielmehr einige Meilensteine erwähnt werden, die für den aktuellen Zustand der Beziehung relevant sind und auf die sich während meiner Feldforschung regelmäßig bezogen wurde. Meine Darstellung beruht dabei wesentlich auf der Arbeit von Rick Wallace, der sich in *Merging Fires. Grassroots Peacebuilding Between Indigenous and non-Indigenous Peoples* (2013) in einem einführenden Kapitel einer ähnlichen Aufgabe stellt. Wallace wählt einen von ihm selbst als partiell und übersimplifiziert bezeichneten Ansatz (2013, S. 49). Es handelt sich dabei um eine dezidiert dekoloniale Perspektive auf die kanadische Geschichte, die den Mythos in Frage stellt, dass die europäische Besiedlung Kanadas friedlich abgelaufen sei (Wallace, 2013, S. 47). Ergänzend ziehe ich den Übersichtstext zur Indigenen Geschichte Kanadas von Nina Reuther (2018) heran sowie das Werk des Yellowknives Dene First Nation Professors Glen Coulthard (2014). Wallace nimmt in seinem Text eine Unterteilung in drei Perioden von Vertragsschließungen der Kolonisatoren mit indigenen Nationen als Rahmen, um die Kolonialgeschichte zusammen zu fassen. Von 1670 an werden die ersten *Peace and Friendship Treaties* zwischen britischen, französischen und niederländischen Siedlern und First Nations geschlossen. Diese ersten Abkommen finden vor dem Hintergrund einer Machtausgewogenheit zwischen den indigenen Nationen und den europäischen Siedlern

statt und zielen auf friedliche Beziehungen in der Zukunft ab, wobei spezifische Lebensorte für europäische Siedler*innen benannt werden sowie Handelsbeziehungen mit gegenseitigen Vorteilen im Zentrum stehen. In der *Royal Proclamation* von 1763 werden die Indigenen als souveräne Nationen von der britischen Krone anerkannt und eine »westliche Siedlungsgrenze zwischen der Kolonie und den indigenen Territorien vertraglich fixiert« (Reuther, 2018, S. 197).

In einer zweiten Periode ab 1779, beziehungsweise ab 1783 mit der Anerkennung der Unabhängigkeit der Vereinigten Staaten von Amerika, verändern sich die Beziehungen. Folgende Abkommen werden vor dem Hintergrund von asymmetrischen Machtbeziehungen und einer extremen Zunahme an Siedler*innen geschlossen. Sie finden häufig unter Zwang statt und sind geprägt von vielerlei Missverständnissen über die Bedeutung der Verträge und ihre Konsequenzen (Wallace, 2013, S. 61). Prinzipielles Interesse der britischen und später kanadischen Siedler*innen ist die Beschaffung großer Landflächen und Ressourcen für die Ansiedlung von Europäer*innen (Wallace, 2013, S. 60). In diesen zweiten Zeitraum fällt die Gründung des kanadischen Staates (1867) und in diesem Zusammenhang die Einführung einer Politik der Assimilierung der Indigenen (Reuther, 2018, S. 207). Ein zentraler Aspekt dieser Politik ist die Verabschiedung des *Indian Acts* 1876, eines Konglomerats von Gesetzen und Regeln, die vor dem Hintergrund einer vermeintlichen »Zivilisierung« fast alle Bereiche indigenen Lebens betreffen und grundlegende Dinge vorschreiben, wie die Definition, wer als »Indian« anerkannt wird, wie die politische Organisation und Wahlen von Chiefs stattfinden sowie weitere zentrale Aspekte, die die Reservate betreffen. Dieser Indian Act regelt bis heute, trotz einer Vielzahl an Änderungen seit der Einführung, das Leben der First Nations.

Als »wesentliches Instrument der forcierten Assimilierung« (Reuther, 2018, S. 208) wurde am Ende des 19. Jahrhunderts ein segregiertes Schulsystem mit Internaten (*Residential Schools*) erschaffen, auf die Kinder der Indigenen zwangsweise geschickt wurden und das bis in die 1980er Jahre existierte, wobei die letzte dieser Schulen erst 1996 geschlossen wurde. Diese kirchlich verwalteten *Residential Schools* hat-

ten explizit zum Ziel, »to disrupt and extinguish Indigenous cultural, linguistic and familial relations« (Wallace, 2013, S. 63). Die Schulpraxis war geprägt von körperlichem, emotionalem, mentalem und auch sexuellem Missbrauch (Reuther, 2018, S. 209). Zusammenfassend schreibt Wallace:

The structural, cultural and economic violence directed towards Indigenous peoples has been enacted through the dispossession of territories, the dis-honouring of treaties, the denial of access to traditional resources and subsequent povertization, the institutionalized policies of racism and segregation, and a century-long attempt at assimilation (read cultural genocide), including the failed attempt to destroy the cultural, linguistic and social relationships within First Nation communities through residential schooling. (2013, S. 13)

Den Beginn der dritten und bis heute andauernden Phase von Vertragsschlüssen datiert Wallace auf das Jahr 1972 und die sogenannten *Comprehensive Land Claims Processes*, in denen es um Land geht, für das bisher noch keine Verträge existieren und in deren Rahmen einige Gebiete unterschiedliche Level an Autonomie erhalten haben (Reuther, 2018, S. 218). In etwa dem gleichen Zeitraum lässt sich, dem Politikwissenschaftler Glen Coulthard (2014, S. 6) folgend, eine Wandlung der kanadischen Politiken als Antwort auf antikoloniale, indigene Kämpfe um Anerkennung von Identitäten und Landrechten sehen. Coulthard spricht von einer Ära der Anerkennungsansätze. In diesen Zeitraum fallen zwei weitere wichtige Elemente, die aktuelle Solidaritätsprozesse beeinflussen: Der Bericht der *Royal Commission on Aboriginal Peoples*, die nach dem eskalierenden Protest der Mohawks von Kanesawake (die sogenannte Oka-Krise) eingesetzt wurde, um die Beziehung zwischen der kanadischen Regierung und den indigenen Nationen aufzuarbeiten und Vorschläge für ein zukünftiges Zusammenleben zu machen (Knopf, 2018, S. 235). Die 1996 veröffentlichten Ergebnisse seien zu verstehen als »a call for a major set of reforms to transform and reconcile the relationship« (Wallace, 2013, S. 54). Die Kommission schreibt in ihrem Bericht:

After some 500 years of a relationship that has swung from partnership to domination, from mutual respect and cooperation to paternalism and attempted assimilation, Canada must now work out fair and lasting terms of coexistence with Aboriginal people. (RCAP 1996, Vol. 1 zitiert nach Wallace, 2013, S. 54)

Ebenso von Bedeutung ist die *Truth and Reconciliation Commission of Canada*, die als Folge von Klagen ehemaliger Schüler*innen der Residential Schools eingesetzt wurde und zwischen 2008 und 2015 die Geschichte und Auswirkungen der Residential Schools untersuchte. In ihrem Abschlussbericht wird das Internatssystem als versuchter kultureller Genozid bezeichnet und es werden 94 *Calls to Action* veröffentlicht, die zu einer Versöhnung der indigenen Nationen und des kanadischen Staats beitragen sollen. In der Folge der Kommission, der daraus resultierenden Schadensgeldzahlungen sowie verschiedener veränderter Politiken wird die aktuelle Situation zum Teil als eine Ära der Versöhnung beschrieben. Insbesondere indigene Intellektuelle hinterfragen jedoch, inwieweit mit dem Einläuten dieser Ära wirklich eine grundlegende Veränderung stattgefunden hat. Der Mohawk Politikwissenschaftler Taiaiake Alfred versteht die aktuellen Versöhnungspolitiken eher als eine Fortführung der Kolonisierungspolitiken in neuem Gewand und spricht von »Reconciliation as Recolonization« (Alfred, 2016). Ebenso arbeitet Glen Coulthard heraus, wie die aktuellen Anerkennungspolitiken Kolonialismus, Rassismus und einen patriarchalen Staat weiter reproduzieren, da kein wirklicher Bruch mit der kolonialen Situation stattgefunden habe und indigene Territorien weiterhin von Siedler*innen und dem kanadischen Staat besetzt sind (2014, S. 3-6). Während es also fraglich bleibt, ob sich die aktuellen Veränderungen in einer Versöhnung ausdrücken werden, ist deutlich, dass auf verschiedenen Ebenen Prozesse der Neuverhandlung von Beziehungen zwischen First Nations und Siedler*innen stattfinden.

Es lässt sich also festhalten, dass die Solidaritätspraktiken, die ich während des Weltsozialforums untersuche und die sich beispielsweise in der Eröffnungszereemonie und dem Eröffnungsmarsch in Anerkennungspraktiken zeigen, sowohl vor dem Hintergrund einer gewaltvol-

len Kolonialgeschichte, »a historical and contemporary set of broken relations« (Wallace, 2013, S. 1), als auch zeitgleich mit einer allgemeinen Veränderung des gesellschaftlichen Klimas in Bezug auf die First Nations, stattfinden.

Politische Kontexte: Institutionalisierte Anerkennungspraktiken

Im Rahmen der Anerkennungspolitik der letzten Jahrzehnte und der aktuellen Versöhnungsansätze hat eine institutionalisierte Solidaritätspraxis in aktivistischen und institutionellen Kontexten immer weitere Verbreitung gefunden: Sogenannte *Traditional ceremonies* und *Land acknowledgements*⁶. Die Eröffnung des Weltsozialforums fand, wie beschrieben, nicht mit einem Willkommen des Organisationskollektivs, sondern mit einer traditionellen Eröffnung auf Kanien'kehá statt, die der ältere der beiden Männer auf der Bühne durchführte. Die *Words Before All Else*, eine traditionelle Danksagung, die die Interdependenz der Menschen mit ihrer menschlichen und nicht-menschlichen Umgebung betont, eröffnen und beschließen wichtige Zusammenkünfte der *Hodinöhsö:ni*⁷. Ein offizielles und öffentliches Treffen wie eine Konferenz zu eröffnen, indem das traditionelle Territorium, auf dem es stattfindet, anerkannt wird – entweder durch die Einladung eines Ältesten aus der lokalen indigenen Nation oder durch eine Erklärung der Organisator*innen – hat in Westkanada eine lange Geschichte. Diese Praxis ist so weit verbreitet, dass Organisationen Leitfäden wie »Activism Skills: Land and Territory Acknowledgements« (Amnesty International Cana-

6 Einige der folgenden Ausführungen wurden unter dem Titel »Some Words before All Else« in dem Sammelband *150 Years of Canada. Grappling with Diversity since 1867* bereits veröffentlicht (Schall, 2020).

7 *Hodinöhsö:ni* bedeutet sinngemäß »die, die Langhäuser bauen« und ist eine selbst verwendete Sammelbezeichnung der Cayuga, Mohawk, Oneida, Onondaga und Seneca, die in vorkolonialen Zeiten eine Konföderation schlossen, die 1722 um die Tuscarora erweitert wurde. Im Englischen werden als Begriffe »Haudenosaunee« oder »Iroquoian Confederacy« verwendet und im Deutschen teilweise »Irokesen-Konföderation«, um dieselbe Gruppe zu bezeichnen.

da, 2017) oder den »Guide to Acknowledging First Peoples & Traditional Territory« veröffentlichen (CAUT, 2017).

In den letzten Jahren hat sich im Rahmen der zunehmenden Sichtbarkeit indigener Forderungen und der staatlich propagierten »Ära der Versöhnung« die Praxis der territorialen Anerkennungen auch in Montreal verbreitet, zumindest in aktivistischen und institutionellen Räumen. Die Universitäten von Montreal sind dieser Bewegung kürzlich beigetreten und haben spezielle Erklärungen und Formeln für solche Anerkennungen ausgearbeitet (Concordia University und McGill University im Jahr 2017, Université de Montréal in 2018). Bezeichnend an dem Prozess waren die aufflammenden und hitzigen Diskussionen darüber, wer als die ursprünglichen Bewohner*innen des Territoriums von Montreal bezeichnet werden solle. In der Tat hat die spezifische historische Situation von Montreal als Begegnungs- und Lebensraum für viele First Nations diese Prozesse kompliziert und zu geringfügig unterschiedlichen Anerkennungen geführt, wobei alle Anerkennungen die Tatsache erwähnen, dass es in der Region mehr als eine Nation gegeben hat. In der Anerkennungsurkunde der Université de Montréal (2018) wird von »verschiedenen autochthonen Völkern«⁸ gesprochen und die »Confédération Haudenosauni« ausdrücklich erwähnt, in der Anerkennungsurkunde der Concordia University (2017) heißt es genauer: »The Kanien'kehá:ka Nation is recognized as the custodians of the lands and waters on which we gather today.«, während in der Anerkennung der McGill University (2017) »Haudenosaunee- und Anishinabeg-Nationen« als die traditionellen Verwalter der Länder bezeichnet werden.

Im Allgemeinen werden solche Bestätigungen durch ausdrückliche Erklärungen bezüglich ihres Zwecks eingeleitet, und diese Erklärungen betonen häufig, dass sich Anerkennung nicht auf das tatsächliche Eigentum des Gebiets bezieht⁹. Stattdessen gehe es darum, die Geschichte und Gegenwart indigener Völker anzuerkennen, was als Schlüssel für

8 Im Original: »différents peuples autochtones«, Übers., der Verf.

9 Siehe dazu auch: »À qui appartient l'île de Montreal?« <https://ici.radio-canada.ca/info/videos/media-8102907/chronique-139-qui-appartient-ile-montreal>, eingesehen zuletzt am 29.11.2019.

einen Prozess der Versöhnung angesehen wird. Anerkennung wird als ein Weg verstanden, die Vergangenheit und Gegenwart der indigenen Völker zu würdigen, die Beziehungen zu lokalen indigenen Gemeinschaften zu stärken und einen einladenderen Raum für Individuen aus indigenen Gemeinschaften zu schaffen. In einigen Fällen wird in Gebietsanerkennungen auch explizit auf die Verstrickungen der jeweiligen Institution oder Organisation in die gewaltsamen Kolonisationsprozesse eingegangen.

Diese Praktiken sind jedoch auf verschiedenen Ebenen und in unterschiedlichem Ausmaß von Indigenen und Nicht-Indigenen kritisiert worden. Sie wurden als oberflächliche Abhak-Übung, als Wiederholung leerer Worthülsen oder als folkloristisch in Frage gestellt. Die Erzieherin und Bloggerin Chelsea Vowel, eine Métis aus der Plains Cree sprechenden Gemeinde des Lac Ste. Anne, argumentiert in einem Blogeintrag mit dem Titel *Beyond Territorial Acknowledgements*, dass es zwei unterschiedliche Arten gebe, wie territoriale Anerkennungen Bedeutung erlangen können: Entweder wenn sie Momente potenzieller Störung, von Unbehagen und Irritation darstellen oder wenn sie als erster Schritt dazu dienen, transformative Handlungen anzuregen, die das Auslösen der Indigenen schrittweise und teilweise rückgängig machen (Vowel, 2016).

Nachdem nun wichtige Kontexte der zuvor in der Vignette beschriebenen Situation deutlich geworden sind, möchte ich verschiedene Ebenen der Situation herausarbeiten und analysieren. In einem ersten Schritt werde ich dazu die der Situation vorausgehenden Organisationspraktiken in den Fokus rücken. Anders als gelegentlich von Kommentator*innen sozialer Bewegungen angenommen, sind viele spontan wirkende Momente tatsächlich das Resultat vorausgegangener Planungen, Absprachen und Organisation. In der Vignette wurde ein Ergebnis solcher Prozesse sichtbar. Der Fokus auf den vorangegangenen Prozess macht auch die »Frictions« (Tsing, 2005) sichtbar, die hinter dem Foto der Eröffnungsveranstaltung liegen.

6.3 Anerkennung organisieren: Perspektiven und Praktiken der Organisator*innen

Innerhalb des Organisationskollektivs des WSF gab es eine Arbeitsgruppe, die *Campagne d'ouverture*, die aus wechselnd 8 bis 15 Personen bestand. Diese Gruppe organisierte ehrenamtlich in Zusammenarbeit mit dem restlichen Kollektiv, den Gewerkschaften, der Stadt Montreal, der Polizei sowie dem *Quartier du spectacle* den Eröffnungstag mit mehreren zehntausend Teilnehmer*innen. In einem mehrstündigen Interview mit einem Koordinator der Arbeitsgruppe fragte ich, wie die Entscheidung konkret gefallen sei, das Weltsozialforum mit einer indigenen Eröffnungszereemonie zu beginnen:

Ich erinnere mich nicht exakt ... Ich erinnere mich, dass wir viele Male darüber diskutiert haben. Als ich zum Organisationskollektiv dazugestoßen bin, gab es bereits die Bereitschaft, eine Teilnahme von Indigenen zu ermöglichen. Die Community der Globalisierungskritiker*innen versucht, eine gewisse Ausgewogenheit oder Gerechtigkeit mit indigenen Gemeinschaften weltweit zu erreichen. Und weil Kanada und Québec eine gewisse Geschichte ... [Pause]... also in Beziehung dazu ... haben, war es fast obligatorisch anzuerkennen, dass wir uns auf indigenem Boden befinden und die Partizipation Indigener war gewissermaßen natürlich. Ich meine, wenn ich jetzt sage, dass sie natürlich war, meine ich, dass wir uns für sie einsetzen mussten, weil die Präsenz von Indigenen so allgemein in der Gesellschaft nicht mehr natürlich ist.¹⁰

10 Im Original: »Je me souviens pas exactement. Je me souviens en avoir discuté plein de fois. Moi, je pense que quand je suis arrivé dans la dynamique, c'était déjà présent cette volonté-là qu'il y ait une participation autochtone. La communauté altermondialiste cherche aussi à retrouver un certain équilibre ou une certaine justice avec les communautés autochtones du monde entier. Et donc parce que le Canada et le Québec ont une histoire comme ... bah ... certaine ... en fait par rapport à ça. C'était comme presque obligatoire en fait de reconnaître qu'on était sur une terre autochtone et que la présence, la participation autochtone était comme naturelle en fait. Et quand je dis naturelle, c'est qu'on

In dem Zitat wird zum einen deutlich, was Conway (2013) als Valorisierung indigener Bewegungen beschreibt. Innerhalb der globalisierungskritischen Bewegung besteht eine geteilte Überzeugung, dass der Anerkennung indigener Gruppen im Allgemeinen sowie im Besonderen in Kanada und in Québec mit seiner spezifischen Kolonialgeschichte, eine wichtige Bedeutung zukommt. Aus dem Zitat wird auch deutlich, dass diese geteilte Überzeugung es »fast obligatorisch« und »natürlich« erscheinen lässt, solch eine Eröffnung stattfinden zu lassen. Auf die Nachfrage, wie das konkret gelaufen sei und wie die Entscheidung darüber getroffen wurde, wer die Eröffnung durchführt, erzählte der Koordinator:

Wir haben eine Liste mit den Namen erstellt. Ich glaube da stand Rock drauf, der aus dem Westen stammt und außerdem viele Mohawks, die interessiert waren, am Eröffnungstag teilzunehmen. Es gab zwei [Nicht-Indigene], die sich bezüglich der Frage stark engagiert haben. Das war Jakob, ein Freiwilliger, der Kontakte zu den Mohawks, genauer genommen zu den Stuarts hatte. Er war quasi der Vermittler. Er hat die Stuarts vorgeschlagen, weil er großes Vertrauen zu ihnen hatte. Und er hat vorgeschlagen, dass sie die Eröffnungszeremonie machen. Sie repräsentieren eher die Vorfahren und die traditionelle Kultur. Dieser Vorschlag hat Türen geöffnet. Und wir haben relativ schnell entschieden, auch damit es einfach bleibt, dass die Zeremonie von Mohawks durchgeführt werden soll, weil wir uns nämlich auf dem Boden der Mohawks befunden haben. Und es unmöglich gewesen wäre, innerhalb der Eröffnungszeremonie Platz für alle Indigenen zu lassen. Und da war noch Isabelle, die sich auch spezifisch für die indigene Frage einsetzen wollte. Sie war mehr in Verbindung mit Melissa Mollen und den Gruppen, die das Engagement der Jungen in den Vordergrund stellen wollten. Weißt du, der neuen Generation, die sich für die Verteidigung indigener Rechte einsetzt. Isabelle war dafür, dass die Jungen die indigenen Gemeinschaften repräsentieren, weil sie es sind,

devait la rendre active, parce que justement la présence autochtone de manière générale dans la société n'est plus naturelle.«, Übers. d. Verf.

die die Zukunft und einen neuen Weg darstellen. Und das hat eine neue Dimension da reingebracht.¹¹

In diesem Bericht wird deutlich, dass es in den Reihen der Organisator*innen keine indigenen Personen gibt. Gleichzeitig zeigt sich, dass es innerhalb der Kategorie der Indigenen, die potentiell eine indigene Eröffnung durchführen könnten, eine Vielzahl möglicher Ansprechpersonen gab und somit eine Auswahl stattfinden musste. In seinen Ausführungen wirkt die Entscheidungsfindung eher pragmatisch, nämlich über sich anbietende direkte Kontakte von Nicht-Indigenen, die schon längerfristig in diesem Bereich aktivistisch aktiv sind. Aus dem Gesagten wird auch deutlich, dass der befragte Koordinator, der erst ein paar Monate vor dem WSF aus Frankreich nach Montreal gezogen war, sich bemüht, die Diskurse um Indigene-Nicht-Indigene Beziehungen angemessen widerzugeben, dabei aber hin und wieder ins Stocken gerät, wie beispielsweise bei dem Versuch, die Kolonialgeschichte Kanadas und Québecks in Worte zu fassen. In seiner Beschreibung der »jungen

11 Im Original: »En fait, on a fait comme une liste de noms. Je crois qu'il y a Rock [Name der Person], qui venait de l'Ouest. Il y avait beaucoup d'acteurs de Mohawk aussi, qui étaient intéressés pour prendre place, en fait, justement dans la journée d'ouverture. Il y a, il y a eu deux personnes qui était investies aussi. C'était, Jakob, un bénévole. Puis il avait des contacts avec des Mohawk qui étaient notamment les Stuart. Donc lui, c'était un peu le relai et lui, il proposait parce qu'il avait une grande confiance en eux. Et il proposait que ce soit eux qui fassent la cérémonie d'ouverture. Donc ils représentaient plus euh disons les ancêtres et la culture traditionnelle. Euh donc ça, c'était comme une porte d'ouverture. Ce qu'on a assez vite défini aussi, pour ça reste simple, ce que la cérémonie soit faite par des Mowahk parce qu'on était en terre Mohawk en fait. Et c'était impossible de représenter, de laisser une place à tous les autochtones pour la cérémonie d'ouverture. Et il y a eu aussi Isabelle. Elle voulait s'impliquer spécifiquement sur la question autochtone. Elle avait plus de relations avec Melissa Mollen et puis les groupes qui mettaient en avant l'implication des jeunes, en fait. Tu vois? Comme la nouvelle génération qui s'impliquait pour la défense des droits autochtones. Donc, elle était plus sur la dynamique de, il faut que ça soient les jeunes qui représentent les communautés autochtones, parce que c'est eux qui représente le futur et une nouvelle voie. Donc, là, ça apportait autre chose, une autre dimension.«, Übers. d. Verf.

Gruppen« um Melissa Mollen-Dupuis bezieht er sich wiederum auf *Idle No More*, eine landesweite Protestwelle, die im Winter 2012/2013 medial in ganz Kanada bekannt wurde (siehe 6.4). Diese Irritationen im Sprechen illustrieren zum einen, dass es sich nicht um professionelle Organisator*innen, sondern um freiwillig und ehrenamtlich Engagierte in der Organisation des WSF handelte. Zum anderen sind die Irritationen ein Anhaltspunkt dafür, dass die angesprochenen Fragen und Praktiken über Expert*innenkreise hinaus verbreitet sind. Im weiteren Verlauf des Gesprächs kommt der Ko-Koordinator der Organisationsgruppe von den eher pragmatischen Aspekten des Organisationsprozesses auf die abstrakteren Fragen nach Repräsentationspolitiken zu sprechen:

Die Idee war schon, etwas Angemessenes und Kohärentes zu erschaffen. Und nachhaltig in dem Sinne, dass es sich um eine bedeutsame Repräsentation handelt. [...] Es gibt viele Aktivisten – Indigene und Nicht-Indigene – die sich für die Rechte indigener Gemeinschaften einsetzen. Da gibt es schon einige Streitpunkte. Und darum war Repräsentation wichtig; wer macht es und wer macht es nicht.¹²

Hier werden sowohl die Bedeutung der Entscheidung, wer die Eröffnung durchführt und wer nicht, noch einmal betont als auch die in der Entscheidung angelegten potentiellen Konflikte. Nach mehrmaligem Nachhaken meinerseits, worum es sich bei den konkreten Streitpunkten handelte, führt er aus:

Ein Streitpunkt bezüglich der Teilnahme Indigener war, dass es Personen gab, die dafür waren, den Traditionen und der Vergangenheit mehr Platz zu geben, und andere, die den Jungen mehr Platz geben

12 Im Original: »L'idée, c'était quand même de, d'avoir quelque chose de juste, de cohérent. Euh d'équitable dans le sens où ça avait une représentation, assez significatif. [...] Il y a beaucoup de militants autochtones et non-autochtones qui militent pour le droit de ces communautés-là et il y a plein d'enjeux derrière. Donc c'est pour ça que la représentation était importante de qui fait ça, qui le fait pas.«, Übers. d. Verf.

wollten. Und wie schon gesagt, wir haben ein Gleichgewicht gefunden, indem wir einfach einen Platz für jeden gelassen haben.¹³

Hier wird deutlich, dass es vor dem Hintergrund einer Vielzahl an unterschiedlichen möglichen indigenen Repräsentant*innen und damit jeweils verbundenen unterschiedlichen Botschaften der Eröffnung unterschiedliche Meinungen und politische Überzeugungen innerhalb der Gruppe der Organisator*innen gab. Diese Widersprüche wurden für den Moment gelöst, indem die verschiedenen Positionen und Repräsentant*innen nebeneinandergestellt wurden. Diese Art des Umgangs mit Differenz prägte, wie in 5.5 gezeigt wurde, allgemein den ersten Tag des WSF. Ein weiterer Konflikt kommt schließlich zur Sprache, als ich eine Nachfrage zu der Zeremonie und diesem Nebeneinanderstellen der verschiedenen Repräsentant*innen stellte:

Es gab die Idee, dass sie [die Stuarts] nur die traditionelle Zeremonie machen und dann, für die aktivistischen Ansprachen, waren andere da, insbesondere Melissa Mollen. Ich weiß, dass Stuart trotzdem etwas gesagt hat. Und dass er mehr übernommen hat, als nur die einfache Zeremonie. Aber ich habe mich deswegen nicht hintergangen gefühlt, es erschien mir vielmehr legitim. Aber ja, grundsätzlich hat-

13 Im Original: »Un des enjeux par rapport à la participation autochtone, c'était, il y avait des personnes qui étaient plus partisans de laisser place à la tradition, aux anciens et puis, d'autres, qui étaient plus partisans à laisser place à la jeunesse. C'est un peu ce qu'on a retrouvé et comme je t'ai dit tout à l'heure, on a trouvé cet équilibre parce qu'on a pu justement laisser une place à chacun.«, Übers. d. Verf.

ten wir uns darauf verständigt, dass sie nur diese Zeremonie machen, in der Rohform, wenn man das so sagen kann.¹⁴

Es wird deutlich, dass die Idee des Nebeneinanders, in der den Akteur*innen jeweils unterschiedliche Rollen zugeordnet waren, nicht wie geplant umgesetzt wurde. Dies verweist auf einen zentralen Punkt: Während es zuvor den Anschein machte, dass die nicht-indigenen Organisator*innen vor allem die Entscheidungshoheit darüber hatten, wer und damit was für eine Indigenität präsentiert wurde, wird in diesem Auszug des Interviews deutlich, dass die indigenen Repräsentant*innen aktive Teilnehmende in dem Prozess sind und selbst über Handlungsmacht im Bezug darauf verfügen, was sie und wie sie es repräsentieren. Dies ist dem Koordinator durchaus bewusst und es erscheint ihm legitim, von vorherigen Absprachen abzuweichen.

6.4 Indigenität Performen: Perspektiven & Praktiken indigener Aktivist*innen

In dem nächsten Schritt der Analyse der verschiedenen Ebenen der Eröffnung werde ich auf die indigenen Repräsentant*innen, ihre politischen Ziele, ihr unterschiedliches Enacten (Mol, 2002) indigener Identitäten sowie auf ihre Vorstellungen von den Beziehungen zwischen Indigenen und Nicht-Indigenen eingehen. Dazu komme ich noch einmal auf das Foto der Eröffnungszeremonie zurück. Bisher lag der Fokus der Analyse darauf, den längeren Prozess der Planung und Abwägung hervorzuheben, der dieser Situation vorausgegangen war und in dem spe-

14 Im Original: »C'était vraiment l'idée de faire la cérémonie traditionnelle et puis pour, disons des allocutions militantes, il y avait d'autres personnes qui étaient là pour le faire, notamment Melissa Mollen qui aussi est venue. Je sais, quand même, il y a des mots qui ont été évoqués par Stuart. Et puis, qui étaient plus engagés en tout cas que la simple cérémonie. Mais moi, j'ai pas senti de trahison par rapport à ça, ça me paraissait légitime (Lachen). Mais à la base, on s'était accordés sur le fait qu'ils faisaient vraiment cette cérémonie-là, de manière brute, entre guillemets.«, Übers. d. Verf.

zifische Fragen nach Repräsentativität und danach, wer was repräsentieren sollte, verhandelt wurden.

Eine genauere Betrachtung des Fotos von der Eröffnungszeremonie zeigt, dass die Akteur*innen unterschiedliche Formen von Indigenität repräsentieren. Die beiden Männer rechts im Bild – Stuart Myiow Jr. und sein Vater Stuart Myiow Sr. – tragen weit sichtbare, stark aufgeladene Symbole, die mit ikonischen Bildern von Indigenen und zugleich mit stereotypen Bilderwelten verbunden sind: freier Oberkörper, Kopfschmuck aus Geweih und Federn, eine lederbespannte Trommel, eine Lederweste, sowie ein Two-Row-Wampum. Stuart Senior trägt daneben Jeans, was darauf hindeutet, dass es sich nicht um den Versuch einer komplett traditionellen Darstellung handelt. In der Mitte des Fotos sehen wir die Übersetzerin stehen, die eine Hiawatha-Fahne hält, die auf die *Hodinöhsö:ni'* (Konföderation der Irokesen) verweist. Diese drei stammen vom *Traditional Council* aus Kahnawá:ke, dem Reservat, das direkt an Montreal anschließt. Links im Bild sehen wir Melissa Mollen-Dupuis (*Inmue*) und Maitée Labrecque Saganash (*Cree*), von denen die eine Hose, Bluse und Weste und die andere ein Kleid trägt. Mollen-Dupuis trägt eine Kette mit einem Medizinradanhänger, auf dem »Idle No More« steht, was genau wie das Plakat, das Labrecque hält und als Überschrift den Hashtag #MMIWG trägt, auf die zeitgenössischen indigenen sozialen Bewegungen verweist, die in umfangreichem Maße soziale Medien zur Organisation nutzten. Diese Beobachtungen illustrieren eindrucksvoll, was James Clifford in *Returns. Becoming Indigenous in the Twenty-First Century* schreibt: »Indigenous identities today are performative, enacted for different audiences at different times, with varying latitudes of discipline and freedom« (2013, S. 48), wobei dies mit je spezifischen dahinterliegenden Zielen und Motivationen geschehe. Die beiden Gruppen auf der Bühne einfach als Repräsentant*innen einer traditionellen und einer modernen Variante des Indigenseins in Québec 2016 anzusehen, wäre demnach ein Missverständnis. Sie nutzen vielmehr in ihrem Auftreten auf der Bühne unterschiedliche ikonische Bilder, um verschiedene Arten eines zeitgenössischen Indigen-Seins zu performen. Im Folgenden betrachte ich die Hintergründe, Motivationen und Ziele der beteiligten Erstbewohner*innen genauer und gehe

dabei der Frage nach, wie es dazu kam, dass sie bei der Eröffnung des WSF auf der Bühne standen.

Traditionelle Souveränität leben

We have a million different issues that we must deal with, but those issues do not have a million different solutions. They have one solution. And that solution is to heal within your societies, what has been broken. What has been broken in all of our societies is the natural order of creation. The balance has been broken by male dominance oppressing our mothers and removing their voices. So the truth of all the problems that everyone on our mother earth is facing, is that it is all rooted in the imbalance of male dominance that has broken the balance between our mothers and our fathers. In order to have peace, we must remove the religifying mind and return our mothers back to power. So they can manage our societies once again. (Stuart Jr., Montreal, 09.08.2016)

Bei diesem Ausschnitt handelt es sich um das Statement Stuart Junior's, nachdem er die Teilnehmenden des Weltsozialforums willkommen geheißen und ihre Unterschiedlichkeit anerkannt hatte, welches die Übersetzerin ins Französische und Spanische übersetzte¹⁵. Es handelte sich dabei um die Inhalte, die er entgegen der zuvor beschriebenen Absprache mit dem Koordinator, nur eine Rohform der Zeremonie durchzuführen, einbrachte. Stuart beansprucht darin für sich, eine umfassende Lösung zu kennen: Für ihn liegt diese in einer Rückkehr zu einer »natural order of creation«, womit er die vorkolonialen indigenen Gesellschaften, ihre Werte, ihr Verhältnis zur Natur sowie insbesondere das

15 Die Übersetzerin übernimmt in den aktivistischen Praktiken der Stuarts eine wichtige Rolle. Die anglophonen Stuarts agieren in Montreal häufig in frankophonen aktivistischen Kontexten und werden von ihr simultan gedolmetscht. Sie übernimmt dabei wichtige kontextuelle Übertragungen, bei denen es sich um mehr als die reine sprachliche Übertragung handelt. Ohne sie könnten die Stuarts nicht vergleichbar mit den Montrealer Aktivist*innen agieren. Außerdem, das wird im Folgenden noch deutlich, übernimmt sie wichtige organisatorische Aufgaben für die Stuarts.

matrilineare System der Kanien'kehá:ka meint. Die symbolische Selbstinszenierung der spezifischen Kleidung findet sich somit in den postulierten Inhalten wieder. Cliffords Beobachtung der Situativität der Performance von indigenen Identitäten aufgreifend, wollte ich mehr über Stuarts Motivation für eine Teilnahme am WSF sowie seine Bewertung der dort gemachten Erfahrungen herausfinden.

Vollmondzeremonie am Mont-Royal und Besuche im Longhouse Stuart Myiow¹⁶

Über den Koordinator der Eröffnungsveranstaltung habe ich von der Vollmondzeremonie gehört¹⁷, die Stuart Myiow Jr. jeweils zum Vollmond mit einer Gruppe von Indigenen und Nicht-Indigenen durchführt. Gemeinsam laufen der Koordinator und ich von der Metrostation in Richtung Park Mont-Royal, der Berg, der Montreal seinen Namen gegeben hat. Es fühlt sich sehr städtisch an, wir kommen an Sportplätzen vorbei und gelangen zur Statue, an der sonntags die bekannten TamTams (Trommelveranstaltungen) stattfinden. Von der Statue an gehen wir bergauf und sehen irgendwann eine ca. 20-köpfige Gruppe um ein kleines Lagerfeuer stehen. Wir stellen uns mit in den Kreis. Stuart spricht über die Großmutter Mond und ihre Lehren (moon teachings). Anschließend teilen alle Anwesenden im Kreis eigene Gedanken und Danksagungen an den Mond. Im Augenwinkel sehe ich rote, blinkende Lichter am Fuße des Bergs; die Montrealer Feuerwehr. Sie kommen wohl wegen des Lagerfeuers. Da die Zeremonie ohnehin beendet ist, wird das Feuer gelöscht, die Überreste verteilt. Bei der Verabschiedung frage ich nach einem Interview und erhalte die Handynummer der Übersetzerin, bei der ich mich in der darauffolgenden Woche melden könne.

Zehn Tage später sitze ich im von meinem Mitbewohner geliehenen Auto auf dem Weg nach Kahnawá:ke, dem Reservat der Kanien'kehá:ka, das an Montreal angrenzt. Es hatte geschneit, das Auto sprang nicht an und die Straße war zu vereist, um es anzuschieben. Ein Taxi gab dann Starthilfe. Die Fahrt dauert keine 40 Minuten, nur finde ich das Grundstück trotz Beschreibung nicht. Ich frage beim Krankenhaus nach, dann in einem der vielen Zigarettenläden,

16 Die Vignette beruht auf Feldtagebucheinträgen vom 13., 23. und 29. November, Teile der Gespräche wurden aufgezeichnet, andere in einem Gedächtnisprotokoll festgehalten.

17 Im Original: »Cérémonie de la pleine lune«, Übers. d. Verf.

schließlich rufe ich erneut die Übersetzerin an und lasse mir den Weg erklären. Ich komme am Grundstück an, auf dem mehrere Holzhäuser stehen. Eines ist ein Wohnhaus, das andere das Longhouse des Mohawk Traditional Councils, in dem die Stuarts Gäste empfangen. Es stehen auf dem Grundstück viele Geräte rum, Kanus, eine feste Feuerstelle und im hinteren Teil ein kleines Wäldchen. Stuart Jr. kommt mir im T-Shirt entgegen, begrüßt mich demonstrativ mit der linken Hand und begleitet mich ins Longhouse. Ich bekomme Wasser in einem Pappbecher angeboten, stelle mich und mein Forschungsinteresse vor, werde aber noch in meiner Forschungsfrage unterbrochen. Er beginnt zu erzählen über Matrilinearität, Wahrheit, das Great Law of Peace, die Kolonisierung Kanadas, die Rolle der britischen Krone und christlicher Religionen, die Entwicklung der Demokratie und unterschiedlicher Identitäten. Einmal versuche ich noch einzuhaken und meine Fragen anzubringen, aber erfolglos. Als er nach über drei Stunden recht plötzlich zu einem Zahnarzttermin aufbrechen muss, entschuldigt er sich, eventuell nicht alle meine Fragen beantwortet zu haben, und lädt mich ein, in der Woche darauf wiederzukommen.

*Als ich eine Woche später wiederkomme, sind noch zwei andere Männer da, die Stuart um Rat fragen wollen. Er kommt gerade aus Montreal, wo er ein Radiointerview über den Schutz von Großmutter Mond gegeben hat. Ich darf meine Fragen zuerst stellen und frage direkt und präzise danach, wie er in Kontakt mit dem Weltsozialforum gekommen ist und wie er es erlebt hat. Er erzählt ausführlich über die Gründe für sein Engagement in sozialen Bewegungen im Allgemeinen und über das konkrete Zusammentreffen mit den Organisator*innen des WSF. 2008 habe er festgestellt, dass die Welt sich in einem Ausnahmezustand befinde und sich entschieden, sich der Verteidigung von Mutter Erde zu widmen. »The last breath of air is coming from us, the Natives. We bring the message to heal. The medicine is the Great law of Peace. [...] So we went out, we pushed out. We have been on a lot of occasions since.« Konkret in Kontakt mit dem WSF ist er dann über einen Besuch von Chico Whitaker [einem der Gründungsväter des Weltsozialforumsprozess und Organisator des ersten WSF] bei ihm gekommen. »He knew that he could find the truth here on Turtle Island as here are the last who still have it.« Und über seine Beobachtungen während des Weltsozialforums sagt er: »On the WSF I saw a lot of people. They should accept that they don't know the truth. I saw a lot of chaos, lots of corruption. I saw people who wanted to do something. I saw people crying for change.« Und zur*

Verabschiedung nach über drei Stunden Interview und nach einer Zusicherung unserer nun existierenden Verbundenheit sagte er: »I don't care with which questions you came. This is the truth you need to know.«

Diese ethnographische Vignette macht meine spezifische und ambivalente Situierung als weißer, europäischer Forscher im Verhältnis zu den Stuarts deutlich. Zum einen wird mir eine große Offenheit entgegen gebracht, die sich darin zeigt, dass ich zu ausführlichen Treffen in das Longhouse eingeladen werde und abschließend explizit unsere entstandene Verbundenheit hervorgehoben wird. Gleichzeitig fällt es mir schwer, meine Fragen und Perspektiven überhaupt zu stellen und einzubringen, beziehungsweise überhaupt zu Wort zu kommen. Ich verstehe das als eine bewusste Strategie Stuarts, der, vor dem Hintergrund einer historisch häufig problematischen Beziehung zwischen Wissenschaftler*innen und den Ersteinwohner*innen, die Rollen umkehrt und als Interviewter die Entscheidungen darüber trifft, über was und auf welche Art er spricht. Mit dieser Umkehr, die sich auch als Etablierung eines dekolonialen Raums verstehen lässt, war er in diesem Falle sehr erfolgreich, wenn ich an meine Mischung von Gefühlen der Irritation und Verunsicherung, aber auch Dankbarkeit für die Audienzen zurückdenke. Innerhalb der Interviews wurde ich als »von der anderen Seite des Ozeans« mehrmals explizit als Europäer eingeordnet, an anderer Stelle jedoch als zugehörig zu den Eurokanadier*innen und als Siedler gefasst, was eine aktuell verbreitete Benennungspraxis widerspiegelt, in der auch die seit Generationen in Kanada lebenden Eurokanadier*innen weiterhin als Europäerinnen und Siedler*innen verstanden werden. Unabhängig von meiner Person spiegeln sich in dieser Interaktion jedoch auch allgemeiner die politischen Positionen beziehungsweise Strategien seines Aktivismus wieder.

