

Arbeitspapiere zur Lateinamerikaforschung

Herausgegeben von Christian Wentzlaff-Eggebert und Martin Traine



Nr. III-24

Rebecca Steger

Alte Widersprüche oder neue Ansätze? Postkoloniale Perspektiven auf zapatistische Solidarität

Universität zu Köln
Philosophische Fakultät
Arbeitskreis Spanien – Portugal – Lateinamerika
ISSN 1616-9085



Arbeitspapiere zur Lateinamerikaforschung

Herausgegeben von Christian Wentzlaff-Eggebert und Martin Traine

ISSN 1616-9085

III-24 Politikwissenschaft
Redaktion: Elisabeth Pütz

Arbeitskreis Spanien – Portugal – Lateinamerika, 2014

Universität zu Köln
Philosophische Fakultät
Arbeitskreis Spanien – Portugal – Lateinamerika
Albertus-Magnus-Platz
D-50923 Köln

Download und weitere Informationen unter <http://www.lateinamerika.uni-koeln.de/publikationen.html>

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung.....	1
1.1. Fragestellung	2
1.2. Theoretischer Rahmen und Hypothesen.....	3
1.3. Literatur und Forschungsstand	4
1.4. Verortung der Verfasserin	7
1.5. Aufbau der Arbeit.....	8
1.6. Schreibweise und Begrifflichkeiten.....	9
2. Begrifflich-konzeptionelle und historisch-politische Einordnung internationaler Solidarität	12
2.1. Zum Begriff der Solidarität	12
2.2. Solidarität aus reziprozitätstheoretischer Perspektive	15
2.2.1. Die Sozialtheorie der Reziprozität und der Gabe.....	16
2.2.2. Formen der Reziprozität.....	17
2.2.3. Solidarität als generalisierte Reziprozität.....	19
2.2.4. Asymmetrien in Reziprozitätsbeziehungen.....	21
2.3. Internationale Solidarität als historisch-politisches Phänomen	24
2.3.1. Form und Ursprung der internationalen Solidarität	24
2.3.2. Vom studentischen Internationalismus bis zur Krise der internationalen Solidarität.....	26
2.4. Konzeptionelle Einordnung der internationalen Solidarität	33
2.4.1. Internationale Solidarität als politisch-ideologische Solidarität.....	34
2.4.2. Reziprozitätsbeziehungen in der Solidaritätspraxis	34
3. Schwierigkeiten internationaler Solidarität aus postkolonialer Perspektive.....	39
3.1. Postkoloniale Theorien	39
3.1.1. Hall und Said: Koloniale Diskurse.....	42
3.1.2. Spivak: Repräsentation und Subalternität	46
3.2. Postkoloniale Perspektive auf internationale Solidarität.....	50
3.2.1. Gleichheit und Differenz: Die Konstruktion einer gleichen Betroffenheit ...	52
3.2.2. Subalternität und koloniale Repräsentationen.....	55
3.2.3. Projektionen in der Solidarität.....	58
3.3. Zwischenfazit: Fallstricke internationaler Solidarität aus reziprozitätstheoretischer und postkolonialer Perspektive.....	60
4. Der Zapatismus als ‚neue Form des Widerstands‘	65
4.1. Ursachen des zapatistischen Aufstands	67
4.1.1. Historischer und politischer Hintergrund in Mexiko	68
4.1.2. Sozio-ökonomische Situation in Chiapas.....	72
4.1.3. Weitere hinreichende Faktoren	75

4.2.	Kernelemente der zapatistischen Rebellion.....	78
4.2.1.	Politische und ideelle Ursprünge des Zapatismus.....	79
4.2.2.	<i>Preguntando caminamos</i> : Die Politik des Fragens	81
4.2.3.	<i>Mander obedeciendo</i> : Zapatismus und die Rolle des Staates	83
4.3.	Wortergreifung: Der zapatistische Diskurs	87
4.3.1.	Strategien der Verhüllung und des Schweigens.....	89
4.3.2.	Die Figur des Subcomandante Marcos.....	91
5.	Zapatistische Einflüsse auf die internationale Solidarität.....	94
5.1.	Die internationale Bedeutung des zapatistischen Aufstands	94
5.1.1.	Zapatismus: Für niemanden und zugleich für alle	95
5.1.2.	Gleichheit, Differenz und solidarische Verbundenheit	96
5.1.3.	Zapatismus als Vorbild: Veränderungen in der Nord-Süd-Einbahnstraße..	100
5.1.4.	Neubestimmung des Internationalismus	102
5.2.	Die Praxis internationaler Solidarität mit der zapatistischen Bewegung	105
5.2.1.	Die Formen der Solidaritätspraxis.....	105
5.2.2.	Widersprüche in der Solidaritätspraxis	107
5.2.3.	Die Antwort der Zapatistas	109
6.	Schlussbetrachtung: Zapatistische Solidarität aus reziprozitätstheoretischer und postkolonialer Perspektive	113
6.1.	Gleichheit und Differenz in der zapatistischen Solidarität.....	114
6.1.1.	Zum Problem der Reproduktion gesellschaftlicher Machtverhältnisse in der politischen Organisierung	115
6.1.2.	Zur (Un-)vereinbarkeit gemeinsamer Verbundenheit und unterschiedlicher Betroffenheit	117
6.2.	Subalternität und koloniale Repräsentationen	119
6.2.1.	Zapatistische Emanzipation.....	120
6.2.2.	Chancen und Grenzen der zapatistischen Selbstrepräsentation in der Solidaritätspraxis.....	122
6.3.	Projektionen in der zapatistischen Solidarität	124
6.3.1.	Die Suche nach <i>Authentizität</i> im Zapatismus.....	124
6.3.2.	Zapatistische Solidarität als ‚Revolutionstourismus‘?	127
6.4.	Reziprozitätsbeziehungen und Rollenverständnisse in der Solidaritätspraxis ...	128
6.4.1.	Wohltätigkeit oder Solidarität? Zum Geber_innen und Nehmer_innen-Selbstverständnis.....	128
6.4.2.	Gegenseitigkeiten und Asymmetrien in der Solidaritätspraxis	129
7.	Fazit: Neue Ansätze oder alte Widersprüche?	133
8.	Literaturverzeichnis	138

Abkürzungsverzeichnis

APO	Außerparlamentarische Opposition
BUKO	Bundeskongress entwicklungspolitischer Aktionsgruppen/ seit 2002: Bundeskoordination Internationalismus
CCRI – CG	Comité Clandestino Revolucionario Indígena – Comandancia General / Geheimes Revolutionäres Indigenes Komitee – Generalkommandantur
EZLN	Ejército Zapatista de Liberación Nacional/ Nationale zapatistische Befreiungsarmee
FRAYBA	Fray Bartolomé de las Casas A.C. / Menschenrechtszentrum in San Cristóbal de las Casas
NAFTA	North American Free Trade Agreement
NGO	Non-Governmental Organization / Nichtregierungsorganisation
PRI	Partido Revolucionario Institucional / Partei der institutionellen Revolution
SDS	Sozialistischer Deutscher Studentenbund
SI	Sozialistische Internationale
SPD	Sozialdemokratische Partei Deutschland

1. Einleitung

Im Januar 2014 feierten der zapatistische Aufstand in Mexiko und sein großes internationales Solidaritätsnetzwerk den 20. Geburtstag. Sowohl die zapatistische Bewegung selbst als auch die zahlreichen internationalen Unterstützer_innen können somit auf eine beachtliche Geschichte der gemeinsamen Solidaritätsbeziehungen zurückblicken.

Als am 1. Januar 1994 im südöstlichen Mexiko eine bewaffnete Guerillabewegung mehrere Bezirkshauptstädte im Bundesstaat Chiapas für mehrere Tage besetzte, geschah dies in einer Zeit, in der niemand mehr an revolutionäre Aufstände in der sogenannten ‚Dritten‘ Welt geglaubt hätte. Die ‚Revolutionsromantik à la Che Guevara‘ der 1960er und 1970er Jahre war Resignation gewichen und selbst die langandauernde Solidarität mit der Revolution in Nicaragua war mit Abwahl der sandinistischen Regierung im Jahr 1990 stark abgeflaut. In dieser Phase der Desillusion und Neufindung der internationalen Solidaritätsbewegung löste der zapatistische Aufstand 1994 eine Welle der Begeisterung aus, markierte weltweit ein Signal der Hoffnung und des Neubeginns und gab dem Internationalismus wieder neuen Aufschwung (vgl. beispielsweise Köbler und Melber 2002 oder Brand 2002). Die Literatur spricht von „Chiapas als der neuen Internationalen“ und die Zeitungen wetteifern damit den Sprecher der zapatistischen Bewegung, Subcomandante Marcos, mit dem Mythos Che Guevara zu vergleichen (vgl. Schnibben von 1996). In den Medien wird die Begeisterung für die Zapatistas¹ polemisch als erneutes Aufflackern verstaubter Revolutionsromantik charakterisiert (vgl. Wolf 1997). Bilder der maskierten Zapatistas ersetzen die Fotos von Che Guevara auf T-Shirts, Taschen oder Postern politischer Aktivist_innen aus dem Globalen Norden, alternative Cafés bieten zapatistischen Kaffee statt nicaraguanschen an und der Besuch einer zapatistischen Gemeinde in Chiapas gehört ebenso zum Pflichtprogramm in der Solidaritätsszene wie in den 1980er Jahren die Teilnahme an einer Arbeitsbrigade zur Unterstützung der sandinistischen Revolution in Nicaragua.

Abgesehen von einer zeitweiligen Sinnkrise parallel zum Ende des Ost-West-Konflikts scheint sich auf den ersten Blick in der westlichen internationalen Solidaritätsbewegung mit revolutionären Bewegungen aus dem Globalen Süden nichts Grundlegendes verändert zu haben.

¹ Der spanischsprachige Begriff *Zapatista* schließt im Gegensatz zu den deutschsprachigen Bezeichnungen Zapatist bzw. Zapatistin alle Geschlechter ein und wird deshalb in dieser Arbeit verwendet.

