

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 Uhr⁴

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 Mikrofon, 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 Eröffnungszereemonie 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 Eröffnungszeremonie 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 étaient 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 la 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 zugedacht 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 (*Innue*) 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 verliest 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 Québecer 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 Mühevolle 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 Québecer 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.