Das Longhouse Stuart Myiow, beziehungsweise der Mohawk Traditional Council, was jeweils verschiedene Bezeichnungen und Funktionen sind, unter denen die beiden Stuarts auftreten, leben und performen eine Form von Indigenität, die sich ungebrochen auf indigene Traditionen in der vorkolonialen Zeit bezieht. Sie bilden damit auch innerhalb des Reservats eine Minderheit, die jedoch eine gewisse Be-

deutung innehat, sodass sie sowohl in Taiaiake Alfred's Monographie *Kahnawake Mohawk Politics and the Rise of Native Nationalism* Erwähnung finden (1995, S. 84), als auch von der *Royal Commission on Aboriginal Peoples* befragt wurden¹⁸. Sie knüpfen direkt an traditionelle Lehren und Wissensbestände an, die sie als Wahrheit präsentieren und vor dem Hintergrund des derzeitigen ökologischen Ausnahmezustands als Lösung darstellen. Sie erkennen die Legitimität des kanadischen Staats nicht an und lehnen das gewählte *Band Council System*, das im Indian Act festgelegte und vom kanadischen Staat anerkannte System der politischen Vertretung der einzelnen First Nations, ab. Stattdessen treten sie als *Mohawk Traditional Council* auf und begreifen sich als »true traditional people«. Dabei performen sie ihre Überzeugung eines weiterhin souveränen, nie entwendeten Territoriums unabhängig von einer tatsächlichen Nähe und Verstrickung mit dem Siedler-Montreal und veranstalten beispielsweise Vollmondzeremonien im stadtnahen Park des Mont-Royals, was die Feuerwehr auf den Plan ruft. 2007 hatten sie zwei Schiffen der Umwelt-NGO *Sea Shepherd*, die zuvor ihre kanadische Flagge aberkannt bekommen hatten und flaggenlos geworden waren, die Flagge der Hodinöhsö:ni' verliehen. Der *Mohawk Traditional Council* trat dabei als Repräsentant einer souveränen Nation auf, die das Recht der internationalen Seefahrt, Schiffe zu registrieren und Flaggen zu vergeben, für sich in Anspruch nimmt und praktiziert¹⁹.

Als *Mohawk Traditional Council* eröffnet das Longhouse Stuart Myiow außerdem einen physischen Raum, an den Menschen kommen können, um Rat und traditionelle Lehren zu erhalten. In den letzten Jahren erhielt dieser physische Raum auch ein digitales Pendant. Über Zoom, ein Videokonferenzprogramm, finden digitale Zusammenkünfte statt, die anschließend über den Facebook-Account des Longhouse Stuart Myiows geteilt werden. So existiert eine Arbeitsgruppe, die das

18 Siehe dazu: <http://data2.archives.ca/rcap/pdf/rcap-323.pdf>, zuletzt eingesehen: 28.11.2019.

19 Siehe dazu: <https://www.seashepherd.org.uk/news-and-commentary/news/sea-shepherd-receives-the-flag-of-the-five-nations-of-the-iroquois-confederacy.html>, zuletzt eingesehen: 14.06.2020.

Kaianerahserakowa aus dem Kanien'kehá in das englische *Great Law of Peace* übersetzt, ein wöchentliches Treffen der *Two Row Wampum Group*, in der es um die darin enthaltene Vorstellung vom Verhältnis von Indigenen und Nicht-Indigenen geht sowie ein *Reconstitution Council*, einen Austauschraum mit Indigenen aus Süd- und Zentralamerika. Das Verhältnis des Mohawk Traditional Council zu eurokanadischen Aktivist*innen ist zumindest ambivalent, was auch in dem Umgang mit mir deutlich wurde. Bei den Besuchen konnte ich sehen, dass der Mohawk Traditional Council enge Beziehungen zu verschiedenen Siedler*innen unterhält, von denen einige zur Familie gerechnet werden und zum Beispiel bei dem Aufruf zur Vollmondzeremonie mitarbeiten, und dass außerdem Verbindungen in den digitalen Arbeitsgruppen existieren. Innerhalb seiner ausführlichen Erklärungen übt Stuart Jr. andererseits heftige generelle Kritik an historischen und aktuellen euro(kanadischen) Siedler*innen und konfrontiert Anwesende direkt mit ihren Verstrickungen im aktuellen kolonialen System sowie den eigenen Anteilen an der Zerstörung der Natur, was bei Anwesenden häufig zu heftigen Reaktionen führt (siehe dazu auch 7.2).

Ebenso ambivalent wie zu Eurokanadier*innen ist das Verhältnis des Mohawk Traditional Council zu anderen indigenen Aktivist*innen und indigenen politischen Bewegungen. Dies wurde im Interview insbesondere im Bezug zu den Protesten rund um die sogenannte »Oka-Krise« 1990 deutlich, aber auch bezüglich der jüngsten größeren Protestbewegung *Idle No More* 2012/13. Im Interview berichtet Stuart Jr. von einer Situation, deren Videoaufzeichnung bei Youtube zu finden ist: Im Rahmen einer großen Protestveranstaltung von *Idle No More* in Montreal im Januar 2013 äußert Stuart Jr. Kritik an *Idle No More* und verliert eine Stellungnahme des *Mohawk Traditional Council*. In seiner Rede erklärt er:

The reason for [not supporting *Idle No More*] is because as you can see. There is many different voices, there is not one collective voice, there must be one direction, we cannot participate or support in anything that has a million different heads and a million different directions. (Mohawk Traditional Council, 2013)

Diese Situation illustriert das ambivalente Verhältnis, das die Stuarts zu anderen indigenen Aktivist*innen haben. Sie nehmen an einer Kundgebung teil, um sich dort von den Veranstalter*innen zu distanzieren. Diese Abgrenzung setzt sich in der Eröffnung des Weltsozialforums 2016 fort, bei der die Stuarts nur eine der beiden First Nation Stimmen repräsentierten. Bei der anderen indigenen Repräsentantin auf der Bühne handelt es sich um Melissa Mollen-Dupuis, eine der Sprecherinnen genau dieser Bewegung, *Idle No More*. In einem Artikel der studentischen Zeitung der McGill University, der über die beschriebene Intervention von Stuart Junior innerhalb des *Idle No More*-Protests berichtete, wird auch eine Reaktion von Melissa Mollen-Dupuis auf diese Kritik zitiert:

»I'm not scared of people not being okay with the movement, that's for sure. I think it would be more scary if everyone agreed with everything. [...] *Idle No More* definitely has a lot of voices and a lot of different ideas. They can see that as a negative thing, but I see it as a very positive thing.« she said. »Voices are like twigs: if you have one twig it will break, but many twigs won't break as easily. People might want to have a clear unilateral voice that says the same thing, but that's not going to happen.« (Green, 2013)

In der positiven Umdeutung der Kritik wird Mollen-Dupuis' aktivistischer Ansatz deutlich. Ihre Anerkennung unterschiedlicher Ideen und Stimmen steht in deutlichem Kontrast zu den soeben geschilderten Vorstellungen von unveränderlichen Wahrheiten und Gesetzen. Mollen-Dupuis steht mit diesem Umgang mit Diversität beispielhaft für die soziale Bewegung, die sie sowohl bei der Eröffnung des WSF als auch in dem Interview mit Green repräsentierte: *Idle No More*, die bereits mehrfach erwähnte zeitgenössische indigene soziale Bewegung. Bevor wir expliziter auf Mollen-Dupuis und ihr Verständnis von Vielfalt, sozialen Bewegungen und dem Verhältnis von First Nation und Nicht-Indigenen eingehen, soll ein kurzer Exkurs über *Idle No More* weitere wichtige Kontexte erschließen.

Verflechtungen mit der Siedlergesellschaft aushandeln

Idle No More ist eine indigene Graswurzelbewegung, die vor allem im Winter 2012/2013 mit ihren kreativen Massenprotesten kanadaweit mediales Interesse auf sich gezogen hat. Die Bewegung entstand ausgehend von der Kritik an einem Bündel an Gesetzesänderungen, die sogenannte *C-45 Omnibus Bill*, die unter anderem Änderungen am Indian Act, an den Möglichkeiten von First Nations, ihr Land zu verpachten, sowie den Wegfall oder zumindest erhebliche Einschränkungen des Gewässerschutzes beinhaltete. Aus einem Teach-in, organisiert von vier Aktivist*innen im November 2012 in Saskatoon, die über den umfangreichen Gesetzesvorschlag und seine Folgen informierten, entwickelte sich innerhalb weniger Wochen eine Massenmobilisierung vor allem indigener aber auch nicht-indigener Unterstützer*innen, deren Inhalte weit über den Protest gegen das spezifische Gesetz hinausgingen. Spezifische Aktionsformen der Bewegung wie Rundtänze (*rounddances*) in Shoppingzentren, auf Straßenkreuzungen und vor Parlamentsgebäuden sowie Kundgebungen und Teach-ins führten auch zu der Bezeichnung der Bewegung als »Round dance revolution« (The Kino-nda-niimi Collective, 2014, S. 98). Die Vielzahl an Teilnehmer*innen, ihr junges Alter, die große Bedeutung sozialer Medien wie Facebook und Twitter als Organisationswerkzeuge, das zumindest ambivalente Verhältnis zu gewählten Chef*innen und der traditionellen Vertretung der First Nations in Kanada (AFN) ebenso wie das Fehlen einer Anführerin oder eines Anführers, eines klaren Manifests oder einer festen Organisation stellten Charakteristika der Bewegung dar (Coates, 2015, S. XI–XVIII).

Das *Kino-nda-niimi Collective*, bestehend aus einer Vielzahl selbst aktiv an *Idle No More* beteiligter Aktivist*innen, bezeichnet »[t]he repeal of significant sections of the Canadian federal government's omnibus legislation (Bills C-38 and C-45)«, »stabilization of emergency situations in First Nations communities« und längerfristig »a mutually beneficial nation-to-nation relationship between Canada, First Nations (status and non-status), Inuit, and Metis communities« als zentrale Ziele der *Idle No More* Bewegung (2014, S. 22). Der Historiker und *Canada Research Chair in Regional Innovation* Ken Coates schreibt dazu:

Idle no more was focused on three things: ensuring that Indigenous Peoples understood the root causes of Aboriginal marginalization, mobilizing Aboriginal people to defend their interests, and maintaining a commitment to peaceful and culturally focused demonstrations of Aboriginal determination. (2015, S. 133)

Nach massenhaften kanadaweiten Protesten und großem medialen Interesse, insbesondere an dem kontrovers diskutierten Hungerstreik von Chief Spencer im Januar/Februar 2013, ging im Frühjahr 2013 nach und nach das Interesse der Öffentlichkeit zurück und die Bewegung verlor an Fahrt. Die Unklarheit der hauptsächlichen Ziele ebenso wie das folgende Abschwächen der Bewegung führte zu sehr unterschiedlichen nachträglichen Bewertungen ihrer Bedeutung. Ken Coates attestiert *Idle No More*: »[...] it changed the vocabulary of a nation and inspired a generation of Aboriginal people and their supporters« und kommt zu dem Schluss, »I will say it again and again: I believe that Idle No More has transformed Canadian politics and public life. It has reshaped Canada« (2015, S. 1, 160, 198). Andere Kommentator*innen vergleichen die *Idle No More*-Bewegung in ihrer Folgenlosigkeit mit den *Occupy*-Protesten. Im kürzlich erschienenen *Länderbericht Kanada* der deutschen Bundeszentrale für Politische Bildung beispielsweise wird die Bewegung weder im Kapitel zur indigenen Geschichte Kanadas noch in dem Kapitel über das aktuelle Kanada erwähnt (Knopf, 2018; Reuther, 2018).

Während die Konsequenzen von *Idle No More* umstritten bleiben, illustriert die Anwesenheit von Melissa Mollen-Dupuis beim Weltsozialforum ein fortwährendes Interesse an der Bewegung in aktivistischen Kreisen. Zwischen der *Idle No More*-Bewegung und den Bewegungen, die den Erfahrungshintergrund einer Vielzahl der Engagierten im Organisationskollektiv darstellten, *Occupy Montréal* und dem *printemps érable*, gibt es einige Ähnlichkeiten in ihren Aktions- und Mobilisierungsformen. Sie teilen mit anderen post-2010-Bewegungen die Bedeutung von sozialen Medien für die Mobilisierung, die Bedeutung von Zusammentreffen und (kurzzeitigen) Besetzungen von öffentlichen Räumen und Plätzen, sowie eine generelle Offenheit für interne Un-

terschiede. Diese Überschneidungen spiegeln sich auch in Überschneidungen der Personengruppen wieder, die an den Bewegungen beteiligt sind. Und so kam das im Folgenden zitierte Interview mit Melissa Mollen-Dupuis über die Vermittlung einer Forschungspartnerin aus dem WSF zustande, die eine gute Bekannte von Mollen-Dupuis ist. Nachdem meine vorangegangenen Interviewanfragen per Email jeweils unbeantwortet geblieben waren, ergab sich die Möglichkeit im Herbst 2017, als ich nicht mehr in Montreal war weswegen das Gespräch über Facebook und Skype stattfand. Es war das erste digital vermittelte Interview, das ich mit einer Person führte, mit der ich noch nie zuvor gesprochen hatte. Diese ungewohnte Interviewsituation hatte nicht nur meine Aufregung im Vorhinein gesteigert, sondern mir Sorgen bereitet, ob in diesem Format die persönliche, informelle Art der Gespräche, die aus einer Mischung von On- und Offline-Interaktionen bestand, möglich werde. Ob es an dem Vertrauensvorschuss durch die gemeinsame gute Bekannte lag oder an Mollen-Dupuis Vertrautheit mit sozialen Medien, jedenfalls entwickelte sich ein sehr persönliches Gespräch. Mollen-Dupuis führte darin beeindruckend vor, wie selbstverständlich in ihrem Leben der Aktivismus, Sorgearbeit, Privatleben und mediale Auftritte zusammen gehören und so wechselte sich die Interviewsituation immer wieder mit privaten Momenten ab, in denen sich Mollen-Dupuis, die gerade in Elternzeit war, um ihr Baby kümmerte.

Gleich zu Beginn des Interviews schilderte sie mir ihrer Perspektive, wie es dazu kam, dass sie auf der Bühne der Eröffnung des Weltsozialforums stand:

Weil wir oft für öffentliche Reden angefragt werden und die oft unbezahlt sind, darum ist es schwierig Leute zu finden. Nicht jeder spricht gerne in der Öffentlichkeit bzw. auch vor einem nicht-indigenen Publikum. Jenes Mal [beim WSF 2016] ist es an mir gewesen, weil ich verfügbar war. Weißt du, ein anderes Mal würde es Widia oder Natasha übernehmen. Es geht wirklich darum, wie wir es in unseren Alltag integrieren können. Wenn ich eines Tages nicht kann, weil es vielleicht der Tag der Impfungen meiner Kleinen ist, just too bad [lacht]. Die Gesellschaft wird jemand anderen nehmen und vielleicht wird es besser

werden, als wenn ich da gewesen wäre. Das ist wirklich eine Frage des Zufalls, wer da ist, wer reden möchte, im Namen aller, weil man hat schon die Verantwortung nicht in seinem Namen zu sprechen, sondern im Namen des Interesses der größeren Gruppe.²⁰

In dieser Interviewpassage wird deutlich, dass es zufällig war, dass Mollen-Dupuis auf der Bühne stand und nicht eine der anderen Sprecherinnen, dass sie sich aber als Sprecherinnen der größeren Gruppe verstehen und darum Ähnliches vertreten. Obwohl die Hochphase der *Idle No More* Bewegung vorüber ist, besteht weiterhin ein großes Interesse an deren Perspektive: Sie werden häufig angefragt und integrieren diese freiwillige, unbezahlte Arbeit, teils neben Sorgearbeit, in ihren Alltag. Sie übernehmen damit eine öffentliche, gesellschaftliche Rolle, mit der sie sich in das nicht-indigene Kanada einbringen. Diese Involviertheit wurde bereits im oben zitierten Aufruf deutlich, wo es heißt, dass Kanada kein paradiesisches Land sei und sich vielmehr unter dem Druck der Bürger*innen verändern müsse (siehe Vignette 6.2), zu denen Mollen-Dupuis sich selbst, genauso wie *Idle No More* insgesamt, zählt. Sie versteht sich in diesem Sinne als engagierte Bürgerin und bewertet die Wirkung dieses Engagements positiv, was deutlich wird, als sie im Interview über die Veränderungen der letzten Jahre spricht:

20 Im Original: »Comme le monde nous demande beaucoup de prises de parole, c'est souvent aussi du travail bénévole, bin c'est difficile d'avoir des gens parce que ce n'est pas tout le monde qui aime prendre parole en public ou devant un public non autochtone aussi. Faque ces fois-là, je pense que c'est tombé souvent parce que c'est moi qui était disponible ou tsé d'autres fois ça va être Widia ou Natasha. Faque c'est vraiment d'intégrer ça à notre quotidien dans le fond. Faque si une journée je ne peux pas parce que c'est la journée des vaccins de la petite, bin just too bad (rire), la société va prendre quelqu'un d'autre et s'en sortira peut-être mieux que si ça avait été moi là. Faque c'est vraiment une question aléatoire de qui est là, de qui veut parler, qui veut aller parler au nom de tous parce que c'est ça on a quand même une responsabilité de ne pas parler en notre nom, mais de parler au nom du bien du plus grand groupe.«, Übers. d. Verf.

Das ist gerade dank der Diskussion solcher Ideen, dass es eine Offenheit gibt gegenüber der Kultur des Anderen. Also ich denke, dass sich das in den letzten Jahren stark verändert hat dank einer Verbreitung aber auch dank einer Transformation, ich denke da daran, wie die Leute verstehen, wer ein Indigener ist. Statt als bengalischer Tiger [lachen], sind die Indigenen jetzt als Bürger angesehen, statt gerettet werden zu müssen wie der Blauwal, werden wir jetzt als Teilnehmende, als vollwertige Bürger verstanden, jedoch mit Identitäten, die anders sind.²¹

Mollen-Dupuis, die von der Nordküste des St. Laurenz Stroms kommt, dort in einem Reservat aufgewachsen ist und bis zu ihrem sechzehnten Lebensjahr gelebt hat, bevor sie nach Montreal zog, versteht sich als urbane First Nation Person:

Ich gehöre zurzeit zu den urbaneren Aktivistinnen, weil ich in Montreal bin²². [...] Von meinem traditionellen Blickwinkel aus habe ich eine Verantwortung für das Territorium, aus dem ich komme, Mingan, an der unteren Nordküste, und dann habe ich eine Verantwortung für das, was in Montreal passiert, weil ich hier lebe, weil ich in Gemeinschaft mit den Leuten hier lebe. Weißt Du, als es die großen Auseinandersetzungen bei Anticosti [Insel vor der Nordküste] gab, habe ich

21 Im Original: »C'est grâce justement à la discussion de ces idées, il y a une ouverture de la culture de l'autre. Donc je pense que c'est ça qui a changé beaucoup dans les dernières années grâce à la diffusion, mais aussi grâce à une transformation, je pense à comment les gens recevaient de ce qui était un autochtone. Faque plutôt que d'être maintenant, je ne sais pas moi, le (rire) tigre du Bengal du Canada, les Autochtones sont plus des citoyens, sont plus considérés – plutôt que d'être sauvés comme l'équivalent de la baleine bleue – bin on est maintenant vus comme des participants et des citoyens à part entière, mais avec des identités qui sont différentes.«, Übers. d. Verf.

22 Mollen Dupuis ist innerhalb von *Montréal Autochtone* aktiv, einer Selbstorganisation, die sich für die Rechte und das Wohlergehen der unterschiedlichen indigenen Gemeinschaften in der Metropole Montreal engagiert. Siehe dazu: www.nativemontreal.com/fr/accueil/a-propos.html, zuletzt eingesehen: 05.06.2020.

viel dafür gearbeitet, das publik zu machen, weil das bei uns ist. Weißt Du, ich habe eine Verantwortung für die Verteidigung des Territoriums dort. Und in Montreal waren das eher Auseinandersetzungen verbunden mit einer indigenen Identität im urbanen Milieu und Erklärungen, was das ist. Beispielsweise in Bezug auf Chefs. Der Stammesrat, der hat mehr Bedeutung in der Gemeinschaft [des Reservats]. Ich habe einen Chef, mein Stamm sind die Mingang und der Chef ist [Name des Chefs]. Aber wenn ich in Montreal bin, hat mein Chef nicht so viel Einfluss auf meinen Alltag, wie zum Beispiel der Bürgermeister von Montreal oder Québécois und kanadische Politiken.²³

Hier zeigt sich die Verflechtung mit der kanadischen Gesellschaft und die Bedeutung der städtischen und regionalen Politiken auf Mollen-Dupuis' Leben. Zudem fällt auf, dass Mollen-Dupuis gleichzeitig und nebeneinander sowohl in das Reservat eingebunden als auch Teil der städtischen Gemeinschaft ist. Dies verweist auf die Herausforderungen im Entwickeln einer indigenen urbanen Identität, die Mollen-Dupuis auch als Kampf um Anerkennung von Zeitgenossenschaft erfährt:

Ich meine, wir sind [in der Wahrnehmung der Mehrheitsgesellschaft] von mythischen, mystischen oder manchmal sogar theoretischen Lebewesen zu Leuten geworden, die in einer zeitgenössischen Realität

23 Im Original: »Moi, je fais partie des militantes un peu plus urbaines présentement parce que je suis à Montréal [...] si j'y vais avec mon point de vue plus traditionnel, je suis responsable de mon territoire d'où je viens, de Mingan, de la Basse-Côte-Nord pis je suis responsable de ce qui se passe à Montréal, parce que j'y habite, parce que je vis en communauté avec des gens ici. Donc, tsé quand il y a eu les enjeux d'Anticosti, qui sont devenus vraiment publics, moi j'ai beaucoup travaillé à partager parce que c'est chez nous. Tsé, je suis responsable de la protection de ce territoire-là. Pis à Montréal, ça a été beaucoup plus des enjeux liés à l'identité autochtone en milieu urbain, qu'est-ce que c'est? Parce que tsé genre les Chefs, les Conseils de bande, ça c'est plus dans une communauté. Faque moi, j'ai un chef pis ma bande, c'est Mingan, c'est [Name des Chefs]. Mais quand je suis à Montréal, mon chef n'a pas tant d'incidence sur mon quotidien que le maire de Montréal par exemple ou des politiques québécoises, canadiennes.«, Übers. d. Verf.

leben, dank Medien und Geräten. [...] Wir [*Idle No More*] haben eine Revolution gemacht mit Handys und ein paar Dingen, und immer noch fragen Leute: »Ah, ihr habt Handys«. Weißt du... [lachen] Dann bin ich so, ähhhh...²⁴

In der Betonung dieser beiden Aspekte, urban und zeitgenössisch, werden die Unterschiede zwischen Stuarts' aktivistischer Performance und Mollen-Dupuis' Selbstverständnis deutlich. Während auch die Stuarts die Infrastrukturen der Stadt Montreal nutzen, wenn sie zum Beispiel zum Zahnarzt gehen, im Radio ein Interview geben oder zu Versammlungen gehen, sind diese Verflechtung mit der Montrealer Gesellschaft nicht explizit Teil ihres Aktivismus. Bei Mollen-Dupuis hingegen geht es gerade um eine Involvierung und Teilnahme an den sozialen und politischen Auseinandersetzungen in der Stadt und der Region. Neben den auffallenden Unterschieden in der Performance und Repräsentation ihrer Indigenität unterscheiden sie sich zudem in ihrer Vorstellung davon, wie Zusammenarbeit und Fortschritt in sozialen Bewegungen zwischen Indigenen und Nicht-Indigenen erreicht werden kann:

Viele Leute haben die indigene Frage verstanden quasi wie »Wir werden die Robben retten, jetzt werden wir die Indigenen retten.« Aber da haben wir gesagt: »Hey, da haben wir ein Wort mitzureden.« Ihr werdet uns nicht retten, aber wenn ihr uns helfen wollt, werden wir viele Alliierte akzeptieren, wir werden eure Solidarität akzeptieren, aber das erfordert, dass ihr euren Blickwinkel verändert.²⁵

24 Im Original: »Je veux dire, on est parti d'être des êtres mythiques et mystiques et des fois même juste théoriques à devenir des gens qui existent dans une réalité contemporaine grâce à des médias pis des outils de de de [...] On a fait une révolution avec cellulaires pis avec des trucs de base, mais quand même le monde: »Ah! Vous avez des cellulaires«. Tsé... (rire) Je suis comme mmmmm.«, Übers. d. Verf.

25 Im Original: »Beaucoup de gens voyaient la question autochtone quasiment comme »on va sauver les phoques« bin là on va sauver les autochtones. Faque là on a dit »Hey on a notre mot à dire« Vous n'allez pas nous sauver, mais si vous voulez nous aider, on va accepter beaucoup d'alliés, on va accepter la solidarité, mais ça veut dire de changer vos points de vue.«, Übers. d. Verf.

Die deutliche Ablehnung paternalistischer Hilfsangebote ist dabei gepaart mit einer großen Offenheit für eine Zusammenarbeit mit Nicht-Indigenen, was sich auch in ihrer Bewertung des Weltsozialforums in Montreal sowie der Sozialforen im Allgemeinen widerspiegelt:

Das Sozialforum, ich glaube, was daran Spaß macht und was es bringt, weißt du, wir werden nie aufhören, von dem anderen zu lernen, oder über sich selbst zu lernen. Ich finde, dass das jedes Mal eine neue Chance eröffnet, ein bisschen mehr über die anderen zu lernen. Wie ich gesagt habe, es ging los mit »rettet die Blauwale«, und damit waren wir gemeint und heute sind wir bei »wie bringen wir sie zum Mitmachen, wie rücken wir sie in den Mittelpunkt«. Das hat sich schon stark verändert, aber das hat Arbeit gekostet, das hat Diskussionen und Veränderungen benötigt, das hat die Foren gebraucht.²⁶

Sich auszutauschen und gegenseitig voneinander zu lernen stehen hier klar im Fokus. Die Arbeit und Diskussionen, die dies erfordert, werden anerkannt, ebenso wie die Wertschätzung anderer Stimmen. Gleichzeitig hebt Mollen-Dupuis hervor, dass es vor allem an den Nicht-Indigenen sei, zu lernen und sich zu bilden:

Es bewegt sich noch was, wir sprechen von Versöhnung, wir sprechen von dem 150. Jubiläum Kanadas, wir sprechen über einige Themen schon nuancierter, wie zum Beispiel kulturelle Aneignung, was immer noch Debatten hervorruft, weil es Feinheiten betrifft. Während es Leute gibt, die noch dabei sind, über die Grundlagen, über die Fragen und

26 Im Original: »Le forum social, ce que je pense qui est l'fun c'est que amène... Tsé, on va jamais arrêter d'apprendre un sur l'autre, même sur soi-même. Faque, je trouve que ça amène à chaque fois une nouvelle chance de pouvoir en apprendre un peu plus sur les autres. Tsé quand je disais qu'on est quand même parti de: ›faut sauver les baleines bleues‹, c'est-à-dire nous autres, à ›maintenant comment on les fait participer, comment on les fait mettre de l'avant‹. Je veux dire ça l'a quand même beaucoup modifié ça, mais ça a demandé du travail, ça a demandé de discuter, ça a demandé des échanges, ça a demandé des forums justement.«, Übers. d. Verf.

Probleme der Indigenen zu lernen. Für die anderen erscheint das wirklich lächerlich, aber das ist ein Teil des Ganzen. Weißt Du, das ist gewissermaßen das zu erreichende Ziel. Diejenigen, die von kultureller Aneignung sprechen, sind an der Uni angekommen, während die, die noch die Namen der First Nations lernen, in der Grundschule sind und sich auf dem Weg in die Oberschule befinden.²⁷

Die Beschreibung des Lernprozesses von Nicht-Indigenen anhand eines Vergleichs mit dem kanadischen Schulsystem illustriert zum einen erneut eine Wertschätzung unterschiedlicher Stimmen. Es zeigt auch, dass Mollen-Dupuis in Lernprozessen und in der mühsamen Aufklärung von Nicht-Indigenen ein wichtiges Mittel solidarischer Beziehungen zwischen First Nations und Nicht-Indigenen sieht. Eine Überzeugung, der sie auch als Moderatorin beim Radio Canada nachgeht, wo sie im *Espaces autochtones* seit November 2016 jede Woche auf eine Frage eine*r Zuschauer*in antwortet.²⁸

6.5 Mühevoll und situative Solidaritätspraktiken

Dieses Kapitel hat grundlegende Aspekte von Solidaritätsbeziehungen zwischen Indigenen und Nicht-Indigenen in Montreal 2016 vorgestellt.

27 Im Original: »Là, ça bouge encore beaucoup, on parle de la réconciliation, on parle du 150ième, on parle de sujets même un peu plus pointus comme l'appropriation culturelle qui fait encore débat parce que là on parle des choses pointues alors qu'il y a des gens qui sont en train d'apprendre les bases et des questions et des enjeux autochtones. Faque pour eux autres, ça peut paraître vraiment ridicule, mais ça fait partie de l'ensemble. Tsé, c'est un peu le but à atteindre. Faque, ceux qui sont rendus à parler, comment je peux dire, d'appropriation culturelle, sont rendus au collège alors que ceux qui apprennent encore les premières nations sont au primaire, s'en vont vers le secondaire.«, Übers. d. Verf.

28 Melissa Mollen-Dupuis und der Espace Autochtones: <https://ici.radio-canada.ca/espaces-autochtones/parole-autochtone-avec-melissa-mollen-dupuis/1>, zuletzt eingesehen: 29.11.2019.

Es ist dabei deutlich geworden, dass die Bezugnahme auf die gewaltvolle Kolonialgeschichte und die Erfahrung nicht eingehaltener Verträge einen wichtigen Aspekt aktueller Solidaritätspraktiken darstellt. Außerdem ist ein sich veränderndes gesellschaftliches Klima bezüglich der Indigenen in Québec deutlich geworden, die sogenannte Ära der Versöhnung. Anhand der Organisation der Eröffnung des Weltsozialforums konnte ich zeigen, dass für nicht-indigene Montrealer Aktivist*innen eine sichtbare Anerkennung von First Nations als wünschenswert und fast obligatorisch verstanden und mit Aufwand organisiert wird. Es gibt einen großen Wunsch, sich solidarisch mit den First Nations zu zeigen. Die Problematik eines solchen generalisierenden Verständnisses von Solidarität mit den First Nations wurde anhand der beiden indigenen Protagonist*innen der Eröffnung des WSF dargestellt. First Nation Aktivismus, wie auch Indigenität an sich, sind keine homogenen Bewegungen und Identitäten. Es kann folglich nicht die eine einzige, homogene Solidarität mit First Nations geben. Vielmehr ist auch die Solidarität und ihr performen situativ (Clifford, 2013) zu verstehen und zu analysieren. In der spezifischen Situation der Eröffnung des WSF resultierte der Umgang mit der Heterogenität der indigenen Aktivist*innen in einem Nebeneinanderstellen der beiden unterschiedlichen Akteur*innen und ihrer Positionen. Die beiden Protagonist*innen selbst haben in den Interviews deutlich gemacht, dass sie sich in unterschiedlichen politischen Kämpfen verorten. Die Stuarts fordern eine Rückkehr zu vorkolonialen Gesellschaftsstrukturen, während Mollen Dupuis sich für Mitsprache und verbesserte Lebensbedingungen (auch) in urbanen Räumen einsetzt. Sie unterscheiden sich auch stark in der Art und Weise, wie sie ihre Handlungsmacht verwenden. In dem Feuermachen im Park oder der Verleihung der Flagge von Kahnawá:ke performen die Stuarts ihre Souveränität ungeachtet der sie umgebenden kolonialen Strukturen und treten im Sinne eines Nation-to-Nation Ansatzes auf. Mollen-Dupuis hingegen engagiert sich gerade im Hinblick auf das Einfordern einer gleichberechtigten Teilnahme an Aushandlungsprozessen im städtischen Siedlerraum. Außerdem unterscheiden sich ihre Arten des Hinweisens auf zentrale Konflikte in der Beziehung zwischen Indigenen und Nicht-Indigenen. Während Stuart Jr. mit seinem Auftre-

ten implizit der marginalisierten Rolle Indigener widerspricht und mit der Selbstgewissheit desjenigen spricht, der eine Lösung verkündet und Nicht-Indigene konsequent mit ihren Verstrickungen in eine Siedlergesellschaft konfrontiert, expliziert Mollen-Dupuis die Ungleichheiten in den Beziehungen sowie den Paternalismus in aktivistischen Kreisen und thematisiert diesen. Bei Mollen-Dupuis findet vor dem Hintergrund von strukturellen Ungleichheiten eine explizite Ablehnung von Solidaritätsvorstellungen statt, die eine Nähe zu Wohltätigkeit aufweisen und die sie als problematischen Ausdruck von Paternalismus versteht.

In der zuletzt zitierten Passage aus meinem Interview mit Mollen-Dupuis ist außerdem deutlich geworden, dass aus ihrer Perspektive, auch wenn eine allgemeinere Veränderung in der Haltung der nicht-indigenen Québécoiser in den letzten Jahren zu beobachten ist, die individuelle Kenntnis beziehungsweise das Level an Einsatz von Siedler*innen für die Rechte Indigener sehr unterschiedlich ausfallen. In dem nun folgenden Kapitel werden wir von der Eröffnung des Weltsozialforums zu verschiedenen Veranstaltungen des Weltsozialforums gelangen, in denen ich teilnehmend beobachtend die Verhandlung von Solidarität von Indigenen und Nicht-Indigenen erlebt habe. Dabei werden die unterschiedlichen Wissensstände Nicht-Indigener, die strukturellen Ungleichheiten, Missverständnisse und produktiven Reibungen, die dabei auftauchen, im Fokus der Betrachtungen stehen.

7. Verhandlungen der Möglichkeit von Solidarität

Eine Grundlage zahlreicher Situationen, in denen das Zusammenkommen von Indigenen und Nicht-Indigenen während des Weltsozialforums stattfand, war der schon im vorangegangenen Kapitel angedeutete Wunsch von Eurokanadier*innen, sich solidarisch mit der First Nation Bevölkerung zu zeigen. Gleichzeitig entwickelten sich genau aus diesem Wunsch Missverständnisse und Reibungen. Ein Interviewauschnitt mit einer Freiwilligen, Florence, die sich in der Mobilisierung von indigenen Teilnehmer*innen engagierte, und die in Mollen-Dupuis' Beschreibung des Wissensstands von Nicht-Indigenen die Oberschule bereits abgeschlossen hätte, beschreibt diesen Wunsch folgendermaßen:

Klar, dass die *Idle No More*-Bewegung und die Untersuchungskommissionen und die ganze mediale Berichterstattung der letzten Zeit in Kanada bezüglich dieser Fragen die Leute dazu gebracht hat, die Unmöglichkeit zu erkennen, von sozialer Gerechtigkeit oder sozialen Bewegungen zu sprechen ohne die indigene Präsenz zu beachten. Da gibt es auch so eine etwas unklare Grenze, wo einige Bewegungen über indigene Präsenz sich versuchen zu legitimieren. Das ist ein wiederkehrender Punkt. Die Leute wünschen sich indigene Teilnahme nur aus dem Grund, indigene Teilnahme zu haben, nicht, um diese Perspektiven wirklich zu inkorporieren oder den Prozess, die Entscheidungsfindung oder die Organisation dementsprechend zu gestalten. Weißt Du, eher um sich zu legitimieren und das Thema abhaken zu können.

Das ist eine Gefahr, aber ich denke, die Leute sind sich dessen auch immer mehr bewusst und außerdem machen die indigenen Gruppen ja auch immer mehr den Mund auf.¹

Florence beschreibt hier den schmalen Grat für soziale Bewegungen und Organisationen zwischen der Feststellung, dass die Frage nach sozialer Gerechtigkeit und sozialen Herausforderungen in Kanada immer mit der Frage nach den Beziehungen zwischen Siedler*innen und Erstbewohner*innen verknüpft und deswegen die Teilnahme von Erstbewohner*innen bei einer Vielzahl ihrer Aktivitäten anzustreben ist und einer daraus resultierender Oberflächlichkeit in der Zusammenarbeit, die nur der Legitimierung diene. Im Verlauf des Interviews spricht Florence dabei von einem Modeeffekt (*«un certain effet de mode»*), den sie nicht unbedingt beim Weltsozialforum selbst, aber in Kanada allgemein beobachtet. Der Wunsch nach Teilnahme von Indigenen als ein solcher Modeeffekt zeigte sich mir beispielhaft auch innerhalb des Workshops, den ich während des Weltsozialforums anbot. Eine Workshopteilnehmerin, die über ihren Aktivismus in einer Klimagerechtigkeitsgruppe in Ottawa sprach und deren Versuche, über soziale Medien Partner zu finden und zu erproben, wie Allianzen mit anderen Themen und Bewegungen geschaffen werden können, sagte: *«In our group there is no First Nation Person. I wish we would have one!»*. In diesem Satz wirkt

1 Im Original: *«C'est sûr que les mouvements comme Idle No More et les commissions d'enquête pis toute la médiatisation qu'il y a eu ces temps-ci au Canada par rapport à ces enjeux-là ont fait réaliser aux gens que c'était impossible de pouvoir parler de justice sociale ou des mouvements sociaux sans la présence autochtone. Là, encore une fois, il y a une limite un peu obscure où il y a certains mouvements qui cherchent à se légitimer en ayant plus de participation, ça c'est quelque chose qui revient souvent, donc souvent les gens veulent avoir de la participation autochtone pour le fait d'avoir de la participation autochtone sans vraiment que soit bien incorporée et sans vraiment qu'il y ait eu les processus de décision ou d'organisation, tsé un peu pour se légitimer et cocher la case. [...] Ça c'est un danger qu'il y a, mais je pense que les gens sont de plus en plus conscients pis que les communautés autochtones prennent de plus en plus la parole.»*, Übers. d. Verf.

der Wunsch nach Zusammenarbeit mit einer First Nation Aktivist*innen schon fast nach dem, was als *Tokenism* bezeichnet wird, Symbolpositionen, die von Angehörigen einer Minderheit besetzt werden sollen, ohne dass grundlegende Veränderungen damit einhergehen.