In wissenschaftlichen Studien wird jedoch von einem Paradigmenwechsel im Internationalismus gesprochen, in welchem das zapatistische Unterstützer_innennetzwerk zum Vorzeigebispiel eines veränderten Solidaritätsverständnisses avanciert. Die internationale Solidarität, welche durch Paternalismus, Bevormundung und westliches Expert_innentum in Verruf geraten war und der (neo-)kolonialistische Tendenzen, diskursive Vereinnahmungen und eine fast schon mythische Sicht auf die Befreiungsbewegungen im Globalen Süden vorgeworfen wurde, glänzt wieder in neuem Image. Alte Widersprüche scheinen sich wie von selbst aufgelöst zu haben, zugunsten eines hierarchiefreien gegenseitigen Miteinanders auf ‚gleicher Augenhöhe‘.

1.1. Fragestellung

Mit diesen (alten) Widersprüchlichkeiten der internationalen Solidarität und der daraus erwachsenen Krise des Internationalismus beschäftigt sich diese Arbeit, um sich anschließend dem zapatistischen Aufstand zuzuwenden, dem in der Literatur regelmäßig die Rolle eines neuen Hoffnungsträgers und einer neuen Inspirationsquelle des Internationalismus zugeschrieben wird.

Vor dem Hintergrund der Kritik an Praxis und Selbstverständnis internationaler Solidarität, soll die Frage untersucht werden, ob es im Zusammenhang mit dem Zapatismus und der zapatistischen Solidaritätsbewegung auf diskursiver und praktischer Ebene gelungen ist, die alten Widersprüche zu überwinden und grundsätzliche Veränderungen anzustoßen.

Dementsprechend gliedert sich die Fragestellung in zwei Teile:

1. Worin bestehen die Schwierigkeiten der früheren Solidaritätsbewegung und wie lassen sich diese Schwierigkeiten theoretisch fassen und begreifen?
2. Werden diese Schwierigkeiten im Rahmen des Zapatismus und der zapatistischen Solidarität überwunden?

Die zweite Frage wiederum lässt sich untergliedern in folgende Teilaspekte, die zugleich strukturgebend für die Behandlung der Fragestellung sind:

- a) Was ist das Neue am Phänomen des Zapatismus, das eine solche Faszination auf die internationale Solidaritätsszene auslöst?
- b) Inwiefern hat der Zapatismus den theoretischen Diskurs um die Beziehungen zwischen Nord und Süd in der internationalen Solidarität verändert und zu einer Überwindung des Dilemmas des in die Krise geratenen Internationalismus beigetragen?
- c) Gelingt es im Rahmen der zapatistischen Solidaritätsbewegung auch auf dem praktischen Feld die Schwierigkeiten zu überwinden?

Der ersten Frage, in der es um die Identifikation der wesentlichen Fallstricke der internationalen Solidarität geht, wird sich diese Arbeit entlang eines Theorierahmens widmen, der wiederum strukturgebend für diesen Teil der Arbeit ist.

1.2. Theoretischer Rahmen und Hypothesen

Um das Phänomen der Solidarität im Sinne einer analytischen Kategorie fassbar zu machen, wird die Sozialtheorie der Reziprozität und der Gabe als theoretischer Rahmen gewählt. Dieser Ansatz wird durch postkoloniale Theorien ergänzt, da eine postkoloniale Perspektive geeignet erscheint, um die Solidaritätsbeziehungen zwischen Aktivist_innen aus dem Globalen Norden und dem Globalen Süden auf die Gefahr der Reproduktion (neo-)kolonialer Stereotype zu analysieren.

Insgesamt lässt sich die Methode dieser Arbeit als theoriegeleitete, literaturbasierte, historisch-vergleichende Darstellung kennzeichnen. Mittels des theoretischen Rahmens sollen die Widersprüche der internationalen Solidarität in der Geschichte aufgezeigt und einige zentrale Fallstricke herauskristallisiert werden. Anhand dieser theoretisch und analytisch gefassten Kritikpunkte wird die zapatistische Solidarität untersucht, neue Ansätze herausgestellt und auf ihre Chancen und Grenzen diskutiert.

Folgende Hypothesen sollen anhand der Literatur begründet und diskutiert werden:²

Hypothese 1: Das Dilemma der (früheren) internationalen Solidaritätsbewegung beruht zum einen auf einer Einseitigkeit des Gebens und Nehmens, welche durch den Solidaritätsbegriff verschleiert wird.

Hypothese 2: Das Dilemma der (früheren) internationalen Solidaritätsbewegung beruht zum anderen in der (ungewollten) Reproduktion (neo-)kolonialer Denkmuster und Verhaltensweisen.

Hypothese 3: Durch ihre neuartige Widerstandsform gelingt es den Zapatistas die ‚Sprachlosigkeit der Subalternen‘ zu überwinden und (neo-)koloniale Denkmuster zu thematisieren.

Hypothese 4: Der zapatistische Aufstand findet in den Debatten im Internationalismus eine breite Rezeption und trägt somit zu einem Umdenken innerhalb der internationalen Solidaritätsbewegung bei.

² Da es sich bei dieser Arbeit um eine theoriegeleitete Literaturarbeit und nicht um eine empirische Untersuchung handelt, sind die aufgeführten Hypothesen nicht Gegenstand einer falsifizierenden oder verifizierenden Überprüfung, sondern stellen die wesentlichen Befunde der Auseinandersetzung mit dem Thema der Arbeit dar. Sie sind damit zugleich strukturgebend für die vorliegende wissenschaftliche Darlegung d.h. ihre Herleitung, Begründung und Diskussion.

Hypothese 5: Auf der Ebene der praktischen Solidaritätsarbeit vor Ort im Rahmen der zapatistischen Solidarität werden die Schwierigkeiten jedoch nur teilweise überwunden.

1.3. Literatur und Forschungsstand

Zur Beantwortung der Fragestellung werden in dieser Arbeit unterschiedliche Theoriestränge verknüpft. Es sind somit verschiedene Forschungsgebiete von Relevanz – insbesondere die Theorie der Reziprozität und der Gabe, postkoloniale Theorien, Internationalismus, Solidarität, Zapatismus, internationale Bedeutung des Zapatismus und zapatistische Solidarität –, die an dieser Stelle nicht jeweils in ihrer gesamten Breite dargestellt werden können. Von besonderem Interesse ist daher die Literatur, die diese unterschiedlichen Forschungsgebiete zusammenbringt.

Angestoßen wurde eine kritische Auseinandersetzung mit internationaler Solidarität durch postkoloniale Theorien, in erster Linie von Theoretiker_innen aus dem Globalen Süden. Diese fokussieren sich in ihren Analysen meist jedoch nur auf einzelne Aspekte. Die Studien von Chandra T. Mohanty (vgl. Mohanty 1988), bell hooks (vgl. hooks 1990) und Gayatri C. Spivak (vgl. Spivak 2008a) stellen dennoch eine wichtige theoretische Grundlage für eine Kritik an internationaler Solidarität aus postkolonialer Perspektive dar, da ihre fundierten feministischen Kritiken, in denen sie den westlichen Feminismus für seine universalistische Vereinnahmung, für paternalistischen Tendenzen sowie für die Reproduktion von Rassismus und (Neo-)kolonialismus anprangern, Aussagen über generelle Widersprüche der Nord-Süd-Solidarität erlauben. Aram Ziai und Friederike Habermann leisten mit einer diskursanalytischen postkolonialen Perspektive auf das Selbstverständnis der westdeutschen Solidaritätsbewegung einen weiteren wichtigen Beitrag, da sie die der internationalen Solidarität innewohnenden Parallelen zum ‚Entwicklungsdenken‘ verdeutlichen (vgl. Habermann und Ziai 2007). Weitere diskursanalytische Studien von Ziai zu einer postkolonialen Kritik an der ‚Entwicklungszusammenarbeit‘ liefern Ergebnisse, die sich ebenfalls teilweise auf die internationale Solidarität übertragen lassen (vgl. Ziai 2007; vgl. Ziai 2006).

Ansonsten stammt die Literatur zu diesem Thema hauptsächlich von (ehemaligen) politischen Aktivist_innen aus dem Globalen Norden. Zentrale Akteure in der internationalen Solidaritätsbewegung wie die Bundeskoordination Internationalismus (BUKO), das Informationsbüro Nicaragua e.V. oder – diesen Institutionen nahestehende – Wissenschaftler_innen haben hierzu mehrere Publikationen veröffentlicht (vgl. Bruns et al. 2003; vgl. Pizza 1992; vgl. Hierlmeier 2002; vgl. Kößler und Melber 2002). Die Rosa-Luxemburg-Stiftung hat ebenfalls mit Veröffentlichungen zu dieser Debatte beigetragen (vgl. Gerlach

2009; vgl. Lang 2012a). Diese Auseinandersetzungen thematisieren Fehler und Schwierigkeiten in der internationalen Solidarität, wie die Idealisierung der revolutionären Bewegungen aus dem Globalen Süden, westlichen Paternalismus und Expert_innentum in den Solidaritätsbeziehungen sowie die Ausblendung und Reproduktion von Rassismus und (Neo-)kolonialismus in der Solidaritätsarbeit. Sie sind jedoch oftmals als zeitgenössische und aus einer Binnenperspektive verfasste Debattenbeiträge zu bewerten, denn als wissenschaftliche Arbeiten. Diese heterogene und oft ideologisch geprägte Literatur zu ordnen, in Zusammenhang mit dem theoretischen Hintergrund zu bringen, anhand einzelner beleuchteter Aspekte generelle Aussagen zu treffen und schließlich einige zentrale Punkte zu identifizieren, stellt daher ein zentrales Erkenntnisinteresse des theoretisch-historischen Teils dieser Arbeit dar.

Der Zapatismus nimmt einen herausragenden Platz in der aktuellen Forschung über die neuen sozialen Bewegungen in Lateinamerika ein, weswegen an dieser Stelle eine umfassende Darstellung des wissenschaftlichen Forschungsstands nicht möglich ist. Ein Zusammendenken postkolonialer theoretischer Ansätze mit dem zapatistischen Aufstand und Überlegungen den Zapatismus als dekolonialen Widerstand einzuordnen, findet sich jedoch lediglich ansatzweise bei Walter Mignolo (vgl. Mignolo 2002) und Abraham Acosta (vgl. Acosta 2010). Im Zuge dessen sind noch Anne Huffschnid und Jens Kastner zu nennen. Deren wissenschaftliche Arbeiten lassen sich zwar nicht dem postkolonialen Spektrum zuordnen, jedoch spielen sowohl die Auseinandersetzungen zum Zapatismus vor dem Hintergrund des *cultural politics*-Ansatz (vgl. Kastner 2011) als auch die diskursanalytischen Perspektiven auf den Zapatismus (vgl. Huffschnid 1997; vgl. Huffschnid 2002; vgl. Huffschnid 2004) für eine postkoloniale Perspektive und eine Analyse der dekolonialen Strategien im zapatistischen Widerstand ebenfalls eine wichtige Rolle.

