

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 Teilnehmerschwellen 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 Panneldiskussion 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 Teilnehmerschwellen. 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'impatient-

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 neokolonialen 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&infoo=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 Gegenarrativ 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 Kolonisor*innen, beziehungsweise allgemeiner der Erstabwohner*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 Kolonisor*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 Forschender 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 Forscher 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 zählen. 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.