Im Organisationskollektiv hatte Florence den Wunsch nach Teilnahme Indigener nicht nur als Legitimation wahrgenommen. Trotzdem beschreibt sie die Stimmung dort, als sie zwei Monate vor dem Weltsozialforum, gerade von einem Auslandspraktikum nach Montreal zurückgekehrt, zu einem Treffen des Kollektivs stößt, folgendermaßen:

Also, als ich zu den Treffen der Freiwilligen gegangen bin, ganz, ganz am Anfang, da hatten alle ein dringendes Bedürfnis. Das war, dass es nicht genug indigene Partizipation beim Forum gebe. Das war zwei Monate vor dem Forum und alle haben etwas Panik bekommen und gesagt: »whaaa! Es hängt von der indigenen Partizipation ab, sonst macht das ganze Forum keinen Sinn.«²

Vor diesem Hintergrund sowie einem, wie sie sagt, persönlichen Interesse an indigenen Fragen brachte Florence sich in die Mobilisierung indigener Teilnehmer*innen für das Forum ein, wobei sie auf mehrere Herausforderungen stieß.

7.1 Teilnahmebarrieren und interkulturelle Missverständnisse

Also meiner Meinung nach war das eins der größten Versäumnisse des Forums. Es gab nicht genug wirklich interkulturelle Mobilisierung, die den grundlegenden kulturellen Unterschieden angepasst war und die

2 Im Original: »En fait, c'est que quand je suis allée aux rencontres de bénévoles et tout ça, au début, début, début tout le monde avait un besoin criant, c'est-à-dire pas assez de participation autochtone au forum. Faque là, c'était à deux mois du forum et tout le monde commençait à paniquer un peu en disant: ›youhou, ça dépend de la participation autochtone, sinon le forum n'a pas de sens, nanana...«, Übers. d. Verf.

langfristig gelaufen ist. Weil, um mit Indigenen zu arbeiten, um die Teilnahme von indigenen Gemeinschaften zu ermöglichen, brauchtes wirkliche interkulturelle Arbeit. Die vertrauensvolle Verbindung muss seit langer Zeit etabliert sein, die Leute müssen sich wohlfühlen mit der Vorstellung, was ein Forum ausmacht, bevor sie ihr Leute mobilisieren. Das ist wirklich nichts, das man in letzter Minute macht. Einfach die Einladung an alle aussprechen: »Kommt, nehmt teil!«, so funktioniert das nicht. Und das andere wurde halt nicht gemacht. Also es wurde nur von ein paar Gruppen gemacht, die selbst nach Teilnehmenden gesucht haben.³

Florence beschreibt hier die interkulturelle Arbeit, die bei der Mobilisierung indigener Teilnehmer*innen notwendig ist. Sie bezieht sich dabei auf einen Gegensatz zwischen einer indigenen Kultur langfristiger Beziehungen und der vom Weltsozialforum propagierten Kultur des offenen Raums, zu dem alle eingeladen sind zu kommen und teilzunehmen, ohne die potentiellen Teilnehmenden persönlich anzusprechen. Um diese Unterschiede zu überbrücken und ein Zusammenkommen zu ermöglichen, brauche es »wirkliche interkulturelle Arbeit« in Form persönlichen Einsatzes. Dass es dabei um mehr als um interkulturelle Übersetzung geht, macht Florence im Folgenden Abschnitt deutlich, in dem sie von ihren Erfahrungen der Mobilisierung mit dem Weltsozialforum spricht:

Ich habe für ein paar Tage die regionale Mobilisierungstour begleitet, also eigentlich eine junge Frau, die in die Regionen gefahren ist, um

3 Im Original: »Selon moi, ça a été une des grandes lacunes de ce forum-là, c'est qu'il n'y a pas eu assez de mobilisations vraiment interculturelles, vraiment profondes et adaptées qui a été faites sur le long terme, parce que pour travailler, pour avoir la présence des communautés autochtones, c'est vraiment un travail interculturel. Il faut vraiment que le lien de confiance soit établi depuis longtemps, il faut que les gens soient à l'aise avec c'est quoi un forum avant de pouvoir aller mobiliser leur gens, c'est vraiment pas quelque chose qu'on fait dernière minute. On lance l'invitation à tous, venez, participez c'est vraiment pas comme ça que ça fonctionne pis ça l'a pas été fait. Ça l'a été fait par quelques groupes qui eux sont allés chercher leur participation.«, Übers. d. Verf.

das Forum zu promoten und Schlüsselakteure zu treffen, damit die ihre Netzwerke mobilisieren, zum Forum zu kommen. Und wir sind auch bei einigen indigenen Gemeinschaften vorbeigekommen. Ich fand das ziemlich speziell, da einfach vorbeizugehen, ohne Vorankündigung, um zum Forum einzuladen, während alle mit wichtigeren Dingen beschäftigt waren. Und vor allem fand ich das ein bisschen scheinheilig, dahin zu kommen, vom Forum zu berichten und zur Teilnahme aufzurufen und keinerlei Maßnahmen getroffen zu haben, die Teilnahme zu ermöglichen, kein Reisebus, keine Finanzierung, nichts, einfach nichts. Nichts wurde unternommen, um die Barrieren der Teilnahme, die wirklich groß sind, zu reduzieren.⁴

Während sie mit dem Verweis darauf, dass sie es »speziell« fand, erneut auf eine eher kulturelle Problematik verweist, spricht sie im zweiten Teil von den Barrieren für die Teilnahme. Zum einen verweist sie darauf, dass alle mit wichtigeren Dingen beschäftigt waren, was sich als ein Verweis auf akute soziale Herausforderungen lesen lässt, mit denen die Gruppen, die potentiell an einem Weltsozialforum teilnehmen würden, konfrontiert sind. Zum anderen liegen die Teilnahmebarrieren für Indigene aus abgelegenen Reservaten ganz konkret im Fehlen von finanziellen Mitteln und einem Autobus. Menschen in abgelegenen Reservaten haben wenige Möglichkeiten, Geld zu verdienen, auch

4 Im Original: »J'ai accompagné pendant quelques jours la tournée de mobilisation régionale, donc c'est une fille qui allait dans les régions promouvoir le forum et aller rencontrer des acteurs-clés pour que eux mobilisent leurs réseaux à venir au forum. Puis on est passé aussi par quelques communautés autochtones, mais j'ai trouvé ça très spécial de débarquer comme ça sans préavis, lancer l'invitation au forum alors que clairement tout le monde étaient débordés par des choses beaucoup plus préoccupantes, pis surtout j'ai trouvé ça un peu hypocrite de débarquer et de dire bon voici ce forum nanana venez participer et d'avoir aucune mesure pour pouvoir faciliter leur participation au forum, aucun autobus, aucun financement, rien. Rien de mis en place en fait pour que toutes les barrières qu'il y a à leur participation qui sont vraiment intenses soient réduites.«, Übers. d. Verf.

deshalb ist die Armutrate innerhalb der Reservate besonders hoch⁵. Vor diesem Hintergrund stellt die Solidaritätspraxis, über die ich auf Florence gestoßen war, eine passende Antwort dar: Eine solidarische Crowdfunding-Kampagne, also eine Form der Finanzierung durch eine Vielzahl an Menschen (»crowd«), die über eine Website einem spezifischen Projekt durch Spenden zur Umsetzung verhelfen.

Ja, das war wirklich eine Initiative von einer Freundin und mir. Also etwas, das vom Forum vorgeschlagen wurde, als wir nach Möglichkeiten gefragt hatten, die Teilnahme [der Indigenen] zu ermöglichen. Und das einzige Mittel war eine Crowdfunding-Kampagne. Also haben wir das gemacht und das hat auch gut funktioniert. Wir haben das eingerichtet, aber immer in Absprache mit den Leuten der indigenen Gemeinschaft um sicher zu stellen, dass sie sich damit wohl fühlen. Weißt du, es gibt Grenzen und man muss sich wirklich anstrengen, die nicht zu überschreiten. Das Objekt einer Kampagne zu sein, kann sich sehr komisch anfühlen. Es kann passieren, dass die Menschen nicht unbedingt aus den richtigen Gründen spenden. Das war einer der wichtigsten Teile für mich, darauf zu achten, dass die Message rüber kommt, als eine Positive, als eine des Empowerments und nicht als »wir müssen den Leuten helfen, weil sie unsere Hilfe brauchen.« Das war nicht die Idee. Ich wollte nicht, dass sich die Leute der Gemeinschaft so fühlen, als hätten sie Hilfe der Weißen nötig, um an irgendwas teilzunehmen. Aber das haben sie auch nicht. Die Kommentare, die ich diesbezüglich bekommen habe, waren durchweg positiv. Die Leute waren den Spendern dankbar, dass sie ihre Teilnahme ermöglicht haben. Ich denke, dass sie das vielleicht sogar ein bisschen berührt hat, zu sehen, dass sich Leute für ihre Teilnahme einsetzen.⁶

5 Ein 2019 von der *Assemblée des Premières Nations* mit-veröffentlichter Bericht deckt auf, dass 53 % der Kinder aus Reservaten in Armut aufwachsen., wobei es große Unterschiede zwischen den Provinzen gibt, und es in Québec »nur« 29 % der Kinder betrifft (Gadacz & Parrott, 2019).

6 Im Original: »Oui. C'est vraiment une initiative que moi et une amie on a faite, bien qu'elle ait été suggérée par le forum en fait, bien au fond on a demandé quelles étaient les opportunités qu'on avait pour faciliter la participation,

Erst einmal wird hier erneut eine Spezifik der Kultur des Weltsozialforums deutlich: Es versteht sich als offener Raum für alle, es existieren jedoch zunächst keine (finanziellen) Mittel, um die Teilnahme von subalternen, marginalisierten und deprivilegierten Personen und Gruppen zu finanzieren und Teilnahmehürden abzubauen. Begrenzte Formen von *Affirmative Action*⁷, die in der Geschichte des Weltsozialforumsprozess stattgefunden haben, wurden kontrovers diskutiert und aus verschiedenen Richtungen kritisiert (Conway, 2013, S. 155). Für das Weltsozialforum 2016 stellte die Form des Crowdfundings eine Möglichkeit dar, die insgesamt zu sieben solcher Kampagnen geführt hat (Collectif FSM Montréal 2016, 2016c, S. 33), wobei diese von motivierten Freiwilligen und nicht von dem Organisationskollektiv organisiert wurden. Die von Florence und Mina durchgeführte Kampagne bezeichnete sich als solidarische Crowdfunding-Kampagne. Was das in der Praxis bedeutete, hat sie in dem vorangegangenen Ausschnitt deutlich gemacht. So

pis le seul moyen qu'il y avait c'était de faire une campagne de socio-finance-ment. C'est ça qu'on a fait, ça a bien fonctionné. Donc oui, on a construit ça nous-mêmes, mais en consultation toujours avec les gens de la communauté pour être sûres qu'ils étaient à l'aise avec ça, pis tsé les limites sont toujours eeeeeeeeee faut toujours faire vraiment, vraiment, vraiment, vraiment attention pour ne pas les dépasser comme le fait d'être un objet de campagne, ça peut être très dérangeant, pis les gens peuvent donner dans ces campagnes-là pour des raisons pas nécessairement, pour des bonnes raisons non plus, faque il fallait... Ça, ça, a été l'une des parties où je faisais le plus attention pour que le message soit véhiculé, soit un message soit positif et soit un message d'empowerment et pas un message d'aider des gens parce qu'ils ont besoin de votre aide tsé, c'était pas ça, c'était pas ça l'idée non plus là. Tsé, je voulais pas que les gens de la communauté sentent qu'ils avaient besoin de l'appui des Blancs pour pouvoir participer absolument à quelque chose, là. Mais ils n'ont pas eeeeeee, les commentaires que j'ai eus par rapport à ça, j'ai eu aucun commentaire négatif, les gens ont vraiment remercié les donateurs et ils étaient contents que les gens aient donné pour qu'ils puissent être là. Je pense que ça les a peut-être même touchés de voir que les gens avaient encouragé ça.«, Übers. d. Verf.

7 Affirmative Action bezeichnet Maßnahmen, die strukturellen und institutionellen Formen von Diskriminierung durch gezielte Vorteilsgewährung entgegen wirken sollen.

betonte sie beispielsweise die Absprachen mit der indigenen Gemeinschaft. Es geht ihr dabei explizit um eine Abgrenzung von Barmherzigkeit oder Wohltätigkeit, was auch aus ihrem Verständnis von Solidarität deutlich wird:

Für mich bedeutet solidarisch sein, sich bewusst zu sein, dass die Hürden wirklich nicht für alle die gleichen sind, und dass Mechanismen eingerichtet werden müssen, um zu versuchen, die Teilnahme am Forum für alle gleichermaßen zu ermöglichen.⁸

Das Zusammenspiel von interkulturellen Fragen und praktischen Teilnahnehürden war nicht nur in der Phase der Mobilisierung, sondern auch während des WSFs zu beobachten. Eine solche Situation wurde mir mittelbar von Clement, dem Verantwortlichen für die Mobilisierung innerhalb des Kollektivs der Organisator*innen, berichtet, als ich ihn einmal abends traf. Er wirkte sehr erschöpft und berichtete, auf meine Nachfrage nach dem Grund, von seinen Versuchen, auf dem als indigenen Bereich ausgewiesenen Gelände des Weltsozialforums Aufenthaltsmöglichkeiten für die angereisten Ältesten indigener Gemeinschaften einzurichten. Es hatte zuvor Kritik und Beschwerden gegeben, dass die gestellte Infrastruktur in diesen Tagen mit großer Hitze keinen adäquaten Aufenthalt ermögliche. Hier überschritten sich die Einschränkungen der Organisation eines WSF mit geringen finanziellen Mitteln und kaum Infrastruktur, mit interkulturellen Differenzen. Während für die angereisten indigenen Aktivist*innen, ein respektvoller Umgang mit den Ältesten sich notwendigerweise auch darin ausdrückt, ihnen einen angenehmen Aufenthalt zu ermöglichen, verstand das Kollektiv der WSF-Organisator*innen es als Aufgabe aller angereisten Teilnehmenden, die Räume selbst zu beleben und zu gestalten. Die

8 Im Original: »Pour moi, être solidaire, c'était être conscient que les barrières ne sont vraiment pas les mêmes pour tous [...], pis être conscient qu'il fallait mettre des mécanismes en place pour pouvoir essayer que ce soit plus égalitaire, justement la participation de tous au forum. Ça, c'est en théorie là, en pratique eeee (rire).«, Übers. d. Verf.

Erschöpfung, die Clement nach einem Tag der Organisation von Alternativen ausstrahlte, zeigt jedoch auch, dass es von vielen Seiten Versuche gab, genau solche Missverständnisse und Hürden zu überwinden.

Eine weitere Situation, in der Teilnahnehürden sichtbar wurden, habe ich bereits in der ethnographischen Vignette des NGO-Events in Abschnitt 5.3 erwähnt. Es handelte sich um eine Veranstaltung zweier NGOs, die in einem repräsentativen Gebäude etwas außerhalb des Weltsozialforums stattfand. Die Veranstaltung war professionell organisiert, moderiert und brachte junge Erwachsene aus über 30 Ländern zusammen, um gemeinsam zum Thema »Junge Erwachsene und Ungleichheiten« ein Manifest zu erarbeiten. Die Veranstaltung wurde von den *Young Birds* eröffnet, einer Musikgruppe aus einem Reservat, das etwa fünf Autostunden von Montreal entfernt ist. Auch ihre Teilnahme hing mit der von Florence organisierten Crowdfunding-Kampagne zusammen, da ihre Anreise nach Montreal über diese finanziert worden war. Nach ihrer Trommel- und Tanzperformance, die die anderen Anwesenden sichtlich beeindruckte und die von der Direktorin der NGO im Kontext einer Anerkennung des indigenen Territoriums der Mohawks hervorgehoben wurde, beobachtete ich die Gruppe während der folgenden Vorträge: Sie saßen ganz vorne in dem großen Saal und schienen unbeteiligt bis gelangweilt. Die Hälfte spielte mit ihren Handys, die anderen beobachteten durch das Fenster Menschen in dem benachbarten Hochseilgarten. Nach dem Vormittagsinput und einer Pannediskussion gab es eine Pause und die *Young Birds* gingen noch einmal auf die Bühne. Danach verließen sie die Veranstaltung, weil sie angefragt worden waren, an einer anderen Veranstaltung im Rahmen des WSF teilzunehmen.

Die Situation erscheint mir bezeichnend für das zuvor beschriebene Zusammenspiel von interkulturellen Differenzen und Teilnahnehürden. Auf einer Veranstaltung, die sich dem Thema »Junge Erwachsene und Ungleichheit« widmet, und einen explizit internationalen Rahmen schafft, wird eine Gruppe junger Indigener eingeladen, im Rahmen der Eröffnung Musik zu machen. Abgesehen davon aber bleibt die Gruppe völlig unbeteiligt. Auch Florence erschien diese Situation merkwürdig. Im Interview erklärte sie:

Äähm. Wegen des Gipfels »Junge Erwachsene und Ungleichheiten«, ja, das war schwierig für die Jugendlichen zu verstehen, warum sie da waren, was sie da sollten. Weil, für uns war das klar, für die NGO war es klar. Die NGO hat die Musikgruppe bezahlt, damit sie kommen und die Trommelsession machen, weil es der NGO wirklich wichtig war mit der Anerkennung, dass man sich auf indigenem Territorium befindet. Die Trommler, ja die ganze Gruppe, haben vor der Veranstaltung nicht genau verstanden worum es geht, obwohl wir es erklärt haben und uns angestrengt haben, das verständlich zu machen. Aber das sind Begriffe, die für uns zu selbstverständlich sind. Ungleichheit, das ist dermaßen selbstverständlich für uns, was Ungleichheit ist. Aber für sie, allein der Begriff Ungleichheit. Sie haben sich überhaupt nicht als Opfer von Ungleichheit verstanden, während wir immer die Tendenz haben, alle First Nations und alle indigenen Gemeinschaften in eine Gruppe von Marginalisierten im Verhältnis zu der Gesellschaft, in der wir leben, zu stecken. Aber sie [die Gruppe Jugendlicher] leben in einer Gemeinschaft, in der es nicht so starke soziale Probleme wie in anderen gibt. Ja, es gibt ökologische Probleme und auch bestimmte soziale Probleme, aber nicht in so einem Ausmaß wie vielleicht anderswo. Darum ist es interessant zu sehen, dass sie sich die Geschichten der anderen ein bisschen angehört haben und gesagt haben, »Oh mein Gott, ist das schrecklich, mein Gott, was passiert in der Welt? Was sind diese Ungleichheiten?« Sie haben sich damit überhaupt nicht verbunden gefühlt.⁹

9 Im Original: »Eeeeemm par rapport au sommet Jeunes et inégalités, en fait, c'était difficile pour les jeunes de contextualiser pourquoi ils étaient là, quel était l'impact... Parce que, pour nous, c'était clair, pour [le nom d'ONG] c'était clair, [le nom d'ONG] a payé les drummers pour qu'ils viennent faire cette session-là parce que c'était vraiment important pour eux la reconnaissance comme t'as vu que le fait qu'on est en terre autochtone etc. Les drummeurs, tout le groupe, avant l'événement comprenaient pas vraiment malgré qu'on a expliqué, qu'on a vraiment essayé de vulgariser, c'est des termes qui pour nous sont tellement ancrés. Inégalité, c'est tellement ancrés pour nous c'est quoi une inégalité, mais eux, juste le terme inégalité, ils... Ils se considéraient pas de tout comme victimes d'une inégalité alors que nous on a tendance à mettre toutes

Neben der selbstkritischen Beobachtung, dass die an der Organisation Beteiligten falsch eingeschätzt hatten, wie die jungen Erstbewohner*innen ihre eigene gesellschaftliche Position zu globalen Ungleichheiten ins Verhältnis setzten, offenbart Florence's Beschreibung der Situation auch Teilnahnehürden, die auf einer sprachlichen Ebene liegen und sowohl die Veranstaltungssprache selbst als auch das Sprachregister betreffen. Die Jugendlichen sprechen Französisch als Zweitsprache und kommunizieren sonst in Atikamekw; so stellten die langen Vorträge und Paneldiskussionen eine Herausforderung dar. Vor allem zeigt sich in dem Bericht von Florence aber auch eine Barriere hinsichtlich eines spezifisch akademisch-aktivistischen Sprachgebrauchs, in dem Ungleichheit als Konzept so selbstverständlich erscheint, dass es nicht in einer Weise erklärt wird, dass die Jugendlichen damit etwas verbinden können. Die Situation macht damit deutlich, dass sich die Mitglieder der Musikgruppe andere Fragen stellten, als die Organisator*innen der Veranstaltung oder auch Florence. Neben diesen Hürden macht die Situation auch Aspekte deutlich, die Florence als interkulturell beschreiben würde, die aber auch als eine Frage sozialer Klassen verstanden werden kann: eine Veranstaltungskultur mit langen Vorträgen, Powerpoint-Präsentationen und Paneldiskussionen, die wenig Resonanz bei den Jugendlichen auslösen. In einem informellen Gespräch mit zwei Jugendlichen der Gruppe (Feldtagebuch, 11. August 2016), zeigten sie sich jedoch von der Situation unbeeindruckt und sagten, dass sie da wären, um Musik zu machen, was Florence ganz ähnlich zusammenfasst:

les nations, les communautés autochtones dans le même paquet de marginalisés versus la société dans laquelle on vit, mais eux vivaient dans une communauté où il n'y a pas de problèmes sociaux aussi intenses que dans d'autres, oui il y a des problèmes écologiques, oui il y a des problèmes sociaux, certains problèmes sociaux, mais c'est pas autant criant que mettons ailleurs. Donc, c'est intéressant de voir que eux ont écouté un peu les histoires des autres, puis ils se sont vraiment dits, mais mon dieu c'est terrible, mon dieu eee qu'est-ce qui se passe dans le monde? C'est quoi ces injustices-là? Mais ils ne se sont pas du tout rattachés à ça.», Übers. d. Verf.

Für die Gruppe ist Musik wirklich das primäre Ausdrucksmittel. Sie drücken alles über ihre Lieder und über das, was sie spielen, aus. Sie haben auch an einem Workshop am Nachmittag teilgenommen. Das war ein Workshop von Wapikoni Mobile, die viel in dem Reservat gearbeitet haben und so kannten die Jugendlichen die Leute auch schon ein bisschen. Wir sind da also hingegangen und es hat überhaupt nicht gepasst. Das war wirklich ein dermaßen intellektueller Diskurs und Format, weißt du ein Paneldiskussionsformat, bei dem eine Person nach der anderen spricht. Selbst ich fand den Zugang schwierig und habe mir gedacht, dass für die Leute, die solche Formate nicht gewohnt sind, das gar nicht funktionieren kann. Und die Jugendlichen wurden so ungeduldig, dass wir noch während der Veranstaltung gegangen sind. Und danach haben sie entschieden, was sie auf dem Forum machen wollen. Und das war Musik machen. So sind sie dann über das Gelände [des Weltsozialforums] spaziert und haben ihre Musik gemacht. Und genau das hat Kontakte hergestellt, weil es eine Menge interessierter Leute gab, die stehen geblieben sind. Ich habe viele aus anderen indigenen Gemeinschaften gesehen, die sich um die Musiker versammelt haben und anschließend ein bisschen mit ihnen gequatscht haben. Das war wirklich ihre Art und Weise, Verbindungen auf dem Forum zu schaffen. Das lief nicht über die ganzen Reden und über das intellektuellere Milieu. Ich bin ganz zufrieden was das angeht, weil ich glaube, dass sie trotz allem zufrieden waren mit ihren Erfahrungen.¹⁰

10 Im Original: »Pour ce groupe-là, c'est vraiment leur moyen d'expression principal, c'est vraiment, vraiment à travers la musique. [...] Tout s'exprime à travers leurs chants, pis à travers ce qu'ils jouaient pis eux justement, ils sont venus assister à un atelier dans l'après-midi qui était un atelier animé par Wapikoni mobile qui ont fait beaucoup de travail dans leurs communautés, donc ils connaissaient déjà un peu les gens. Donc, on est allés là et c'était pas du tout adapté pour eux, c'était tellement, tellement, tellement un discours intellectuel, c'était tellement un format, tsé c'était un format de panélistes qui parlent un après l'autre, mais c'était... même moi, je trouvais ça difficile d'accès, faque je me disais que pour des gens qui sont pas habitués à ce format-là ça marche pas du tout. Faque bref, effectivement les jeunes étaient tellement en train de s'impatienter

Florence verweist hier auch bezüglich eines zweiten Workshops auf die intellektuelle, akademische Atmosphäre einer Vielzahl an Veranstaltungen während des Weltsozialforums 2016. Das Nicht-Zusammenpassen mit einer Gruppe, die ihre Musik als primäre Ausdrucksform versteht, lässt sich als kulturelle Differenz verstehen. Die Frage nach unterschiedlichen kulturellen Formen des Zusammenkommens spielte auch in weiteren Situationen eine Rolle. Sowohl die Verwunderung über eher akademische Formate von Workshops und Aktivitäten als auch der Wunsch nach anderen Kulturen des Austauschs wurde während meiner Feldforschung mehrmals thematisiert. Mehrfach wurde mir auch von indigenen Treffen berichtet, die im Rahmen des WSFs, jedoch etwas außerhalb, stattgefunden hatten und, wie Florence sagte, »unter wirklichem Format der First Nation abgelaufen waren mit echtem Redekreis, in dem jeder der Ältesten die Möglichkeit hatte, etwas zu sagen.«¹¹

7.2 Unübersetzbarkeiten und epistemische Differenzen

Neben solchen Aufeinandertreffen von Indigenen und Nicht-Indigenen, in denen kulturelle Differenzen und Teilnahnehürden für das Zusammenkommen verhandelt wurden, konnte ich eine weitere Form des

ter qu'on est sorti pendant l'activité, pis après ça ils ont décidé que eux ce qu'ils voulaient en faire du forum justement, c'était de jouer de la musique. Faque, ils se sont promenés un peu partout sur les sites, pis ils ont joué leur musique. Mais après ça, ça créait des contacts parce qu'il y avait plein de gens intéressés qui se rassemblaient là. J'ai vu plein de gens d'autres communautés autochtones se rassembler autour, faire comme aaaaa c'est cool de pouvoir jaser un peu avec eux après. Comme tu dis, c'était vraiment ça eux leur façon de créer des liens dans le Forum, c'était pas à travers tous les discours et à travers les milieux eee plus intellectuels. Faque, je suis contente à ce niveau là parce que je pense qu'ils sont partis quand même contents de leur expérience malgré tout, là.», Übers. d. Verf.

11 Im Original: »Sous le format des premières nations justement, c'était vraiment un cercle de paroles où chaque aîné avait son tour de dire quelque chose.«, Übers. d. Verf.

Zusammentreffens beobachten: Situationen, in denen die Differenzen nicht ein zu überwindendes Hindernis im Zusammenkommen darstellen, sondern in denen sie bewusst hergestellt und enacted werden.

Samstag, 13. August im Parc Jarry, Montreal

Wir befinden uns erneut am vorletzten Tag des Weltsozialforums in einem der riesigen im Park Jarry gegen den Regen aufgestellten Zelte bei der Agora der Initiativen¹². Es sind mehrere hundert Menschen anwesend, die gleichzeitig in Stuhlkreisen elf verschiedene Themen diskutieren. Ich gehe zur Diskussionsrunde »Kämpfe und Visionen indigener Völker.« Ein älterer Mann, Thomas, übernimmt die Aufgaben des Moderators und Dolmetschers zwischen Englisch und Französisch. Es beginnt mit einer ausführlichen Vorstellungsrunde der Anwesenden und ich ziehe erstmal weiter durch das Zelt zu den anderen Diskussionsrunden, bis ich die Mohawks von der Eröffnungsfeier sehe, die mit ihrer Übersetzerin und einer weiteren Begleitung, die Hiawatha-Fahne tragend, durch das Zelt gehen. Die vier setzen sich in den Kreis »Kämpfe und Visionen indigener Völker« und hören eine Weile zu. Eine Teilnehmerin spricht über die Bedeutung von Versuchen der Verbesserung von Bildung, eine andere über eine gemeinsame Lektüre der Vorschläge der Truth and Reconciliation Commission. Schließlich erhebt sich Stuart Sr. und mit ihm die anderen drei. Er beginnt auf Kanien'kehá zu sprechen und wird von seinem Sohn abgelöst, der, eine Feder in der Hand haltend, zuerst den Beitrag seines Vaters erklärt und dann auf das zuvor von den Anderen Gesagte eingeht:

You are in a circle here that is supposed to be for the First Nations. Burn this image into your mind. Because this truly is the stage of the world right now. There is chaos all around the world. A million different voices saying a million different things and they all come here in our circle with their ideas, with their education, with whatever they think and believe. They bring it here. It is already proven not to work where you come from and yet people come here in to our circle

12 Es handelt sich um die Veranstaltung, die in 5.4 bereits beschrieben wurde. Die folgende Vignette basiert auf meinem Feldtagebuch sowie auf Videomaterial, das von den Veranstalter*innen gefilmt wurde, um Menschen eine Teilnahme am Weltsozialforum zu ermöglichen, die nicht anwesend waren.

utilizing the same way of thinking. You are wrong. [...] So, let's talk about truth now. It was said, you can do a lot with education. Think of this circle here as my land, Turtle Island. All the people from around the world have an education and they destroyed their homelands and their people first before coming here to destroy my people and my homelands. This is done by education. What you call education. But you do not have education. You have reverse technology. Where you take the most advanced technology which is creation itself. You observe it, you learn how it's put together, but the only thing you do with the education is to deconstruct it all and tear it apart to destroy it. That is not education. Education by nature of the word would imply that it would be something to make people smarter to evolve. You are making the exact same mistakes of every generation before you for the past 2000 years, which tells you that you have not learned a thing. Which tells you that what you think is education, is not. [...] For me to sit here, to come here and see all non-native people sitting in a native circle and then to hear this; that we should support and take action on the propositions of the Truth and Reconciliation Commission that is a slap in my face. You wanna be good people, you wanna be part of good church organizations, then hold murderers responsible for murder. And charge the people responsible for kidnapping children [...].

*Während er noch am Sprechen ist, sehe ich am Ende des Zeltes, dass Yasmine, die Moderatorin der Agora, ein Mikrofon in der Hand hält und versucht, sich Gehör zu verschaffen. Sie möchte mit dem nächsten Schritt der Agenda fortfahren. Ich spüre Spannung und Hektik neben mir aufkommen. Thomas und eine andere ältere Teilnehmer*in stehen auf, laufen zu Yasmine und reden auf sie ein, kommen zurück, dann kommt die Koordinatorin Carminda in die Diskussionsrunde und spricht leise mit dem Begleiter der Stuarts. Schließlich stehen diese auf, gehen mit den Teilnehmenden des Kreises ins Nachbarzelt und bilden dort einen neuen Kreis, in dem Stuart weiter erzählt.*

Diese Situation beschreibt konflikthafte Interaktionen zwischen Indigenen und Nicht-Indigenen im Rahmen der *Agora der Initiativen* auf mehreren Ebenen. Nachdem die Stuarts erst zuhörten, ergreifen sie das

Wort, indem Stuart Sr. auf Kanien'kehá erneut die *Words Before All Else* (Worte Vor Allem Anderen), also Ähnliches, wie bei der Eröffnung des Weltsozialforums, spricht. Sein Sohn erklärt anschließend auf Englisch den Sinn des Gesagten, wobei jeder seiner Sätze direkt ins Französische übersetzt wird, und beginnt dann einen längeren Vortrag, bei dem er auf die Beiträge der Eurokanadier*innen, die vor ihm gesprochen haben, eingeht. Beide Beiträge der Stuarts weisen auf unterschiedliche Art und Weise auf die koloniale Situation Kanadas hin. Während der Beitrag von Stuart Sr., der zuerst ohne Übersetzung in eine der Kolonialsprachen Englisch oder Französisch bleibt, als performativer Verweis auf die koloniale Situation Kanadas verstanden werden kann, geht Stuart Jr. explizit darauf ein. Der Bezug auf »my land, Turtle Island« und die Wiederholung von »my people and my homelands« macht dies explizit. Hinzu kommt eine Kritik am westlichen Bildungssystem, an westlichen Wissensformen, sowie ein expliziter Verweis auf den versuchten Genozid mittels der Residential Schools. In seiner Rede wird eine klare Differenz zwischen seinem Volk und denen, die aus der ganzen Welt kommen, aufgemacht. Er differenziert dabei auch nicht zwischen den Teilnehmenden, die tatsächlich für das Weltsozialforum gekommen sind, und den anwesenden kanadischen Teilnehmenden, die die Mehrheit der Menschen aus dem Kreis darstellten und von denen er einige bereits kannte, wie Thomas, den älteren Mann, der die Moderation und Übersetzung übernahm.

Bei Thomas handelt es sich um einen Aktivist, für den die Frage nach solidarischen Beziehungen mit den First Nations nicht erst in den letzten Jahren an Bedeutung gewonnen hat. Er illustriert damit beispielhaft, dass auch wenn die *Truth and Reconciliation Commission* bei vielen Aktivist*innen erst in kürzerer Vergangenheit die Bedeutung der Beziehungen zu Indigenen in den Vordergrund gerückt hat, manche Aktivist*innen auf jahrzehntelange Erfahrungen von gemeinsamem Aktivismus zurückgreifen können. In einem Interview erzählte er mir von den prägenden Punkten seiner Auseinandersetzung mit diesen Fragen. Er hatte als Kind in den 1940er Jahren längere Zeit in Kahnawá:ke bei einer Verwandten verbracht, war Anfang der Siebziger Jahre in einem studentischen Projekt in Unterstützung von Forderungen indigener Ge-

meinschaften nach Zugang zu sauberem Wasser aktiv und seit Mitte der 90er Jahre beruflich innerhalb von Organisationen der katholischen Kirche, die sich für die Rechte indigener Nationen einsetzten; zuerst im Rahmen von Entwicklungszusammenarbeit in anderen Teilen der Welt und später vermehrt in Nord Amerika, was bereits auf sein verändertes Verständnis von internationaler (Entwicklungs-)Zusammenarbeit hindeutet.

Durch seine Beschreibung der in der Vignette dargestellten Situation wird auch die Hektik verständlich, die ich wahrgenommen hatte, als Yasmine versuchte per Mikrofon zur nächsten Etappe der Agora überzuleiten. So erzählte mir Thomas:

And then, Stuart Senior and Stuart Junior showed up, accompanied by two people, who are kind of adopted by them. [...] So, these are the two people who lead the march. They were the people who did the opening ceremony. They showed up after we had started and had a good conversation. And they sat down and of course, this is their territory, so you're very respectful of the fact that they have come to join us. We are their guests. So, the protocol has to be followed. They are now in charge. We are there as their guests when they are present, and they agreed to listen. They said: We will not speak yet, we will let you speak. And after they had heard two people speak, one a bit about education, the second about the Truth and Reconciliation Commission. And Stuart Junior stood up, and he had decided to speak. And he spoke, as he always does, very strongly. And he spoke directly to what he had heard. And he is always provocative. Very provocative. And he was at his provocative best. There are other times when he has been much sweeter [lacht], but this time he was at his provocative best. And yet, what he says is true, and everybody agreed at the end – he spoke for quite a long time. Once an elder begins to speak, you never stop them. You never interrupt them. That is why when we heard the microphone, we immediately said: »Stop, you cannot stop an elder. And particularly on their own territory! You cannot do that.« I have had to warn many people at meetings not to interrupt. If you interrupt, it's the worst insult you can do. We had a case of that a few days ago and I had a con-

versation with the elder afterwards – also Mohawk. He was very good about it. Anyway, he [Stuart] gave his talk and I think, some people perhaps were a bit wounded. But as he kept talking, they were able to calm themselves down and listen to what he was really saying. And he was gentler at the end. And at the end, everybody was very supportive of what he had said. Then there was a question: he was standing there talking and they [die Organisator*innen der Agora] wanted to move the chairs and start the next steps of the forum. But you cannot tell an elder to move! We are his guests! If he wants to stand there and talk, you have to let him. So I had to go to the organizers and say: »Ey, we have a problem. You cannot ask him to move. Or you cannot tell him to move. You have to wait.« So, Carminda, who is the general coordinator of the forum, she went and she spoke to him and he very graciously agreed to move away so they could move on to the next thing. But it was a very delicate moment, because it would be so easy to insult him – and especially after he had publicly welcomed us, to say: »You can't speak, you can't be here, we want you somewhere else!« He has to decide. So they asked and he agreed, and it was fine. But they had to do that – I couldn't do that. They had to do that, because they are the organizers. So it was ok. And then I saw him speaking with one of the women that he had been very strong with about education, and he spoke actually with both of them. And you see the other side of the same man. When he speaks publicly he says: »you«, but he's not speaking necessarily to the people in the circle. He is addressing the whole society, and that's why, at times, you can feel like you're being attacked. He is saying: »You're lying!« But he's speaking to society, and so: Yes, our society lies, and our society is not respectful. But when he is with one person, he is the gentlest person in the world. And it was beautiful to see him speaking with each of these women, listening, dialoguing... It's a whole other side. I have had that experience early on myself, a feeling like he was attacking me. And then I'd gone to his house and he was the most welcoming person in the world; really very, very gentle. And we did a little study one night of his language, and then at one point he had each of us read a piece of the text we had been working on. And he said: You speak well! [lacht] He has a great

sense of empathy. But when he does his role as the chief, speaking, he speaks to the world, and it's sometimes a little hard to swallow. [lacht]

Diese Beschreibung der Situation durch Thomas verweist zum einen erneut auf die Situativität der Performance, die im sechsten Kapitel betont wurde. Er beschreibt die öffentliche Rolle, die Stuart einnimmt und wie er in kleineren Gruppen anders agiert. Vor allem macht Thomas' Perspektive aber deutlich, wie erfolgreich Stuarts Auftreten war. Thomas beschreibt den am Ende auftretenden Konflikt als einen zwischen Gästen und Gastgeber*innen, wobei die Stuarts als diejenigen, die die Eröffnungszeremonie durchgeführt hatten, als die Gastgebenden auf ihrem Territorium verstanden werden. Vor diesem Hintergrund bekommt ein spezifisches Protokoll Bedeutung, dass unter anderem besagt, dass ein Ältester nicht unterbrochen werden könne und selbst entscheiden müsse, woanders weiter zu reden. Thomas' Formulierungen wie, »you can not ask«, »they had to do that«, machen die Bedeutung und den Stellenwert, die er dem indigenen Protokoll beimisst, deutlich. Thomas' Eindruck folgend lässt sich der in diesem Kreis entstandene Raum als das momentane Herstellen eines dekolonialen Raums verstehen, in dem der Vertreter der First Nation als Gastgeber auftritt und auch die anwesenden Montrealer als seine Gäste einem Protokoll folgen müssen. Die Herstellung dieses Raums basiert zum einen auf einer Betonung der Differenz zwischen First Nations und den Eurokanadier*innen (sowie den internationalen Teilnehmenden) und zum anderen darauf, dass es Stuart gelingt, diesem Protokoll zur Umsetzung zu verhelfen, was anschließende Beobachtungen von mir noch einmal illustrieren.