Ein Fokus auf die transnationale Dimension des Zapatismus, welche die herausragende globale Bedeutung der Bewegung, ihren Einfluss und die produzierten Resonanzen weltweit herausstellt, findet sich wiederum bei zahlreichen Autor_innen. Als die wichtigsten wären Abigail Andrews (vgl. Andrews 2010b), Ana Esther Ceceña (vgl. Ceceña 2002), Ulrich Brand (vgl. Brand 2002; Brand und Hirsch 2003), Jens Kastner (vgl. Kastner 2011), John Holloway (vgl. Holloway 2002b und Holloway 2006), Anne Huffschnid (vgl. Huffschnid 2004), Thomas Olesen (vgl. Olesen 2004b) oder Raina Zimmering (vgl. Zimmering 2010b) zu nennen. Viele dieser Autor_innen sprechen in der ein oder anderen Weise von einer zapatistisch inspirierten Neubestimmung des Internationalismus. Ziai und Habermann konstatieren mittels der diskursanalytischen Betrachtung der westdeutschen Soli-

daritätsbewegung einen parallel zur zapatistischen Erhebung stattfindenden Diskurswechsel, in welchem eine Abkehr vom Denken in ‚Entwicklung‘ sichtbar wird (vgl. Habermann und Ziai 2007).

Studien, die sich auf die zapatistische Solidarität konzentrieren, sind dementsprechend nur vereinzelt zu finden. Niels Barmeyer und Abigail Andrews untersuchen anhand empirischer Feldstudien die Beziehungen zwischen Solidaritätsorganisationen und zapatistischer Bewegung auf einer Mikroebene (vgl. Andrews 2010a; vgl. Barmeyer 2009). Ihre Studien sprechen zwar von einem veränderten Solidaritätsverständnis in Form eines gleichberechtigteren Umgangs, zeigen allerdings auch Schwierigkeiten und Widersprüche auf. Des Weiteren ist Thomes Olesen zu nennen, der einen Vergleich auf diskursiver Ebene zwischen früheren Formen internationaler Solidarität und der zapatistischen Solidarität liefert und zu ähnlichen Schlüssen kommt (vgl. Olesen 2004a).

Zwar stellen Studien, wie die von Olesen oder Andrews eine neue ‚Gegenseitigkeit unter Gleichen‘ in der Nord-Süd-Solidarität heraus, sie behandeln jedoch nur Teilaspekte (Andrews) oder beruhen auf einer sehr allgemein gehaltenen Analyse (Olesen). Wissenschaftliche Arbeiten, die einen Schwerpunkt auf die reziprozitätstheoretische Betrachtung zapatistischer Solidarität legen, gibt es hingegen ansonsten nicht. Des Weiteren fehlen gänzlich Studien, die die Beziehungen zwischen westlichen Solidaritätsaktivist_innen und der indigenen zapatistischen Bewegung vor einem postkolonialen theoretischen Hintergrund untersuchen und damit in direkten Bezug mit postkolonialer Kritik an internationaler Solidarität setzen.

So besteht sowohl Forschungsbedarf an einer Analyse der zapatistischen Rebellion und ihrem dekolonialen Widerstandspotenzial anhand postkolonialer theoretischer Ansätze als auch Untersuchungen der zapatistischen Solidarität auf diskursiver und praktischer Ebene vor diesem theoretischen Hintergrund. Aus diesem Grund erscheint eine vergleichende Betrachtung früherer Formen internationaler Solidarität mit jener der zapatistischen vor dem gewählten theoretischen Hintergrund als eine sinnvolle Ergänzung zur bestehenden Forschung.

Mangelnde wissenschaftliche Auseinandersetzungen zum einen und zum anderen die Tatsache, dass es sich um einen aktiven Diskurs der Beteiligten selber und keine rein akademische Debatte handelt – auch wenn diese hier vor dem Hintergrund der Theorien diskutiert werden – führen zu der Problematik, dass auch die verfügbare Literatur oft emotional aufgeladen oder ideologisch geprägt ist. Selbst die wissenschaftlichen Studien sind größtenteils von Akteuren verfasst, die sich als Teil der Unterstützungsbewegung des Zapatis-

mus verstehen oder als aktiv Teilnehmende im Diskurs und in den Debatten einzuordnen sind und deswegen keine neutrale oder objektive Position einnehmen.

Die Annahme einer objektiven Wissenschaft wird in der postkolonialen Theorieperspektive generell sehr kritisch gesehen, da die jeweilige Perspektive aus der Wissen produziert wird, eine wesentliche Rolle spielt. An diese Erkenntnis anknüpfend besteht ein weiteres Problem der Forschung zum Zapatismus in der Tatsache, dass alle Literatur von mestizischen und *weißen* Autor_innen mexikanischer oder ausländischer Herkunft stammt. Diese Autor_innen projizieren häufig eigene Vorstellungen und Überzeugungen auf die Menschen in Chiapas und ihren Kampf. So schwingen auch in den wissenschaftlichen Darstellungen imaginierte im Westen entstandene Ideen *des Anderen* mit, die oft zu einer idealisierten Sicht auf die indigenen Zapatistas führen.

Das Dilemma, mittels eines postkolonialen theoretischen Hintergrunds über den Zapatismus zu schreiben, jedoch aufgrund der verfügbaren Literatur dennoch die von postkolonialen Theorien kritisierten (neo-)kolonialen Stereotype zu reproduzieren, lässt sich nicht komplett lösen. Der Rückgriff auf die eigenen Veröffentlichungen der zapatistischen Bewegung soll der reinen Fremdbeschreibung zumindest teilweise entgegenwirken. Um die Zapatistas selbst zu Wort kommen zu lassen, werden die entsprechenden Textauszüge auch, wenn es sinnvoll, erscheint in wörtlichen Zitaten wiedergegeben.

1.4. Verortung der Verfasserin

An diese diskutierten Probleme schließt sich eine weitere unvermeidbare Einschränkung dieser Arbeit an. So ist auch bezüglich der Verfasserin dieser Arbeit die Problematik des Blickwinkels zu betonen.

Die Verfasserin schreibt diese Arbeit aus der Perspektive einer *weißen* mitteleuropäischen urbanen Studentin. Diese Verortung der Wissen-produzierenden-Person impliziert zum einen, dass sie sich nicht in die Perspektive der (mehrheitlich) indigenen Zapatistas in Mexiko hineinversetzen kann, sondern diese notwendigerweise aus einem westlichen und urbanen Blickwinkel beschreibt. Des Weiteren werden sowohl die verwendeten Theorien als auch weitere Literatur und Quellen aus einer bestimmten wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Sozialisation heraus interpretiert. Auch wenn diese Arbeit einen antirassistischen und kritischen Anspruch hat, kann die Verfasserin die gesellschaftlichen Strukturen, die sie prägen, nicht verlassen und reproduziert selbst (auch ungewollt) (neo-)koloniale Denkstrukturen in ihrer Untersuchung.

Die Verfasserin verortet sich zwar in einer kritischen Position gegenüber der Idee des Solidaritätsaktivismus mit dem Globalen Süden und beschäftigt sich mit Themen wie *Critical-Whiteness*, Rassismus und (Neo-)kolonialismus. Sie ordnet sie sich jedoch politisch als pro-zapatistisch ein und ihre Sympathie sowohl gegenüber der Bewegung selbst als auch gegenüber dem Solidaritätsnetzwerk sowie ihre eigenen Erfahrungen als solidarische Menschenrechtsbeobachterin in zapatistischen Gemeinden fließen in irgendeiner Weise bewusst und unbewusst in diese Arbeit ein. Diese Erfahrungen bilden zugleich auch eine wichtige Motivation für die Wahl dieses Themas. So soll es nicht darum gehen, aus einer vermeintlich überlegenen Position heraus zapatistische Solidarität per se zu verurteilen. Stattdessen will diese Arbeit einen konstruktiven Beitrag leisten und die Möglichkeiten und Fortschritte dieser Solidarität ebenso wie ihre Widersprüchlichkeiten und Grenzen aufzeigen.

1.5. Aufbau der Arbeit

Diese Arbeit gliedert sich in zwei Teile: Der erste Teil (die Kapitel 2 und 3) liefert den historischen und theoretischen Hintergrund dieser Arbeit. Mittels der Theorien der Reziprozität und der Gabe (Kapitel 2) und postkolonialer Theorien (Kapitel 3) wird eine Einordnung und Bewertung der früheren internationalen Solidaritätsbewegung vorgenommen. Anhand dieser werden in diesem Teil die ersten beiden Hypothesen begründet und wesentliche Fallstricke der internationalen Solidarität identifiziert.

Dazu wird zunächst in Kapitel 2 eine an der Reziprozitätstheorie orientierte Bestimmung des Solidaritätsbegriffs vorgenommen (Kapitel 2.1 und 2.2) und näher bestimmt, was in dieser Arbeit unter dem historischen Phänomen der internationalen Solidarität zu verstehen ist (Kapitel 2.3). Mittels der Anwendung der Solidaritätsdefinition und der Reziprozitätstheorie auf die Erfahrungen der internationalen Solidaritätspraxis wird eine erste Problematisierung dieser vorgenommen (Kapitel 2.4).

In Kapitel 3 wird die zweite für diese Arbeit relevante Theorie, der Postkolonialismus, eingeführt und damit der Fokus auf die Ebene des Diskursiven verlagert. Nach einer Einführung in die wichtigsten Grundlagen einer postkolonialen Theorieperspektive werden zwei grundlegende theoretische Ansätze, die des Kolonialdiskurses und das Konzept der Subalternität, näher erläutert (Kapitel 3.1). Mit Hilfe dieser Theorien wird im Folgenden die internationale Solidarität darauf hin untersucht, inwiefern sich koloniale Denk- und Verhaltensmuster dort wiederfinden lassen und zur Krise der internationalen Solidaritätsbewegung beigetragen haben (Kapitel 3.2). Ein kurzes Zwischenfazit (Kapitel 3.3) fasst die

wesentlichen Fallstricke der früheren internationalen Solidaritätsbewegung zusammen und schließt so den ersten Teil dieser Arbeit ab.