Nachdem er [Stuart Junior] im Nachbarzelt schließlich geendet hat, gibt er eine Feder im Kreis herum, wobei derjenige, der die Feder gerade habe, aufstehen müsse und etwas sagen könne. Als jemand die Feder an jemanden aus der zweiten Reihe des Stuhlkreises weiterreichen möchte, damit dieser auch die Möglichkeit habe, etwas zu sagen, schreitet Stuart ein und sagt, dass die Feder im Kreis bleiben müsse. Als später jemand, der gerade nicht die Feder in der Hand hält, einem Vorredner zustimmt, unterbricht Stuart erneut und weist ihn zurecht: »Ich habe dich auch ausreden lassen.«

In dem Kreis im Nachbarzelt ist es nun eindeutig Stuart, der die Regeln des Protokolls kennt, auf die Einhaltung achtet und damit den Rahmen des Zusammenkommens bestimmt. Im Gegensatz zu den vorangegangenen Situationen, die von Bemühungen geprägt waren, Verbindungen herzustellen sowie Hürden des Zusammenkommens zu verringern, wurden in dieser Situation Konflikte bewusst ausgetragen. Die hier beschriebene Situation der Agora steht damit beispielhaft für Situationen, in denen die Differenz zwischen First Nation Personen und Eurokanadier*innen produziert und betont wird und in denen momentane dekoloniale Räume aufscheinen. Ähnliches konnte ich bei einer der Konvergenzversammlungen (*Assemblées de Convergences*) beobachten. Diese stellten ein spezielles Veranstaltungsformat während des WSF dar, das gemeinsames Handeln in den Fokus rückt:

These assemblies aim to broaden the coalitions of civil society that work in related fields and wish to act together. They are a step to build or reinforce an international network of actors of change that give themselves priorities of action. (Collectif FSM Montréal 2016, 2016b, S. 21)

Mittwoch, 10. August nachmittags, Konvergenzversammlung »Kämpfe und Visionen indigener Völker«

Die Veranstaltung findet in einem Hörsaal der Universität statt. Vorne, unten an den Pulten, sitzen vier indigene Aktivisten aus den beiden Amerikas. Der dritte, der von ihnen spricht, stellt sich als Lehrer vor und sagt weiter: Das, was mein Großvater mir geraten hat, war, dass ich mich mit dem Bildungssystem unserer Völker beschäftigen soll. Das, worüber ich sprechen möchte, ist der Glaube, der Glaube an unsere Erde. Der Papst hat seinen Glauben, der Buddha hat seinen Glauben. Alle haben so ihren Glauben. Für uns ist es die Geschichte der Schildkröte.«¹³ Er dreht sich zum Whiteboard und probiert die verschiedenen dort liegenden Stifte aus, die aber alle nicht mehr schreiben. Schließlich bringt ihm eine

13 Im Original: »La chose que mon grand-père m'a dit c'était que je devrais apprendre le système d'éducation de nos peuples. Bin une de choses je voudrais parler, c'est la croyance. La croyance de notre terre. Le pape a sa croyance, le

Person aus dem Publikum einen Stift und er beginnt, zu zeichnen. Er skizziert die Kontinente und zeichnet Gebirgsketten, Staaten schließlich die größten Flüsse ein. Währenddessen spricht er über geographische und geologische Grundlagen und Plattentektonik. Durch das Einzeichnen sieht Nordamerika immer mehr nach einem Schildkrötenpanzer aus, Eurasien wird zu einem Elefanten. Abschließend fasst er zusammen, dass er so unsere Welt verstehe, als lebendiges Wesen, die so funktioniere, wie unser Körper, wo Staudämme wie Cholesterin wirken und jede Mine, jedes gerodete Feld, jedes Ölbohrloch eine Wunde darstelle.

Abbildung 2: Präsentation während einer Assemblée de Convergence



Foto N.Schall

Das Stattfinden dieses Vortrags bei einer Veranstaltung, die zum Ziel hat, gemeinsames Handeln in den Fokus zu bringen, zeigt erneut, dass Differenzen zwischen Indigenen und Nicht-Indigenen nicht nur verhandelt werden, sondern dass sie aktiv produziert werden. Zu Beginn findet dies explizit statt, in dem der Vortragende den Glauben an die Geschichte der Schildkröte in Abgrenzung zum Christentum und Buddhismus benennt. In dem weiteren Verlauf stellt er

Bouddha a sa croyance. Tout le monde a un peu sa croyance. Mais, nous autres, c'est l'histoire de la tortue.», Übers. d. Verf.

performativ eine Differenz zu westlichem geographischem Wissen her, indem er zeichnerisch die Kontinente zu Tieren werden lässt. Dabei handelt es sich nicht um im Kontext der Veranstaltung notwendigerweise auftretende alltägliche Unterschiede. Vielmehr handelt es sich um epistemologische Differenzen, die aufgerufen werden, unterschiedliche Verständnisse der Welt auf Basis unterschiedlicher Kosmologien. Im Folgenden soll ausgehend von weiteren Off- und Online-Situationen die Praxis des Enactments von epistemologischen Differenzen und Kosmologien herausgearbeitet werden und deren Bedeutung für die Aushandlungen der Beziehungen zwischen Indigenen und Nicht-Indigenen nachgegangen werden.

7.3 Indigene Kosmologien: Enactment von dekolonialen Raum- und Zeitkonzeptionen

Wie bereits mehrfach deutlich geworden ist, ist eine der Differenzlinien zwischen Ersteinwohner*innen und Siedler*innen, sich jeweils unterschiedlich auf das (inzwischen geteilte) Land und die Welt zu beziehen. In den vorangegangenen Abschnitten haben wir Landanerkennung als eine Solidaritätspraktik, die auf den nekolonialen Status des Staates Kanada hinweist, kennengelernt. Mit den Worten *Vor Allem Anderen*, der traditionellen Eröffnung, ist außerdem ein Verständnis von Land, das über Land als Ressource und Eigentum hinausgeht, deutlich geworden. Verbundenheit mit den nicht-menschlichen Bewohner*innen und eine Sorge um das Land wird dabei als ein Aspekt verstanden, der Indigenität ausmache.

Bereits in der Eröffnungszeremonie nutzt Stuart Junior den Begriff Schildkröteninsel (*Turtle Island*) als alternative Bezeichnung von Nordamerika. Dies ist zum einen ein dekolonialer Begriff, indem er eine alternative Benennung und eine Vermeidung der Nennung der kolonialen Nationalstaaten USA und Kanada erlaubt. Vor allem aber ist dies, und das ist in der zuletzt geschilderten Situation deutlich geworden, ein mythologischer Begriff, der indigenen Entstehungsmythen entspringt. Der Begriff *Turtle Island* sowie die Schildkröte als Symbol fungieren in

aktivistischen Treffen, in popkulturellen Erzeugnissen sowie in dekolonialer politischer Theorie als Marker von Indigenität. Thomas Kings Roman *The Truth About Stories. A Native Narrative* beginnt mit den Worten: »There is a story I know. It's about the earth and how it floats in space on the back of a turtle« (2005, S. 1). Sein Roman über zeitgenössische Indigenität spielt dabei mit Variationen des Entstehungsmythos und der Rolle der Schildkröte. Als dekolonialer Marker und Gegenmodell wird die Schildkröte auch in Leanne Simpsons *Dancing On Our Turtle's Back. Stories of Nishnaabeg Re-Creation, Resurgence and a New Emergence* aufgerufen, in dem Perspektiven und Wissen der Nishnaabeg im Fokus stehen. Die wiederholte Verwendung dieser Bezeichnung im Rahmen des Zusammenkommens von Indigenen und Nicht-Indigenen lässt sich als bewusste Herstellung einer Differenz verstehen.

Neben diesen alternativen Bezügen auf die Erde und andere räumliche Kategorien lässt sich ein ähnliches Phänomen der Herstellung von Differenz in Bezug auf Zeit und Zeitlichkeit aufzeigen: Innerhalb der Solidaritätspraktiken zwischen indigenen und nicht-indigenen Aktivist*innen werden verschiedene zeitliche Ordnungen mobilisiert. Es wird dabei eine indigene Zeitordnung in einen Gegensatz zu einer westlichen, euro-kanadischen gebracht und dadurch eine epistemische Differenz aufgemacht. Eine beispielhafte Situation, in der dies auftrat, erlebte ich im Rahmen einer Veranstaltung des WSF 2016, die First Nation Hip-Hop-Musiker*innen und Teilnehmende des WSF zusammen brachte. Einer der Rapper, der später dazu stieß, entschuldigte sich mit den Worten, »I apologize, my Indian time is so bad«, wobei er auf eine verbreitete Redewendung Bezug nimmt: »to be on Indian time¹⁴.« Diese Redewendung verweist auf ein Zeitverständnis, bei dem der Zeitplan aus der Aktion oder den Umständen resultiert und nicht die menschliche Kontrolle der Umstände mittels Kalender und Uhr im

14 Laut dem Wörterbuch: *The Canadian Style* wird »Indian« auch als Adjektiv großgeschrieben. Dies orientiert sich an der verbreiteten Praxis [...] Capitalize nouns and adjectives referring to race, tribe, nationality and language: <https://www.btb.termiumplus.gc.ca/tcdnstyl-chap?lang=eng&lettr=hapsect4&info0=4>, zuletzt eingesehen: 01.02.2020.

Fokus steht¹⁵. Die Verwendung des Konzepts durch den Rapper auf dem Panel ist zumindest teilweise ironisch zu verstehen und verweist damit bereits auf eine gewisse Reflexivität in der Bezugnahme auf eine indigene Zeitordnung. Diese und andere zeitliche Ordnungen werden also reflektiert genutzt und gezielt mobilisiert.

Ein Beispiel für eine strategische Verwendung des unterschiedlichen Verweisens auf Zeit konnte ich im weiteren Verlauf meiner digitalen Ko-Präsenz im Feld erleben. Im Vorfeld der offiziellen Feiern der 150-jährigen Existenz Kanadas wurde im Rahmen der #Unsettle150-Kampagne ein Foto der Aktivistin Wahsay Pyawasit von der Batchewana First Nation über Facebook veröffentlicht und anschließend von einer Vielzahl von Blogs verlinkt, geliked, diskutiert und so weithin bekannt (Hautcoeur, 2017). Auf dem Foto ist ein Ausschnitt einer Werbetafel einer Tankstelle zu sehen. In schwarzen Lettern steht darauf: »Canada 150 Years. Anishinaabe 13000 Years«. Wir sehen hier, wie Kanadas offizielle Erzählung von »Canada 150« durch die Erzählung einer viel längeren Präsenz von Anishinaabe First Nations im selben Gebiet in Frage gestellt wird. In diesem Beispiel wird eine konkrete – möglicherweise fiktive – Zahl von 13000 in Kontrast zu den 150 Jahren gesetzt, um auf die Leerstellen des Canada150-Narrativs hinzuweisen, das die Existenz des kanadischen Staates zelebriert. In einem Interview mit *Radio Canada* führte die Aktivistin dazu aus:

»Wir haben uns organisert und es geplant, dieses Foto aufzunehmen mit unseren Strickjacken und den Schleifen-Röcken. Ich trage meine Mokassins. [...] Und ich wollte auch Kleidung im ›urbanen‹ Stil tragen.«¹⁶ (Hautcoeur, 2017).

15 Eine Diskussion des Konzepts »on indian time« und verbundener Stereotype lässt sich auf der Homepage von *Partnership with Native Americans* finden. <http://blog.nativepartnership.org/my-thoughts-on-stereotypes/>, zuletzt eingesehen: 13.12.2019.

16 Im Original: »On s'est organisé pour prendre cette photo avec nos chandails à rubans, nos jupes à rubans. Je porte mes mocassins [...]. Et je tenais aussi à porter des vêtements de style ›urbain‹«, Übers. d. Verf.

Das Abwägen der Kleidungswahl sowie die bewusste Entscheidung auch urbane Kleidung zu tragen, deuten darauf hin, dass Pyawasit die Wirkung des Fotos antizipiert und neben dem Verweis auf die historische Präsenz der Anishinaabe auch auf die zeitgenössische Teilhabe an der Gesellschaft verweisen möchte. Es handelt sich folglich hier um die strategische Mobilisierung eines anderen Zeitraums, um ein Gegennarrativ zu schaffen und auf die Widersprüche und Leerstellen des offiziellen Narrativs hinzuweisen.

Eine andere Strategie des Umgangs mit Zeit, welche jedoch das gleiche Ziel der Betonung von Differenz und Unterschiedlichkeit verfolgt, ist der Verweis auf den Zeitraum der »unerinnerbaren Zeiten« (*immemorial times*). Dieses Konzept, das aus indigenen Diskursen stammt und einer Tradition des Geschichtenerzählens und der Oral History entspringt, funktioniert ebenso als Bekräftigung, dass die First Nations vor den Siedler*innen in dem Territorium gewesen sind, ohne sich jedoch auf die zeitliche Ordnung der Siedler*innen und die westliche Zeitrechnung zu beziehen. Ein weiteres Beispiel für die Betonung von Kontinuität – und damit eine Abgrenzung von der zeitlichen Ordnung der Siedler*innen – ist die häufige Bezugnahme auf das »7-Generationenprinzip«. Dieses Prinzip fordert die gegenwärtige Generation auf, in all ihren Entscheidungen die Auswirkungen auf das Leben ihrer Nachkommen für die nächsten sieben Generationen zu berücksichtigen und ihre Entscheidungen entsprechend zu treffen. Verweise auf das 7-Generationenprinzip sind mir in On- und Offline-Kontexten, bei Interviews, Demonstrationen und Gruppendiskussionen während meiner Feldforschung begegnet.

Der soeben dargestellte Verweis auf lange Zeiträume und Zeitperioden äußerte sich außerdem in einer Vielzahl von Situationen während meiner Feldforschung, in denen First Nation Aktivist*innen beiläufig und selbstverständlich auf vergangene historische Momente wie die Herstellung des *Two Row Wampum* von 1613, die *Royal Proclamation* von 1763 oder das Jahr der Verabschiedung des *Indian Acts* 1876 bezogen und beeindruckende Geschichtskennntnisse offenbarten. Eurokanadische Aktivist*innen hingegen investierten Zeit und Energie, um diese Verweise und historischen Momente, ebenfalls zu kennen. So verbrach-

te ich während meines zweiten Feldforschungsaufenthalts in Montreal einen Vormittag mit einer Gruppe katholischer eurokanadischer Aktivist*innen, die ich während des WSF kennengelernt hatte und die einen Workshop organisierten, um sich mit Details des *Indian Acts* und seinen Veränderungen zwischen dem Ende des 19. und dem Anfang des 20. Jahrhunderts zu beschäftigen. Bei dieser Veranstaltung war neben den eurokanadischen Aktivist*innen ein First Nation Professor von einer der Montrealer Universitäten sowie ein First Nation Aktivist anwesend, die abwechselnd referierten. Der Aktivist ist auch bei Facebook als dekolonialer Geschichtsvermittler aktiv und veröffentlicht dort historische Karten und Dokumente, um auf geschichtliche Momente und ihre aktuelle Bedeutung zu verweisen. In einem Posting schreibt er dort:

Facebook friends ask why I'm so »obsessed« with the Indian Act. So I explain what it is and how Native people aren't considered human under it. Of course they're »shocked« and the usual »I didn't know that« comes out. What's puzzling is how our elected leaders on reserve, off reserve, provincial and federal continue on as if this law doesn't exist. This is what the »obsession« is all about. The Indian Act is law. It is legal. [...] The British Crown, using the doctrine of discovery, gave itself the land with the royal proclamation of 1763. The Indian Act makes this law. [...] According to this law, an Indian is any male person with Indian blood purported to belong to a particular band. There is no such thing as »Indian« blood. It doesn't exist. I have O+ just like any other human being. [...] And yes this is the law. Not policy or a motion, it is the law.

In diesem Posting wird zum einen deutlich, dass sein Online-Aktivismus, der so stark auf das Erläutern historischer Fakten fokussiert – hier rund um den Indian Act – von anderen als irritierend wahrgenommen wird. In seiner Erwiderung verdeutlicht er außerdem seine Motivation für diese Form von Aktivismus: Es geht ihm darum die fortwährende Bedeutung von historischen Momenten für das aktuelle (Zusammen-)leben herauszustellen.

Dieses Wissen um und Verweisen auf historisch lang zurückliegende Momente hebt die Bedeutung einer dekolonialen Perspektive auf die kanadische Geschichte in der aktuellen Verhandlung von Solidaritäts-

beziehungen zwischen First Nation und Eurokanadier*innen hervor. Die Praxis des Verweizens auf historische Momente beschränkt sich auch nicht nur auf eine akademisch gebildete Minderheit innerhalb der First Nation Aktivist*innen. Auch der eingangs zitierte Rapper, der »on Indian time« zum Panel stieß, sagte später, »I studied the real history of North America«, und ging in einem abschließend gefreestylten Part auf die Zeit ein, als MTL (Montreal) die letzte Festung der Mohawks gewesen sei und die gesamte Insel von Longhouses bedeckt war, was nur ein paar Hundert Jahre her sei.

Die empirischen Beispiele, die ich angeführt habe, zeigen, dass konkurrierende zeitliche Ordnungen ein wichtiges Thema in den jüngsten dekolonialen sozialen Kämpfen sowie der Verhandlung von Solidaritätsbeziehungen darstellen. Zusammenfassend lassen sich der Verweis auf »Indian time«, auf die 13000 Jahre der Existenz der Anishinaabe, ebenso wie das Referieren historischer Momente als eine spezifische Form der Narration von zeitlicher Ordnung verstehen, die Differenzen zwischen First Nation und eurokanadischen Aktivist*innen aufruft und als Gegennarrativ zu der eurokanadischen Geschichtsschreibung fungiert.

7.4 Zwischenfazit: Strategische Produktionen von Differenz

Ich habe in diesem Kapitel aufgezeigt, welche Bedeutung First Nation Perspektiven in sozialen Bewegungen in Montreal im Speziellen und in Kanada im Allgemeinen 2016 zugesprochen wurde. Im Kontext des Weltsozialforums 2016 wurde der Wunsch nach Solidarität mit den First Nations, ebenso wie eine Sorge über das geringe Ausmaß ihrer Teilnahme, thematisiert. Gleichzeitig existierten verschiedene Hürden und Barrieren für eine Teilnahme, die nur teilweise durch initiierte Solidaritätspraktiken, wie die präsentierte Crowdfunding-Kampagne, gemindert wurden. In konkreten Situationen des Aufeinandertreffens von First Nations und Nicht-Indigenen während des Weltsozialforums entstanden weitere Hürden sowie interkulturelle Missverständnisse, die mit viel Einsatz von einigen Aktivist*innen unterschiedlich er-

folgreich gelöst wurden. Es handelt sich um angestrebte Solidaritätsbeziehungen, die vor dem Hintergrund struktureller Ungleichheiten verhandelt werden, wobei Paternalismus sowie Solidaritätskonzepte, die starke Komponenten von Wohltätigkeit tragen, explizit zurück gewiesen werden. In diesem Kontext habe ich auf die bewusste Herstellung von Differenz zwischen Indigenen und Nicht-Indigenen durch indigene Aktivist*innen aufmerksam gemacht. Während der *Agora der Initiativen* sowie der Konvergenzversammlung – zwei Veranstaltungsformaten, die das Zusammenkommen und die Entwicklung gemeinsamen Handelns in den Mittelpunkt stellten – haben indigene Aktivist*innen explizit Differenzen zu den Nicht-Indigenen aufgerufen und enacted. Bei diesen Differenzen handelt es sich um epistemische Differenzen, die im Zusammenkommen andere Verständnisse von Raum, Land und Zeit mobilisieren.

Für die vorliegende Arbeit stellt sich die Frage, wie sich diese (Re-)Produktion von Differenz im Kontext des Strebens nach Solidarität in Diversität begreifen lässt. Sie findet in Situationen statt, die nominell ein Zusammenkommen und gemeinsames Handeln ermöglichen sollen. Eine Antwort auf diese Frage lässt sich bei einer aktuellen indigenen, intellektuellen wie politischen Bewegung finden: der *Indigenous Resurgence*-Bewegung, als deren Hauptvertreter*innen Taiaiake Alfred, Leanne Simpson und Glen Coulthard angesehen werden können¹⁷. In dem Artikel *Indigenous Resurgence. The Drive for Renewed Engagement and Reciprocity in the Turn Away from the State* schreibt der südafrikanische Politikwissenschaftler Elliott:

17 Taiaiake Alfred ist ein in Kahnawá:ke aufgewachsener Sozialwissenschaftler, Professor, Aktivist und Politikberater für verschiedene First Nations. Glen Coulthard ist Mitglied der Yellowknives Dene First Nation assoziierter Professor für Politische Theorie an der University of British Columbia und Mitgründer des *Dechinta Centre of Research and Learning*. Leanne Simpson ist Mitglied der Alderville First Nation, Autorin, Musikerin, Soziologin und Direktorin des *Dechinta Centre of Research and Learning*. Gemeinsam setzen sie sich für eine Wiederaaneignung indigener Wissenstraditionen und -Rahmen, sowohl in der Wissenschaft als auch in weiteren gesellschaftlichen Feldern, mit dem Ziel einer Dekolonisierung ein und sind international für ihre Beiträge bekannt.

At the heart of the resurgence movement is a call for Indigenous peoples to turn away from the state and the prevailing normative-discursive environment of the Canadian settler colony. Rather than channeling energies into attempts to further modify the settler-colonial order from within, efforts should be directed towards independently rejuvenating Indigenous nationhood and culture [...].« (2018, S. 64)

Neben dieser Abwendung von kanadischen Strukturen und der aktuellen Form von Versöhnungspolitiken – gewissermaßen einer Strategie des Rückzugs – identifiziert Elliott außerdem einen gegensätzlichen Antrieb in der Resurgence-Bewegung hinsichtlich längerfristiger Ziele.

[I]t demonstrates an interest in actively promoting engagement with members of settler society, whom it figures as potential – arguably even vital – co-protagonists in decolonization rather than inevitable antagonists. Thinkers of resurgence in this sense seek a renewal of dialogue based on genuine mutual respect and reciprocity, and through which decolonization and mutually agreeable terms of coexistence can be pursued. The task associated with the more immediate present, however, is to unsettle the norms, values and behaviours that obstruct pathways towards such dialogue. (Elliott, 2018, S. 70)

Elliot beschreibt hier das Erschüttern von Normen, Werten und Verhaltensmustern als einen ersten Schritt, der notwendig sei, um in einem zweiten Schritt zu einer wirklich respektvollen und gleichberechtigten Beziehung zu gelangen. Er verweist dabei auf Leanne Simpson, die schreibt:

Canada must engage in a decolonization project and re-education project that would enable its government and its citizens to engage with Indigenous Peoples in a just and honourable way in the future. (Simpson, 2011, S. 23)

Die in diesem Kapitel beschriebene (Re-)Produktion von Differenz zwischen First Nation und nicht-indigenen Aktivist*innen und die Herstellung von dekolonialen Räumen mit anderen epistemischen Grundlagen kann als ein Ausdruck dieser Strategie verstanden werden. So gedacht

stellt sie eine dekolonial motivierte Abwendung von der Siedler*innen-Kultur mit dem Ziel eines gerechten und ehrlichen Wiedertzusammenkommens in der Zukunft dar. Oder, wie es eine andere indigene Stimme, der Sprecher der *Kanak*-Bewegung, Jean-Marie Tjibaou beschreibt: »Unabhängigkeit bedeutet, die Interdependenzen gut zu bemessen«¹⁸ (1996 zitiert nach Clifford, 2013, S. 50).

7.5 Indigene Konzeptionen von Solidarität: Der Two Row Wampum

Meine These, dass es sich bei den geschilderten empirischen Beispielen um strategische (Re-)Produktionen von Differenz handelt, die als Teil der Aushandlungen von Solidarität zu verstehen sind, möchte ich auf den folgenden Seiten noch einmal durch eine weitere Brille betrachten. Bauder und Juffs (2019), auf deren Typologisierung von Solidarität schon in Abschnitt 2.1 verwiesen wurde, machen deutlich, dass es auch eine indigene Traditionslinie des Solidaritätsbegriffs gibt, die sich von westlichen, aufklärerischen Vorstellungen abgrenzen lässt. Solch eine indigene Solidarität basiere auf indigenen Weltansichten und indigenem Wissen, hinterfrage koloniale Logiken und ermögliche es, nicht-koloniale Formen von Inklusion zu imaginieren (Bauder & Juffs, 2019, S. 4-5). Während Bauder und Juffs in ihrem Artikel jedoch kein empirisches Beispiel für solche Formen von Solidarität geben, möchte ich im Folgenden auf den Two Row Wampum eingehen, ein *Hodinöhsö:ni*¹⁹ Konzept, das in den beschriebenen Aushandlungen in meinem Feld immer wieder hochgehalten wurde. Der Two Row Wampum-Gürtel sowie das dahinterstehende Konzept ist mir beim Eröffnungsmarsch des Weltsozialforums, auf Demonstrationen gegen den Bau von Pipelines, in informellen Gesprächen, als Titel und Inhalt von Veranstaltungen des

18 Im Original: »l'indépendance, c'est de bien calculer les interdépendences.«, Übers. d. Verf.

19 Zur Erklärung der Bezeichnung *Hodinöhsö:ni* siehe Fußnote 71.

Traditional Mohawk Council, aber auch im Rahmen universitärer Konferenzen begegnet. Es handelt sich bei dem Two Row Wampum um eine Art Gürtel, der aus verschiedenfarbigen Muscheln hergestellt wird, wobei zwei dunklere, parallel verlaufende Reihen umgeben von den weißen Muscheln sind²⁰. Wampums funktionierten schon in vorkolonialen Zeiten als Erinnerungsgstützen (*mnemonic devices*) und dokumentierten unter anderem Vertragsabschlüsse und Verabredungen, aber auch wichtige Lehren. Insofern ist das Artefakt eines Wampum-Gürtels immer verbunden mit einem Narrativ oder einer mündlichen Überlieferung. Bei dem Two Row Wampum bezieht sich dies auf die Beziehung der Hodinöhsö:ni' und der ankommenden holländischen Kolonisator*innen, beziehungsweise allgemeiner der Erstbewohner*innen und Siedler*innen.

Analog zu dem Solidaritätsbegriff steht der Two Row Wampum für eine spezifische Beziehung zwischen Ersteinwohner*innen und Siedler*innen, deren Zusammenleben als autonome aber interdependente Gemeinschaften dargestellt wird²¹. In diesem Sinne beinhaltet der Two Row Wampum – ohne es mit diesem westlichen Begriff zu bezeichnen – ein alternatives Solidaritätskonzept, das die bisher in dieser Arbeit präsentierten Verständnisse erweitert. Bevor ich jedoch detaillierter die Umstände der Entstehung des Two Row Wampums und den Inhalt der mündlichen Überlieferung darstelle, ist es notwendig, auf eine in Siedlerkolonien lebhaft geführte Debatte über die Problematik der Aneignung von indigenem Wissen für wissenschaftliche Arbeiten einzugehen.

20 Auf der Abbildung 1 im Abschnitt 6.2 ist der Two Row Wampum zu sehen, den Stuart Sr. auf dem Unterarm trägt.

21 Ein anderes Konzept, das in ähnlicher Weise mehrfach aufgerufen wurde, ist das *Dish With One Spoon*-Konzept, ein Symbol für Abkommen über die Teilung von Jagdgründen, das sowohl in vorkolonialer Zeit das Verhältnis verschiedener indigener Nationen untereinander, als auch später das Verhältnis zwischen den indigenen Nationen und ankommenden europäischen Kolonisator*innen regelte (Lytwyn, 1997).

Indigenous Methodologies in der Wissenschaft

Unter den Stichworten von *Indigenous* beziehungsweise *Decolonizing Methodologies* existiert eine transdisziplinäre Debatte über den Umgang mit indigenen Formen von Wissen in akademischen Arbeiten. Diese fragt insbesondere danach, wie indigene oder dekolonisierende Methodologien und daraus entstehendes Wissen eine gleichberechtigte Position in akademischen Diskussionen einnehmen können. Eine zentrale Grundlage der Diskussion indigener Epistemologie und ihrer Rolle in der westlichen Akademie lässt sich in dem Werk der Maori Wissenschaftlerin Linda Smith identifizieren. Sie beginnt ihre *Decolonizing Methodologies* mit dem folgenden Satz:

From the vantage point of the colonized, a position from which I write, and choose to privilege, the term ›research‹ is inextricably linked to European imperialism and colonialism. The word itself, ›research‹, is probably one of the dirtiest words in the indigenous world's vocabulary. (Smith, 1999, S. 1)

Im Folgenden zeigt sie die Problematik akademischer Forschung auf mehreren Ebenen auf. Sie thematisiert ganz konkret die häufig problematischen direkten Begegnungen zwischen Forscher*innen und den beforschten Indigenen und hinterfragt, wer jeweils von der Forschung profitiert (hat), beziehungsweise wer über das produzierte Wissen verfügen kann. Auf einer abstrakteren Ebene geht sie auf die Verschränkung des kolonialen Projekts und wissenschaftlicher Arbeiten über die »Anderen« ein, in deren Zuge indigenen Epistemologien ihre Gültigkeit abgesprochen wurde, und spricht über verschiedene epistemologische Grundlagen des Wissens, die auch andere Vorstellungen von Raum und Zeit beinhalten (Smith, 1999, S. 42-94). In einem zweiten Schritt, gewissermaßen als positive Alternative, skizziert sie eine Form von indigener *Community Research*, die sie *Kaupapa Maori Research* nennt und für ihre Arbeiten nutzt (Smith, 1999, S. 163-182). Dieser Zweischritt – die kolonialen Grundlagen des westlichen Wissens herauszuarbeiten und zu kritisieren und eine Wiederherstellung von indigenen Formen der Wissensproduktion voranzutreiben – wird auch von anderen Autor*innen als Dekolonisierung von Wissenschaft verstanden (Datta, 2018, S. 12).

Margaret Kovach ruft vergleichbar dazu auf, machtkritische Ansätze aus Social Justice und anti-rassistischen Kontexten auf die indigene Frage zu übertragen und zu kombinieren mit Wertschätzung für und explizitem Einbezug von indigenen Wissenssystemen. Gerade in den Versuchen, indigene Ideen zu verstehen und sich auf andere Paradigmen einzulassen, beobachtet sie jedoch große Schwierigkeiten in der akademischen Welt, wenn es zum Beispiel um die Bedeutung von landbasiertem Lernen oder von Protokollen und Zeremonien gehe. In einem privaten Gespräch fasste sie die Problematik folgendermaßen zusammen: »We don't want to leave culture at the door, but be in academia in our terms« (Gespräch, Saarbrücken 09.05.2017). Ihr Werk *Indigenous Methodologies* (2009) versteht Kovach als einen nächsten Schritt aufbauend auf denjenigen von Smith, in dem nicht indigenes Wissen an sich, sondern die Prozesse, durch die das indigene Wissen generiert werden, in den Fokus rücken (2009, S. 13). In Kovachs Sinne nutzen einige indigene Wissenschaftler*innen spezifisch indigene Traditionen, Zeremonien oder Protokolle als konzeptionelle Rahmen ihrer Forschung (R. Hill & Coleman, 2019, S. 1). Sie selbst versteht beispielsweise *Nehiyaw Kiskeyihtamowin* (Wissen der Plains Cree) als epistemisches Zentrum ihres Werks (Kovach, 2009, S. 45) und bezieht dabei Überlegungen aus der Lehre von der Büffeljagd als Methode ein (Kovach, 2009, S. 65). Taii-ake Alfred setzt dies um, in dem er den Aufbau seines Buchs in Anlehnung an das Kondolenzritual der Kanien'kehá:ka gestaltet und nicht nach akademischen Konventionen (Alfred, 1999). Um der Frage nachzugehen, was im Kontext dieser Debatten um das Verhältnis von indigenem Wissen und Wissenschaft mein Beitrag sein kann, komme ich an dieser Stelle noch einmal auf die Ankündigung aus Abschnitt 4.5 zurück, meine Situiertheit in den Relationen der Forschung deutlich werden zu lassen und meine Positionierung innerhalb des Verhältnisses von Ersteinwohner*innen und Siedler*innen zu explizieren.

Situierung 2: Meine Positionierung als Siedler

In seinem Artikel *Destabilizing the Settler Academy: The Decolonial Effects of Indigenous Methodologies* verweist Scott Lauria Morgensen (2012) auf die Verstrickung von Wissenschaft in den Siedlerkolonialismus:

The academy forms within settler societies as an apparatus of colonization. Indigenous researchers critically engage its colonial power by practicing Indigenous methodologies: an act that also implicates non-Indigenous people in challenging the settler academy. (2012, S. 805)

Morgensen identifiziert, ausgehend von dieser Feststellung, indigene Methodologie als einen kritischen Akt von indigenen Wissenschaftler*innen in der Akademie und weist auch nicht-indigenen Forscher*innen eine Rolle dabei zu, die Wissenschaft diesbezüglich herauszufordern. Als Forscher mit Anbindung an die Université de Montréal, eine staatliche Institution innerhalb der Siedlerkolonie, bin ich selbst in mancherlei Hinsicht in meiner Forschung als Siedler positioniert²². Als Gastwissenschaftler aus Deutschland, der sich nur vorübergehend in der Siedlerkolonie aufhält, bin ich anders positioniert als beispielsweise Paulette Regan, die in *Unsettling the Settler Within* die brutale Geschichte der Internatsschulen thematisiert und sich vor diesem Hintergrund mitverantwortlich für das Handeln der kanadischen Regierung versteht (2010, S. 4). Ähnlich wie Regan bin ich jedoch mehrfach und widersprüchlich positioniert in meiner Forschung und Teilnahme am WSF als nicht-indigener Mann, als »colonizer-perpetrator, colonizer-ally, and a scholar-practitioner« (Regan, 2010, S. 24).

22 Morgensens Forderung nach aktivistischem Engagement von nicht-indigenen Wissenschaftler*innen innerhalb der Akademie, um ihre Settler-Verstrickung herauszufordern (Morgensen, 2012, S. 808), habe ich im Rahmen einer Konferenz meines transatlantischen Graduiertenprogramms in Montreal umzusetzen versucht. Eine Reflektion der dekolonialen Intervention, in Form einer ausführlichen Landanerkennungs-Zeremonie auf Kanien'kehá: findet sich im Vorwort der Konferenzveröffentlichung (Schall, 2020).

Insbesondere die Positionierung als nicht-indigener Wissenschaftler wurde mir in verschiedenen Situationen während meiner Forschung explizit gespiegelt. Zum Beispiel in einem Gespräch mit feministischen, indigenen Aktivistinnen, in denen sie, kurz nachdem ich mich als Forscherder vorgestellt hatte, sagten, dass sie eigentlich zu allen Teilen der nicht-indigenen Gesellschaft ein gutes Verhältnis hätten; nur nicht zu Forschenden. Innerhalb der Forschung habe ich versucht, darauf zu reagieren, in dem ich mich als empathy-oriented researcher (Becker, 1967, zitiert nach: Datta, 2018, S. 16) verstanden und eingebracht habe. In den ethnographischen Vignetten ist bereits deutlich geworden, in welcher Form ich in Kontakt mit den indigenen Aktivist*innen kam. Insbesondere in der Reflexion der Interviewsituation mit Stuart Jr. ist dabei deutlich geworden, wie stark er den Gesprächsverlauf gelenkt und bestimmt hat. Genauso wie bei Melissa Mollen-Dupuis handelt es sich bei ihm um eine medial bekannte Person, die Expertise im Umgang mit (nicht-indigenen) Interviewer*innen und Forschenden haben und die strategisch auf unterschiedlichen Kanälen ihre Positionen, Lehren und Wissen in eine weitere Öffentlichkeit tragen. In diesen konkreten Forschungssituationen zeigt sich daher nicht nur meine Position als Wissenschaftler, die kritisch auf ihren Machtgehalt zu hinterfragen ist, sondern auch andere Formen von Wirkungsmacht, die sich auf die Expertise, Erfahrungen und das Wissen über den Umgang mit Siedler-Aktivist*innen und Forschenden gründen.

Der von Smith aufgeworfenen Frage danach, wer von der Wissensproduktion profitiert und wer über das Wissen verfügt, möchte ich im Folgenden nachgehen. Margaret Kovach schreibt: »Many non-Indigenous young people are attracted to Indigenous approaches as well because, I believe, it has to do with a generation seeking ways to understand the world without harming it« (2009, S. 11). Die in dem Zitat angesprochene Anziehung trifft sicherlich auf mich zu. Gleichzeitig schreibt Kovach von der Gefahr von Misinterpretationen, Aneignungen und Unvollständigkeiten in der Wissenschaft (2009, S. 12), gerade wenn indigenes Wissen von Nicht-Indigenen rezipiert und weiterverbreitet wird. Aneignung und Assimilierung von indigenem Material und Wissen in westliche Paradigmen und Formate wird besonders

kritisch gesehen, wenn sie der eigenen wissenschaftlichen Karriere dienen (R. Hill & Coleman, 2019, S. 4), wozu sich im weitesten Sinne eine Qualifizierungsarbeit wie die vorliegende zählen lässt. Wenn ich im Folgenden trotz dieser Problematik indigenes Wissen in meine Arbeit einbeziehe, tue ich dies vor dem Hintergrund von zwei Argumenten: Erstens aufgrund der Bedeutung, die indigenem Wissen in meinem Feld zugesprochen wurde sowie, zweitens, entsprechend der Charakteristik des Two Row Wampum, gemeinsames Wissen über die Beziehung von Ersteinwohner*innen und Siedler*innen festzuhalten und wiederzugeben.

In Kapitel 3 und im Abschnitt 6.1 bin ich bereits auf die indigenen Wurzeln des Weltsozialforums und die Bedeutung von zapatistischen Konzepten eingegangen. Innerhalb des Workshops, den ich im Rahmen des Weltsozialforums angeboten hatte, hob eine nicht-indigene Teilnehmerin die Bedeutung indigenen Wissens im Hinblick auf die Entwicklungen der Globalisierungsbewegung seit dem Mythos-Event des *Battle of Seattle* hervor (vgl. 3.2). Während damals zwar ein Zusammenkommen verschiedener Protestbewegungen möglich geworden sei, habe dies unter Führung von weißen Cis-Männern stattgefunden. Im Nachhinein sei für die Bewegung klar geworden: »There is inner work to do.« Rückblickend auf die Entwicklungen gerade im Hinblick auf die Klimagerechtigkeitsbewegung und ihre Organisationsformen sagte sie: »We owe Indigenous people a big debt towards understanding what diversity means and how to be in comfort with diversity.« (Feldtagebuch 11. August 2016, Montreal) In diesem Sinne soll indigenes Wissen in seinem Beitrag zu einem besseren Verständnis einer Solidarität in Diversität rezipiert und damit auch in seiner Bedeutung wertgeschätzt werden, die es in der Entwicklung der Anti-Globalisierungsbewegung gespielt hat.

Das zentrale Argument für ein Eingehen auf den Two Row Wampum liegt für mich jedoch darin, dass es sich bei dem Two Row Wampum um Wissen handelt, das sich auf das Verhältnis von Ersteinwohner*innen und Siedler*innen bezieht. Dieses entwickelt Bedeutung für beide Gruppen und damit auch für mich als Angehörigen der Gruppe der Siedler*innen. In der Vergangenheit hat der Two Row Wampum be-

reits einmal zu den Wissensbeständen sowohl der Indigenen als auch der europäischen Siedler*innen gehört und Bedeutung in deren Zusammentreffen im 17. und 18. Jahrhundert entwickelt (Parmenter, 2013, S. 89). Bei der Aneignung dieses Wissens handelt es sich demnach vielmehr um eine Wiederaneignung von Wissen, das ursprünglich als gemeinsames gedacht wurde und auf das sich Angehörige unterschiedlicher Gruppen bezogen. Das vielfache Einbringen dieses Konzepts in den Aushandlungen rund um das Weltsozialforum in Montreal verstehe ich als einen Aufruf an die Siedler*innen, sich mit diesem Wissen (wieder) auseinanderzusetzen, so wie es auch Coleman und Hill in ihrem Artikel als Grundlage der Zusammenarbeit einer Gruppe von indigenen und nicht-indigenen Wissenschaftler*innen verstehen (2019, S. 1).

Wenn ich – vor dem Hintergrund dieser Argumente – das Wissen des Two Row Wampum in meine Arbeit aufnehme, tue ich es mit einem der beschriebenen Problematik angepassten Vorgehen. Ich beziehe mich daher im Folgenden nur auf Material, das bereits öffentlich zugänglich gemacht wurde und jederzeit einzusehen ist: einen wissenschaftlichen Artikel und mehrere über youtube verfügbare Aufnahmen von Veranstaltungen.