Die so theoretisch hergeleiteten Fallstricke dienen der Strukturierung der im zweiten Teil folgenden Analyse der zapatistischen Solidarität. Kapitel 4 leistet einleitend eine ausführliche Darstellung der zapatistischen Bewegung. Nach einer Kontextualisierung des Aufstands vor dem gesellschaftlichen und politischen Hintergrund Mexikos sowie einer Schilderung des sozio-ökonomischen Ursachengefüges der zapatistischen Erhebung (Kapitel 4.1), wird die zapatistische Rebellion in Bezug auf ihre Neuartigkeit im Gegensatz zu früheren Guerillabewegungen untersucht. Als Besonderheiten des Zapatismus werden die Spezifika des Gründungsprozesses, die Besonderheiten in der politischen Organisation (Kapitel 4.2) sowie die diskursiven Strategien (Kapitel 4.3) herausgestellt und damit die Hypothese 3 fundiert.

Kapitel 5 widmet sich schließlich der internationalen Dimension des zapatistischen Aufstands und teilt sich in zwei Unterkapitel. In Kapitel 5.1 wird dem Einfluss des Zapatismus auf den Internationalismus und seiner Rezeption in Theorie und Praxis der internationalen Solidaritätsbewegung nachgegangen und somit die Grundlage zur Diskussion von Hypothese 4 geschaffen. Kapitel 5.2 wendet sich hingegen der konkreten Praxis internationaler Solidaritätsgruppen in Chiapas zu. Dabei wird die Bedeutung der internationalen Unterstützung ebenso thematisiert wie die auftretenden Schwierigkeiten und den Umgang der Zapatistas mit diesen. Diese Schilderungen dienen schließlich der Erörterung der fünften Hypothese.

Kapitel 6 stellt im Anschluss an diese Schilderungen die Schlussfolgerungen dieser Arbeit vor. Die Ergebnisse der vorangegangenen Darstellung werden anhand der im ersten Teil identifizierten Fallstricke der früheren internationalen Solidarität zusammenfassend dargestellt und darauf hin diskutiert, inwiefern im Zapatismus und in der zapatistischen Solidarität diese Fallstricke vermieden und Schwierigkeiten überwunden werden.

Ein abschließendes Fazit in Kapitel 7 fasst die wesentlichen Ergebnisse der Betrachtung kurz entlang der Hypothesen zusammen und beantwortet damit die Ausgangsfrage nach alten Widersprüchen oder neuen Ansätzen.

1.6. Schreibweise und Begrifflichkeiten

Soziale Wirklichkeit wird im Wesentlichen über Sprache vermittelt und Sprache bildet dabei Realität nicht nur ab, sondern konstruiert diese mit (vgl. Ziai 2007, S. 16). Daher ist

es vor allem auch in der Wissenschaft wichtig, Sprache kritisch zu reflektieren. Dieser Erkenntnis will die vorliegende Arbeit nachkommen und folgende Schreibweisen einführen:

Ausdrücke wie ‚Erste‘ Welt und ‚Dritte‘ Welt sollen weitestgehend vermieden werden, da diese Begriffe zum einen in zu vereinfachender Form Ähnlichkeiten zwischen Ländern andeuten, die als ‚Erste‘ oder ‚Dritte‘ Welt bezeichnet werden, zum anderen verstärken sie implizit existierende ökonomische, kulturelle und ideologische Hierarchien, die durch diese Terminologie geschaffen werden (vgl. Mohanty 1988, S. 161). Gleiches gilt für Begriffe wie ‚Entwicklungsland‘ oder ‚entwickelt‘/‚unterentwickelt‘, da in diesen eine hierarchisierende eurozentrische Vorstellung von Entwicklung zum Ausdruck kommt (vgl. Glocal e.V. 2012, S. 8). Wenn es aufgrund des historischen Kontexts oder für das Verständnis sinnvoll erscheint und auch wenn eine Vermeidung dieser Begrifflichkeiten aufgrund direkter Zitate oder Eigennamen nicht vermeidbar ist, werden diese in einfache Anführungszeichen gesetzt.

Wenn möglich wird stattdessen das Begriffspaar Globaler Norden und Globaler Süden verwendet, welches versucht unterschiedliche ökonomische, politische und kulturelle Positionen im globalen Kontext sichtbar zu machen und auf die unterschiedlichen Erfahrungen im Kolonialismus – einmal als Profitierende, einmal als Ausgebeutete – zu verweisen. Globaler Süden beschreibt „eine im globalen System benachteiligte gesellschaftliche, politische und ökonomische Position“ (ebd.), Globaler Norden hingegen eine „mit Vorteilen bedachte Situation“ (ebd.). Da diese beiden Begriffe nur bedingt geographisch gedacht sind, werden sie großgeschrieben.

Um zu kennzeichnen, dass Schwarz und *weiß* nicht einfach Antagonismen sind, wurde im Rahmen der kritischen Weißseinsforschung eine unterschiedliche Groß- und Kleinschreibung eingeführt, die deren Unterschiedlichkeit markiert. So soll deutlich gemacht werden, dass Weißsein als unkonnotierter, dominanter Marker, als privilegierte, aber unreflektierte Wissensperspektive fungiert, während Schwarz in diesem Kontext eine bewusste, politische Selbstpositionierung bezeichnet. In diesem Sinn steht Schwarz nicht für die Hautfarbe von Menschen, sondern als Symbol für diskriminierte Gruppen in durch Rassismus geprägten Gesellschaftssystemen. Der Ausdruck *weiß* steht synonym für dominante Gesellschaftsgruppen, die durch kulturelle, ökonomische und soziale Hegemonie gekennzeichnet sind (vgl. Franzki und Kwesi Aikins 2010, S. 20).

Begriffe wie *das Andere*, *das Fremde* oder Beschreibungen wie *exotisch* und *authentisch*, die in der postkolonialen Theorietradition als durch koloniale Macht-Wissen-Systeme entstandene diskursive Konstrukte identifiziert und in der vorliegenden Arbeit als Analysebe-

griff geprägt werden, werden ebenfalls kursiv geschrieben. Konsequenterweise müssten dieser Argumentation zufolge Begriffe wie ‚westlich‘ und ‚der Westen‘ auch kursiv geschrieben werden. Da diese Begriffe im Laufe der Arbeit oft verwendet werden, soll aus Gründen der einfacheren Lesbarkeit darauf jedoch verzichtet werden.

Im Sinne einer Sprache, die alle Geschlechter repräsentiert, wird, wenn grammatikalisch möglich, die geschlechtsneutrale Form von Begriffen verwendet, für alle anderen Fälle wird die aus der *Queer-Theory* stammende Schreibweise des „Gender-Gaps“ gewählt. So soll nicht nur die Benennung Mann/Frau, sondern auch die Markierung anderer Geschlechter erfolgen, um die Zweigeschlechtlichkeit der Sprache zu durchbrechen und auch Trans-InterQueers (transgeschlechtliche, intergeschlechtliche und queer lebende Menschen) sprachlich zu berücksichtigen (vgl. Webportal TransInter Queer e.V.).

2. Begrifflich-konzeptionelle und historisch-politische Einordnung internationaler Solidarität

In diesem Kapitel wird eine begriffliche, politische und historische Engführung des Begriffs der internationalen Solidarität – wie er in dieser Arbeit verwendet wird – vorgenommen. Der erste Teil des Kapitels (2.1 und 2.2) konzentriert sich auf den Solidaritätsbegriff. Nach einer kurzen ideengeschichtlichen Einführung und Darstellung der semantischen Vielfalt des Begriffs, wird das Phänomen der Solidarität mithilfe der Sozialtheorie der Reziprozität und der Gabe theoretisch eingeordnet und operationalisierbar gemacht. Die Einordnung ermöglicht ein genaueres Verständnis der den Solidaritätsbeziehungen innewohnenden Mechanismen, veranschaulicht mögliche Schwierigkeiten innerhalb von Solidarbeziehungen und macht eine konzeptionelle Abgrenzung zu dem oft synonym verwendeten Begriff der Wohltätigkeit möglich.

Der zweite Teil des Kapitels (2.3) widmet sich dem Komplex der internationalen Solidarität. Vor dem Hintergrund einer historisch-politischen Kontextualisierung kann das der internationalen Solidarität zugrundeliegende Verständnis und die spezielle Form der Verbundenheit herausgestellt, sowie eine geschichtliche Einführung in die internationale Solidaritätsbewegung gegeben werden. In einem abschließenden Teil (Kapitel 2.4) wird schließlich die internationale Solidarität kritisch betrachtet und die Nord-Süd-Solidarbeziehungen auf die Gefahr der Generierung von Machtasymmetrien und Hierarchien diskutiert.

2.1. Zum Begriff der Solidarität

Ideengeschichtlich lassen sich die Wurzeln des Begriffs Solidarität bis in die Antike zurückverfolgen. So geht der Begriff etymologisch auf das Römische Recht zurück und bezeichnete eine spezielle Form der Gemeinschaftshaftung, wonach jedes Mitglied einer Gemeinschaft für die Gesamtheit der bestehenden Schulden aufkommen muss und umgekehrt die Gemeinschaft für die bestehenden Schulden jedes Mitglieds (vgl. Bayertz 1998, S. 11; vgl. Brunkhorst 2002, S. 10f; vgl. auch Wildt 1998, S. 203).³ Neben dieser römisch-rechtlichen Komponente speist sich der Begriff aus zwei weiteren Quellen. Zum einen aus der heidnisch-republikanischen Eintracht und Bürgerfreundschaft und zum anderen aus der biblisch-christlich begründeten Brüderlichkeit und Nächstenliebe (vgl. Brunkhorst 2002, S. 11). Bayertz skizziert wie die Bedeutung von Solidarität seit Ende des 18. Jahrhunderts

³ „obligatio in solidum“; sinngemäße Übersetzung: Einer für alle und alle für einen.

sukzessive zahlreiche Erweiterungen und Transformationen erfuhr, auf Politik, Gesellschaft und Moral übertragen wurde und dort seitdem unterschiedliche Verwendungsweisen findet (vgl. Bayertz 1998, S. 15-34). Es lässt sich nachzeichnen, wie der strenge Schuldbe- griff gegen Ende des 18. Jahrhunderts auf nichtrechtliche Beziehungen ausgeweitet wurde. Seine erste politische Interpretation erfuhr der Begriff durch die Französische Revolution als Synonym für Brüderlichkeit. Auguste Comte und später Emile Durkheim etablierten Solidarität im Frankreich des 19. Jahrhunderts schließlich als Kernbegriff einer neu entste- henden Soziologie (vgl. Adloff 2010, S. 36; vgl. Wildt 1998, S. 206).⁴ Von Autoren wie Max Scheler und Henri Bergson wurde der Begriff dann im 20. Jahrhundert in die Moral- philosophie übernommen (vgl. Bayertz 1998, S. 11, 17). Solidarität beinhaltet dabei so- wohl die solidarische Verbundenheit aller Menschen im Sinne von Brüderlichkeit oder auch die Solidargemeinschaft als eine bestimmte Gemeinschaft in Abgrenzung zur Umwelt wie beispielsweise eine gesellschaftliche Einheit, die auf gemeinsamer Herkunft, Ge- schichte, Kultur, Lebensform, Zielen oder Idealen basiert (vgl. hierzu genauer ebd., S. 15- 34).⁵

Heutzutage wird Solidarität im alltäglichen Sprachgebrauch sehr unterschiedlich benutzt. Der Begriff findet Verwendung in persönlichen Beziehungen als Solidarität in der Familie, unter Freund_innen und in der Nachbarschaft, im binnenstaatlichen Bereich als wohl- fahrtsstaatliche Solidarität als auch auf überstaatlicher Ebene. Solidarität kann das Mitleid und die karitativen Pflichten mit den Armen und Schwachen in der Welt genauso bezeich- nen wie die klassenspezifische Kampfsolidarität der Linken oder eine im Sinne universalis- tischer, inklusiver, die ganze Menschheit umfassender Pflichten der Hilfeleistung (vgl. Schieder 2009, S. 11f, 16f). In der Wissenschaft findet der Begriff Verwendung als soziale Solidarität (Durkheim), nationale Solidarität (Donzelot), wohlfahrtsstaatliche Solidarität (Marshall; Esping-Anderson) kulturelle oder humane Solidarität (Rorty) (vgl. ebd., S. 16). Solidarität ist auch heutzutage selten expliziter Bestandteil politik- und sozialwissenschaft- licher Theoriebildung, allerdings bedeutend in der Soziologie und Anthropologie (vgl. ebd., S. 22).

⁴ Durkheim war einer der Ersten, der Solidarität zum Gegenstand von Theoriebildung machte. Durch das Konzept der organischen Solidarität erklärt er den Zusammenhalt moderner Gesellschaften (vgl. Schieder 2009, S. 25f).

⁵ An diese Bedeutung anknüpfend definiert Höffe Solidaritätsgemeinschaften als „Not- und Gefahrengemein- schaften, auf die das Bild ‚Man sitzt im selben Boot‘ zutrifft, und deren Mitglieder emotionale Bindungen zueinander entwickeln, die umso stärker ausfallen, je emphatischer das Phänomen der Schicksalsgemein- schaft ausfällt“ (Höffe 1999, S. 90).

Schieder beschreibt Solidarität einerseits als etwas Schillerndes, mit dem sich die Menschen die Vorgänge der Welt erklären und andererseits als widersprüchliches Phänomen, welches Ausschlüsse produziert oder nicht immer moralisch gut und sozial erwünscht sei (vgl. ebd., S. 11f). Dennoch – oder gerade deswegen – besteht in der Literatur keine Klarheit über den genauen Bedeutungsinhalt des Begriffs, er gilt als schwieriger, politisch umkämpfter und vor allem auch ambivalenter Begriff, was Rückwirkungen auf seinen wissenschaftlichen Gehalt hat (vgl. ebd.). Zum einen gibt es länderspezifische Deutungen von Solidarität, zum anderen findet sie in verschiedenen Kontexten unterschiedliche Anwendungen und hat je nach Referenzpunkt eine bestimmte Bedeutung (vgl. Schieder 2009, S. 12, 16). Im Begriff der Solidarität ist dabei sowohl eine normative als auch eine deskriptive Ebene angelegt, die oft miteinander verwoben sind (vgl. Karagiannis 2007, S. 228). Ein gemeinsamer deskriptiver Kern dieser Heterogenität bestünde Bayertz zufolge in der Idee eines wechselseitigen Zusammenhangs zwischen den Mitgliedern einer Gruppe von Menschen (vgl. Bayertz 1998, S. 11). Schieder weist zudem darauf hin, dass der ursprüngliche Kern der schuldnerischen Haftung in gewisser Weise noch erhalten geblieben sei (vgl. Schieder 2009, S. 17).

Es zeigt sich, dass sich die Literatur sehr uneinig darüber ist, wie Solidarität typologisch eingeordnet wird. Auch bezüglich der Motivation besteht Unklarheit, ob das Phänomen auf Altruismus zurückzuführen sei und somit in den Bereich der Nächstenliebe und der Barmherzigkeit rückt oder vielmehr egoistisch motiviert und in erster Linie der Verfolgung eigener Interessen diene (vgl. Bayertz 1998, S. 42). Durch das Aufzeigen sowohl kollektivistischer als auch individualistischer theoretischer Zugänge zur Erklärung von Solidarität, zeigt Schieder wie unterschiedlich Solidarität motiviert sein kann (vgl. Schieder 2009, S. 25-29). Ein Großteil der Literatur unterscheidet Solidaritätsformen nach ihrer eher rationalen Herkunft orientiert an gemeinsamen Interessen und basierend auf einer tatsächlichen oder vermeintlichen Gemeinsamkeit oder einem emotionalen Ursprung, im Sinne von Empathie und sozialer Nähe (vgl. Brunkhorst 2008; vgl. Mau 2008). Bei einem Vergleich verschiedener Definitionen des Solidaritätsbegriffs kristallisiert sich folgender Minimalkonsens heraus, der auch für diese Arbeit als Grundlage dienen soll (vgl. auch Bayertz 1998, S. 11f; vgl. Eterovic und Smith 2001, S. 200; vgl. Höffe 1999, S. 91; vgl. Schieder 2009, S. 18):

Solidarität bezeichnet einen Zusammenhang zwischen Individuen oder gesellschaftlichen Gruppen, der sich durch eine besondere Form von Verbundenheit und wechselseitiger Verpflichtung auszeichnet (Mau 2008, S. 9).

Als zentrale Charakteristika beinhaltet Solidarität in dieser Auslegung folglich zum einen eine sozial-emotionale Dimension der Verbundenheit bzw. der Zusammengehörigkeit sowie eine wechselseitige Verpflichtung und Gegenseitigkeit. Im Unterschied zu allgemeinen Hilfsnormen ist das gegenseitige Helfen jedoch auf die Solidargemeinschaft begrenzt und die moralische Verpflichtung für die Anderen beruht auf dem Zusammengehörigkeitsgefühl (vgl. Schieder 2009, S. 20f). Verbundenheit tritt dabei in unterschiedlichsten Formen auf und beruht auf einer tatsächlichen oder vermeintlichen Gruppenzugehörigkeit. Solidaritätszusammenhänge sind demnach nicht objektiv gegeben, sondern werden von den emotional verbundenen Akteuren für bedeutsam gehalten. Ein Zugehörigkeits- und Zusammengehörigkeitsgefühl beruht zwar auf persönlichen Kontakten, kann aber auch über direkt interagierende Gruppen hinausgehen und Menschen umfassen, die beispielsweise aufgrund gemeinsamer Überzeugungen, Kultur oder Werten miteinander verbunden sind (vgl. Bayertz 1998, 49f; vgl. auch Schieder 2009, S. 20f). Für die internationale Solidarität soll die spezielle Form der Verbundenheit mithilfe einer historisch-politischen Kontextualisierung in Kapitel 2.3 herausgestellt werden.

Neben der Existenz eines Gruppengefühls bzw. einer Verbundenheit und damit einhergehenden moralischen Verpflichtung für die der Gemeinschaft Zugehörigen, wird als zweites charakteristisches Element das Gegenseitigkeitsverhältnis von Solidarität hervorgehoben. Dies stellt ab auf ein der Solidarität innewohnendes Reziprozitätsverhältnis. So definiert Schieder Solidaritäten als „Kooperationen, die sich immer im Horizont von mindestens potentieller Reziprozität verstehen lassen“ (Schieder 2009, S. 18f). In der Literatur wird an vielen Stellen der symmetrische Charakter von Solidarität, die wechselseitige Wertschätzung und gegenseitige Verschuldung sowie die Wechselseitigkeit unter Gleichen hervorgehoben (vgl. Adloff und Mau 2005, S. 14; vgl. Höffe 1999, S. 91). Auf die Eigenschaften der Gegenseitigkeitsbeziehungen in Solidaritätszusammenhängen soll im folgenden Kapitel eingegangen werden.

2.2. Solidarität aus reziprozitätstheoretischer Perspektive

Um die der Solidarität innewohnenden Gegenseitigkeitsbeziehungen herauszustellen, soll das Phänomen der Solidarität aus reziprozitätstheoretischer Perspektive betrachtet werden. Dafür wird zunächst in die theoretischen Grundlagen der Sozialtheorie der Reziprozität und der Gabe eingeführt. Mithilfe dieser Theorie soll der Solidaritätsbegriff theoretisch kontextualisiert und die spezifischen Charakteristika solidarischer Beziehungen herausgestellt werden. Aufbauend auf der Unterscheidung zwischen symmetrischen und asymmetri-

schen Reziprozitätsbeziehungen werden abschließend mögliche Machtasymmetrien und Hierarchien in Solidarbeziehungen thematisiert.