Die Two Row Wampum Tradition der Hodinöhsö:ní'

Dass es sich bei dem Two Row Wampum um Wissen handelt, dass gerade auch für die Siedler*innen wichtig sei, lässt sich auch in der digitalen Arbeitsgruppe von Stuart Jr. sehen, die unter dem Titel »Two Row Wampum«-Arbeitsgruppe Indigene und Nicht-Indigene in regelmäßigen Treffen zusammenbringt, um sich mit dem Two Row zu beschäftigen. Als Antwort auf eine praktische Frage nach den Schwierigkeiten eines Zusammenlebens von Indigenen und Nicht-Indigenen führt er folgende Erklärungen aus:

If you would have had knowledge of the Two Row Wampum, then the Two Row Wampum could be applied to your personal relationship as well as your nation's political relationship. The Two Row Wampum. I am holding it in my hand, right now, as I speak. And every time that we talk about this I hold in my hands and I rub my fingers over the beads

of Wampum, the Wampum beads. And this reminds me that relationship is not a set-in-stone type of thing like it's written and it's gonna be that way. Relationship is an ever evolving thing, you can't say, what was good for it ten years ago, is gonna be good for it today. So it is a living thing, it is not something that we depend on like a textbook to show us an answer. It is something that the individuals who are engaged in the situation, must develop together in accordance to what we refer to as the Great Law of Peace. So knowing that is a living thing. [...] So here we are. You and me. And all the original people and all the peoples in this world are in a situation all of us together, but the world is not communicating about the situation that they are in. When you are in a world full of political idiots then the people have to step off and take the actions themselves. So this is what we are here tonight talking about, talking about what you and I, and we, are gonna do together. You and I cannot work from within these false identities that have been inflicted upon us.²³

In dem Ausschnitt wird deutlich, dass Stuart ein Two Row Wampum als materielles Artefakt beim Sprechen in der Hand hält. Nach der mündlichen Überlieferung wurde der ursprüngliche Two Row Wampum anlässlich eines Vertragsschlusses der Hodinöhsö:ni' mit dem holländischen Kaufmann Jacob Eelkens hergestellt, der auf das Jahr 1613 datiert wird. Während es zwischen Historiker*innen Debatten darüber gibt, ob das Datum stimmen könne, ob der Vertragsschluss wirklich stattgefunden habe, beziehungsweise ob er als bindend für Holland aufgefasst werden könne oder als Aktion des Privatmanns Jacob Eelkens zu verstehen sei, ist die Tradition einer Vereinbarung zwischen Repräsentanten der Holländer und der Hodinöhsö:ni' unbestritten, die später die Basis für weitere Verhandlungen mit den Briten und schließlich den USA bildete (Otto & Jacobs, 2013, S. 6). Im Rahmen meiner Feldforschung ist

23 Stuart Jr. (2017) in: »Cercles de Parole Citoyenne (CPC) concernant le Wampum à deux voies«. Jour 1 – YouTube. Abgerufen 18. April 2020, von <https://www.youtube.com/watch?v=32zrPffdfzo>, Minuten 16:11-21:12.

sowohl auf den Two Row Wampum als Artefakt, als auch auf das Narrativ, beziehungsweise die mündliche Überlieferung wiederholt Bezug genommen worden. Aus der mündlichen Überlieferung stand in meinem Feld dabei spezifisch die sogenannte Schiff/Kanu-Metapher für das Verhältnis der Siedler*innen und Ersteinwohner*innen im Fokus. Im Folgenden soll der entsprechende Ausschnitt aus dem Narrativ des Two Row Wampum wiedergegeben werden, in der Form, wie es 1981 vom Cayuga Snipe Clan Chief Jake Thomas vorgetragen, von Michael Foster ins Englische übersetzt und von Hill und Coleman (2019) in ihrem Artikel zitiert wurde. Bezüglich des Verhältnisses von Europäer*innen und den Ersteinwohner*innen heißt es dort:

»We both have our own authority— strength/power. We have our respective beliefs, from the same Creator. We have our respective laws. We do not have authority over each other or our kind of culture.« The Ongwehowe stated, »The Creator gave us a canoe and you a boat (ship). We will take our vessels to the water and put them in the water, each in their distinctive way. Our people will follow the vessels in the water. We will place them a certain distance apart, but will line them up so they will always be parallel.« The White man stated, »This is an excellent way to represent our relationship.« The Ongwehowe stated, »Now we have laid our vessels out, parallel to each other, so too it is with our beliefs. My beliefs will be in my canoe, yours will be in your boat. I will also put my laws in my canoe, and you will put your laws in your boat. Our authority, beliefs, and laws will be dropped into our vessels. That is how people will know it, by the likeness to two paths.« (R. Hill & Coleman, 2019, S. 13)

Das Kanu, dass metaphorisch für die Ersteinwohner*innen steht und das Schiff, dass die Europäer*innen repräsentiert, sollen parallel zueinander ausgerichtet werden und so, ohne ihre Wege zu kreuzen, nebeneinander fahren. Es geht dabei also um eine andauernde Beziehung, die separiert aber Seite an Seite stattfindet. In dem Ausschnitt wird die Autonomie der beiden Gruppen in Bezug auf Autorität, Glauben und Gesetze betont und eine Nichteinmischung vereinbart. Oder, wie Hill & Coleman schreiben: »It [...] aimed at formulating reciprocal and

productive relationships with non-Indigenous neighbors without collapsing either party's distinctiveness or autonomy« (2019, S. 6). Es wird dabei deutlich, dass die Unterschiedlichkeit der beiden Boote bewahrt werden soll. Es geht also nicht um eine Vermischung oder Anpassung einer Seite an die andere, sondern vielmehr um das Respektieren von Unterschiedlichkeit. Diese Unterschiedlichkeit, das legt die Ikonographie des Wampum Gürtels nahe, der über zwei exakt gleiche, lilafarbene Streifen verfügt, begründet keine Hierarchien oder Überlegenheit zwischen den beiden Gruppe, es handelt sich vielmehr um eine angestrebte »Gleichberechtigung in Unterschiedlichkeit« (*Equity Within Distinctiveness*) (R. Hill & Coleman, 2019, S. 11). In der mündlichen Überlieferung folgt auf den zitierten Ausschnitt ein Austausch zwischen dem Hodinöhsö:ni' und dem Europäer über den Umgang mit denjenigen, die von einem Boot auf das andere wechseln möchten. Die beiden Repräsentanten einigen sich darauf, dass dies jederzeit möglich sein solle, dass dann aber für diese Personen jeweils der Glauben und die Regeln des neuen Bootes zählten. Es sind also, trotz der strikten Unterscheidung der beiden Boote, darin keine essentialistischen, unveränderlichen Vorstellungen davon enthalten, was es bedeutet, indigen beziehungsweise nicht-indigen zu sein. Bei den beiden Identitäten handelt es sich vielmehr um verschiedene mögliche Formen des Lebenswandels. Wir können festhalten, dass der Two Row Wampum ein Verständnis von Zusammensein in Diversität visuell abbildet, dass die Differenz betont. Gleichzeitig gibt es das Element des Parallelen und damit potentiell unendlichen Voranschreitens in der Metapher, was verdeutlicht, dass angestrebt wird, diese Differenzen dauerhaft aufrechtzuerhalten und dauerhaft Seite an Seite zu leben. Es geht also weniger um die Suche nach dem Gemeinsamen, sondern vielmehr darum, Wege zu finden, wie die Unterschiedlichkeit erhalten bleiben kann.

Auch in Bezug auf den Two Row Wampum gibt es – vergleichbar mit den Debatten um das Solidaritätskonzept (s. Kapitel 2) – Aushandlungen und Diskussionen darüber, wie er zu unterschiedlichen Zeitpunkten und in jeweils spezifischen Situationen konkret verstanden werden kann. Dies wurde bereits in dem Zitat von Stuart Jr. deutlich, der den Two Row Wampum als lebendig und nicht in Stein gemeißelt

beschreibt. Während ich aufgrund meiner nicht-indigenen Position nichts darüber sagen kann, wie dies eventuell intern und zwischen Ältesten innerhalb indigener Gemeinschaften passiert, finden diese Aushandlungen zum Teil auch öffentlich und mit einem heterogenen Zielpublikum statt. So lässt sich beispielhaft eine Veranstaltung der *Six Nations Polytechnic*, einer Hodinöhsö:ni' Hochschule, verstehen, die als Teil der *Conversations in Cultural Fluency Lecture Series* einen Beitrag zum Two Row Wampum zeigt. Die dort Präsentierenden sprechen unter anderem über existierende Misinterpretationen des Two Row Wampum, wobei er fälschlicherweise genutzt werde, um Trennungen aufzumachen. Er sei jedoch ursprünglich ein Mittel gewesen, um Beziehungen einzugehen, wie – so ein Beispiel eines Vortragenden – es momentan auch weiterhin in der Hodinöhsö:ni' Außenpolitik genutzt werde. Genau dieser Frage nach dem Trennenden und dem Nicht-Übergreifen in das Boot des anderen und wie dieses Bild aktuell zu verstehen sei, geht Rick Hill als einer der Vortragenden der Lecture Series nach:

The paths of the two vessels should never converge. The way to maintain the friendship is to insure that the paths remain separate, yet side by side. So there is our challenge! How do we remain separate from this huge ship that is almost overwhelming us? That is full of stuff, it keeps violating the Two Row by imposing their will upon us. [...] That big ship has been responsible now for polluting just about all the waters in North America. [...] Do we, as a good treaty partner, say »brother you have to do some rethinking about what are you doing! If you are going to live in this land there is certain rules that it operates by.« So rather than see it as two different things, you can do whatever you want in your ship and we can do whatever we want in our canoe, it's the space in-between that we have to start thinking about: How are

we gonna maintain the quality of our relationship, the quality of the environment and ensure a future for all of us?²⁴

Hier wird deutlich, dass auch wenn der Two Row Wampum eine Vorstellung des Miteinanders in Diversität präsentiert, die der Aufrechterhaltung von Unterschieden besondere Bedeutung zuspricht, die Suche danach weiter bestehen bleibt, wie der Zwischenraum der separat gedachten Wege zu gestalten sei – gerade angesichts der Zerstörung des gemeinsamen Flusses. Bob Antone, ein weiterer Referent derselben Vorlesung, betont:

It was a way to build a relationship so that we could sort out stuff as we went. That's the way we have to go back to doing. We can't sit back and say ok, we signed an agreement it's all over, we don't have to worry about it anymore. All it does is create the pathway – the roadway – of how to solve problems as we go, knowing before well that this is not gonna be easy. And it never has been. Today we are still on the same way. We are still walking that path trying to sort out problems between those two paths.²⁵

Hier wird das Prozessuale der Beziehung, das fortwährende Erneuern, ständiges Aushandeln und gegenseitiges Korrigieren benötigt, deutlich. Und somit kommen wir auf das Zitat von Stuart Jr. zurück, der darüber spricht, dass es sich nicht um in Stein gemeißelte Dinge handle und es nicht zwischen Politiker*innen stattfinden könne, sondern dass alltägliche Aushandlungen zwischen Individuen stattfinden müssen, die eine fortwährende Reibung produzieren.

Der Two Row Wampum als Verbildlichung der Beziehung zwischen Ersteinwohner*innen und den Siedler*innen kann als eine indigene

24 Rick Hill (2016) in: Two Row Wampum Conversation in Cultural Fluency #5 – YouTube. (o.J.). Abgerufen 18. April 2020, von https://www.youtube.com/watch?v=DTpFqm_IUNo, Minuten 21:55-23:14.

25 Bob Antone (2016) in: Two Row Wampum Conversation in Cultural Fluency #5 – YouTube. (o.J.). Abgerufen 18. April 2020, von https://www.youtube.com/watch?v=DTpFqm_IUNo, Minuten 1:01:21-1:02:01.

Entsprechung dessen, was in den westlichen Debatten der Solidaritätsbegriff leistet, verstanden werden, nämlich zu beschreiben, wie Gesellschaft und Zusammenleben in Differenz möglich wird (Abschnitt 2.1, Oosterlynck & Van Bouchatte, 2013, S. 34). Es handelt sich dabei um eine spezifische Art, Solidarität in Diversität zu verstehen, die Autonomie und Interdependenz zusammendenkt und auf eine friedliche Koexistenz abzielt. Im Vergleich zu vielen in dieser Arbeit bereits präsentierten Verständnissen von Solidarität, die auf verschiedene Arten ein Finden oder Schaffen von Gemeinsamkeiten beinhalten, lässt sich im Two Row Wampum eine alternative Strategie für eine Solidarität in Diversität erkennen. Mit diesen Überlegungen kehrt das nun folgende Kapitel noch einmal zurück zu den Institutionen des WSF und den dortigen Aushandlungen von Konzepten der Solidarität in Diversität.

8. Verhandlungen vom Umgang mit Diversität im Internationalen Rat des WSF

Im folgenden, abschließenden empirischen Kapitel konstruiere und beschreibe ich eine dritte Arena, in der Vorstellungen und Praktiken einer Solidarität in Diversität verhandelt werden. Es handelt es sich dabei um Aushandlungen, die im Internationalen Rat des Weltsozialforums ihren Kern haben und das Selbstverständnis des Weltsozialforums betreffen. Die Aushandlungen finden sowohl in direkten persönlichen Begegnungen während der Sitzungen des Internationalen Rats statt, als auch in unzähligen online Foren und über Publikationen in aktivistisch-akademischen Kreisen. Diese Aushandlungen darüber, was das Weltsozialforum ist beziehungsweise sein soll, werden sowohl in der wissenschaftlichen Literatur als auch zwischen den Akteur*innen unter dem Stichwort der »Raum-Akteur-Debatte« verhandelt. Ein zentraler Bestandteil dieser Debatte ist die Auseinandersetzung darüber, wie ein Zusammenkommen in Differenz – eine *Einheit in der Vielfalt* – verstanden und imaginiert werden kann. Die Debatte ist daher aufschlussreich für die Fragen der vorliegenden Arbeit nach der Verhandlung von Solidarität in Diversität.

Ausgehend von einer ethnographischen Vignette aus einer Sitzung des Internationalen Rats, die im Anschluss an das Weltsozialforum in Montreal stattgefunden hat, werde ich in 8.1 das Gremium des Internationalen Rats und seine Rolle in und für das Weltsozialforum beleuchten. Im Abschnitt 8.2 werde ich die besagte Akteur-Raum-Debatte anhand von ethnographischen Vignetten von den Zusammenkünften des IR in Montreal 2016 und in Salvador de Bahia 2018 skizzieren. Zudem

betrachtet das Kapitel Publikationen einzelner Mitglieder des Internationalen Rats aus dem Zeitraum 2004 bis 2020, in denen diese ihre Argumente und Positionen systematisch und ausführlich darstellen. In 8.3 werde ich zeigen, inwieweit diese Akteur-Raum-Debatte als eine Verhandlung von Solidarität in Diversität zu verstehen ist und welche Vorstellungen von Solidarität in den verschiedenen Konzeptionen enthalten sind. Abschließend stelle ich in 8.4 meine aktive Teilnahme an dieser Debatte mittels eines kollaborativ verfassten wissenschaftlich-aktivistischen Artikels dar und reflektiere mein Vorgehen hinsichtlich seines Beitrags zur Akteur-Space-Debatte sowie zu anthropologisch-methodologischen Diskussionen.

8.1 Der Internationale Rat des WSF

Einen Einstieg in die Debatte sowie einen Eindruck der Funktionsweise und Organisationskultur des Internationalen Rats soll die folgende Vignette ermöglichen, die vom Treffen des Internationalen Rats im Anschluss an das Weltsozialforum 2016 in Montreal berichtet:

Montag, August 15, 2016, Montreal, Sitzung des Internationalen Rats

*Ich komme um halb zehn im SAT an, der Société des Arts Technologiques, einem künstlerisch kulturellen Veranstaltungszentrum. In dem Raum, in dem das Treffen des Internationalen Rats des WSF stattfinden soll, sind Tische aufgebaut, außenherum stehen Stühle für etwa 30 Personen, die einen Kreis bilden. An der einen Seite des Raums wurde eine Tribüne für Zuschauer, auf der anderen Seite Kabinen für die Simultandolmetscher*innen aufgebaut. Ein Moderator eröffnet das Treffen. Es sprechen verschiedene Personen nacheinander auf Französisch, Portugiesisch, Spanisch, Englisch, fast alle haben Kopfhörer auf und hören die Simultanübersetzung des Gesagten. Es wird vorgeschlagen die Forderungen der BDS-Kampagne beim nächsten WSF umzusetzen¹; eine kurdische Aktivistin schlägt Kobane in Kurdistan als Veranstaltungsort für das nächste WSF*

1 Die BDS-Kampagne ist eine vielfach von palästinensischen Aktivist*innen getragene internationale Bewegung, die, inspiriert vom Kampf gegen die

vor; mehrere Andere möchten eine Resolution im Namen des WSF verabschieden, die die Geschehnisse in Brasilien als Staatsstreich bezeichnet und verurteilt². Von meinem Sitznachbarn, einem Mitarbeiter einer Montrealer NGO, lasse ich mir erklären, wer einige der Teilnehmenden sind und für welche Organisationen sie sprechen. [...] Dann geht es erneut um die Diskussion des Staatsstreichs in Brasilien. Boaventura de Sousa Santos, einer der Diskutierenden, der auch als bekannter Wissenschaftler über das WSF schreibt, hat verschiedene Formulierungen für eine Resolution vorgeschlagen. Es wird diskutiert, ob eine dieser im Namen des WSF veröffentlicht werden solle. Der Vertreter einer französischen NGO sagt, dass er von seiner Organisation nicht das Mandat für solch eine Erklärung habe. Er schlägt vor, dass Einzelne freiwillig unterschreiben können. Die Diskussion wird emotionaler. Ein älterer Aktivist wendet ein, dass eine Lösung, bei der nur die, die möchten, unterschreiben, das Schlimmste wäre. Der Aktivist aus Frankreich schließt die Resolution weiterhin aus und beruft sich auf die Charta, die besagt, dass niemand im Namen des WSF sprechen könne. Eine Aktivistin wirft ein, dass es doch eine gemeinsame Stellungnahme bezüglich der kanadischen Visapolitiken während des Forums gegeben habe. An diesem Punkt nehme ich eine Veränderung der Stimmung im Raum wahr. Es wird noch einmal lauter. Verschiedene Leute sprechen gleichzeitig, unterbrechen sich, sprechen über einander, die Dolmetscher*innen kommen mit der Übersetzung nicht mehr mit und versuchen, darauf hinzuweisen. Der Beitrag einer Teilnehmerin wird schließlich gar nicht mehr übersetzt. Chico Whitaker, einer der Gründungsväter des Weltsozialforums, bemüht sich beruhigend einzugreifen und wiederholt auf Französisch: »Respectez la diversité.« Einige der Mitglieder des Rats und auch Teilnehmende aus den Reihen der Zuschauer*innen beginnen laut zu rufen »shame, shame«. Dazwischen höre ich Rufe: »Das darf uns nicht teilen, ohne Vertrauen untereinander ist der IR tot.« Einige nehmen bereits ihre Rollkoffer

Apartheid in Südafrika, Boykott, Desinvestitionen und Sanktionen gegen Israel fordert. Innerhalb des WSF 2016 in Montreal war die Kampagne sehr präsent.

- 2 Die brasilianische Präsidentin Dilma Rousseff von der Arbeiter*innenpartei wurde am 17.04.2016 in einem umstrittenen Amtsenthebungsverfahren abgesetzt und von ihrem Vizepräsidenten, Michel Temer ersetzt, der einen wirtschaftsfreundlichen Kurs und neoliberale Reformen durchsetzte.

*und verlassen den Raum. Eine Aktivistin aus Brasilien sagt: »Ich kann den Genoss*innen nicht vermitteln, dass wir keine Position beziehen.« Einige stehen auf, andere reden weiter. Die Moderatorin beendet schließlich die Sitzung ohne Ergebnis, weder bezüglich einer Resolution des Staatsstreichs in Brasilien, noch bezüglich des Veranstaltungsorts des nächsten WSFs. Die lautstarken Diskussionen gehen weiter, während immer mehr Menschen den Raum verlassen.*

Diese Vignette lässt uns an einem der jüngsten Kapitel der eskalierenden Raum-Akteur-Debatte im Internationalen Rat des WSF teilnehmen. Die Debatte gibt es seit dem Beginn des Weltsozialforumsprozesses. Sie wird häufig bei Tagungen des Internationalen Rates, im E-Mail-Austausch, in Presseartikeln und in wissenschaftlichen Artikeln ausgetragen. Für meine Arbeit ist sie relevant, weil sie Aufschluss darüber gibt, wie der Umgang mit Vielfalt innerhalb des Weltsozialforums imaginiert und verhandelt wird. Bevor wir uns jedoch den unterschiedlichen inhaltlichen Positionen innerhalb der Debatte zuwenden, soll zunächst die Rolle des Internationalen Rats beleuchtet werden.

Schröder bezeichnet den Internationalen Rat (IR) als »Hauptgremium des WSFs« (2015, S. 144). Er ist das einzige dauerhaft existierende Gremium und trifft halbjährlich zusammen. Der IR garantiert die Kontinuität des Weltsozialforumsprozesses über verschiedene Veranstaltungsorte und Events hinweg. Dabei ist er es, der über Zeitpunkt und Veranstaltungsort des jeweils kommenden Weltsozialforums entscheidet. Er ist aus dem Organisationskomitee des ersten WSFs in Porto Allegre 2001 – dem *Brazilian Organizing Comitee* – hervorgegangen und weist daher eine starke Präsenz von brasilianischen Organisationen auf. Der IR wurde in mehreren Schritten auf über 100 Mitgliedsorganisationen erweitert, wobei jedoch nur eine begrenzte Zahl an Vertreter*innen zu den Treffen erscheinen (Schröder, 2015, S. 149, 158).

Der IR trifft Entscheidungen nach dem Konsensprinzip, und arbeitet, um jedem*r die Möglichkeit der Mitsprache zu geben, mithilfe von Redner*innenlisten, die der Reihenfolge nach abgearbeitet werden. Es existieren keine weiteren Diskussions- oder Moderationsmethoden für die Zusammenkünfte. Jede Person kann dabei die gleiche festgelegte Redezeit in Anspruch nehmen, meist zwischen zwei und vier Minuten

pro Beitrag. Die Redner*innenliste abzuarbeiten dauert mitunter mehrere Stunden. Auch darum wird oft zwischen Themen hin und her gesprungen und nicht ein Thema ausdiskutiert, denn wer zu Wort kommt, wollte eventuell Stunden vorher zu einem anderen Thema etwas beitragen. Diese Form der Gesprächsführung, ergänzt um die Vielsprachigkeit der Diskutierenden, macht es bereits im normalen Verlauf schwierig, den Diskussionen zu folgen. In der Vignette ist deutlich geworden, dass in Situationen mit großen Meinungsunterschieden, die auch emotional aufgeladen sind, die Kommunikation zusammenbrechen kann. Außerdem wurde ein weiterer wichtiger Aspekt deutlich: Der IR hält offene Meetings ab, die mit Hilfe von Tribünen, einer Vielzahl an Headsets sowie manchmal einer Liveübertragung explizit für Zuhörer*innen geöffnet sind (Vargas, 2009, S. 186).

Der IR strebt an, die verschiedenen Regionen der Welt sowie unterschiedliche Positionierungen abzudecken. Das dabei selbst wahrgenommene Repräsentationsdefizit wird fortlaufend mittels Aufnahme weiterer Mitglieder versucht auszugleichen (Schröder, 2015, S. 146-149). Gerade im Vergleich zu den Treffen des Organisationskollektivs des WSFs in Montreal, fiel mir das höhere Alter der Mitglieder des IRs auf. Viele der Beteiligten sind seit Jahrzehnten als politische Aktivist*innen tätig. Chico Whitaker, der in diesem Kapitel eine Rolle spielen wird, war schon in den 60er Jahren als Aktivist während der Militärdiktatur in Brasilien aktiv und schließlich in Frankreich im Exil. Boaventura de Sousa Santos, der wissenschaftlich über das WSF schreibt (2004b, 2004a, 2005, 2006, 2008) forschte als engagierter Promovierender in den 60er Jahren in einer Favela in Rio de Janeiro.

Die im IR vertretenen Personen unterscheiden sich allerdings in Hinblick auf ihre Repräsentationsfunktion. Während einige von ihnen gewählte Vertreter*innen von Dachverbänden von Gewerkschaften sind und so mitunter Millionen Mitglieder repräsentieren, ist bei anderen Personen nicht ganz klar, welche Organisation sie repräsentieren. Die Organisationen variieren dabei in ihrer Herkunft, inhaltlichen Ausrichtung und Größe. Viele der Repräsentant*innen in dem Gremium sind außerdem wissenschaftliche Aktivist*innen beziehungsweise aktivistische Wissenschaftler*innen (Schröder, 2015, S. 57), also Personen, die

aktivistisch tätig sind und in der Regel eine Verbindung zu akademischen Institutionen haben oder in Blogs und Zeitschriften veröffentlichen. Aushandlungen, wie die in der Vignette dargestellten, finden somit sowohl direkt vor Ort als auch in Publikationen statt.

Das WSF allgemein und insbesondere der IR ist ein reflexives und selbstreferentielles Feld, das Wissen über sich selbst produziert und in dem die akademische und aktivistische Welt eng verbunden sind und sich gegenseitig stärken (Schröder, 2015, S. 59–60). Bill Maurer schreibt in seiner Einführung zu *Ethnographic Emergences* über solche Felder:

In addition to being complex hybrids, these fields are also all autodocumentary: Analytical and descriptive writing is an integral part of them and defines, for themselves and for others, what they are and what they are about. (2005, S. 2)

Dass selbstreflexives Schreiben ein grundlegendes Element aktivistischer Beteiligung am Weltsozialforum ist, bringt Conway durch die Formulierung: »We – who are organizing, thinking, and writing the World Social Forum [...]« (2013, S. 5) auf den Punkt. Hier wird das »Schreiben« des Forums auf eine Ebene mit dem Organisieren und Erdenken gesetzt, was die Bedeutung von (akademischer) Textproduktion für das WSF noch einmal unterstreicht. Ein Phänomen wie das Weltsozialforum entwickelt auch darüber Bedeutung, dass darüber geschrieben wird. Gleichzeitig wird über Schreiben nach Innen eine Identität hergestellt. Das Schreiben hat also gleichzeitig eine individuelle Bedeutung für die einzelnen wissenschaftlichen Aktivist*innen und übernimmt eine wesentliche Rolle dabei, das Weltsozialforum als politisches Phänomen zu erschaffen.

Dieses Kapitel basiert deshalb gleichermaßen auf der Lektüre diverser Artikel wie auf miterlebten Situationen und informellen Gesprächen mit einer Vielzahl der beteiligten Akteur*innen. In der folgenden Darstellung orientiere ich mich an Conways Vorgehen, die schreibt:

Interview transcriptions became less prominent in the writing of this book because the views of many of my key informants about the WSF have begun to circulate in written form and these texts have proven

to be fuller and more systematic expressions of their thought. (2013, S. 30)

Eine zu dieser Einschätzung passende Erfahrung machte ich wiederholt während meiner Forschung vor Ort, wenn in Gesprächen mit an der Debatte Beteiligten routiniert auf das bereits an anderer Stelle Geschriebene verwiesen wurde. So werde ich mich der Debatte im Folgenden über die geschriebenen Texte nähern, die, mit Conway gesprochen, systematischer und vollständiger die entsprechenden Inhalte, Fragen und Analysen wiedergeben, als einzelne Unterhaltungen es vermochten.

8.2 Die Raum-Akteur-Debatte

Die Vorgeschichte bis zur Zusammenkunft in Montreal 2016

In der ethnographischen Vignette, die dieses Kapitel einleitete, eskalierte die Auseinandersetzung an dem Punkt, als eine vorbereitete Stellungnahme zu dem Staatsstreich in Brasilien eingebracht und darüber verhandelt wurde, ob diese gemeinsam veröffentlicht werden könne. Während ein Großteil der Anwesenden dies unterstützte und ihren Unmut gegenüber den Einwänden lautstark äußerte, wurde der Vorschlag letztlich mit dem Verweis auf die Charta nicht angenommen. In der Charta ist, wie in Kapitel 3 dargestellt, das Weltsozialforum als ein offener, pluraler Raum beschrieben, der ein horizontales, hierarchiefreies Zusammenkommen und Austauschen zwischen unterschiedlichsten Menschen und Organisationen ermöglichen soll. Im sechsten Paragraphen wird das Forum außerdem als nicht-deliberativer Raum definiert, womit gemeint ist, dass es sich um einen Austausch handelt, der nicht auf das Finden einer Antwort oder Lösung abzielt oder eine Abstimmung vorbereitet. Stattdessen ist explizit festgelegt, dass niemand im Namen des Weltsozialforums sprechen und stellvertretend eine Position einnehmen könne:

6. The meetings of the WSF do not deliberate on behalf of the WSF as a body. No one, therefore, will be authorised, on behalf of any of the

editions of the Forum, to express positions claiming to be those of all its participants. The participants in the Forum shall not be called on to take decisions as a body, whether by vote or acclamation, on declarations or proposals for action that would commit all, or the majority, of them and that propose to be taken as establishing positions of the Forum as a body. (World Social Forum, 2001, S. 2)

Diese Eigenschaft des Weltsozialforums als offener Raum ist seit seiner Gründung umstritten und wird sowohl von innerhalb als auch von außerhalb in Frage gestellt³. Chico Whitaker, einer der Gründungsväter und anerkannten *grauen Eminenzen* des Weltsozialforums (Conway, 2013, S. 35) veranlasste dies 2004 zu einer viel beachteten Verteidigung des Konzepts innerhalb eines Sammelbandes⁴. In dem Artikel *The WSF as Open Space* bezeichnet er die Frage, ob das Forum ein Raum oder eine Bewegung sei, als eine fundamentale Entscheidung, da es sich bei den beiden Vorstellungen um komplett unterschiedliche Dinge handele, die sich gegenseitig ausschließen (Whitaker, 2004, S. 111-112). Daran anknüpfend führt er aus, was genau er unter dem WSF als Raum versteht:

A space has no leaders. It is only a place, basically a horizontal space, just like the earth's surface, even if it has some ups and downs. It is

-
- 3 Neben den Debatten über die Rolle des Weltsozialforums, die aus dem WSF und seinem Internationalen Rat stammen und den Mittelpunkt dieses Kapitels bilden, existiert eine umfangreiche Kritik am WSF gerade aus radikalen oder revolutionären Teilen der Linken. Conway (2013, S. 36) berichtet von einem Gegen-Gipfel zum WSF 2004, organisiert von maoistischen Gruppen in Mumbai und Juris (2008) schreibt vom Protest der jüngeren Anarchist*innen. In Montreal ließ sich in der Tradition eben dieses Protests eine Demonstration der Anarchist*innen der *Convergence des luttes anticapitalistes* (Clac), die unter dem Motto: »Pour qu'un Autre Monde soit Possible... Détruisons le Capitalisme« stattfinden, beobachten (Feldtagebuch vom 11.08.2016).
- 4 In dem 2004 veröffentlichten Sammelband *World Social Forum. Challenging Empires* sind eine Vielzahl an in der Debatte hörbaren Stimmen repräsentiert, was deutlich macht, dass die Debatte schon in den Jahren 2002 und 2003 hitzig geführt wurde. Siehe dazu auch den Artikel von Teivainen (2009, S. 99) aus der zweiten Ausgabe des besagten Bands.

like a square without an owner. [...] The Forum's Charter of Principles strongly opposes the assignment of any kind of direction or leadership inside it: nobody can speak on *behalf* [Herv. i. Orig.] of the Forum — there is no sense speaking on behalf of a space or its participants. Everyone, individuals and organisations, retains their right to express themselves and to act during and after the Forum according to their convictions, embracing or not, positions or proposals that are introduced by other participants but never on behalf of the Forum or all of its participants. (Whitaker, 2004, S. 113)

Es geht bei dem Konzept des offenen Raums also darum, jegliche Form von Führung und das Vorgeben einer Richtung zu vermeiden. Diese Idee basiert, das wird bei Whitaker im Folgenden deutlich, auf einer spezifischen Form, mit Diversität umzugehen:

As an open space, the Forum has the possibility of ensuring respect for diversity, unlike if it were a movement. The principle of respecting diversity, adopted by the WSF Charter, is grounded on the conviction that one of the fundamental characteristics of the other world we intend to build must be respect for diversity. (2004, S. 114)

Dieses Ziel sieht Whitaker nur mit der Konzeption als Raum ermöglicht und schreibt:

This must be preserved at any cost. In this sense, those who want to transform it into a movement are working against our common cause. They are effectively acting against their own interests and against all our interests. (2004, S. 116)

Die Vehemenz, mit der Whitaker hier die Konzeption als Raum verteidigt, ist auch auf Kritik am sechsten Paragraphen und praktischen Herausforderungen dessen in der Geschichte des WSFs zurückzuführen. So hatte eine Initiative verschiedener Sozialer Bewegungen, die zum Teil zu den Gründungsmitgliedern des WSF gehörten und auch im IR vertreten sind, sich als *Assembly of Social Movements* zusammengeschlossen, um dauerhaftere Verbindungen einzugehen und während der Events gemeinsame Deklarationen zu erarbeiten und Aktionen zu

planen. In Mumbai 2004 wurden die erarbeiteten Deklarationen auf eine Art und Weise in der Abschlusszeremonie des Weltsozialforums präsentiert, die eine Unterscheidung zwischen dem Forum und der Assembly für Teilnehmende und Beobachtende teils unmöglich machte (Conway, 2013, S. 37).

Eine ähnlich wahrgenommene Herausforderung des Konzepts des offenen Raums und seines nicht-deliberativen Charakters stellte die Intervention einer Gruppe von linken Intellektuellen dar, die zum Teil ebenfalls Mitglieder des IR sind. Sie veröffentlichten 2005 das *Porto Alegre Manifesto* und 2006 *The Bamako Appeal*, in denen sie ein politisches Programm darlegten, das sowohl (längerfristige) Ziele als auch Vorschläge für unmittelbare Aktionen lieferte. Diese Texte wurden jeweils so betitelt, veröffentlicht und medial verbreitet, dass die Grenze zwischen WSF und den Autor*innen verschwamm und die Dokumente vielfach als Positionen des WSF gelesen wurden. Während die Form und das Vorgehen von vielen Seiten kritisiert wurden, fanden die spezifischen Inhalte der Dokumente und die darin formulierten Zielen jedoch weit- hin Zustimmung (Conway, 2013, S. 39).

Die in den beschriebenen Praktiken inhärente Kritik am Konzept des nicht-deliberativen, offenen Raums wurde auch in Sitzungen des IR geäußert (Teivainen, 2009, S. 99) und schließlich von dem ebenfalls dem IR angehörenden philippinischen Soziologen, Aktivistin und Präsidenten der Organisation *Focus on the Global South*, Walden Bello, auf den Punkt gebracht. In seinem vielfach rezipierten Artikel *The Forum at the Crossroads* (Bello, 2007), der sowohl eine Antwort von Chico Whitaker (2007a) als auch andere Veröffentlichungen (Ponniah, 2008) provozierte, bezeichnet Bello das WSF: »as an institution [that] is unanchored in actual global political struggles, and this is turning it into an annual festival with limited social impact« (2007, S. 2). Den Grund dafür verortet er in einer liberalen Interpretation des Konzepts des offenen Raums, die politische Positionen und spezifische Kämpfe ablehne. Bello folgert daraus:

The WSF is at a crossroads. Hugo Chavez captured the essence of the conjuncture when he warned delegates in January 2006 about

the danger of the WSF becoming simply a forum of ideas with no agenda for action. He told participants that they had no choice but to address the question of power: »We must have a strategy of counter-power.« We, the social movements and political movements, must be able to move into spaces of power at the local, national, and regional level.« Developing a strategy of counter-power or counter-hegemony need not mean lapsing back into the old hierarchical and centralized modes of organizing characteristic of the old left. Such a strategy can, in fact, be best advanced through the multilevel and horizontal networking that the movements and organizations represented in the WSF have excelled in advancing their particular struggles. Articulating their struggles in action will mean forging a common strategy while drawing strength from and respecting diversity. (2007, S. 2)

Die in den beiden Zitaten aufgeführten Punkte – die Sorge um verschwindende soziale Wirkung des WSF und der Wunsch nach Positionierung in konkreten politischen Auseinandersetzungen – entsprechen den in der Vignette wiedergegebenen Auslösern für eine sehr emotional geführte Diskussion. Bello macht außerdem exemplarisch deutlich, dass auch den Kritiker*innen des Konzepts des Offenen Raums ein hierarchiefreies Zusammenkommen wichtig ist, in dem es darum geht, Diversität zu respektieren und daraus Stärke zu ziehen. Allerdings müsse diese Diversität in eine gemeinsame Strategie überführt werden, um politisches Handeln zu ermöglichen. Das Verständnis des Weltsozialforums als Akteur oder Bewegung beinhaltet also einen anderen angestrebten Umgang mit der Diversität der Teilnehmenden, der in 8.3 genauer herausgearbeitet wird.

Die Entwicklungen nach der Zusammenkunft 2016 in Montreal

Die Kontinuität der Argumente aus der Anfangszeit des WSF bis zu den in der Vignette geschilderten Auseinandersetzungen 2016 macht deutlich, dass bislang keine Einigung zwischen den unterschiedlichen Ansätzen erreicht wurde. Im Nachgang der Situation aus Montreal und in Hinblick auf das WSF in Salvador de Bahia 2018 veröffentlichte Boaventura de Sousa Santos, der die verschiedenen Deklarationen zum um-

strittenen Amtsenthebungsverfahren in Brasilien verfasst hatte, den Artikel *Reinventing the World Social Forum?* (2017). In diesem Artikel bezeichnet er die Sitzung in Montreal als Höhepunkt einer existenziellen Krise des WSF, die darin bestehe, selbst in Zeiten, in denen die Demokratie in Frage gestellt wird und neofaschistische Kräfte nach Macht streben, keine Entscheidungen treffen zu können. Vor diesem Hintergrund formuliert er drei Vorschläge, die er im Rahmen des WSF im März 2018 in Salvador de Bahia einzubringen plane: Erstens eine Veränderung der *Charter of Principles*, zweitens die Auflösung und Neuzusammensetzung des IR, sowie drittens die Einrichtung von Plenarversammlungen auf verschiedenen Foren, die Entscheidungen treffen können. Für die Neuformulierung der *Charter of Principles* präsentiert er einen konkreten Vorschlag, über den innerhalb einer offenen Versammlung während des nächsten WSF in Salvador de Bahia abgestimmt werden soll:

According to its terms, the WSF proclaims to be an organization and a process committed to defending and strengthening democracy, and claims competence to make political decisions whenever democracy is in danger. [...] (Santos, 2017, S. 2)

Bisher ist das WSF, wie bereits in Kapitel 3 dargestellt, im ersten Paragraphen der Charter folgendermaßen definiert:

The WSF is an open meeting place for reflective thinking, democratic debate of ideas, formulation of proposals, [and the] free exchange of experiences and interlinking for effective action [...]. (World Social Forum, 2001, S. 1)

Der Vorschlag zielt also auf eine starke Veränderung der Selbstdefinition ab und würde das WSF eindeutig als Akteur positionieren.

Wie aufgrund des bisherigen Verlaufs der Debatte schon zu erwarten, erfolgte im Februar 2018, kurz vor dem Forum in Salvador de Bahia, die Veröffentlichung eines neuen Artikels von Whitaker und anderen langjährigen WSF-Engagierten mit dem Titel *World Social Forum: Open Space or Organization?* (Whitaker et al., 2018). Dieser lässt sich als Antwort auf die Vorschläge von Santos lesen und verteidigt erneut das Konzept des offenen Raums:

Certainly those who have been resisting these pressures – which, it should be remembered, have existed since 2001 – would welcome methodological changes that would increase the effectiveness of the Forums, at all levels and of all types, in its role of building an ever growing union, respecting diversity, of those who fight for the »other possible world«. But they will surely continue to resist changes that may lead the WSF to its destruction – that is, to cease to be an open space for discussion and engagement in the enormous quantity and diversity of actions necessary for the effective construction of this »other world«, which we believe possible and increasingly necessary, and to become something else. (2018, S. 6)

In den beiden Artikeln von 2017 und 2018 wird deutlich, dass die gegensätzlichen Standpunkte auch nach jahrelanger Debatte fast unverändert bestehen. Auf der einen Seite wird gefordert, dass sich das WSF als Akteur begreifen solle, um Positionen zu übernehmen und gesellschaftliche Relevanz zu erlangen. Auf der anderen Seite wird mit Vehemenz seine Konzeption als offener, nicht-deliberativer Raum verteidigt, in dem Vorschläge zur Sprache kommen können, aber keine Entscheidungen stattfinden.