2.2.1. Die Sozialtheorie der Reziprozität und der Gabe

Die Beschäftigung mit den Themen Gabe und Tausch in den modernen Sozialwissenschaften geht im Wesentlichen auf das Werk von Marcel Mauss *Die Gabe* aus dem Jahr 1923/24 zurück und wird seitdem in diesem Zusammenhang vielfach zitiert und rezipiert.⁶ In seinem Werk veranschaulicht Mauss, wie sich sogenannte vormoderne Gesellschaften durch die Basisaktivitäten Geben, Nehmen und Erwidern sozial wie kulturell reproduzieren und wie Beziehungen vor allem dadurch entstehen, dass Austauschprozesse sich über längere Zeiträume und größere Distanzen erstrecken und letztlich durch verkettete Tauschakte wieder zu ihrem Ursprung zurückkehren (vgl. Albert 2010, S. 195f). Gabe und Reziprozität stellen ihm zufolge das Grundprinzip menschlichen Handelns dar, durch welches Beziehungen hergestellt und erhalten werden (vgl. Karagiannis 2005, S. 288; vgl. auch Stegbauer 2011, S. 11, 129). Es ist als Grundform allen Handelns zwischen den vier Polen individueller Freiheit, allgemeinverbindlicher Verpflichtung, Eigennutz und Uneigennützigkeit anzusiedeln (vgl. Albert 2010, S. 197). Damit stellt Mauss die Besonderheit der Reziprozitäts- und Gabenbeziehungen heraus, die nicht auf einen der vier Pole reduzierbar seien, sondern auf einem hohen Maß an Komplexität beruhen. Adloff und Mau zeichnen nach, wie Mauss in diesem Zusammenhang vor allem die Wichtigkeit des Kreislaufs von Geben, Nehmen und Erwidern betont (vgl. Adloff und Mau 2005, S. 12f). Denn eine Gabe ist im Mauss'schen Sinne kein freiwilliges Geschenk, sondern zieht die Pflicht für den Empfangenden mit sich diese zu erwidern, weswegen eine auf den ersten Blick freiwillige und selbstlose Geste eine zwanghafte und eigennützige Komponente beinhalte (vgl. Mauss 1990, S. 17f). Dieser zentrale Punkt – die These der Verpflichtung – ist zugleich auch der umstrittenste Punkt in Mauss Werk und führt zu kontroversen wissenschaftlichen Debatten und zahlreichen theoretischen Neuformulierungen des Gabentauschs (vgl. Miklautz 2010, S. 52).⁷

In der auf Mauss bezugnehmenden Forschung herrschen jedoch sowohl unterschiedliche Interpretationen der Gabe und der Reziprozität als auch sich widersprechende Theorietraditionen vor (vgl. ebd., S. 197f). Klassische Theorien führen schnell zu einer Parteinahme für

⁶ Adloff und Mau geben in der Einleitung ihres Sammelbandes einen detaillierten Überblick über die verschiedenen Theorietraditionen, die in Anschluss an Mauss das Thema der Gabe und der Reziprozität aufgreifen (vgl. hierzu genauer Adloff und Mau 2005, S. 12-46).

⁷ Als Beispiel wären die Ausführungen von Theoretikern wie Claude Lévi-Strauss, Marshall Sahlins, Alvin Gouldner oder Georges Bataille zu nennen (vgl. Miklautz 2010, S. 53-70).

subjektivistische *oder* objektivistische Erkenntnisweisen, Mikro- *oder* Makrozugänge sowie strukturelle *oder* akteursorientierte Perspektiven und blenden die Spezifika des Gabentauschs aus. Das führt dazu, dass Ambivalenzen des Gabenphänomens durch Isolierung einzelner Aspekte vereinseitigend aufgelöst werden oder sich die wissenschaftliche Debatte auf die Frage reduziert, ob soziales Handeln durch Rational Choice-Theorien und Eigennutz *oder* durch Norm, Kultur, Altruismus und Sozialisation zu erklären sei. Oft werden den Gabentausch behandelnde Theorien deswegen der Vielfalt und Komplexität von Mauss' Werk nicht gerecht und durch die Dichotomie von Eigennutz einerseits und Altruismus andererseits gerät aus dem Blick, dass eben diese Binarität durch die an Mauss anknüpfende Theorietradition überwunden wird (vgl. Miklautz 2010, S. 26, 76f).

Ein Theorieansatz, welcher die Gabe als handlungstheoretische Alternative zu dieser konstruierten Dichotomie interpretiert, ist vor allem in der französischen Soziologie seit den 1980er Jahren populär geworden (vgl. hierzu genauer Adloff 2010, S. 49-55). Alain Caillé, der in dieser Tradition zu verorten ist, geht soweit, die Gabe als eigenes Paradigma zu betrachten (vgl. Miklautz 2010, S.77). Die der modernen Sozialwissenschaften in allen Bereichen zugrundeliegende Dichotomie von Altruismus und Egoismus wird in dieser dritten theoretischen Strömung „durch die Wirkung der Gabe als Initiatorin sozialer Reziprozität transzendiert beziehungsweise aufgelöst“ (Adloff 2010, S. 38), weswegen „Reziprozität in sozialen Beziehungen [...] gerade aus der unaufhebbaren Verbindung von Eigeninteressen und sozialen Motivationen [entstehe]“ (Adloff und Mau 2005, S. 47). Im Folgenden soll in Anlehnung an diese theoretische Richtung das Phänomen der Gabe und das Prinzip der Reziprozität als etwas Drittes verstanden werden, was zwischen Egoismus und Altruismus verortet ist und auf einer spezifischen Kombination von Beidem beruht (vgl. beispielsweise Adloff 2010, S. 49-55). Mit dieser theoretischen Ausrichtung können Facetten zwischenmenschlicher Beziehungen, wie das Phänomen der Solidarität, in ihrer Komplexität und ihren Ambivalenzen angemessen gefasst werden, ohne sie auf einzelne Aspekte zu reduzieren und wichtige Charakteristika auszublenden.

2.2.2. Formen der Reziprozität

Die Formen der Triade des Gebens, Nehmens und Erwiderns sind vielseitig und reichen von direktem Tausch, bei dem Gabe und Gegengabe äquivalent sind, bis zu freiwilliger und selbstloser Hilfe. Reziprozität ist folglich nicht immer als Gleichgewicht zu sehen, sondern kann mit deutlichen materiellen Unterschieden einhergehen (vgl. Adloff und Mau 2005, S. 15). In Anlehnung an Stegbauer (vgl. Stegbauer 2011, S. 29) lassen sich vier unterschiedliche Reziprozitätsformen unterscheiden: (1) Direkte Reziprozität, (2) generali-

sierte Reziprozität, (3) Reziprozität von Positionen und (4) Reziprozität der Perspektive. Für die spätere Einordnung von Solidarität ist vor allem die generalisierte Reziprozität von Bedeutung, weswegen auf diese Reziprozitätsform in den folgenden Ausführungen der Schwerpunkt gelegt werden soll.

Stegbauer unterscheidet zwischen den beiden Typen direkter und generalisierter Reziprozität folgendermaßen:

Direkte Reziprozität beruht auf direkten Beziehungen, die sich, egal wie viele Personen letztlich daran beteiligt sind, analytisch in Dyaden auflösen lassen. In solchen Beziehungspaaren werden, sofern nicht durch die Position der Akteure andere Tauschverhältnisse erwartet werden, ungefähr äquivalente Leistungen gegenseitig erbracht. Die andere Klasse reziproker Beziehungen nennt sich generalisierte Reziprozität, hierbei lassen sich die Leistungen nicht auf einen eindeutig benennbaren Gabenzyklus zwischen zwei Personen zurückführen (ebd., S. 33).

Das Prinzip direkter Reziprozität lässt sich am Beispiel des gegenseitigen Schenkens, des Gabentauschs oder des Kaufakts (Tausch von Waren gegen Geld) veranschaulichen. Im Zentrum steht der äquivalente Wert der ausgetauschten Dinge. Mauss zählt neben Gütern und Reichtümern und wirtschaftlich nützlichen Dingen beispielsweise auch Höflichkeiten, Festessen, Rituale, Militärdienste, Kinder, Tänze, Feste und Märkte auf (vgl. Mauss 1990, S. 22). Reziprozität beschränkt sich demnach nicht auf materielle Güter, sondern umfasst auch immaterielle Leistungen, wie emotionale Unterstützung oder Hilfeleistungen (vgl. Stegbauer 2011, S. 33, 42-49, 55f). Der Tausch dehnt sich demnach auch auf Leistungen aus, bei denen die Bewertung der Gleichwertigkeit problematisch wird.⁸

Generalisierte Reziprozität beschreibt demgegenüber Gegenseitigkeitsbeziehungen, die sich nicht direkt verrechnen lassen oder Tauschakte, die zeitlich nicht beieinander liegen (vgl. ebd., S. 29, 67). Es wird eine Leistung erbracht ohne auf direkten Ausgleich zu hoffen, da dieser entweder mit zeitlicher Verzögerung oder durch andere Personen stattfindet. Bei der generalisierten Reziprozität verlieren folglich die einzelnen Gaben an Bedeutung, denn es findet weder eine genaue Aufrechnung der Leistungen noch ein adäquater Austausch zwischen zwei Akteuren statt. Stattdessen können bis zu einem Ausgleich Jahre vergehen (vgl. ebd., S. 67f). Schulz-Nieswandt und Köstler stellen diese Form als grundlegende Norm des Austauschs heraus, auf dem soziale Beziehungen basieren. Sie definieren Reziprozität in ihrer generalisierten Art

⁸ Alvin W. Gouldner unterscheidet diesbezüglich zwischen heteromorpher („equivalence may mean that the things exchanged may be concretely different but should be equal in *value*, as defined by the actors“) und homöomorpher Reziprozität („equivalence may mean that exchanges should be concretely alike, or identical in form, either with respect to the things exchanged or to the circumstances under which they are exchanged“) (Gouldner 1960, S. 172). Während sich bei Ersterer die Gleichwertigkeit der Gegengabe noch einschätzen lässt, fällt die Bewertung der Äquivalenz im zweiten Fall relativ schwierig aus.

als Norm so, dass auch dann in ein Geben eingewilligt wird, wenn es gar nicht beabsichtigt ist, das Geben mit einem Nehmen aufzurechnen oder der Rückfluss einer Gegen-Gabe kleiner ausfällt oder ausfallen wird als die initiale Gabe (Schulz-Nieswandt und Köstler 2011, S. 150).