In Santos Artikel kündigt dieser an, seine Vorschläge zu einer Neuerfindung des WSF in einer Sitzung des IRs zur Sprache bringen zu wollen. Zu dieser Zeit hatte ich bereits einen Großteil meiner Forschung absolviert, mich ausführlich mit der Debatte beschäftigt (siehe dazu 8.4) und fuhr, vor dem Hintergrund meiner Erfahrungen bei der Sitzung des IR in Montreal gespannt, nach Salvador de Bahia. Dort wollte ich miterleben, wie das Weltsozialforum in Salvador ablaufen und wie die Ereignisse dort anschließend im IR diskutiert werden würden. Während des Aufenthalts in Salvador habe ich mehrmals Diskussionen von Teilnehmer*innen miterlebt, in der explizit die Raum-Akteur-Debatte benannt (Feldtagebuch vom 13.03.2018), und auf eine angenommene zunehmende Politisierung des Forums verwiesen wurde (Feldtagebuch vom 16.03.2018). Die neuen Wendungen der Akteur-Raum-Debatte, die die folgende Vignette abbildet, wurden also nicht nur von mir, sondern auch von anderen Aktivist*innen mit

Aufmerksamkeit verfolgt und die Sitzung des IR mit Spannung erwartet. Ausgehend von dem Artikel von Santos aber auch in informellen Gesprächen wurde dabei sogar ein mögliches Ende und die Auflösung des WSFs in den Raum gestellt. Die folgende Vignette stammt von der Sitzung des Internationalen Rats, die im direkten Anschluss an das Weltsozialforum in Salvador de Bahia stattfand:

Salvador de Bahia, Samstag, 17. März 2018

Das Treffen des Internationalen Rats findet in einem repräsentativen Raum der Direktion der Universität von Bahia (Ufba) statt. Vor dem Sitzungssaal steht ein Regal zur Ausleihe von Headsets für die Übersetzung. Diverse unterschiedliche Pässe, Ausweise und Führerscheine in vielen Farben, die als Pfand hinterlegt sind, liegen im Regal. Ich habe meinen Reisepass nicht mit dabei, aber entdecke James, den ich ein paar Tage vorher kurz kennengelernt hatte und der mir seinen kalifornischen Führerschein leiht. So erhalte auch ich ein Headset. Der Raum ist mit ca. 100 Menschen komplett gefüllt. Ich quetsche mich rein und finde einen Stehplatz an der linken Seite, später wird ein Stuhl frei, den ich mir schließlich mit einem weiteren Teilnehmenden teile. Das Treffen des IR beginnt mit einem ausführlichen Rückblick auf das gerade zu Ende gegangene Forum in Salvador mit einer Vielzahl von Beiträgen, die jeweils eine Art Fazit formulieren. [...] Um 18 Uhr steht schließlich ein neuer Punkt auf der Tagesordnung: die Zukunft des Forums. Der Moderator leitet den Punkt mit den Worten ein »This discussion is on the agenda since a long time, it's a debate that we should end soon, maybe today?!« Von den vielen folgenden Beiträgen schaffe ich es nur einige mitzuschreiben. Maxime, ein Montrealer Aktivist und Kritiker des Raum-Konzepts, sagt: »Vor zwei Jahren hatten wir Schwierigkeiten zu mobilisieren? Und es stand die Frage im Raum: Wie können wir mehr Bedeutung entfalten? Danach haben wir die Versammlung der kämpfenden Bewegungen gegründet. Hier vor Ort haben wir die Möglichkeit verpasst. Wir hatten Leute eingeladen. Einige sind wegen dieser Versammlung zum Forum »gekommen, aber so richtig hat sie nicht stattgefunden.«⁵ Patrick, ein Vertreter einer großen europäischen NGO und Unterstützer des WSF als Raum, antwortet darauf bezogen: »We want

5 »Il y a 2 ans, on a eu de la difficulté à mobiliser, comment être plus significatif? Après, on a créé l'assemblée des mouvements en lutte; ici, on a raté la possibil-

the WSF rooted in social movements, political not for a party but in substance, we don't need to vote or decide on a document or declaration. We have seen: It's already political.«⁶ [...] Aufgrund der vielen Einträge auf der Redner*innenliste wird die Sitzung verlängert, bis dann um 19.30 Uhr die Dolmetscher*innen gehen müssen und der Fortgang der Debatte auf den nächsten Morgen verschoben wird. Am nächsten Morgen geht es ab 9.00 Uhr weiter. Ich bin etwas zu spät gekommen, aber glücklicherweise noch mitten in der Diskussion zur Zukunft des WSF. Chico Whitaker hatte bereits gesprochen. Wie ich später erfuhr, hat er sich gegen eine Änderung der Charta ausgesprochen, dafür aber vorgeschlagen, in einem anderen Dokument den ersten Punkt der Charta »Gegen Neoliberalisierung« zu präzisieren, indem verschiedene zentrale Kämpfe benannt werden. [...] Als ich einen Sitzplatz auf dem Boden gefunden habe, spricht Tara vom Paulo Freire Institut: »The WSF is a space of political activists. People are tortured in Syria. What does prevent us to take positions? We need to position ourselves! We can't keep our hands clean. It's a space for political work.« Ihr Redebeitrag wird unterstützt von einem mir unbekanntem Aktivist: »We lived a wonderful Forum, but we are going home with empty hands! We need a declaration: Marielle, the Situation in Kurdistan, we came to discuss this. We absolutely need a text or a declaration! To sum it up: A lot of concrete propositions were made: We need decisions!« [...]

Schließlich ist Chico Whitaker mit einem Redebeitrag dran. Er sagt, dass er eine Deklaration bezüglich der Ermordung Marielle Francos vorbereitet habe und liest diese vor⁷. Er schlägt vor, dass sie im Namen der Organisationen, die

ité. On avait invité des gens, il y a des gens qui sont venus au Forum pour ça, mais ça n'a pas vraiment eu lieu.«, Übers. d. Verf.

- 6 Tatsächlich wurde das WSF 2018 in Salvador von vielen Beobachter*innen als explizit politisch beschrieben, was vor allem auch an der Präsenz von antirassistischen Kämpfen der *Vidas Negras Importam* (Black Lives Matters) sowie einer feministischen Agenda ablesen lies, die sich auch in der Programmplanung niederschlug, die zeitgleich mit der *World Women's Assembly* keinerlei andere Aktivitäten vorsah.
- 7 Die afrobrasilianische Stadträtin, Marielle Franco, die als Kämpferin gegen Polizeigewalt insbesondere in den Armenvierteln bekannt war und kurz zuvor Vorsitzende einer Kommission für die Aufklärung militärischer Interventionen geworden war, wurde am 14.03.2018 in ihrem Auto erschossen.

Mitglied im Internationalen Rat sind, unterzeichnet wird; nicht im Namen des Weltsozialforums. Leute äußern Zustimmung per Handzeichen. Ein Einwurf, dass hinzugefügt wird »all young people.« Klatschen im Saal. Chico reicht dann die geschriebene Deklaration mit einem leeren Papier herum, auf dem unterschrieben werden soll. Kurz vor Ende der Sitzung ist die Reihe wieder an Tara. Sie sagt, sie sehe einen Konsens in der Entscheidung, dass das Forum nun Entscheidungen treffe, Dinge verabschieden kann, sie wolle dies jetzt festhalten, dass das FSM dies in Zukunft mache oder spätestens beim nächsten Treffen, denn »Wir haben darüber seit fünf Jahren diskutiert!« José, ein Mitglied des Organisationsteams des WSF in Salvador, den ich bereits kenne, da wir uns am Tag zuvor mit einer dritten Person zwei Stühle geteilt haben, antwortet darauf, dass es noch keinen Konsens darüber gebe und darum keine Entscheidung getroffen werden könne: »Erst wenn ein Konsens besteht, geht es weiter, damit wir zusammenbleiben!«

Diese ethnographische Vignette verdeutlicht, dass sich die Raum-Akteur-Debatte in der Sitzung des IR in Salvador nicht gelöst hat, beispielsweise durch eine Neuausrichtung des Forums oder des IR, wie von Einigen gefordert. Stattdessen gehen die Auseinandersetzungen weiter und kreisen nach wie vor um die Frage, ob das Weltsozialforum eine Position vertreten könne. Die von Chico Whitaker eingebrachte Verurteilung des Mordes an Marielle Franco, die im Namen der Mitgliedsorganisationen des IR verabschiedet wurde, konnte ich zwar im Nachgang nicht öffentlich zugänglich finden und der Vorschlag, ein die Charta ergänzendes Dokument zu erarbeiten, das den Kampf gegen Neoliberalisierung konkretisieren und damit politische Positionen sowie politische Ziele definieren sollte, wurde meines Wissens nicht umgesetzt. Dennoch lassen sich die beiden Vorstöße als eine Art Kompromiss verstehen. Dieser hat zwar in der konkreten Situation den Konflikt entschärft, jedoch nicht zu einer grundlegenden Veränderung der Debatte mit ihren zwei entgegengesetzten Konzepten geführt.

So lassen sich auch zwei nach dem WSF in Salvador de Bahia von Francine Mestrum (2018, 2020) veröffentlichte Artikel verstehen, in denen sie den Titel und die Argumente des bereits zitierten Textes von Santos aufgreift und die Unzulänglichkeit der Charter betont:

Over time, the charter of principles of the WSF has come to work as a brake on political action. Nobody can speak ›on behalf of‹ the Forum, fair enough, but does this mean that the Forum has no voice and never should have a voice? That the international Council can never ever take a political position? The founders of the Forum, who are still very present, are blocking everything, even on very political points on which there is a consensus. Understandably, this is met with incomprehension and a lot of frustration. (2020, S. 2)

*Abbildung 3 (links): Headsets für die Übersetzung während der Sitzung des IR
Abbildung 4 (rechts): Sitzung des IR nach dem WSF 2018 in Salvador*



Fotos: N. Schall

Mestrum kritisiert hier das Forum in seiner aktuellen Form als »an apolitical forum« (2020, S. 3), das in der Realität keinen politischen Anspruch habe und dessen Ziele bei der Mobilisierung von Teilnehmenden endeten. Auch nach 18 Jahren des Austauschs stehen die beiden Positionen unvereinbar nebeneinander. Auf der einen Seite existiert ein Verständnis von einem offenen Raum, aus dem eine neue politische Kultur und ein neues Miteinander entstehen und so verhindert werden soll, das Hierarchien und hegemoniale Meinungen Einzug erhalten. Auf der anderen Seite lässt sich ein dringliches Bestreben beobachten, diese Vielfalt in verschiedenen Prozessen zu gemeinsamen Positionen, Haltungen oder politischen Programmen zu bringen.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die erstere Konzeption, das WSF als Raum, über die Jahre von verschiedenen Seiten und Ak-

teuren immer wieder herausgefordert wurde bis hin zu Situationen, in denen der Zusammenhalt und das Fortbestehen des Weltsozialforums selbst in Frage stand. Auch wenn die zweite Konzeption mit der Zeit immer lauter wurde, lässt sich noch kein Konsens dahin erkennen, auch weil vor allem die Gründungsväter, die an der Organisation des ersten WSF beteiligt waren, beharrlich das Konzept des WSF als Raum verteidigen. Beide Konzepte enthalten unterschiedliche Vorstellungen darüber, wie mit der Vielfalt der Akteure und Positionen innerhalb des WSF umzugehen sei. In diesem Sinne stellt die fortdauernde Akteur-Raum-Debatte Aushandlungen des Umgangs mit Diversität dar, die im Folgenden daraufhin befragt werden soll, welche Vorstellungen und Praktiken einer Solidarität in Diversität sich darin erkennen lassen.

8.3 Die Raum-Akteur-Debatte als Verhandlung von Solidarität in Diversität

Im folgenden Abschnitt zeige ich, dass die Debatte um die verschiedenen Konzeptionen des Weltsozialforums – als Raum oder als Akteur – als Aushandlung verschiedener Konzeptionen einer Solidarität in Diversität zu verstehen ist. Dazu frage ich jeweils, welche Vorstellungen von Solidarität in Diversität in den beiden verschiedenen Konzepten implizit enthalten und welche Annahmen über Praktiken der Herstellung von Solidarität damit verbunden sind.

Das Konzept des Weltsozialforums als Raum fokussiert auf die Herstellung einer neuen Kultur des Miteinanders und des politischen Austauschs. Whitaker beschreibt in seinem Artikel von 2004 das freie Zusammenkommen, das Einander zuhören, das Voneinander lernen, das Diskutieren von Aktionsvorschlägen und das Entdecken von Gemeinsamkeiten als die Praktiken, die den offenen Raum prägen (2004, S. 113). In seinem Artikel von 2007 arbeitet er diese Gedanken weiter aus:

They [die Organisator*innen des ersten WSF] considered then that to build the union it was not enough to meet and to get to know each

other. It was also necessary to experience new practices of political action, based on horizontal relationships, in which all respect each other in their diversity of methods and objectives, in that nobody was considered more important than anyone else, in a space without hierarchies nor main leaders, in which all could be heard instead of competing among themselves according to the capitalist logic. (2007a, S. 2)

Er stellt dabei die Wichtigkeit von Lernen aus Erfahrungen hervor, wobei Differenzen schrittweise durch gemeinsame Erfahrungen überbrückt werden, um eine »union« zu bilden. In dem 2018er Artikel explizieren die Autor*innen, was für eine Form von Diversität und Differenzen den Verfechtern des Raumkonzeptes vorschweben:

The diversity of languages, cultures and habits at international and world events was increasing. But it was necessary to respect the diversity of analyzes and strategies, types and areas of struggle, and the very position of each and every one in his or her walk, from the »beginners« to the more radical ones. (Whitaker et al., 2018, S. 3)

Hierbei wird deutlich, dass die Verfechter des Raumkonzeptes sowohl interkulturelle Diversität, als auch eine Diversität der politischen Analysen, Strategien und Ansätze als Differenzen sehen, die in der Unionsbildung zu überbrücken sein. In dem Artikel von 2004 hatte Whitaker außerdem die Wichtigkeit von Freude für diesen Prozess herausgestrichen:

It is precisely this joy — the same joy we would all like to always see in the »other possible world« — that takes a hold of and invigorates everybody, and that also destroys the divisions that segregate the struggles of different movements [...]. (2004, S. 115)

Freude bewegt in dieser Vorstellung des WSFs alle Teilnehmenden und sorgt dafür, dass die Fragmentierung der Bewegungen überwunden werden kann. Dieser Prozess des Bildens einer neuen politischen Kultur durch das Machen gemeinsamer Erfahrungen in einem freudigen Modus ist in Whitakers Vorstellung jedoch ein langwieriges Unterfangen. In Erwiderung auf Bellos (2007) Hypothese, dass 2007 die erste

Phase des Weltsozialforums bereits durchlaufen sei und in einer zweiten Phase politische Positionen in den Fokus rücken könnten, widerspricht Whitaker und schreibt »we need maybe generations to see this happening« (2007a). Es handelt sich also um ein langfristig angelegtes Projekt, das Gefühle und Erfahrungen als Mittel zur Konstruktion einer Solidarität in Diversität ansieht.

Das Weltsozialforum hingegen als Bewegung oder Akteur aufzufassen, fokussiert auf die Entwicklung geteilter Positionen mit dem Ziel der Herstellung einer gemeinsamen Strategie. So soll schließlich eine Gegenmacht zu gegenwärtigen zerstörerischen globalen Entwicklungen und Strukturen hergestellt werden. In diesem Sinne ist das Erreichen einer Einigung auf politische Positionen und Aktionen sowie mehr oder weniger konkrete politische Ziele als Solidaritätspraxis zu verstehen. Der Weg dorthin, also die Praktiken des Erreichens solch einer Solidarität, liegen, dass lässt sich im Umkehrschluss aus der folgenden Kritik herauslesen, in klar festgelegten (Entscheidungs-)Strukturen:

There is no structure, no one has any responsibility and hence there is no accountability. There is no transparency, let alone democracy. (Mestrum, 2020)

Strukturen, Verantwortlichkeiten, Rechenschaftspflicht, Transparenz und demokratische Entscheidungsfindung werden von Verfechter*innen des Akteur-Ansatzes als zentrale Mittel verstanden. Und in diesem Sinne beziehen sich die bereits zuvor erwähnten konkreten Vorschläge von Santos (2017) darauf, Gremien und Plenarversammlungen mit klar beschriebenen Aufgaben, Zusammensetzungen, und Wirkungsbereichen festzulegen.

During the forthcoming WSF in Salvador, a plenary assembly will be convened with only one item on its agenda: alteration of the Charter of Principles. Proposals will be accepted up to the previous day. The assembly board composed of three members of the local Salvador committee and two members of the IC will be in charge of organizing the vote. [...]

The IC is hereupon to be composed of permanent members (those who are already and have declared to wish to continue to be permanent members) and an equal number of members elected at the Salvador WSF from among organizers and participants, bearing in mind diversity of countries, cultures, and struggles. Such will be the composition of the IC until the next WSF. The following WSF will have sovereignty to vote other proposals.

The decisions of the WSF will be made at the plenary assemblies of the different Forums and will concern the scale and topic that presided over the meeting. (Santos, 2017, S. 2)

Die Präzision dieser Vorschläge lässt sich insbesondere vor dem aktuellen Agieren des IR verstehen, der über keine festen Kriterien für die Aufnahme neuer Mitglieder, festgelegte Diskussionsmethoden oder Ähnliches verfügt, außer einer Redner*innenliste. In den Absätzen schreibt Santos zweimal von Wahlen als Form der Entscheidungsfindung. Auch darin ist der Vorschlag eine große Veränderung zu dem aktuellen Vorgehen der Konsensfindung, die darauf abzielt, keine einzelne Meinung zu überstimmen und damit keine Herrschaft der Vielen zu erschaffen, was in den ausufernden Debatten während der Treffen des IR resultiert.

Auch aus den Punkten, die Mestrum als hoffnungsvolle Initiativen bezüglich eines potentiellen Forums 2021 in Mexiko Stadt beschreibt, lässt sich ein ähnlicher Impuls in Richtung der Schaffung übersichtlicher Strukturen herauslesen:

The organizers will consider how to organize, apart from self-managed activities, meetings stimulated by the facilitating committee in order to preserve the possibility of a comprehensive agenda and guidance, at the service of our objectives. This work must necessarily be collective and pursue the goal of making it a truly global and political forum. (2020, S. 3)

Die Organisator*innen und ein »facilitating committee« sollen eine verständliche Agenda und eine Führung im Sinne der Ziele anregen. Auch diese Vorschläge zielen darauf ab, dass die Prozesse überschaubarer

und klarer werden. Insgesamt handelt es sich im Konzept des WSF als Akteur also um ein eher rationales, strategisches Verständnis von Praktiken einer Solidarität in Diversität, das an Konzepte der Allianzbildung erinnert. Es ist damit auch ein intellektuelles Unterfangen, in dem die Aktivist*innen als rational handelnde Subjekte agieren und sich innerhalb festgelegter Strukturen, nach festgelegten Mechanismen einigen und Entscheidungen treffen.

Den beiden verschiedenen Konzepten sind somit sowohl unterschiedliche Vorstellungen davon immanent, was als Solidarität in Diversität zu verstehen ist, als auch, welche Praktiken dahin führen. Nachdem es in 8.2 auf den ersten Blick so schien, als handle es sich bei der Akteur-Raum-Debatte um eine selbstreferentielle, immer fortwährende Wiederholung unvereinbarer Positionen, die einander entgegengesetzt werden und nur minimale Veränderungen aufweisen, konnte ich hier zeigen, dass die fortwährende Debatte auf den zweiten Blick mehr offenbart: Sie ermöglicht einen kontinuierlichen Austausch über den Umgang mit Diversität und damit über Konzeptionen von Solidarität in Diversität und die Möglichkeiten ihrer praktischen Umsetzung. Sie dient dabei als produktive Spannung, die immer wieder den Austausch in Bewegung setzt. Dieser explizite Austausch auf einer Meta-Ebene gehört zu dem Aktivismus, wie er im Rahmen des Weltsozialforums gelebt wird und verlangt nach keiner Lösung. Aktivismus hat in diesem Kontext die Auseinandersetzung über das, was als Solidarität in Diversität zu verstehen und wie diese zu erreichen ist, bereits in sich eingeschrieben. In der eingangs wiedergegebenen Vignette vom Zusammentreffen des IR in Montreal wurde jedoch auch eine andere Gefahr dieser Auseinandersetzungen deutlich: Die im Raum stehende Auflösung und das Zerschneiden des WSF. So sehr, wie diese Aushandlungen über Solidarität in Diversität wichtig sind und dazu gehören, müssen sie in einem Rahmen stattfinden, der als irgendwie konstruktiv zu verstehen ist.

8.4 Experimentelle Teilnahme an der Debatte: Das WSF als Assemblage

Die in 8.1 beschriebene Beobachtung, dass die Debatte nicht nur während der physischen Zusammenkünfte des Internationalen Rats und anderer Treffen im Rahmen der WSF geführt wird, sondern auch und vor allem zwischen diesen Treffen in Form von Textbeiträgen, Artikeln und schriftlichen Kommentaren, stellte mich im Anschluss an die Sitzung des IR in Montreal vor ein methodologisches Problem. Wie kann teilnehmendes Beobachten in einer Arena aussehen, in der nur ein Teil der Aushandlungen tatsächlich vor Ort beobachtbar sind? Wie können die veröffentlichten Artikel als Teil der Aushandlung analysiert werden? Und wie lässt sich das Verfassen von Artikeln und nicht nur das Ergebnis in Textform teilnehmend beobachten?

Diese Fragen sowie mein in 4.4 ausgeführter Ansatz der experimentellen Kollaboration mit dem Ziel gemeinsamer Wissensproduktion legten es nahe, mich selbst als aktivistischer Wissenschaftler in diese Debatte einzubringen und auf diese Weise schreibend beobachtend daran teilzunehmen. Zeitgleich mit meinen forschungspraktischen Überlegungen entstand im Austausch mit Carminda Mac Lorin, der Koordinatorin des Organisationskollektivs des Weltsozialforums in Montreal, die Idee, gemeinsam einen eigenen Artikel mit Bezug zur Raum-Akteur-Debatte zu verfassen. Anknüpfend an ein ausführliches Interview mit ihr, in dem sie die Raum-Akteur-Debatte und die Auseinandersetzungen während der Sitzung als charakteristisch für den IR beschrieb, beschlossen wir, unsere Überlegungen dazu in einem gemeinsamen Artikel festzuhalten. Für mich bedeutete dies den Beginn einer gemeinsamen expliziten Wissensproduktion in Partnerschaft mit einem Gegenüber aus dem Feld (Estalella & Criado, 2018, S. 8). Mein »epistemic partner« (Estalella & Criado, 2018, S. 10), Mac Lorin, hatte einige Jahre zuvor bereits ein Promotionsprojekt begonnen, in dem sie sich mit der Bedeutung von Paradoxa in politischen Bewegungen beschäftigte. Ich hatte mich seit meiner Masterarbeit mit dem Assemblage-Konzept, wie es von Deleuze und Guattari skizziert und seitdem vielfach aufgegriffen wurde, beschäftigt und schlug dies als analytische Perspektive vor.

Meine Teilnahme an einem Symposium mit dem Titel *Global Movement Assemblages*, organisiert von Janet Conway, ließ uns den Prozess starten, der uns, inklusive der Peer-reviews und der Überarbeitungsschritte, insgesamt eineinhalb Jahre beschäftigen sollte und mir ein neues Teil-Feld der teilnehmenden Beobachtung erschloss, wobei in dem Prozess meine beobachtende Haltung immer mehr von einem experimentellen Ansatz ersetzt wurde (Estalella & Criado, 2018, S. 11). Bemerkenswert war dabei, dass Forschung, Analyse und Repräsentation, eigentlich unterscheidbare Stationen im Forschungsprozess, in dem Schreibprozess ineinander fielen. Während wir schrieben und diskutierten, erlangte ich neues Hintergrundwissen, was das Weltsozialforum in Montreal betraf und erfuhr beispielsweise viele Details aus dem Vorbereitungsprozess, den ich nicht miterlebt hatte. In dem Schreibprozess entwickelten wir, in unserem eigenen komplexen Aushandlungsprozess, eine gemeinsame Analyse der Debatte um das Weltsozialforum und um dessen Form und Auftrag. Zugleich dokumentierten und repräsentierten wir unseren Aushandlungsprozess und dessen Ergebnis in dem entstehenden Artikel, der schließlich im Juli 2018 unter dem Titel *Acknowledging Strength in Plurality: The World Social Forum 2016 Through the Prism of Assemblage Thinking* in dem Journal *Studies in Social Justice* erschien (Mac Lorin & Schall, 2018).

Situierung 3: Meine Positionierung als kollaborativ Schreibender

Das kollaborative Schreiben des Artikels hat mir nicht nur ein neues Teil-Feld erschlossen und mich noch einmal in neue Verbindungen zu anderen Teilnehmenden des Feldes gesetzt, sondern auch meine Position als Forscher grundlegend verändert. Darum erscheint mir an dieser Stelle eine Beschreibung meiner Positionierung als Teilnehmer an der Debatte sowie in Bezug zu dem konkreten Verhältnis zur Kollaborationspartnerin sinnvoll. Die bereits zitierte aktivistische Wissenschaftlerin Janet Conway hinterfragt ihr Schreiben über das WSF, ein Phänomen des Globalen Südens, als feministische, weiße, englischsprachige Akademikerin vor dem Hintergrund einer ihr aufgrund der Geopolitik des Wissens zugesprochenen Autorität (Conway, 2013, S. 27-28). Sie

findet für sich einen Umgang darin, ihre Positionierung offen zu legen und so auf das partielle, das heißt die Voreingenommenheit sowie die Unvollständigkeit ihres Wissens zu verweisen. Ähnlich wie Conway problematisieren Mac Lorin und ich unseren Beitrag zu der Debatte vor dem Hintergrund von Santos Ausführungen über das WSF als »an epistemology of the South« (Santos, 2004b, S. 13) und reflektieren unsere Einbindung in westliche Bildungsinstitutionen. Wie Conway entscheiden wir uns dafür, zu schreiben und dabei unsere Situierung offen zu legen.

Das spezifische Kollaborationsverhältnis zwischen Mac Lorin, meiner Kollaborationspartnerin, und mir ist allmählich aus einer Beziehung zwischen Interviewer und Interviewter gewachsen. Mit ihr als epistemischer Partnerin habe ich mich in eine Vielzahl von Diskussions- und Übersetzungsaushandlungen begeben. Übersetzung, in einem weiten Verständnis (Bachmann-Medick, 2012) fand dabei nicht nur als sprachliche Übertragung statt (wir sprachen Französisch miteinander, schrieben den Artikel aber auf Englisch; sie war bilingual hispanophon-frankophon, ich deutschsprachig), sondern auch als mediale Übersetzung, vermittelt über Google-Docs, Emails und Facebooknachrichten. Außerdem fanden unterschiedliche Erfahrungs- und Wissenshintergründe (sie hatte die Organisation des WSF mehrere Jahre mit vorangetrieben, ich war kurz vor dem Event dazu gestoßen) sowie unsere unterschiedlichen Herkünfte (sie ist im Globalen Süden aufgewachsen, ich im Globalen Norden) und Sozialisierungen (sie ist als Frau sozialisiert, ich als Mann) Eingang in unsere Aushandlungen. In dem Artikel reflektierten wir in Hinsicht auf die beiden Punkte unsere Positionierung folgendermaßen:

Although we grew up in different places and contexts and are positioned dissimilarly regarding common categories of difference (i.e., gender, nationality, first language, and ethnic background), we both follow educational routes in Western educational institutions. (Mac Lorin & Schall, 2018, S. 58)

In unseren Aushandlungsprozessen wurde dabei deutlich, dass unsere jeweilige Nord-Süd-Sozialisierung nicht die eine ausschlaggebende Po-

sitionierung war, sondern vielmehr eine von vielen Unterschieden, die in ihrer intersektionalen Verschränkung (Crenshaw, 1991) das gemeinsame Schreiben beeinflussten.

Doch nun zurück zu den Inhalten unsere kollaborativ verfassten Artikels, den wir als aktivistisch-wissenschaftlichen Beitrag zu der Akteur-Raum-Debatte konzipiert hatten. Er soll im Folgenden ebenso als Material der vorliegenden Arbeit verstanden werden, wie die Artikel und Äußerungen der zuvor zitierten Aktivist*innen. Auch wenn ein Unterschied zwischen einem eigenen und einem fremden Text bestehen bleibt, ist es an dieser Stelle aufschlussreich, nicht nur die Analysen und Erkenntnisse aus dem Artikel zu präsentieren, sondern – wie zuvor bezüglich der anderen Konzepte – die darin enthaltenen Vorstellungen von Solidarität und Praktiken der Herstellung herauszuarbeiten.

Um das Weltsozialforum zu beschreiben und zu analysieren, nutzen wir in dem Artikel das Assemblage-Konzept. Das Konzept und seine Möglichkeiten verstehen wir dabei folgendermaßen:

The concept of assemblage offers the possibility of considering complex phenomena that emerge through the interaction of multiple autonomous components that can include human perspectives, discourses, and agency, but also material and other contextual and non-human elements. [...] The concept's application hints at one of its core potentials: to conceptualize the relationship of heterogeneous parts and wholes, or (selfsubsisting) fragments and multiplicities [...]. (Mac Lorin & Schall, 2018, S. 60)

Unser Verständnis einer Assemblage basiert dabei auf den Arbeiten von Deleuze und Guattari, insbesondere *A Thousand Plateaus* (1988), Delandas (2006, 2016) Ausführungen zur Assemblage-Theorie sowie auf anthropologischen Arbeiten, die es als analytisches Instrument zur Strukturierung zeitgenössischer Forschungsfelder vorschlagen (Collier, 2006; Hess et al., 2013; Marcus & Saka, 2006; Ong & Collier, 2005; Rabinow, 2011). Wir schreiben, dass das Konzept der Assemblage die Möglichkeit biete, komplexe Phänomene zu betrachten, die durch die Interaktion mehrerer autonomer Komponenten entstehen,

sogenannter »relations of exteriority« (DeLanda, 2006, S. 19), die in Beziehung stehen, aber auch wieder herausgetrennt und allein existieren oder neue Kombinationen eingehen können (Fillion, 2017, S. 111; Nail, 2017, S. 23). Die Gesamtheit einer Assemblage sei so immer nur fragmentarisch und niemals vollständig, da sie immer wieder neu entstehe, sich durch addierte und subtrahierte Elemente sowie durch die sich ständig verändernden Beziehungen zwischen ihnen auszeichne. Außerdem existiere keine einheitliche Logik des Phänomens, sodass multiple Richtungen und inhärente Spannungen und Widersprüche als Eigenschaften mitgedacht werden können (Collier, 2006, S. 12). Assemblages erstrecken sich bezüglich ihres Ausmaßes von einzelnen Menschen bis zu Nationalstaaten (DeLanda, 2006, S. 2017) und können sowohl expressive, das heißt diskursive symbolische Ebenen, als auch materielle und nicht menschliche Elemente beinhalten (DeLanda, 2006, S. 14, 2016, S. 20; M. Müller & Schurr, 2015, S. 7).

In dem Artikel bringen wir das Assemblage-Konzept als eine Alternative zu den beiden Konzepten des Raums und des Akteurs/der Bewegung in die Debatte ein.

[...] assemblage thinking, with its particular ontology of holding plurality in provisional and dynamic unity, can offer a path to move beyond the space-actor impasse. This is particularly pertinent in our view, as neither the space approach nor the actor approach alone seem sufficient to grasp the full potential of the Forum. On the one hand, the issues of denied visas, the WSF's embeddedness in a capitalist context, and restrictive migration regimes, show that the space approach does not keep its promise of horizontality: the WSF is not a power-free space. On the other hand, the example from the Agora of Initiatives mentioned above suggests that centralised procedures of decision-making – advocated for in the actor approach – are not the only way of developing shared positions. The heterogeneous, human and non-human elements coming together in this specific place and time enabled a situational shared understanding.

We propose that the quest for profound and diversified political impacts can include different approaches. Common positions and

actions can be developed among its heterogeneous constituting elements, while also actively establishing a prefigurative interaction that eventually contributes to the consolidation of a renewed political culture. By acknowledging this, we agree with Glasius who argues that, »in fact, it is to be hoped that it will not be resolved in one way or another [...]« (2005, S. 248)

In unserem Artikel stellen wir das *assemblage thinking* also als eine weitere mögliche Lesart des Weltsozialforums vor. Während bereits verschiedene Möglichkeiten diskutiert wurden, Raum und Bewegung als zwei parallel existierende unabhängige Organisationsformen zu etablieren (Moghadam, 2020; Teivainen, 2009, S. 99; Whitaker, 2013), machen wir mit Assemblage als alternativem Konzept einen theoretisch-analytischen Vorschlag, die beiden Konzepte zusammen zu denken. Wir argumentieren dabei, dass das Konzept der Assemblage sowohl wissenschaftlich-analytisch zu einem besseren Verständnis des WSF beitrage, als auch produktiv in der Debatte um Raum und Bewegung genutzt werden könne, da es Aspekte der beiden Modelle zusammenbringe. Dies verstehen wir zusammenfassend als »The Political Potential of Assemblage Thinking Beyond Paradoxes« (2018, S. 72).

Bezüglich der implizit enthaltenen Vorstellungen von Solidarität in Diversität fokussiert das Konzept des Weltsozialforums als Assemblage auf die Unmöglichkeit einer Klarheit, beziehungsweise auf die Unmöglichkeit der gemeinsamen Logik eines Ganzen, das sich aus solch unterschiedlichen Elementen zusammensetzt. Die Unordnung resultiert dabei auch daraus, dass es sich nicht nur um unterschiedliche menschliche Akteure handelt, die innerhalb des Weltsozialforums zusammenkommen, sondern auch materielle, nicht-menschliche, symbolische und diskursive Elemente an dem Zusammenkommen beteiligt sind. Die unterschiedlichen Richtungen und Formen des Zusammenkommens führen dabei notwendigerweise auch zu Widersprüchen und Unstimmigkeiten. An der Situation, die in Abschnitt 7.2 wiedergegeben wurde, lässt sich dies beispielhaft illustrieren: Die Veranstaltung fand wegen schlechten Wetters in Zelten statt, deren Raum begrenzt

war. Die First Nation Aktivist*innen, die aus dem naheliegenden Reservat stammten und die Eröffnungszeremonie des WSF durchgeführt hatten, waren dabei, einen Redekreis zu leiten, als die Organisator*innen des Forums zum nächsten Tagesordnungspunkt übergehen wollten. Es stand aus Sicht der Organisator*innen die Frage an, ob und wie sie diejenigen unterbrechen, die sie vor dem Hintergrund der Kritik an der kolonialen Aneignung des Territoriums als die eigentlichen Gastgeber verstanden hatten. Die Situation löste sich schließlich in einer Aushandlung zwischen den Organisator*innen und Vertreter*innen der First Nation Aktivist*innen. In der Situation, in der auch nicht-menschliche Akteure wie das Wetter und das Zelt beteiligt waren, ist der gewählte situative Umgang ebenso als Entwicklung einer gemeinsamen Position zu verstehen, wie eine (mögliche) vom WSF vertretene Resolution zur Bedeutung der Kämpfe der First Nation in Kanada es wäre. Die Rolle, die im einen Fall einer Diskussionsrunde und der dort zu verfassenden Resolution zukäme, übernimmt hier ein Konflikt, der aus der Begegnung in widrigen (Wetter-)Umständen und auf historischen Grund entsteht. Das Assemblage Konzept ermöglicht es, die Bedeutung solcher moment- und konflikthaften Aushandlungsprozesse anzuerkennen. Es bezieht sowohl die Wichtigkeit einer Entwicklung geteilter Positionen, die im Akteurs-Ansatz gefordert wird, ein als auch die Bedeutung von langfristigem Lernen aus Erfahrungen, wie sie im Raumkonzept vertreten wird.

Die implizit in dem Konzept der Assemblage enthaltenen Praktiken der Herstellung von Solidarität lassen sich also beschreiben als die Fähigkeit, sich an konflikthaften Aushandlungen in konkreten Situationen zu beteiligen; und dies mit einem Bewusstsein für die Logiken und Richtungen der Verbindungen einzelner Elemente, also zum Beispiel mit einer Sensibilität für Machtverhältnisse und beeinflussende Strukturen. Bei dieser Fähigkeit, konflikthafte Situationen, Widersprüche und Unübersetzbares auszuhalten und in ihnen zu agieren, geht es weniger darum, dauerhaft Wege des Zusammenführens oder Überbrückens zu finden, als vielmehr darum, Lösungen für den emergenten Moment zu entwickeln, die sich nicht nur in gemeinsam erarbeitete-

ten Resolutionen und Strategiepapieren, sondern auch in symbolischen und performativen Anordnungen und Abläufen ausdrücken.

In diesem Kapitel wurde die Debatte rund um verschiedene Konzeptionen des Weltsozialforums als ein Reflexionsraum beschrieben. Dabei wurde die Bedeutung des Internationalen Rats als einziges dauerhaftes Gremium des Weltsozialforums hervorgehoben. Es wurde dabei deutlich, wie die vor Ort persönlich geführten Diskussionen von den im IR vertretenen wissenschaftlichen-Aktivist*innen mittels Publikationen in Zeitschriften und Online-Foren fortgesetzt werden. Ich habe aufgezeigt, inwieweit die Raum-Akteur-Debatte als ein kontinuierlicher Austausch über den Umgang mit Diversität zu verstehen ist. Die verschiedenen diskutierten Konzepte – Akteur und Raum – verfügen über jeweils spezifische, implizite Konzeptionen von Solidarität in Diversität und die Möglichkeiten ihrer praktischen Umsetzung. Während der Raum-Ansatz Solidarität als ein langfristig angelegtes Projekt, das Gefühle und Erfahrungen als zentrales Mittel der Herstellung ansieht, impliziert der Akteurs-Ansatz Solidaritätspraktiken als rationale, demokratische Einigungsprozesse innerhalb festzulegender Strukturen und auszuhandelnder Mechanismen.

Mein Beitrag zu dieser Debatte in Form eines kollaborativ verfassten Artikels lässt sich, ebenso wie die unzähligen anderen mündlichen und schriftlichen Beiträge der letzten Jahre, als ein aktives Teilnehmen in dieser Arena verstehen, in der abstrahierte Konzepte einer Solidarität in Diversität in dauerhaften Aushandlungen miteinander wettstreiten. Unser Beitrag, der das Weltsozialforum mittels des Assemblage-Konzepts beschreibt und analysiert, hat dabei ein alternatives Verständnis von Solidaritätspraktiken skizziert. Solidarität in Diversität ist dabei verstanden als Fähigkeit, sich an konflikthaften Aushandlungen in konkreten Situationen zu beteiligen. Gleichzeitig stellt der Artikel einen Beitrag zu den methodologischen Debatten um experimentelle Kollaboration dar, indem er gemeinsame experimentelle Wissensproduktion an einem konkreten Beispiel reflektiert. Das kollaborative Schreiben diente in diesem Fall zum einen als Antwort auf die Frage danach, wie teilnehmendes Beobachten in einem Feld stattfinden kann, in dem ein wichtiger Teil der Verhandlungen über veröffentlichte Artikel stattfin-

det. Dies konnte ich durch meine Teilnahme erfahrbar machen. Zum andern hat das kollaborative Schreiben mit der Koordinatorin des Organisationskollektivs einen Weg dargestellt, eine Vielzahl von Hintergrundinformationen zu erfragen, gemeinsam abzuwägen und zu analysieren. Innerhalb des Schreibprozesses wurde der beobachtende Blick auf die Debatte von einem experimentellen Sich-Einschreiben in die Debatte ersetzt, ein Prozess, der auch meine Position als Feldforscher*in grundlegend veränderte.