Charakteristisch für die generalisierte Reziprozität ist folglich ein Gabenüberschuss, beziehungsweise die unbedingte Bereitschaft zu diesem Gabenüberschuss (vgl. ebd., S. 150f). Bereits Mauss sieht in der Gabe kein reines Tauschverhältnis und betont die Notwendigkeit eines Überschusses des Gebens, da Geben Vorrang gegenüber dem Nehmen habe (vgl. Albert 2010, S. 196).⁹

Die dritte und vierte Form der Reziprozität ähneln sich in gewisser Weise (vgl. Stegbauer 2011, S. 98). Die Reziprozität von Rollen (3) beschreibt bestimmte gegenseitige Rollenerwartungen, die das Verhalten von Personen beeinflussen und sich auf ihre Beziehung zueinander auswirken (vgl. Albert 2010, S. 214). Gesellschaftliche Rollen werden immer in doppelter Weise konstituiert, sie werden einerseits von der Umwelt festgeschrieben, andererseits handeln die Akteure auch selbst danach (vgl. Stegbauer 2011, S. 96). Als Beispiele lassen sich das Verhältnis und die gegenseitige Erwartung zwischen Ärztin und Patientin, Künstler_in und Publikum oder zwischen Lehrer_in und Schüler_in anführen (vgl. Albert 2010, S. 214f). Mit der Reziprozität der Perspektive ist gemeint, dass sich eine einzelne Person in die Rolle des anderen hineinversetzen kann und dessen Standpunkt, Gedanken und Meinung einnehmen kann. Mit der Perspektivübernahme können zum einen Erwartungen an das Handeln und die Reaktion des anderen gerichtet werden. Zum anderen besteht durch die selbstreflexive Perspektive die Möglichkeit sich zu verdeutlichen, wie der andere einen selbst wahrnimmt und welche Handlungen er von einem erwartet (vgl. Stegbauer 2011, S. 99).

Im Folgenden wird das Phänomen der Solidarität in die Formen der Reziprozität eingeordnet und näher auf die für Solidarbeziehungen relevanten Mechanismen von Reziprozität eingegangen..

2.2.3. Solidarität als generalisierte Reziprozität

Durch die Vorstellungen von Gegenseitigkeit und der Interaktion von Individuen, leitet sich auch die Solidarität als zentrales Element menschlichen Handelns ab (vgl. Albert 2010, S. 21). Die Solidarität und die Sozialtheorie der Reziprozität und der Gabe entspringen zwar ursprünglich unterschiedlichen Forschungsdisziplinen, aber bereits Mauss' Essay

⁹ Allerdings verweisen Schulz-Nieswandt und Köstler darauf, dass das Prinzip dieser „relativ unbedingten Gaben(überschuss)bereitschaft“ bei Mauss nicht widerspruchsfrei gelöst wurde (vgl. Schulz-Nieswandt und Köstler 2011, S. 151).

handelt Douglas zufolge im Grunde von Politik und menschlicher Solidarität, denn „the theory of the gift, is a theory of human solidarity“ (Douglas 1990, S. x).

Schulz-Nieswandt und Köstler raten ebenfalls, einen Anschluss an die Sozialtheorie der Reziprozität und der Gabe zu suchen, um die dem Konzept des solidarischen Handelns innewohnenden Mehrdeutigkeiten sowie die semantische Vielfalt und begriffliche Unschärfe zu überwinden (vgl. Schulz-Nieswandt und Köstler 2011, S. 149f). In dieser Theorietradition wird das Prinzip der Solidarität demnach als eine gesellschaftliche universelle Form wechselseitiger Anerkennung verstanden, auf dem gesellschaftlicher Zusammenhalt basiert. Der Ansatz der organischen Solidarität von Durkheim, der die Solidarität in die Soziologie einführte, um damit den Zusammenhalt von Gesellschaften zu beschreiben und die Überlegungen von Mauss zum Kreislauf des Gebens, Nehmens und Erwiderns sind hier nicht weit voneinander entfernt, da die für moderne Gesellschaften typische organische Solidarität mit reziproken Anerkennungsverhältnissen verknüpft ist (vgl. Adloff und Mau 2005, S. 14, 21).

In Anlehnung an Stegbauer wird das Phänomen der Solidarität als eine spezielle Form der generalisierten Reziprozität verstanden (vgl. Stegbauer 2011, S. 78-80). Generalisierte Reziprozität lebt vom Gabenüberschuss. Hilfe auf Gegenseitigkeit muss nicht unmittelbar zurückgezahlt werden und stattdessen steht die soziale Beziehung im Vordergrund (vgl. Kapitel 2.2.2). Stegbauer legt dar, dass die generalisierte Reziprozität oft in Zusammenhang mit Gruppen steht, wobei als Gruppe sowohl konkrete Gruppen wie eine Familie oder ein Verein als auch Gruppen im soziologischen Sinne wie *die* Arbeiterinnen oder *die* Ärzte gemeint sein können (vgl. Stegbauer 2011, S. 29). Er beobachtet zwei unterschiedliche Muster der generalisierten Reziprozität: (1) Generalisierung über einen längeren Zeitraum und (2) Generalisierung über ein bestimmtes Merkmal oder eine bestimmte Gruppe, der man sich zugehörig fühlt (beispielsweise aufgrund nationaler oder ethnischer Gemeinsamkeiten) (vgl. ebd., S. 67). Als klassisches Beispiel für den ersten Fall führt Stegbauer Beziehungen zwischen Generationen wie Eltern-Kinder-Beziehungen an (vgl. hierzu genauer ebd., S. 67-75). Im zweiten Fall erfolgt der Ausgleich der Leistung nicht unbedingt mit dem Gegenüber, sondern wird auf die gesamte Gruppe übertragen (vgl. ebd., S. 67, 76f). Generalisierung über ein gemeinsames Merkmal oder über eine Gruppenzugehörigkeit kann sehr vielfältig ausfallen. Albert führt als Beispiel das Spenden für Hilfsorganisationen oder die Verteilung, der von einzelnen Personen gesammelten Güter auf die gesamte Gruppe an (z.B. das Familieneinkommen) (vgl. Albert 2010, S. 204).

Die obige Definition von Solidarität mit ihren zwei konstituierenden Momenten, Verbundenheit und Reziprozität, lässt sich so mit der generalisierten Reziprozität in der zweiten Variante, der Generalisierung über eine bestimmte Gruppe verbinden. Dabei kann es sich um eine tatsächliche Gemeinschaft, um eine konstruierte Gruppe oder – wie bei Durkheim – um eine ganze Gesellschaft handeln (vgl. Kapitel 2.1). Im Rahmen der frühen Form der internationalen Solidarität könnte beispielsweise die Zugehörigkeit zur Arbeiter_innenklasse diese Verbundenheit darstellen (vgl. Kapitel 2.3).

Allerdings können auch bei einer (vermeintlichen) gemeinsamen Gruppenzugehörigkeit große Unterschiede in Bezug auf soziale Hierarchien und Machtasymmetrien bestehen, die das Funktionieren von gegenseitiger Solidarität fragwürdig erscheinen lassen. Auf diese Zusammenhänge wird sich das nächste Unterkapitel konzentrieren.

2.2.4. Asymmetrien in Reziprozitätsbeziehungen

Das Phänomen der Gabe und das Prinzip der Reziprozität findet auch aufgrund seiner Ambivalenzen Beachtung in wissenschaftlichen Debatten. So stellt Blau als eine paradoxe Auswirkung sozialer Austauschbeziehungen heraus, dass die Gabe

nicht nur soziale Bande der Freundschaft zwischen Gleichberechtigten erzeugt, sondern auch Statusdifferenzen zwischen Menschen kreiert (Blau 2005, S. 132).

Wenn Geschenke oder Hilfeleistungen nicht adäquat erwidert werden können, führt dies zu Über- und Unterordnung. Der Gebende gelangt durch seine Gabe in eine übergeordnete Position und solange der Nehmende die Gabe nicht adäquat erwidert, bleibt er dem Gebendem gegenüber in einer untergeordneten Rolle (vgl. ebd., S. 133). Blau begreift deswegen Reziprozität als Mechanismus, der Machtungleichgewichte und soziale Asymmetrien generieren kann. Bereits Mauss weist auf die Möglichkeit hin, durch Geben Überlegenheit zu sichern und Hierarchien zu etablieren (vgl. Mauss 1990, S. 170f):

Die nicht erwiderte Gegengabe erniedrigt auch heute noch denjenigen, der sie angenommen hat [...] und all unsere moralischen Bemühungen zielen darauf ab, die unbewußte schimpfliche Gönnerhaftigkeit des reichen ‚Almosengebers‘ zu vermeiden (ebd., S. 157).

Mangelnde Adäquatheit von Leistung und Gegenleistung kann demnach ein Machtgefälle zur Folge haben, dass zu sozialen Hierarchien führt. Diese Verpflichtung zur adäquaten Gabenerwidern und damit zusammenhängenden Ungleichheiten zwischen Gebendem und Nehmendem, ist zentrales Thema in Konzeptualisierungen von Reziprozität (vgl. Adloff und Mau 2005, S. 28f; vgl. Albert 2010, S. 201f; vgl. Karagiannis 2005, S. 288-290; vgl. Miklantz 2010, S. 14; vgl. Stegbauer 2011, S. 52). In Anlehnung an Pierre Bourdieu und Jaques Derrida wird sogar von einer symbolischen Gewalt gesprochen, die durch das Übermitteln von Gaben ausgeübt wird (vgl. Miklantz 2010, S. 14f). Miklantz verweist in

diesem Zusammenhang jedoch auch auf die Vielschichtigkeit des Gebens und die damit einhergehende notwendige Betrachtung des jeweiligen Kontexts in Bezug auf Anlass, Motiv und Beziehungen zwischen Gebendem und Nehmenden (vgl. hierzu ebd., S. 12).