Teil 3: Beobachtungen reflektieren

9. Fazit: Solidarität in Diversität als Commitment zu einem konstruktiven Umgang mit Konflikten

Nach mehreren Jahren der Suche nach Solidarität in Diversität und Praktiken ihrer Herstellung, die mich auf drei Kontinente, durch unzählige Bücher und Texte und in Kontakt mit einer Vielzahl an spannenden Menschen gebracht hat, soll an diesem Punkt ein Fazit gezogen werden. In den vorangegangenen Kapiteln der Arbeit habe ich verschiedene Arenen konstruiert und beschritten, bin den in ihnen jeweils stattfindenden Verhandlungen von Solidarität gefolgt und habe in der letzten Arena auch an einer solchen teilgenommen. Das folgende Kapitel soll den Blick auf Solidaritätspraktiken noch einmal weiten und ihre Aushandlungen aus größerer Entfernung betrachten. Der Rückblick widmet sich in umgekehrter Reihenfolge des Vorgehens in der Arbeit selbst zuerst der Methodik, anschließend dem Feld und schließlich den theoretischen Erkenntnissen. So reflektiere ich im Folgenden das methodisch-konzeptionelle Vorgehen der Konstruktion von Arenen durch die eigene Involvierung (9.1), die Bedeutung von polymedialen Praktiken in der Forschung und im Feld (9.2) sowie die zentralen Erkenntnisse aus den verschiedenen Arenen (9.3). Daran anschließend übertrage ich die Ergebnisse dieser Arbeit auf die in der Einleitung benannten gesellschaftlichen Kontexte. (9.4). Abgeschlossen wird das Fazit mit einem Ausblick über die zeitlichen Grenzen dieser Arbeit hinaus (9.5).

9.1 Zurückblicken 1: Konstruktion der Arenen durch eigene Involvierung

Zu Beginn der vorliegenden Arbeit fragte ich mich, wie und wo sich Solidaritätspraktiken produktiv ethnographisch untersuchen lassen und war auf den Weltsozialforumsprozess gestoßen, eine soziale Bewegung, die sich Einheit in Vielfalt auf die Fahnen geschrieben hat. Im Verlauf meiner Forschung hat meine starke Involvierung als Forschender zusammen mit einem konstruktivistischen Feldverständnis ermöglicht, das vage Konzept der Solidarität innerhalb eines Feldes mit enormem Ausmaß und einer großen Teilnehmer*innenzahl auf zusammenhängende und untersuchbare Aushandlungsräume zu fokussieren. Dazu habe ich Strategien aus drei Ansätzen beziehungsweise Forschungsrichtungen miteinander verflochten: Der *Players und Arena*-Ansatz von Jaspers & Duyvendak (2015) rückt Mikro-Interaktionen in den Fokus und betont die Aushandlungen zwischen verschiedenen Akteur*innen. Diesen habe ich mit Ausführungen von Tsianos & Hess zu dem »radikal konstruktivistische[n] Unterfangen« einer ethnographischen Grenzregimeanalyse (2010, S. 253) kombiniert, bei der vor dem Hintergrund des Erkenntnisinteresses vom Forschenden relevante Akteure in Beziehung gesetzt werden und so das Feld konstruiert wird. Ebenso bedeutend waren partizipative und engagierte Formate der anthropologischen Forschung, die das Mitwirken des Forschenden im Feld sowie die gemeinsame Wissensproduktion betonen (Estalella & Criado, 2018; Fals Borda, 2006; Schönhuth & Jerrentrup, 2019; Tax, 1975). Aus den unterschiedlichen Formen meiner Involvierung und Partizipation – als Unterstützer des Organisationskollektivs des WSF 2016, als interessierter Mitstreiter in aktuellen Protesten der First Nations und als schreibender, wissenschaftlicher Aktivist – ließen sich drei besonders interessante und in Bezug auf die Erkenntnisse zu Solidarität in Diversität aussagekräftige Arenen entwickeln: Das WSF 1) als Experimentierfeld, 2) als Brennglas und 3) als Reflexionsraum. Diese Arenen befinden sich auf unterschiedlichen Ebenen der Betrachtung und verfügen jeweils über unterschiedliche Abmessungen. Sie lassen sich jedoch nicht in Abstufungen von mikro zu makro oder von

konkret zu abstrakt einordnen und sind vielmehr von einem Raumverständnis geprägt, das sowohl geographisch-materiellen Raum, als auch symbolischen und digitalen Raum miteinbezieht.

1) Bei der ersten beschriebenen und analysierten Arena handelt es sich um das Weltsozialforum 2016 als Experimentierfeld, welches ich als Raum des Zusammentreffens und der Erprobung einer Vielzahl unterschiedlicher Vorstellungen von Solidarität in Diversität beschreibe. In dieser Arena besteht meine Partizipation in einer aktiven Teilnahme an den Weltsozialforen in Montreal und Salvador de Bahia sowie der logistischen Unterstützung des Organisationskollektivs des WSF 2016 in Montreal. Ich skizziere diese Arena über Situationen, die zusammengekommen ein Mosaik aus verschiedenen Solidaritätspraktiken bilden, die während eines WSFs beobachtbar sind. Die Auswahl ist dabei weder ein Abbild der Gesamtheit, da sich ein Event wie das WSF mit seinen vielen hunderten Aktivitäten als ethnographisch Forschender kaum überschauen lässt, noch handelt es sich einfach um eine Spiegelung der Veranstaltungen, an denen ich partizipiert habe. Vielmehr wurden die beobachteten Praktiken mit den jeweils damit verbunden spezifischen und unterscheidbaren Vorstellungen von Solidarität in Beziehung gesetzt, eine, wie Tsianos & Hess schreiben, »erkenntnistheoretisch angeleitete Praxis der Konstruktion von Elementen und Akteuren und [...] ihr In-Beziehung-Setzen in einem von den Forschenden selbst imaginierten, konstruierten Raum.« (Tsianos & Hess, 2010, S. 253)

2) Die zweite Arena ist ebenso ausgehend von der Veranstaltung des Weltsozialforums 2016 und meiner dortigen teilnehmenden Beobachtung konstruiert, jedoch auf einer anderen Ebene angesiedelt. Die Konstruktion der Arena basiert auf der Beobachtung, dass das Weltsozialforum 2016 in Montreal wie unter einer Lupe oder einem Brennglas gesellschaftlich virulente Fragen und Aushandlungen zwischen Ersteinwohner*innen und Siedler*innen verdichtet und in spezifischen Momenten und Interaktionen bündelt. In den Kapiteln sechs und sieben verfolge ich die durch das Brennglas gebündelten Strahlen zurück und fächere sie auf. So gelange ich zu historischen Hintergründen, gesellschaftlichen Kontexten und strukturellen Ordnungen. Ausgehend von konkreten miterlebten Situationen, die in ethnographischen Vignetten

widergegeben werden, erschließe ich so die umfassende Arena der Aushandlungen von Solidarität zwischen Indigenen und Nicht-Indigenen in Montreal in der Ära der Rekonziliation. Diese Arena erstreckt sich damit weit über das WSF als Event hinaus; sie schließt sowohl On- als auch Offline-Räume und die darin stattfindenden Aushandlungen mit ein. In dieser Arena habe ich zu Beginn lediglich beobachtet; erst im Verlauf und nach Erreichen eines besseren Verständnisses der Auseinandersetzungen sowie meiner Rolle darin habe ich mich aktiv eingebracht.

3) Die Konstruktion der dritten Arena, dem WSF als Reflektionsraum, folgte einem ähnlichen Muster. Ausgehend von konkreten face-to-face Interaktionen während der Sitzungen des Internationalen Rats in Montreal und Salvador de Bahia erschließe ich hier Debatten, die neben den physischen Treffen auch in und über wissenschaftlich-aktivistische Artikel und in digitalen Räumen verhandelt werden. Dabei entsteht die Arena gewissermaßen um die sogenannte Raum-Akteur-Debatte herum. Die eigene Teilnahme an den Aushandlungen in dieser Arena durch die kollaborative Veröffentlichung des beschriebenen Artikels führt das anfangs aufgeführte radikal-konstruktivistische Unterfangen einen Schritt weiter – nicht nur die Grenzen der Arena, sondern auch die Inhalte, die in der Arena verhandelt werden, werden durch das engagiert-aktivistische Forschen beeinflusst. Es handelt sich dabei um eine Zuspitzung des bereits in dem Design der Arbeit angelegten Vorgehens, das die eigne Involviertheit – sowohl vor Ort als auch medial vermittelt – als Ausgangspunkt für die Konstruktion der Arenen nimmt, in denen die Aushandlungen einer Solidarität in Diversität beobachtbar und nachvollziehbar werden. Dieses Vorgehen hat sich im Kontext des Weltsozialforums insbesondere deshalb als produktiv herausgestellt, da es eine Entsprechung in verschiedenen Charakteristika des WSF findet, was z.B. den hohen Grad an Selbstreflexion des Feldes, ebenso wie die Verschränkung von Aktivismus und Wissenschaft betrifft.

Gleichzeitig resultiert aus diesem Ansatz und der Spezifika des Forschungsfeldes eine nicht zu vernachlässigende Begrenzung. Diese liegt in der relativen Privilegiertheit der Akteur*innen, die in dieser Arbeit vorkommen. Diese resultiert gleichermaßen aus den Charakteristika

des Feldes wie auch aus meinem Vorgehen, durch eigene Involvierung und damit von meiner Positionierung ausgehend die Arenen zu entwickeln und dabei Zugang nur zu bestimmten Aushandlungen zu bekommen. Bezüglich der Teilnehmenden an einem Weltsozialforum wurde in Kapitel drei bereits auf den hohen Grad an akademischen Teilnehmer*innen verwiesen. Insbesondere für das Weltsozialforum in Montreal, dem ersten WSF im globalen Norden, lässt sich festhalten, dass die Zugangshürden (Visa, Finanzmittel etc.) zu einem stark akademischen und privilegierten Teilnehmer*innenfeld führten. Der Fokus auf den Internationalen Rat innerhalb des letzten Kapitels versammelt in dieser Hinsicht noch einmal sehr spezifische Aktivist*innen, die global vernetzt sind und sich entsprechend zwischen den verschiedenen Sitzungen des IR bewegen und an WSFs teilnehmen. Der akademische Hintergrund einer Vielzahl von ihnen verdeutlichte außerdem, wie sehr Selbstreflexion und wissenschaftliches Nachdenken und Verhandeln auf einer Meta-Ebene einen Modus des Zusammenkommens darstellt. Diese Spezifik als Begrenzung verstanden legt nahe, in einem potentiellen Anschlussprojekt Praktiken einer Solidarität in Diversität in einem Feld nachzugehen, in dem Solidaritätspraktiken unmittelbarer das Alltagsleben und Überleben garantieren, wo keine Zeit und kein Raum zum Reflektieren bleibt. In solch einem Feld wäre zu analysieren, wie unter diesen Umständen mit Differenz umgegangen wird.

9.2 Zurückblicken 2: Polymediale Interaktion in aktivistischen Kontexten

Ähnlich, wie bei meiner forschend-aktivistischen Teilnahme an der Debatte um das Weltsozialforum als Raum beziehungsweise Bewegung, verschränken sich die von mir gewählten Forschungspraktiken und Charakteristika des Feldes auch hinsichtlich digitaler und analoger beziehungsweise direkter persönlicher und medial vermittelter Interaktionen. In der Reflexion meiner Forschung in Abschnitt 4.3 habe ich beschrieben, dass digitaler Austausch in keiner Weise im Widerspruch oder in Konkurrenz zu Kontakten vor Ort steht. Ich zeige, dass

beide nicht einmal verschiedene Ebenen eines Kontakts darstellen, sondern, ganz im Gegenteil, untrennbar miteinander verwoben sind. Verschiedene Arten, offline und online miteinander in Kontakt zu stehen, gehen ständig ineinander über. Ich wurde bei meinen eigenen Interaktionen Zeuge davon, wie in diesem Prozess das Vertrauen und die Tiefe der Gespräche und des Austauschs zunahmen, anstatt bei jeder Begegnung wieder neu aufgebaut werden zu müssen. Dies gilt für meine Forschungsaktivitäten während der gesamten Dauer der Forschung, lässt sich aber auch gerade mittels der zweiten und dritten Arena hinsichtlich der in ihnen stattfindenden Aushandlungen von Solidarität in Diversität zeigen: Sie finden gleichzeitig und ergänzend in On- und Offline-Räumen statt, es handelt sich also um polymediale Aushandlungen. Diese Verschränkung konnte innerhalb der Forschung insbesondere durch den Fokus auf Praktiken, die jeweils polymedial sind, herausgearbeitet werden. In Anlehnung an Featherstone (2012) habe ich Solidarität in Diversität nicht als ein normatives Ideal, sondern als eine notwendigerweise unvollständige und umstrittene Praxis verstanden. Damit habe ich, den von Janet Conway (2013, S. 18) in ihrem Werk über das Weltsozialforum eingeschlagenen Pfad fortsetzend, nicht auf die Konzeptionen oder die Rolle des WSF fokussiert, sondern eine Analyse der in seinem Rahmen ablaufenden Diskurse und Praktiken in den Mittelpunkt gestellt. Mit meinem im Vergleich zu Conway noch ausgeprägteren Fokus auf Mikropraktiken und einem an Repräsentationsstrategien der Regimeanalyse (Schwertl, 2013) angelehnten situationalen Ansatz führe ich den von Conway eingeschlagenen Pfad über die von ihr beschriebenen Ziele hinaus weiter. Damit lässt sich die vorliegende Arbeit gleichzeitig als ein Beitrag zur Literatur über das Weltsozialforum verstehen sowie auch als Beitrag zu dem kollektiven Bemühen, dem Konzept der Solidarität mehr Substanz und Klarheit zu verschaffen (Della Porta & Steinhilper, 2021).

Während der Fokus auf polymediale Praktiken so für die Arbeit ein produktives Feld ermöglichte, kann die Begrenzung der Erkenntnisse, die aus der eventartigen Kurzzeitigkeit eines WSFs resultieren, dadurch jedoch nicht abschließend aufgelöst werden. Die Weltsozialforen bringen innerhalb sehr kurzer Zeit eine immense Zahl an Akteuren zusam-

men und schaffen damit eine zeitlich und räumlich hochkonzentrierte Diversität, die in vielfältigen Prozessen verhandelt wird. Diese sehr limitierte zeitliche Dauer lässt die Frage nach der längerfristigen Bedeutung von Verhandlungen einer Solidarität in Diversität – mit Ausnahme der analysierten Debatte im Internationalen Rat – offen. Genau an diesem Punkt wäre es spannend, langfristige Wirkungen solcher Verhandlungen zu erforschen. Die in der Arbeit gewonnenen Erkenntnisse könnten sinnvollerweise in ein anderes Feld übertragen werden, in dem eine vergleichbare Bedeutung von Diversität besteht, die Aushandlungen aber längerfristig erfolgen und sich im praktischen Zusammenleben beweisen müssen, wie beispielsweise in einem auf Dauer angelegten solidarischen Umgang mit Gemeingut.

9.3 Zurückblicken 3: Von der Suche nach Solidarität in Diversität

Meine Suche nach Solidarität in Diversität startete bereits vor Beginn der Dissertation mit der Beobachtung, dass Solidarität in unterschiedlichen sozialen Kontexten als eine Antwort auf das Aufkommen von Diversität genutzt wird. Das theoretische Gepäck, das aus einer sozial- und politikwissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Konzept bestand und mich auf der Suche begleitete, setzte sich aus drei zentralen Erkenntnissen zusammen. Erstens: Solidarität wird oft vage, mit abweichenden Bedeutungen und teilweise widersprüchlich definiert; es bleibt ein Konzept auf der Suche nach seinem Fleisch (Bauman, 2013). Zweitens: Es lassen sich in der Theorie unterschiedliche Grundlagen für Solidarität identifizieren, die sich in der Realität in tatsächlichen Solidaritätspraktiken verschränken (Oosterlynck et al., 2015, S. 18; Oosterlynck & Van Bouchatte, 2013, S. 35-36). Drittens: Solidarität in Diversität ist ein umkämpftes Konzept, wobei der Fokus auf konkrete, unvollständige und transformative Praktiken eine Möglichkeit der Annäherung an empirische Beispiele darstellt (Featherstone, 2012, S. 5). Ich habe im Theoriekapitel vier Spannungsfelder des Konzepts herausgearbeitet, die Relevanz für meine ethnographische, empirische Arbeit

aufweisen. So lassen sich die in der Empirie aufgefundenen verschiedenen Solidaritätskonzepte jeweils auf einem Kontinuum zwischen 1) Reziprozität und Barmherzigkeit/Wohltätigkeit, 2) zwischen Institutionalisierung und Freiwilligkeit/Spontanität, sowie 3) zwischen partikular und universell sowie 4) zwischen homogen und heterogen gedachten Wir-Gruppen verorten.

Während meiner Forschung wurde schnell klar, dass nicht nur ich auf der Suche nach Solidarität in Diversität bin. Auch die Aktivist*innen, mit denen ich forsche, befanden und befinden sich weiterhin auf der Suche. Die Teilnehmer*innen des Weltsozialforums 2016 in Montreal experimentieren mit der Frage, wie Solidarität und Zusammenkommen über Unterschiede und Differenzen hinweg stattfinden kann. Das Weltsozialforum ist dabei weniger als Ort zu verstehen, an dem Aktivist*innen zusammenkommen und Solidarität herstellen, die sich anschließend in den tatsächlichen politischen Auseinandersetzungen bewähren muss, sondern vielmehr als ein Raum, der ermöglicht, Vorstellungen von Solidarität und Zusammenkommen in Unterschiedlichkeit umzusetzen und zu »performen«. Solidarität ist dabei als Wert und übergeordnetes Ziel präsent; für den Weg zum Ziel, das heißt wie Solidarität konkret aussehen solle beziehungsweise wie sie zu erreichen sei, identifiziere ich eine Vielzahl an unterschiedlichen Vorstellungen, Strategien und Praktiken. Einige davon benutzten explizit das Konzept der Solidarität, andere onomasiologische Parallelbegriffe wie Verbundenheit, kollektive Organisation, Einheit in Vielfalt etc. Mein Fokus auf die Formen der Solidaritätspraktiken zeigt, dass eine Vielzahl unterschiedlicher Praktiken zu beobachten ist, die auf jeweils unterschiedliche Vorstellungen von Solidarität in Diversität verweisen und die sich teilweise wechselseitig ausschließen oder zumindest an bestimmten Punkten widersprechen. Diese Widersprüche ließen sich insbesondere an dreien der oben skizzierten Spannungsverhältnisse illustrieren, nämlich bezüglich partikular sowie universell gedachter Wir-Gruppen, dem Gegensatz von Institutionalisierung und Spontanität sowie zwischen homogen und heterogen gedachten Gruppen. Besondere Bedeutung kommt dabei der Frage nach Homogenität und Heterogenität zu. Dabei fällt auf, dass die in den Solidaritätspraktiken vorausgesetzte

Heterogenität, beziehungsweise Diversität der Beteiligten auf unterschiedlichen Ebenen verortet wird. Die präfigurative Solidarität, wie sie vom Organisationskollektiv in Bezug auf die Post-2010-Proteste verstanden und sowohl im Organisationsprozess als auch während Versammlungen von Diversität inszeniert wird, siedelt Diversität auf dem Level der Individuen an. In dem diskriminierungssensiblen Verständnis von »solidarisch Sein«, wie es in der Charta des Kollektivlebens ausgeführt wird, besteht sie in unterschiedlichen Positionierungen in verschiedenen gesellschaftlichen Machtverhältnissen. Außerdem werden unterschiedliche geographische und kulturelle Hintergründe einzelner Teilnehmer*innen, sowie unterschiedliche institutionelle Einbindungen und politische Ziele der Organisationen als Diversität angesehen. Es handelt sich also – und dies lässt sich auch auf einer abstrakteren Ebene bezüglich des Begriffspaars »Solidarität in Diversität« festhalten – nicht nur um unterschiedliche Verständnisse von Solidarität, sondern vor allen Dingen auch um unterschiedliche Vorstellungen von Diversität und Differenz, die mittels der Solidaritätspraktiken überbrückt werden sollen.

In der zweiten von mir identifizierten Arena werden Fragen nach der Möglichkeit von Solidarität zwischen Ersteinwohner*innen und Siedler*innen in Montreal 2016 verhandelt. Die gewaltvolle und sich in den gegenwärtigen Beziehungen fortsetzende Kolonialgeschichte, wie beispielsweise die Erfahrungen nicht eingehaltener Verträge, stellen dabei einen wichtigen Hintergrund dar, auf den aktuelle Solidaritätspraktiken Bezug nehmen. Im Kontext eines sich verändernden gesellschaftlichen Klimas bezüglich der First Nations in Québec, der sogenannten Ära der Versöhnung, erhält die sichtbare und explizite Anerkennung der First Nations und ihrer politischen Forderungen eine zentrale Rolle in Solidaritätspraktiken nicht-indigener Montrealer Aktivist*innen. Die Problematik eines solch generalisierenden Verständnisses von Solidarität mit den First Nations liegt dabei darin, dass First Nation Aktivismus, wie auch Indigenität an sich, keine homogenen Bewegungen und Identitäten darstellen. Anhand der beiden indigenen Protagonist*innen der Eröffnungsveranstaltung, Stuart Junior und Melissa Mollen-Dupuis, wurde beispielhaft aufgezeigt, wie

sowohl Lebensweisen, politische Ziele, politische Positionen sowie das Verhältnis zu Siedler-Aktivist*innen sich stark unterscheiden. Es kann folglich nicht die eine einzige, homogene Solidarität mit First Nations geben. Vielmehr ist auch die Solidarität situativ zu verstehen und zu analysieren (Clifford, 2013, S. 48).

In dieser Arena wurde besonders das vierte Spannungsfeld zwischen Reziprozität und Wohltätigkeit bedeutend. Sowohl von First Nation Aktivist*innen als auch von euro-kanadischen Aktivist*innen findet vor dem Hintergrund von strukturellen Ungleichheiten eine explizite Ablehnung von Solidaritätsvorstellungen statt, die eine Nähe zu Wohltätigkeit aufweisen und die in problematische Formen von Paternalismus umschlagen können. In konkreten Situationen des Aufeinandertreffens von Indigenen und Nicht-Indigenen während des Weltsozialforums 2016 spielen dabei sowohl verschiedene Hürden und Barrieren als auch interkulturelle Missverständnisse eine Rolle. In dieser Arena stellt die bewusste Reproduktion von Differenz eine Form von Rückzug von der vermeintlichen Natürlichkeit der Situation des Siedlungskolonialismus dar. In Anlehnung an die *Indigenous Resurgence*-Bewegung lässt sich dieser Rückzug als Strategie der indigenen Aktivist*innen verstehen, die dafür hilfreich ist, die Beziehung zu Siedler*innen stärker mitbestimmen zu können. Bei der Reproduktion von Differenz handelt es sich um bewusst mobilisierte epistemische Differenzen, die beispielsweise andere Verständnisse von Raum, Land und Zeit in die Aushandlungen und Organisationsabläufe einbringen. Eine spezifische Form von Diversität wird so in den Solidaritätspraktiken erst hergestellt. Es handelt sich also, auf einer abstrakteren Ebene betrachtet, bei der Diversität nicht nur um a priori existierende und mittels Solidarität zu überkommene Differenzen, sondern mitunter um Differenzen, die in den Solidaritätspraktiken erst produziert werden und in diesen eine wichtige Funktion übernehmen.

Durch eine andere Brille betrachtet, lässt sich in dieser Strategie auch eine dekolonial angelegte, indigene Traditionslinie von Solidarität begreifen. Dem Hodinöhsö:ni' Konzept des Two Row Wampum kommt dabei eine Bedeutung zu, die in den westlichen Debatten der Solidaritätsbegriff leistet, nämlich zu beschreiben, wie Gesellschaft und Zu-

sammenleben in Differenz möglich wird (vgl. Abschnitt 2.1, Oosterlynck & Van Bouchatte, 2013, S. 34). Es handelt sich dabei um eine spezifische Art, Solidarität in Diversität zu verstehen, die Autonomie und Interdependenz zusammendenkt und auf eine friedliche Koexistenz abzielt. In Abgrenzung von westlich geprägten Verständnissen von Solidarität, die auf verschiedene Arten meist die Strategie eines Findens oder Schaffens von Gemeinsamkeiten beinhalten, lässt sich somit im Two Row Wampum eine alternative Strategie erkennen, bei der das Aufrechterhalten von Differenzen als Grundlage für gemeinsames Voranschreiten gedacht wird. Auch der Two Row Wampum gibt jedoch keine abschließende Antwort auf die Frage, was Solidarität in Diversität im Wesen ausmache, sondern dient auf vielfältige, anhand der Diskussion über die heutige Auslegung seiner Aussage beschriebene Weise, als Ausgangspunkt für Aushandlungen über konkrete und situative Anwendungen. Die im Two Row Wampum implizite Strategie des Umgangs mit Diversität ermöglicht es jedoch, die Frage nach Solidarität unter einem spezifischen Blickwinkel noch einmal anders zu stellen.

In der dritten Arena rücken Vorstellungen und Praktiken einer Solidarität in Diversität innerhalb von Aushandlungen auf einer Meta-Ebene in den Fokus. Die im Internationalen Rat des Weltsozialforums entspringende Raum-Akteur-Debatte über die Funktion und Aufgabe des Forums betrifft dabei das Selbstverständnis des Weltsozialforums als ein Konstrukt einer *Einheit in Vielfalt*. Ich habe aufgezeigt, inwieweit diese Debatte einen kontinuierlichen Austausch über den Umgang mit Diversität und damit über Konzeptionen von Solidarität in Diversität und die Möglichkeiten ihrer praktischen Umsetzung darstellt. Der kollaborative Beitrag zu dieser Debatte in Form eines wissenschaftlichen Artikels lässt sich, ebenso wie die unzähligen anderen mündlichen und schriftlichen Beiträge der letzten Jahre, als ein aktives Teilnehmen in dieser Arena verstehen, in der abstrahierte Konzepte einer Solidarität in Diversität in dauerhaften Aushandlungen miteinander wettstreiten. Es wurden dabei verschiedene Konzeptionen von Solidarität in Diversität nachgezeichnet, als a) langfristig angelegtes Projekt, das Gefühle und Erfahrungen als zentrales Mittel ansieht, als b) rationaler, demokratischer Einigungsprozess innerhalb festzulegender Strukturen und

auszuhandelnder Mechanismen und c) als Fähigkeit, sich an konflikthaften Aushandlungen in konkreten Situationen zu beteiligen.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass meine Suche sich ihrem übergeordneten Ziel angenähert hat, nämlich zu einem besseren Verständnis beizutragen, wie Solidarität in Diversität in der Praxis hergestellt wird. Es hat sich dabei jedoch weder ein stabiler Kern einer Bedeutung von Solidarität in Diversität gezeigt, noch haben sich spezifische Praktiken als *Best Practices* herauskristallisiert. Meine Erwartung, solche erfolgreichen Prozesse zu identifizieren und anschließend rekonstruieren zu können, hat sich bei meiner Suche als Sackgasse erwiesen. Vielmehr wurde auf dem Weg deutlich, dass im Rahmen eines selbstreflexiven Feldes wie dem Weltsozialforum Solidaritätspraktiken immer auch Aushandlungen über das Wesen solch einer Solidarität beinhalten. Ebenso wurde deutlich, dass unterschiedliche Vorstellungen darüber existieren, welche Aspekte der Diversität Inhalt von Solidaritätspraktiken werden sowie – noch grundlegender – dass Diversität innerhalb der Solidaritätspraktiken mitunter erst hergestellt wird. All diese Aushandlungen gehen mit konflikthaften Interaktionen und Reibungen einher. Diese Beobachtungen erinnern an Ausführungen der Schwarzen Feministin bell hooks, die zur Rolle von Konflikten innerhalb politischer Kämpfe schrieb:

Radical commitment to political struggle carries with it the willingness to accept responsibility for using conflict constructively, as a way to enhance and enrich our understanding of one another, as a guide directing and shaping the parameters of our political solidarity. (1986, S. 125)

Das Zitat lässt sich – in Hinblick auf meine Frage nach Solidarität in Diversität – so verstehen, dass ein Kernstück von Praktiken zur Herstellung einer Solidarität in Diversität darin besteht, Konflikte produktiv als einen Weg zur Herstellung gegenseitigen Verständnisses zu begreifen und diese deshalb verantwortlich zu nutzen. Falls sich also aus den in der vorliegenden Arbeit beschriebenen Solidaritätspraktiken und -konzeptionen in all ihrer Widersprüchlichkeit eine verbindende Aussage ableiten lässt, so wäre es diese: Kernstück und Grundlage von Soli-

daritätspraktiken in Diversität ist ein Commitment der Beteiligten zu einem produktiven Umgang mit Konflikten in den entstehenden Beziehungen.

9.4 Den Blick weiten

Grundlage der vorliegenden Arbeit ist ein Verständnis der Anthropologie als eine Anthropologie des Aktuellen (Rabinow, 2004, S. 71) und als »speculative discipline« (Ingold, 2017, S. 24), die in einem experimentellen Modus und aus der Einbettung in ein spezifisches Feld zu den öffentlichen Debatten unserer Zeit beitragen möchte und Antworten auf abstrakte, gesellschaftliche Fragen sucht (Ingold, 2008, S. 90, 2017, S. 21). Die ethnographische Feldforschung wird dabei als Konzeptarbeit für aktuelle gesellschaftliche Problemräume verstanden und zielt darauf ab, auf der Basis vorläufiger Schlussfolgerungen einen pragmatischen Beitrag zum Umgang mit diesen Fragen zu leisten. Worin lässt sich nun im Falle der vorliegenden Arbeit dieser pragmatische Beitrag sehen? Mit welchen Antworten komme ich aus meiner Einbettung in das Feld der Weltsozialforen zurück zu den Kontexten, in denen die Fragen dieser Arbeit entstanden – dem entstehenden globalen Netzwerk von Organisationen aus der außerschulischen Bildungsarbeit und der Verhandlung von Pluralität in der Migrationsgesellschaft?

Zwei dafür wichtige Aspekte sind bereits im vorangehenden Abschnitt formuliert. Zum einen ist vor dem Hintergrund einer ungeklärten Definition von Solidarität in Diversität das Commitment zu einem konstruktiven Umgang mit Konflikten in den Aushandlungen über das Verständnis von Solidarität selbst als ein Aspekt von Solidaritätspraktiken zu verstehen. Für die Errichtung eines globalen Partnerschaftsnetzwerks würde damit einhergehen, dass Methoden und Prozesse zu entwickeln sind, wie solche Aushandlungen der Kreation des Netzwerks eingeschrieben werden können und wie mit dabei auftretenden Konflikten umgegangen werden kann. Wenn wir diese Erkenntnis auf den Kontext der Aushandlungen von Pluralität in der Migrationsgesellschaft, wie sie seit dem Sommer der Migration stattgefunden ha-

ben, übertragen, wird deutlich, dass dort Phänomene entstanden, die einen vergleichbaren Weg einschlugen. In der Initiative *#unteilbar* lässt sich so der Versuch erkennen, Räume aufzutun, in denen konflikthafte Aushandlungen der Beziehungen und auch eine Verhandlung von verschiedenen Konzepten von Solidarität stattfinden können. Zusätzlich zu den Demonstrationen auf der Straße, an denen mehrere Hunderttausende teilnahmen, finden dabei öffentlich zugängliche Debatten im Theater und per Videoübertragung über das Wesen einer Solidarität in Diversität statt (»*#unteilbar* denken – Über schwierige Solidaritäten«, 2019). In diesem Sinne lässt sich in *#unteilbar*, ähnlich wie vergleichbare Initiativen (*#ausgehetzt*, *Welcome United* und *Seebrücken*) als ambitionierter Versuch verstehen, Solidarität über die Konstruktion eines komplexen Wir herzustellen, in dem Differenzen vorkommen und Machtverhältnisse mitgedacht werden, und diese Solidarität in Form politischer Großproteste auf die Straße zu tragen. Migrationsforscher*innen fassten diese in vielen deutschen Städten im Jahr 2018 stattfindenden Proteste als »Herbst der Solidarität« zusammen und stellten als zentrale Frage, ob es gelinge, die Aushandlung von Positionen und Widersprüchen und die unvermeidlichen Konflikte konstruktiv zu gestalten (Steinhilper & Stjepandić, 2019, S. 15; Steinhilper, Zajak, & Roose, 2019, S. 332).

Die zweite zentrale Erkenntnis der vorliegenden Arbeit, nämlich, dass in dem Komposita »Solidarität in Diversität« die Solidaritätspraktiken nicht zwangsläufig das Überbrücken oder Zusammenführen von Differenz bedeuten müssen, sondern auch als ein Zustand des bewussten Aufrechterhaltens der Differenzen und eines respektvollen »nebeneinander Herfahrens« verstanden werden können, eröffnet eine Alternative, um auf Mobilisierungen dieser Art zu blicken. Schon auf metaphorischer Ebene steht das *Hodinöhsö:ni'* Konzept des Two Row Wampums, mit seinen parallelen, aber getrennten Pfaden, der Symbolik des Unteilbaren von *#unteilbar* entgegen. Der Autonomie auf der einen Seite steht die unauflösbare Verflechtung und komplexe Produktion des Gemeinsamen gegenüber. Es bietet sich an, zu versuchen, auszubuchstabieren und zu praktizieren, was es bedeutet, im Rahmen der postmigrantischen Gesellschaft eine Solidarität in Diversität zu entwickeln,

die nicht auf eine Überbrückung und ausgefeilte Konstruktion eines Gemeinsamen abzielt, sondern den Umgang mit und die Beibehaltung von Differenz in den Mittelpunkt der Überlegungen rückt.

10. Bibliographie

- #unteilbar denken – Über schwierige Solidaritäten. (2019). Abgerufen 29. Mai 2020, von https://www.youtube.com/watch?time_continue=1&v=R4cc6pYoc6M&feature=emb_logo
- Acosta, R. (2009). Mapping Solidarity: How Public Anthropology Provides Guidelines for Advocacy Networks. *Toward Engaged Anthropology*, 3, 118-131. <https://doi.org/10.3167/aia.2009.160304>
- Alfred, T. (1995). *Heeding the Voices of our Ancestors. Kahnawake Mohawk Politics and the Rise of Native Nationalism*. Toronto, New York, Oxford: Oxford University Press.
- Alfred, T. (1999). *Peace, Power, Righteousness. An Indigenous Manifesto*. Toronto, New York, Oxford: Oxford University Press.
- Alfred, T. (2016). Reconciliation as Recolonization [video]. Abgerufen 25. November 2019, von <https://taiaiake.net/2016/10/03/reconciliation-as-recolonization-highlights/>
- Amnesty International Canada. (2017). Activism Skills: Land and Territory Acknowledgement. Abgerufen 25. November 2019, von <https://www.amnesty.ca/blog/activism-skills-land-and-territory-acknowledgement>
- Anderl, F. (2019). After Cosmopolitanism. Leftist Nationalism and the Project of Transnational Solidarity. *Conference »The Contentious Politics of Solidarity«*. Florenz.
- Antweiler, C. (1996). Engagierte Ethnologie in Deutschland – neuralgische Punkte der aktuellen Diskussion. In F. Bliss & S. Neumann (Hg.), *Ethnologische Beiträge zur Entwicklungspolitik* 3. Bonn: Politischer Arbeitskreis Schulen e.V.

- Arndt, S., Eggers, M. M., Kilomba, G., & Piesche, P. (2009). *Mythen, Masken und Subjekte: kritische Weißseinsforschung in Deutschland* (2., überar.). Münster: Unrast.
- Bachmann-Medick, D. (2012). Translation-A Concept and Model for the Study of Culture. In D. Bachmann-Medick, H. Carl, W. Hallet, & A. Nünning (Hg.), *Travelling Concepts for the Study of Culture* (S. 23-44). Berlin, Boston: De Gruyter.
- Bauder, H., & Juffs, L. (2019). ›Solidarity‹ in the migration and refugee literature: analysis of a concept. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 0(0), 1-20. <https://doi.org/10.1080/1369183X.2019.1627862>
- Bauman, Z. (2013). Solidarity: A word in search of flesh. *Eurozine*, (May), 1-6.
- Bayertz, K. (1998). *Solidarität. Begriff und Problem*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bayertz, K. (1999). *Solidarity*. Dordrecht: Kluwer Academic Publisher.
- Beaulieu, A. (2010). From co-location to co-presence: Shifts in the use of ethnography for the study of knowledge. *Social Studies of Science*, 40(3), 453-470. <https://doi.org/10.1177/0306312709359219>
- Beaulieu, A., & Estalella, A. (2012). Rethinking Research Ethics for Mediated Settings. *Information Communication and Society*, 15(1), 23-42. <https://doi.org/10.1080/1369118X.2010.535838>
- Beck, S. (2015). *Von Praxistheorie 1.0 zu 3.0 – oder: wie analoge und digitale Praxen relationiert werden sollten*. 1-16. Frankfurt a.M.
- Beck, U. (2004). *Der kosmopolitische Blick*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Beckert, J. (2004). *Transnationale Solidarität: Chancen und Grenzen*. Frankfurt [u.a.]: Campus-Verlag.
- Bello, W. (2007). The Forum at the Crossroads. Abgerufen 29. April 2020, von <https://www.cadtm.org/The-Forum-at-the-Crossroads>
- Berg, E., & Fuchs, M. (1993). *Kultur, soziale Praxis, Text: Die Krise der ethnographischen Repräsentation*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bergold, J., & Stefan, T. (2012). Participatory Research Methods: A Methodological Approach in Motion. *Forum: Qualitative Social Research*, 13(1).
- Bibliothèque du Parlement. (2015). Peuples autochtones: terminologie et identité – Notes de la Colline. Abgerufen 7. Januar 2020,

- von <https://notesdelacolline.ca/2015/12/14/peuples-autochtones-terminologie-et-identite/>
- Bickford, J., & Nisker, J. (2015). Tensions between anonymity and thick description when »studying up« in genetics research. *Qualitative Health Research*, 25(2), 276-282. <https://doi.org/10.1177/1049732314552194>
- Biddle, E., Graeber, D., & Shukaitis, S. (Hg.). (2007). *Constituent Imagination: Militant Investigations. Collective Theorization*. Chico: AK Press.
- Bierschenk, T. (1988). Development projects as arenas of negotiation for strategic groups: A case study from Bénin. *Sociologia Ruralis*, 28(2-3), 146-160. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9523.1988.tb01035.x>
- Bojadžijev, M. (2008). *Die windige Internationale. Rassismus und Kämpfe der Migration*. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Bojadžijev, M., & Römhild, R. (2014). Was kommt nach dem »transnational turn«? Perspektiven für eine kritische Migrationsforschung. In *Vom Rand ins Zentrum. Perspektiven einer kritischen Migrationsforschung*. Berlin: Panama Verlag.
- Bookchin, N., Brown, P., Ebrahimian, S., Enmedio, C., Juhasz, A., Martin, L., ... Sitrin, M. (2013). *Militant Research Hand-Book*. In *New York University*. New York.
- BREBIT. (2019). BREBIT-Glossar 2019. Abgerufen 8. Januar 2020, von https://www.brebit.org/Media/public/Website/3-Angebote/32-Materialien/BREBIT-Glossar-2019_Version_gesamt.pdf
- Broden, A., & Mecheril, P. (2014). Solidarität in der Migrationsgesellschaft. Einleitende Bemerkungen. In *Solidarität in der Migrationsgesellschaft*. Bielefeld: transcript.
- Butler, J. (2015). *Notes toward a performative theory of assembly*. Cambridge, Massachusetts; London, England: Harvard University Press.
- CAUT. (2017). Guide to Acknowledging First Peoples & Traditional Territory. Abgerufen 10. November 2019, von <https://bulletin-archives.caut.ca/membership/resources-for-members/caut-guide-to-acknowledging-traditional-territory>
- Clifford, J. (2013). *Returns. Becoming Indigenous in the Twenty-First Century*. Cambridge, Massachusetts; London, England: Harvard University Press.

- Clifford, J., & Marcus, G. E. (1986). *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Coates, K. (2015). *#IDLENOMORE. And the remaking of Canada*. Regina: University of Regina Press.
- Collectif FSM Montréal 2016. (2015a). Charte Constitutive du Forum Social Mondial à Montréal en 2016. Abgerufen 17. Dezember 2019, von <https://fsm2016.org/wp-content/uploads/2015/11/Charte-du-FSM-2016.pdf>
- Collectif FSM Montréal 2016. (2015b). WSF 2016: Concept Note. Abgerufen 18. Dezember 2019, von <https://fsm2016.org/wp-content/uploads/2015/12/Conceptual-Paper-WSF-2016.pdf>
- Collectif FSM Montréal 2016. (2016a). *Charte de la vie collective*.
- Collectif FSM Montréal 2016. (2016b). Programmation. Abgerufen 8. Januar 2020, von https://fsm2016.org/wp-content/uploads/2016/07/F_S_M_2016-programme_FINAL_web-B.pdf
- Collectif FSM Montréal 2016. (2016c). Rapport d'activités FSM. Abgerufen 18. Dezember 2019, von <https://fsm2016.org/wp-content/uploads/2017/01/RAPPORT-FSM-2016-8-février-2016.pdf>
- Collier, S. J. (2006). Global Assemblages. *Theory, Culture & Society*, 23, 399-401.
- Concordia University. (2017). Territorial acknowledgement. Abgerufen 8. Januar 2020, von <https://www.concordia.ca/about/indigenous/territorial-acknowledgement.html>
- Confédération des Syndicats Nationaux. (2016). Bilan du Forum social mondial 2016.
- Conway, J. (2003). Civil Resistance and the Diversity of Tactics in the Anti-Globalization Movement: Problems of Violence, Silence, and Solidarity in Activist Politics. *Osgoode Hall Law Journal*, 41(2), 505-530.
- Conway, J. (2011). Cosmopolitan or colonial? The World Social Forum as ›contact zone‹. *Third World Quarterly*, 32(2), 217-236.
- Conway, J. (2013). *Edges of Global Justice. The World Social Forum and It's »Others«*. Abingdon, New York: Routledge.
- Conway, J., & Singh, J. (2009). Is the World Social Forum a Transnational Public Sphere?: Nancy Fraser, Critical Theory and the Containment

- of Radical Possibility. *Theory, Culture & Society*, 26(5), 61-84. <https://doi.org/10.1177/0263276409106350>
- Cornish, F., Haaken, J., Moskovitz, L., & Jackson, S. (2016). Rethinking prefigurative politics: Introduction to the special thematic section. *Journal of Social and Political Psychology*, 4(1). <https://doi.org/10.5964/j spp.v4i1.640>
- Coulthard, G. S. (2014). *Red Skin, White Masks. Rejecting the Colonial Politics of Recognition*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Crenshaw, K. W. (1991). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review*, 43(6), 1241-1299.
- Czarniawska, B. (2007). *Shadowing and other techniques for doing fieldwork in modern societies*. Malmö: Copenhagen Business School Press.
- Czarniawska, B. (2015). After Practice: A Personal Reflection. *Nordic Journal of Working Life Studies*, 5(3a), 105. <https://doi.org/10.19154/njwls.v5i3a.4836>
- Daro, V. (2013). The Edge Effects of Alter-globalization Protests. An Ethnographic Approach to Summit Hopping in the Post-Seattle Period. In *Insurgent Encounters. Transnational Activism, Ethnography, & the Political*. (S. 171-198). Durham and London: Duke University Press.
- Datta, R. (2018). Decolonizing both researcher and research and its effectiveness in Indigenous research. *Research Ethics*, 14(2), 1-24. <https://doi.org/10.1177/1747016117733296>
- DeLanda, M. (2006). *A new philosophy of society: assemblage theory and social complexity*. London: Continuum.
- DeLanda, M. (2016). *Assemblage Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1988). *A thousand plateaus: capitalism and schizophrenia*. London: Athlone Press.
- Della Porta, D., & Mattoni, A. (Hg.). (2014). *Spreading Protest: Social Movements in Times of Crisis*. Colchester: ECPR Press.
- Della Porta, D., & Steinhilper, E. (2021). Solidarities in Motion: Hybridity and Change in Migrant Support Practices. *Critical Sociology*, 47(2). <https://doi.org/10.1177/0896920520952143>

- Dhawan, N. (2013). Coercive Cosmopolitanism and Impossible Solidarities. *Qui Parle*, 22(1), 139. <https://doi.org/10.5250/quiparle.22.1.0139>
- Dubois, J.-A., & Gérin, G. (2010). Campement intercontinental de la jeunesse: changer le politique par la pratique. In P. Beaudet, R. Cagnet, & M.-J. Massicotte (Hg.), *L'altermondialisme: Forums sociaux, résistances et nouvelle culture politique*. (S. 237-253). Montréal: Écosociété.
- Durkheim, É. (1893). *De la division du travail social*. Paris: Les Presses universitaires de France.
- Duyvendak, J. W., & Jasper, J. M. (2015). *Players and Arenas. The interactive Dynamics of Protest*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Edwards, M. (2016). What's to be done with Oxfam? Abgerufen 18. Dezember 2019, von <https://www.opendemocracy.net/en/transformation/what-s-to-be-done-with-oxfam/>
- Elliott, M. (2018). Indigenous Resurgence: The Drive for Renewed Engagement and Reciprocity in the Turn Away from the State. *Canadian Journal of Political Science*, 51(1), 61-81. <https://doi.org/10.1017/S008423917001032>
- Escobar, A. (2016). Thinking-feeling with the earth: Territorial struggles and the ontological dimension of the epistemologies of the south. *AIBR Revista de Antropología Iberoamericana*, 11(1), 11-32. <https://doi.org/10.11156/aibr.110102e>
- Estalella, A., & Criado, T. S. (2018). *Experimental Collaborations. Ethnography through Fieldwork Devices*. New York, Oxford: Berghahn.
- Fals Borda, O. (2006). Participatory (Action) Research in Social Theory: Origins and Challenges. In P. Reason & H. Bradbury (Hg.), *Handbook of Action Research. Concise paperback edition*. (S. 27-37). London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications.
- Featherstone, D. (2012). *Solidarity: Hidden Histories and Geographies of Internationalism*. London, New York: Zed Books.
- Fédération des travailleurs et travailleuses du Québec (FTQ). (2016). Bilan Du Forum Social Mondial. Abgerufen 5. Juni 2020, von <https://fsm2016.org/wp-content/uploads/2017/01/Bilan-FTQ-FSM-2016-Montreal-Septembre-2016.pdf>

- Feldman, G. (2011a). If ethnography is more than participant-observation, then relations are more than connections: The case for nonlocal ethnography in a world of apparatuses. *Anthropological Theory*, 11(4), 375-395. <https://doi.org/10.1177/1463499611429904>
- Feldman, G. (2011b). Illuminating the Apparatus: Steps toward a Nonlocal Ethnography of Global Governance. In C. Shore, S. Wright, & D. Però (Hg.), *Policy Worlds: Anthropology and the Analysis of Contemporary Power* (S. 32-49). New York, Oxford: Berghahn Books.
- Fillion, R. (2017). Assemblages and the Un-Timeliness of Democratic Commitments. *SubStance*, 46(1), 111-123.
- Foroutan, N. (2018). Die postmigrantische Perspektive: Aushandlungsprozesse in pluralen Gesellschaften. In M. Hill & Y. Ero (Hg.), *Postmigrantische Visionen. Erfahrungen – Ideen – Reflexionen* (S. 15-27). <https://doi.org/10.14361/9783839439166-004>
- Foroutan, N., Canan, C., Arnold, S., Schwarze, B., Beigang, S., & Kalkum, D. (2014). *Deutschland postmigrantisch I – Gesellschaft, Religion, Identität*. Berlin.
- Frezzo, M., & Karides, M. (2007). *Socialism for the 21st Century? Prefigurative Politics and Subsidiarity at the World Social Forum*. New York: American Sociological Association Annual Meeting.
- Für eine linke Strömung. (2011). *Macht mit, macht's nach, macht's besser!* <https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>
- Gadacz, R. R., & Parrott, D. Z. (2019). Premières Nations. Abgerufen 8. Januar 2020, von L'encyclopédie Canadienne website: <https://www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/premieres-nations>
- Gilroy, P. (2000). *Against Race. Imagining Political Culture beyond the Color Line*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Glasius, M. (2005). Deliberation or struggle? Civil society traditions behind the social forums. *Ephemera*, 5(2), 240-252.
- Glick Schiller, N. (2016). The Question of Solidarity and Society: Comment on Will Kymlicka's article: »Solidarity in Diverse Societies«. *Comparative Migration Studies*, 4(1). <https://doi.org/10.1186/s40878-016-0027-x>

- Gordon, U. (2017). Prefigurative Politics between Ethical Practice and Absent Promise. *Political Studies*, 66(2), 521-537. <https://doi.org/10.1177/0032321717722363>
- Graeber, D. (2012). *Inside Occupy*. Frankfurt a.M.: Campus-Verl.
- Green, C. (2013). Mohawk Traditional Council declines to endorse Idle No More. Abgerufen 18. November 2019, von <https://www.mcgilldaily.com/2013/01/mohawk-traditional-council-declines-to-endorse-idle-no-more/>
- Gupta, A., & Ferguson, J. (1997). Discipline and practice: »The field« as site, method, and location in anthropology. *Anthropological locations: Boundaries and grounds of a field science*. <https://doi.org/10.1017/S0964028299260168>
- Hamann, U., & Karakayali, S. (2017). Practicing Willkommenskultur: Migration and Solidarity in Germany. *Intersections*, 2(4), 69-86. <https://doi.org/10.17356/ieejsp.v2i4.296>
- Hansen, C. (2019). *Solidarity in Diversity. Activism as a Pathway of Migrant Emplacement*. Malmö: Malmö University.
- Haraway, D. (2001). Situiertes Wissen. Die Wissenschaftsfrage im Feminismus und das Privileg einer partialen Perspektive. In S. Hark (Hg.), *Dis/Kontinuitäten: Feministische Theorie*. (S. 305-322). Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- Harvey, D. (1993). *The condition of postmodernity: an enquiry into the origins of cultural change*. Cambridge, Massachusetts: Blackwell Publishing.
- Hautcoeur, S. (2017). Une photo virale pour ne pas oublier l'histoire des Premières Nations. Abgerufen 13. Dezember 2019, von <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1043028/une-photo-virale-pour-ne-pas-oublier-lhistoire-des-premieres-nations>
- Hess, S., Moser, J., & Schwertl, M. (2013). *Europäisch-ethnologisches Forschen. Neue Methoden und Konzepte*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
- Hill, R., & Coleman, D. (2019). The Two Row Wampum-Covenant Chain Tradition as a Guide for Indigenous-University Research Partnerships. *Cultural Studies – Critical Methodologies*, 19(5), 339-359. <https://doi.org/10.1177/1532708618809138>

- Hine, C. (2000). Virtual ethnography: authenticity and identity in internet contexts. In *Virtual ethnography*. London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications.
- Hine, C. (2015). *Ethnography for the Internet: embedded, embodied and everyday*. London: Bloomsbury.
- Hoffmann, J. (2004). Jenseits des Mythos – »Internationale Solidarität« als Herausforderung der Gewerkschaftspolitik im Zeitalter der Globalisierung und Europäisierung. In J. Beerhorst, A. Demirovic, & M. Guggemos (Hg.), *Kritische Theorie im gesellschaftlichen Strukturwandel* (S. 34-64). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Holmes, D. R., & Marcus, G. E. (2008a). Collaboration Today and the Re-Imagination of the Classic Scene of Fieldwork Encounter. *Collaborative Anthropologies*, 1(1), 81-101. <https://doi.org/10.1353/cla.0.0003>
- Holmes, D. R., & Marcus, G. E. (2008b). Cultures of Expertise and the Management of Globalization: Toward the Re-Functioning of Ethnography. In A. Ong & S. J. Collier (Hg.), *Global Assemblages: Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems*. <https://doi.org/10.1002/9780470696569.ch13>
- hooks, bell. (1986). Sisterhood: Political Solidarity between Women. *Feminist Review*, 23, 125-138. <https://doi.org/10.1057/fr.1986.25>
- Horst, H., & Miller, D. (2012). The Digital and the Human: A Prospectus for Digital Anthropology. *Digital Anthropology*. <https://doi.org/10.1093/obo/9780199766567-0087>
- Hughes, R. (2008). Vignettes. In L. M. Given (Hg.), *The SAGE Encyclopedia of QUALITATIVE RESEARCH METHODS* (S. 918-920). Abgerufen von https://books.google.com/books?id=y_onAQAAMAAJ&pgis=1
- Inglehart, R., & Norris, P. (2016). Trump, Brexit, and the Rise of Populism: Economic Have-Nots and Cultural Backlash. *SSRN Electronic Journal*, RWP16-026. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.2818659>
- Ingold, T. (2008). Anthropology is Not Ethnography. *British Academy*, 154(2007), 69-92. <https://doi.org/10.5871/bacad/9780197264355.001.001>

- Ingold, T. (2017). Anthropology contra ethnography. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 7(1), 21-26. <https://doi.org/10.14318/hau7.1.005>
- Jasper, J. M. (2014). *Protest. A cultural introduction to social movements*. Cambridge, Malden: Polity Press.
- Juris, J. S. (2008). *Networking Futures*. Durham and London: Duke University Press.
- Karakayali, S. (2013). Kosmopolitische Solidarität. *Aus Politik und Zeitgeschichte*13-14/2013, 63(13-14), 21-26.
- Karakayali, S. (2014). Solidarität mit den Anderen. Gesellschaft und Regime der Alterität. In *Solidarität in der Migrationsgesellschaft*. Bielefeld: transcript.
- Karakayali, S. (2017). Feeling the Scope of Solidarity: The Role of Emotions for Volunteers Supporting Refugees in Germany. *Social Inclusion*, 5(3), 1-10. <https://doi.org/10.17645/si.v5i3.1008>
- Karakayali, S. (2019). The Welcomers: How Volunteers Frame Their Commitment for Refugees. In L. Feischmidt, L. Pries, & C. Cantat (Hg.), *Refugee Protection and Civil Society in Europe* (S. 221-241). https://doi.org/10.1007/978-3-319-92741-1_8
- Khader, J. (2003). Subaltern cosmopolitanism: Community and transnational mobility in caribbean postcolonial feminist writings. *Feminist Studies*, 29(1), 63-81.
- King, T. (2005). *The Truth about Stories. A Native Narrative*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Kip, M. (2016). Solidarity. In K. Fritsch, C. O. Connor, & A. K. Thompson (Hg.), *Keywords for Radicals. The contested vocabulary of late-capitalist struggle*. Chico, Edinburgh: AK Press.
- Klindworth, D. H., & Schröder, W. (2010). *Der Begriff der Solidarität in der wissenschaftlichen Literatur von 1990 bis 2009 – Bedeutung, Wandel und Schlussfolgerungen hinsichtlich der sozialen Sicherungssysteme in der BRD*. Berlin.
- Knopf, K. (2018). Das indigene Kanada heute. In U. Lehmkuhl (Hg.), *Länderbericht Kanada* (S. 222-252). Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.

- Kovach, M. (2009). *Indigenous Methodologies. Characteristics, Conversations, and Contexts*. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press.
- Kunzelmann, D. (2016). Virtual Im__mobilities: Three Ethnographic Examples of Socialised Media Usage, Civic Empowerment and Coded Publics. In M. Gutekunst, A. Hackl, S. Leoncini, J. S. Schwarz, & I. Götz (Hg.), *Bounded Mobilities. Ethnographic Perspectives on Social Hierarchies and Global Inequalities*. Bielefeld: transcript.
- Kurasawa, F. (2004). Alternative globalization and the creation of a solidarity without bounds. *European Journal of Sociology*, 45(2), 233-255. <https://doi.org/10.1017/S0003975604001444>
- Kymlicka, W. (2016). Solidarity in diverse societies: beyond neoliberal multiculturalism and welfare chauvinism. *Comparative Migration Studies*, 3(1). <https://doi.org/10.1186/s40878-015-0017-4>
- Latoures, A. (2007). Gender in the Bamako Polycentric World Social Forum (2006): Is Another World Possible? *Journal of International Women's Studies*, 8(3), 164-183.
- Law, J., & Ruppert, E. (2013). The Social Life of Methods: Devices. *Journal of Cultural Economy*, 6(3), 229-240. <https://doi.org/10.1080/17530350.2013.812042>
- Leach, D. K. (2013). *Prefigurative Politics. The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social and Political Movements*. Hoboken: Wiley-Blackwell.
- Lefebvre, H. (1974). *La Production de l'Espace*. Paris: Anthropos.
- Lytwyn, V. P. (1997). A Dish with One Spoon: The Shared Hunting Grounds Agreement in the Great Lakes and St. Lawrence Valley Region. *Papers of the Twenty Eighth Algonquin Conference, Volume 28*, 210-227.
- Mac Lorin, C., & Schall, N. (2018). Acknowledging Strength in Plurality: The World Social Forum 2016 Through the Prism of Assemblage Thinking. *Studies in Social Justice*, 12(1), 56-74. <https://doi.org/10.26522/ssj.v12i1.1583>
- Marcus, G. E. (1995). Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology*. <https://doi.org/10.1146/annurev.an.24.100195.000523>

- Marcus, G. E., & Faubion, J. D. (Hg.). (2009). *Fieldwork Is Not What It Used To Be: Learning Anthropology's Method in a Time of Transition*. Ithaca: Cornell University Press.
- Marcus, G. E., & Saka, E. (2006). Assemblage. *Theory, Culture & Society*, 23(2-3).
- Martinez, E. B. (2000). Where was the Color in Seattle? *Colorlines*.
- Massey, D. (1991). A Global Sense of Place. *Marxism Today*, 35, 315-323. <https://doi.org/10.1016/j.pecs.2007.10.001>
- Maurer, B. (2005). Introduction to »Ethnographic Emergences«. *American Anthropologist*, 107(1), 1-4.
- McGill University. (2017). Acknowledgement of the Traditional Territory. Abgerufen 8. Januar 2020, von <https://www.mcgill.ca/skills21/facilitator-guide/plan/ideas-opening-your-workshop/acknowledgment-traditional-territory>
- Mestrum, F. (2018). The World Social Forum is dead! Long live the World Social Forum? Abgerufen 29. April 2020, von <https://www.cadtm.org/The-World-Social-Forum-is-dead>
- Mestrum, F. (2020). Reinventing the World Social Forum: how powerful an idea can be. Abgerufen 29. April 2020, von <https://www.alainet.org/en/articulo/205144>
- Moghadam, V. (2020). Planetize the Movement! Abgerufen 6. Mai 2020, von <https://greattransition.org/gti-forum/planetize-movement-moghadam>
- Mohanty, C. T. (1984). Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses. *boundary 2*, 12(3), 333-358.
- Mohanty, C. T. (2003). *Feminism without Borders. Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham and London: Duke University Press.
- Mohawk Traditional Council. (2013). Mohawk Traditional Council and Idle No More [Video]. Abgerufen 20. Oktober 2017, von https://www.youtube.com/watch?v=eCBw4x-_eok
- Mol, A. (2002). *The body multiple: ontology in medical practice*. Durham: Duke University Press.
- Morgensen, S. L. (2012). Destabilizing the Settler Academy: The Decolonial Effects of Indigenous Methodologies. *American Quarterly*, 64(4), 805-808.

- Müller, E., & Schmieder, F. (2017). Diversität, begriffsgeschichtlich. Abgerufen 11. März 2020, von Blog des Leibniz-Zentrums für Literatur- und Kulturforschung website: <https://www.zflprojekte.de/zfl-blog/2017/04/01/ernst-muellerfalko-schmieder-diversitaet-be-griffsgeschichtlich/>
- Müller, M., & Schurr, C. (2015). Assemblage Thinking and Actor-Network Theory: Conjunctions, Disjunctions, Cross-Fertilisations. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 41(3), 217-347. <https://doi.org/10.1111/tran.12117>
- Müller, T. (2018). WSF? R.I.P., oder: »Was bedeutet es heute, Linke(r) zu sein?« Abgerufen 20. Januar 2020, von <https://wsf.blog.rosalux.de/2018/03/19/wsf-r-i-p-oder-was-bedeutet-es-heute-linker-zu-sein/>
- Nail, T. (2017). What is an Assemblage? *SubStance*, 46(1), 21-37.
- Nowicka, M., & Heil, T. (2015). *On the Analytical and Normative Dimensions of Conviviality and Cosmopolitanism*. 1-20. Tübingen.
- Nowicka, M., Krzyżowski, Ł., & Ohm, D. (2017). Transnational solidarity, the refugees and open societies in Europe. *Current Sociology*, 001139211773781. <https://doi.org/10.1177/0011392117737817>
- Nowicka, M., & Vertovec, S. (2014). Comparing Convivialities: Dreams and Realities of Living-with-difference. *European Journal of Cultural Studies*, 17(4), 341-356. <https://doi.org/10.1177/1367549413510414>
- Nwankwo, I. K. (2005). *Black Cosmopolitanism. Racial Consciousness and Transnational Identity in the Nineteenth-Century Americas*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Obando, A. E. (2005). Sexism in the World Social Forum. Is Another World Possible? Abgerufen von <https://cdn.atria.nl/ezines/web/WH Rnet/2005/February.pdf>
- Ong, A., & Collier, S. J. (2005). *Global Assemblages: Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems*. <https://doi.org/10.1002/9780470696569>
- Oosterlynck, S., Loopmans, M., Schuermans, N., Vandenaabeele, J., & Zemni, S. (2015). Putting flesh to the bone: looking for solidarity in diversity, here and now. *Ethnic and Racial Studies*. <https://doi.org/10.1080/01419870.2015.1080380>

- Oosterlynck, S., & Van Bouchatte, B. (2013). *Social solidarities: the search for solidarity in sociology*. Antwerp.
- Ortner, S. B. (1984). Theory in Anthropology since the Sixties. *Society for Comparative Studies in Society and History*, 26(1), 126-166.
- Otto, P., & Jacobs, J. (2013). Introduction: Historians and the Public Debate about the Past. *Journal of Early American History*, 3(1), 1-8. <https://doi.org/10.1163/18770703-00301006>
- Parmenter, J. (2013). The Meaning of Kaswentha and the Two Row Wampum Belt in Haudenosaunee (Iroquois) History: Can Indigenous Oral Tradition be Reconciled with the Documentary Record? *Journal of Early American History*, 3(1), 82-109. <https://doi.org/10.1163/18770703-00301005>
- Pettig, F. (2019). *Kartographische Streifzüge. Ein Baustein zur phänomenologischen Grundlegung der Geographiedidaktik*. Bielefeld: transcript.
- Pink, S., Horst, H., Postill, J., Hjorth, L., Lewis, T., & Tacchi, J. (2015). Ethnography in a Digital World. *Digital Ethnography: Principles and Practice*. <https://doi.org/10.1109/MedGO.2015.7330314>
- Pitard, J. (2016). Using Vignettes Within Autoethnography to Explore Layers of Cross-Cultural Awareness as a Teacher. *Forum: Qualitative Social Research*, 17(1), 1-12. Abgerufen von www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/2393/3922
- Ponniah, T. (2008). The Meaning of the US Social Forum: A Reply to Whitaker and Bello's Debate on the Open Space. *Societies Without Borders*, 3(1), 187-195. <https://doi.org/10.1163/187219108X256280>
- Puar, J. K. (2007). *Terrorist Assemblages. Homonationalism in Queer Times*. Durham and London: Duke University Press.
- Rabinow, P. (2004). *Was ist Anthropologie?* (C. Caduff & T. Tees, Hg.). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Rabinow, P. (2011). *The Accompaniment. Assembling the Contemporary*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Rabinow, P., Marcus, G. E., Faubion, J. D., & Rees, T. (2008). *Designs for an anthropology of the contemporary*. Durham: Duke Univ. Press.
- Radtke, K. (2007). Ein Trend zu transnationaler Solidarität? Die Entwicklung des Spendenaufkommens in der Not- und Entwicklungsländern.

- hilfe. Abgerufen 17. Dezember 2019, von <https://bibliothek.wzb.eu/pdf/2007/ivo7-304.pdf>
- Rakopoulos, T. (2016). Solidarity: The Egalitarian Tensions of a Bridge-concept. *Social Anthropology*, 24(2), 142-151. <https://doi.org/10.1111/1469-8676.12298>
- Regan, P. (2006). Unsettling the Settler Within. In *Unsettling the Settler Within. Canada's Peacemaker Myth, Reconciliation, and Transformative Pathways to Decolonization*. Victoria: University of Victoria.
- Regan, P. (2010). *Unsettling the Settler Within. Indian Residential Schools, Truth Telling, and Reconciliation in Canada*. Vancouver, Toronto: UBC Press.
- Reuther, N. (2018). Die indigene Geschichte Kanadas. In U. Lehmkuhl (Hg.), *Länderbericht Kanada* (S. 194-221). Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- Riles, A. (2010). *The network inside out*. Ann Arbor: Univ. of Michigan Press.
- Römhild, R. (2012). Transnationale Migration und soziokulturelle Transformation: Die Kosmopolitisierung der Gesellschaft. Abgerufen 18. Dezember 2019, von <https://heimatkunde.boell.de/2011/05/18/transnationale-migration-und-soziokulturelle-transformation-die-kosmopolitisierung-der>
- Sangiovanni, A. (2015). Solidarity as Joint Action. *Journal of Applied Philosophy*, 32(4), 340-359. <https://doi.org/10.1111/japp.12130>
- Santos, B. de S. (2004a). Das Weltsozialforum: Auf dem Weg zu einer gegen-hegemonialen Globalisierung. In *Kritische Interventionen 9: Globaler Widerstand gegen den Kapitalismus – Auf dem Weg zu einer neuen Internationale?* Hannover: Offizin Verlag.
- Santos, B. de S. (2004b). The World Social Forum: A User's Manual. In *Strategy*. Madison.
- Santos, B. de S. (2005). The Future of the World Social Forum: The Work of Translation. *Development*, 48(2), 15-22. <https://doi.org/10.1057/palgrave.development.1100131>
- Santos, B. de S. (2006). *The Rise of the Global Left. The World Social Forum and Beyond*. London: Zed Books.

- Santos, B. de S. (2008). The World Social Forum and the Global Left. *Politics & Society*, 36(2), 247-270. <https://doi.org/10.1177/0032329208316571>
- Santos, B. de S. (2017). Reinventing the World Social Forum? Abgerufen 8. Mai 2020, von <https://socialistproject.ca/2017/11/b1511/>
- Schall, N. (2017). *Verflochtene Stoffe*. Berlin: Humboldt-Universität zu Berlin.
- Schall, N. (2020). Some Words before All Else. In U. Lehmkuhl & E. Tutschek (Hg.), *150 Years of Canada. Grappling with Diversity since 1867*. Münster & New York: Waxmann.
- Schatzki, T. R., Cetina, K. K., & Savigny, E. von. (2001). *The Practice Turn in Contemporary Theory*. London, New York: Routledge.
- Schönhuth, M. (2002). *Entwicklung, Partizipation und Ethnologie: Implikationen der Begegnung von ethnologischen und partizipativen Forschungsansätzen im Entwicklungskontext*. Trier: Universität Trier.
- Schönhuth, M., & Jerrentrup, M. T. (2019). *Partizipation und nachhaltige Entwicklung*. Wiesbaden: Springer VS.
- Schröder, C. (2015). *Das Weltsozialforum. Eine Institution der Globalisierungskritik zwischen Organisation und Bewegung*. Bielefeld: transcript.
- Schwertl, M. (2013). Vom Netzwerk zum Text: Die Situation als Zugang zu globalen Regimen. In S. Hess, J. Moser, & M. Schwertl (Hg.), *Europäisch-ethnologisches Forschen. Neue Methoden und Konzepte*. (S. 107-126). Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
- Simpson, L. B. (2011). *Dancing on Our Turtle's Back*. Manitoba: ARP Books.
- Smith, L. T. (1999). *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*. London, New York: Zed Books Ltd.
- Spivak, G. C. (1990). *The Post-Colonial Critic. Interviews, Strategies, Dialogues* (S. Harasym, Hg.). New York & London: Routledge.
- Steinhilper, E., & Stjepandić, K. (2019). Pluralität in Bewegung. #unteilbar und Co. als neue Form zivilgesellschaftlicher Mobilisierung. *zeichen*, 3, 14-15.
- Steinhilper, E., Zajak, S., & Roose, J. (2019). Umkämpfte Teilhabe Pluralität, Konflikt und Soziale Bewegung. *Forschungsjournal Soziale Bewegungen*, 32(3), 331-336.

- Stjepandić, K., & Karakayali, S. (2018). Solidarität in postmigrantischen Allianzen: Die Suche nach dem Common Ground jenseits individueller Erfahrungskontexte. In N. Foroutan, J. Karakayali, & R. Spielhaus (Hg.), *Postmigrantische Perspektiven. Ordnungssysteme, Repräsentationen, Kritik* (S. 237-252). Frankfurt a.M., New York: Campus-Verlag.
- Stjernø, S. (2005). *Solidarity in Europe. The History of an Idea*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tax, S. (1975). Action Anthropology. *Current Anthropology*, 16(4), 514. <https://doi.org/10.1086/201616>
- Teivainen, T. (2009). The WSF: Arena or Actor? In J. Sen & P. Waterman (Hg.), *The World Social Forum: Challenging Empires* (2.). Montreal, New York, London: Black Rose Books.
- The Kino-nda-niimi Collective. (2014). *The Winter We Danced. Voices from the Past, the Future, and the Idle No More Movement*. Winnipeg: Arbeiter Ring Publishing.
- Thériault, B. (2013). *The Cop and the Sociologist: Investigating Diversity in German Police Forces*. Bielefeld: transcript.
- Thomson, D., Bzdel, L., Golden-Biddle, K., Reay, T., & Estabrooks, C. A. (2005). Central questions of anonymization: A case study of secondary use of qualitative data. *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research*, 6(1).
- Tjibaou, J.-M. (1996). *La présence Kanak*. Paris: Editions Odile Jacob.
- Toepfer, G. (2019). Diversität. Bemerkungen zur Begriffsgeschichte der Diversität. *Forum Interdisziplinäre Begriffsgeschichte (FIB)*, 8(1), 6-14.
- Trott, C. D. (2016). Constructing Alternatives: Envisioning a Critical Psychology of Prefigurative Politics. *Journal of Social and Political Psychology*, 4(1). <https://doi.org/10.5964/jpspp.v4i1.520>
- Tsianos, V., & Hess, S. (2010). Ethnographische Grenzregimeanalyse: Eine Methodologie der Autonomie der Migration. In S. Hess & B. Kasperek (Hg.), *Grenzregime. Diskurse, Praktiken, Institutionen in Europa*. (S. 242-264). Berlin: Assoziation A.
- Tsing, A. (2005). *Friction: an ethnography of global connection*. Princeton University Press.

- Tsing, A. (2009). Supply chains and the human condition. In *Rethinking Marxism* (Bd. 21). <https://doi.org/10.1080/08935690902743088>
- Tsing, A. (2015). *The Mushroom at the End of the World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Université de Montréal. (2018). L'UdeM reconnaît les territoires autochtones sur lesquels elle est érigée. Abgerufen 8. Januar 2020, von <https://nouvelles.umontreal.ca/article/2018/03/28/l-udem-reconnait-les-territoires-autochtones-sur-lesquels-elle-est-erigee/>
- Vargas, G. (2009). The World Social Forum 3 and Tensions in the Construction of Global Alternative Thinking. In J. Sen & P. Waterman (Hg.), *World Social Forum: Challenging Empires* (2., S. 185-191). Montreal, New York, London: Black Rose Books.
- Veracini, L. (2010). *Settler Colonialism*. New York: Palgrave Macmillan.
- Vertovec, S. (2007). Super-diversity and its Implications. *Ethnic and Racial Studies*, 30(6), 1024-1054. <https://doi.org/10.1080/01419870701599465>
- Vowel, C. (2012). A Rose by Any other Name is a Mihkokwaniy. Abgerufen 19. Dezember 2019, von <https://apihtawikosisan.com/2012/01/a-rose-by-any-other-name-is-a-mihkokwaniy/>
- Vowel, C. (2016). Beyond territorial acknowledgments. Abgerufen 19. Dezember 2019, von <https://apihtawikosisan.com/2016/09/beyond-territorial-acknowledgments/>
- Wallace, R. (2013). *Merging Fires. Grassroots Peacebuilding Between Indigenous and Non-Indigenous Peoples*. Halifax & Winnipeg: Fernwood Publisher.
- Welz, G. (2013). Die Pragmatik ethnografischer Temporalisierung. Neue Formen der Zeitorganisation in der Feldforschung. In S. Hess, M. Schwertl, & J. Moser (Hg.), *Europäisch-ethnologisches Forschen. Neue Methoden und Konzepte*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
- Whitaker, C. (2004). The WSF As Open Space. In J. Sen, A. Anand, A. Escobar, & P. Waterman (Hg.), *World Social Forum: Challenging Empires*. New Delhi: The Viveka Foundation.
- Whitaker, C. (2007a). Crossroads do not always close roads. Abgerufen 29. April 2020, von <https://www.alainet.org/en/active/19445>

- Whitaker, C. (2007b). *Das Weltsozialforum. Offener Raum für eine andere Welt*. Hamburg: VSA Verlag.
- Whitaker, C. (2013). World Social Forum: space or movement? Thinking about the WSF International Council future in new perspectives. Abgerufen 28. April 2020, von <https://intercoll.net/World-Social-Forum-space-or-movement-Thinking-about-the-WSF-International>
- Whitaker, C., Abrahão, J., Leite, J. C., Vieira Cruz, M. J., Miranda, M., Grajew, O., ... Haddad, S. (2018). World Social Forum: Open Space or Organization? Abgerufen 5. Mai 2020, von <https://www.other-news.info/2018/02/world-social-forum-open-space-or-organization/>
- Wildt, A. (1998). Solidarität. Begriffsgeschichte und Definition heute. In K. Bayertz (Hg.), *Solidarität. Begriff und Problem*. (S. 202-216). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- World Social Forum. (2001). Charter of Principles. Abgerufen 6. Juni 2017, von <https://fsm2016.org/en/sinformer/a-propos-du-forum-social-mondial/>
- Wright, S. (2011). Studying Policy: Methods, Paradigms, Perspectives. In S. Wright, D. Però, & C. Shore (Hg.), *Policy Worlds: Anthropology and the Analysis of Contemporary Power* (S. 27-31). New York, Oxford: Berghahn Books.
- Yates, L. (2015). Rethinking Prefiguration: Alternatives, Micropolitics and Goals in Social Movements. *Social Movement Studies*, 14(1). <https://doi.org/10.1080/14742837.2013.870883>
- Yekani, E. H., Klawitter, A., & König, C. (2012). Aufführen. In Netzwerk Körper (Hg.), *What Can a Body Do? Praktiken und Figurationen des Körpers in den Kulturwissenschaften* (S. 30-46). Frankfurt a.M.: Campus-Verlag.
- Yuen, E., Burton-Rose, D., & Katsiaficas, G. (Hg.). (2001). *The battle of Seattle: The new challenge to capitalist globalization*. New York: Soft Skull Press.
- Zeuner, B. (2004). Widerspruch, Widerstand, Solidarität und Entgrenzung – neue und alte Probleme der deutschen Gewerkschaften. In J. Beerhorst, A. Demirovic, & M. Guggemos (Hg.), *Kritische Theorie im gesellschaftlichen Strukturwandel* (S. 318-353). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Zoll, R. (2000). *Was ist Solidarität heute?* Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

11. Anlagen

Übersicht zum wissenschaftlichen Werdegang des Verfassers

2016 – 2020	Promotion in der <i>IRTG Diversity: Mediating Differences in Transcultural Spaces</i> an der Universität Trier, Note 1,7 (magna cum laude). Dissertation: <i>Auf der Suche nach Solidarität. Eine Ethnographie des Weltsozialforums 2016 in Montreal</i> (Betreuung: Prof. Dr. Michael Schönhuth, Prof. Dr. Barbara Thériault)
2010 – 2014	Master-Studium der Europäischen Ethnologie an der Humboldt-Universität zu Berlin, Note 1,0. Masterarbeit: <i>Verflochtene Stoffe – Ethnographie einer globalen Assemblage</i> (Betreuung: Prof. Dr. Regina Römhild, Prof. Dr. Manuela Bojadžijev)
2006 – 2010	Bachelor-Studium der Sozial- und Kulturanthropologie sowie der Allgemeinen und Vergleichenden Literaturwissenschaft an der Freien Universität Berlin, Note 1,5. Bachelorarbeit: <i>Diskursanalytische Reflexionen im entwicklungspolitischen Schulaustauschprogramm</i> (Betreuung: Dr. Jeanne Berrenberg)

Kulturwissenschaft



Michael Thompson

Mülltheorie

Über die Schaffung und Vernichtung von Werten

April 2021, 324 S.,
kart., Dispersionsbindung, 57 SW-Abbildungen
27,00 € (DE), 978-3-8376-5224-6

E-Book:

PDF: 23,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5224-0

EPUB: 23,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-5224-6



Erika Fischer-Lichte

Performativität

Eine kulturwissenschaftliche Einführung

April 2021, 274 S., kart., 3 SW-Abbildungen
22,00 € (DE), 978-3-8376-5377-9

E-Book:

PDF: 20,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5377-3



Stephan Günzel

Raum

Eine kulturwissenschaftliche Einführung

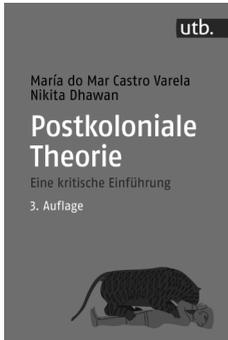
2020, 192 S., kart.
20,00 € (DE), 978-3-8376-5217-8

E-Book:

PDF: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5217-2

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Kulturwissenschaft



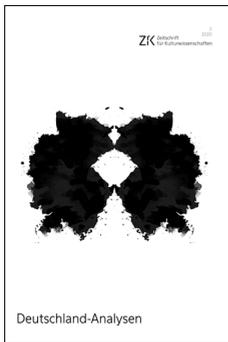
María do Mar Castro Varela, Nikita Dhawan
Postkoloniale Theorie
Eine kritische Einführung

2020, 384 S., kart.
25,00 € (DE), 978-3-8376-5218-5
E-Book:
PDF: 22,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5218-9



Thomas Hecken, Moritz Baßler, Elena Beregow,
Robin Curtis, Heinz Drügh, Mascha Jacobs,
Annekathrin Kohout, Nicolas Pethes, Miriam Zeh (Hg.)
POP
Kultur und Kritik (Jg. 10, 2/2021)

September 2021, 176 S., kart.
16,80 € (DE), 978-3-8376-5394-6
E-Book:
PDF: 16,80 € (DE), ISBN 978-3-8394-5394-0



Marcus Hahn, Frederic Ponten (Hg.)
Deutschland-Analysen
Zeitschrift für Kulturwissenschaften, Heft 2/2020

2020, 240 S., kart., Dispersionsbindung, 23 Farbabbildungen
14,99 € (DE), 978-3-8376-4954-3
E-Book:
PDF: 14,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4954-7

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