Die Frage nach der Möglichkeit von Gabenerwiderung von Seiten des Empfangenden ist mit der jeweiligen konkreten Lage sowie mit der Art der Beziehung zwischen Gebendem und Nehmendem verknüpft. Wenn es sich um eine Beziehung unter Gleichen handelt, in der beide Seiten denselben sozialen Status innehaben und die gleiche Verfügbarkeit von Ressourcen gewährleistet ist, steht einer adäquaten Gabenerwiderung nichts im Wege. Oft ist jedoch der oder die Empfangende aufgrund seiner konkreten Situation oder gesellschaftlichen Position nicht in der Lage eine gleichwertige Leistung zu erbringen. An diese Erkenntnis anknüpfend, unterscheidet die Theorie der Reziprozität grundsätzlich zwischen symmetrischen und asymmetrischen Gabenbeziehungen. Hierbei lässt der Grad der Symmetrie in einer Beziehung Aussagen über die potentielle Möglichkeit der Gabenerwiderung zu. Um von einer symmetrischen Beziehung sprechen zu können, in der zumindest theoretisch die Möglichkeit einer symmetrischen Gabenerwiderung gegeben ist, sollte zwischen den Akteuren mindestens in Bezug auf ein Merkmal oder soziale Position relative Gleichheit bestehen (vgl. Stegbauer 2011, S. 120). Von asymmetrischen Beziehungen wird folglich dann gesprochen, wenn aufgrund von sozialer Stellung oder verfügbaren Ressourcen dauerhafte Ungleichgewichte in einer Beziehung bestehen, die sich wiederum auch auf das Geben-Nehmen-Gleichgewicht auswirken (vgl. Adloff und Mau 2005, S. 28f). Asymmetrische Beziehungen erfordern zwar, dem Reziprozitätsprinzip folgend, auch eine Gegengabe, allerdings ist diese in der Praxis nicht adäquat bzw. nicht aus derselben Kategorie, also nicht gleichwertig (vgl. Stegbauer 2011, S. 121).

Davon ausgehend, dass Solidaritätsbeziehungen eine spezifische Form der generalisierten Reziprozität darstellen, die auf Gegenseitigkeiten und wechselseitiger Verpflichtung beruhen, können solidarische Beziehungen verstanden werden als auf symmetrischer Reziprozität basierend und von der prinzipiellen Umkehrbarkeit der Beziehung zwischen Gebendem und Nehmendem lebend. Dies impliziert, dass zwar keine Aufrechnung äquivalenter Leistungen vorgenommen wird, aber dass eine potentielle Wechselseitigkeit möglich sein sollte. In diesem Sinne sind Solidarbeziehungen nur unter Gleichen möglich, deren Beziehung nicht durch Asymmetrien gekennzeichnet ist.

Beziehungen, die auf dauerhaften asymmetrischen Beziehungen beruhen, sollten folglich nicht als Solidaritätsbeziehung bezeichnet werden, da dieser Begriff eine Gegenseitigkeit unter Gleichen suggeriert und so die begriffliche Schärfe des Solidaritätsbegriffs in Mitlei-

denschaft gezogen wird. In der Literatur werden diese Mehrdeutigkeiten problematisiert und das weitestgehend ungeklärte Verhältnis von Solidarität zu Begriffen wie Sympathie, Menschenliebe, Wohlwollen, Gemeinsinn oder Loyalität kritisiert (vgl. Bayertz 1998, S. 11; vgl. Adloff 2010, S. 53). Schieder rät deswegen dazu, überall dort auf die Solidaritätsvokabel zu verzichten, wo der Begriff „ohne Substanzverlust durch funktionale Äquivalente (wie Großzügigkeit, Mildtätigkeit, oder Barmherzigkeit) substituierbar ist“ (Schieder 2009, S. 18), um ihm dadurch mehr Präzision zu verleihen und im Sinne einer empirischen Analysekategorie nutzbar zu machen (vgl. ebd.).

In diesem Sinne erscheint es sinnvoll, Solidarität anhand des Merkmals der symmetrischen Beziehung klarer von strukturell asymmetrischen Beziehungen abzugrenzen, die in der Literatur zur Theorie der Reziprozität zumeist als Wohltätigkeit gefasst werden (vgl. Adloff 2010, S. 53; vgl. Blau 2005, S. 133; vgl. Gouldner 2005, S. 109f; vgl. auch Karagiannis 2005, S. 278).

Gouldner, der in seinen Ausführungen vor allem einen Fokus auf die moralische Dimension der Reziprozitätsnorm legt, führt die Wohltätigkeitsnorm als eine notwendige Ergänzung zur Norm der Reziprozität ein. Da es immer mehr Menschen gäbe, die auf Wohltaten angewiesen seien und diese jedoch nicht erwidern können – wie Schwerkranke oder Kinder – können bestimmte Hilfehandlungen nicht mit der Reziprozitätsnorm beschrieben werden: es braucht ein *mehr* (vgl. Gouldner 2005, S. 109f). Wohltätigkeit in diesem Sinne meint die „Ausnahme von der Verpflichtung zur Reziprozität“ (Karagiannis 2005, S. 278).

Letztendlich befinden sich jedoch die Norm der Wohltätigkeit und die Reziprozitätsnorm in einem dauernden Spannungsverhältnis und sind eng miteinander verknüpft, was dazu führen kann, dass im Endeffekt ein wohltätig gemeinter Akt doch eine Serie reziproker Tauschhandlungen auslöst, falls der Empfangende in irgendeiner Weise zu einem späteren Zeitpunkt fähig ist, die Wohltat zu erwidern (vgl. Gouldner 2005, S. 113f). Im Anschluss an dieses Spannungsverhältnis ordnet Mauss deswegen Wohltätigkeit als einen typischen Fall von Reziprozität ein und behandelt sie nicht gesondert wie Gouldner. Gouldner – diese Widersprüchlichkeiten aufgreifend – betont die Wichtigkeit einer genauen Unterscheidung zwischen der Motivation zu wohltätigen Handlungen (es wird keine Gegengabe erwartet) und nicht erwarteten Folgen (der Empfangende denkt, er müsse eine Gegengabe liefern). Mauss hätte zwar Recht, dass auch Wohltätigkeit häufig letztlich in reziprokem Austausch münde, doch sei das nicht immer die Absicht des Gebenden (vgl. ebd., S. 113-115). Eine konzeptionelle Unterscheidung erweist sich deswegen oft als problematisch und ist nicht immer möglich.

Wohltätigkeitsbeziehungen werden von Gouldner zwar als notwendig, aber auch als problematisch eingestuft, da die asymmetrisch verlaufende Beziehung zwischen einer wohlthätigen und einer hilfsbedürftigen Person – ob sie nun auf wohlthätiger und damit ‚gutgemeint‘ Motivation beruhe oder nicht – dauerhafte Abhängigkeitsverhältnisse schaffen und Machtverhältnisse generieren würde (vgl. Miklantz 2010, S. 66). Karagiannis geht sogar einen Schritt weiter und schlussfolgert, dass durch ein wohlthätiges Hilfsangebot oft sogar erst Hilfslosigkeit konstruiert werde (vgl. Karagiannis 2005, S. 290f).

Es lässt sich demnach zusammenfassen, dass asymmetrische Reziprozitätsbeziehungen – auch wenn sie als Hilfe und wohlthätige Leistungen prinzipiell ‚gutgemeint‘ sind – zu Verhältnissen der Über- und Unterordnung führen und dem Leistungsgebendem in der sozialen Beziehung Macht und Autorität verleihen. Er kann im Gegenzug zu seiner höheren Gabe Folgebereitschaft erwarten (vgl. Adloff und Mau 2005, S. 28f; vgl. Stegbauer 2011, S. 52). Vor diesem Hintergrund soll vor allem auf die Möglichkeiten andauernder Abhängigkeiten in wohlthätigen Beziehungen hingewiesen werden. Diese Gefahren von Abhängigkeiten und sozialen Hierarchien zwischen Gebendem und Nehmenden werden kontrovers in Bezug auf Helfendes Handeln, Wohlthätigkeit, ‚Entwicklungszusammenarbeit‘ und ähnliche Themenbereiche diskutiert, in denen die Einseitigkeit von Geben strukturell verankert ist (vgl. hierzu beispielsweise Albert 2010; Karagiannis 2005). In dieser Arbeit wird diese Kontroverse auf das Feld der internationalen Solidarität übertragen. Dafür werden im Folgenden die relevanten Eckpunkte der Geschichte der internationalen Solidarität skizziert und in einem abschließenden Kapitel die Reziprozitätsbeziehungen analysiert.

2.3. Internationale Solidarität als historisch-politisches Phänomen

Im Folgenden wird anhand des historisch-politischen Kontextes der Bereich internationaler Solidarität, der für diese Arbeit von Relevanz ist, definiert. Neben dieser Eingrenzung des Themenfeldes, werden die konkreten Inhalte und Akteure näher bestimmt, da sie als Vorläufer des internationalen zapatistischen Unterstützungsnetzwerks einzuordnen sind, dieses maßgeblich beeinflusst haben und eine wichtige Voraussetzung für dessen Entstehen darstellen. Diese geschichtliche Einführung stellt zudem die zentrale Grundlage für die Ausarbeitung der Kritik an der internationalen Solidarität dar.

2.3.1. Form und Ursprung der internationalen Solidarität

Wenn im Folgenden von internationaler Solidarität die Rede ist, dann ist damit der Solidaritätsgedanke in Anschluss an die Ideen eines links-revolutionären proletarischen Internationalismus gemeint. Diese Form der Solidarität wird in der Literatur als Kampfsolidarität

(vgl. Bayertz 1998), Bewegungssolidarität (vgl. Mau 2008) oder praktisch-revolutionäre Solidarität (vgl. Brunkhorst 2008) definiert und hat ihren Ursprung in der Klassensolidarität im Marx'schen Sinne (vgl. Brunkhorst 2002, S. 12). Dieser Solidaritätstyp erhielt in der Arbeiter_innenbewegung des 19. und 20. Jahrhunderts seine klassische Ausprägung, wurde dort zum Leitbegriff der sozialen Emanzipation und spielt auch heutzutage bei sozialen Bewegungen eine große Rolle (vgl. Bayertz 1998, S. 40f; vgl. Brunkhorst 2002, S. 12). Die gegenseitige Verbundenheit lässt sich aus einem von Marx und Engels initiierten länderübergreifenden Klassenbewusstsein der Arbeiter_innenklasse ableiten. Sie stellt somit die erste Solidaritätsform dar, welcher ein grenzüberschreitendes Verständnis zugrunde liegt (vgl. Bayertz 1998, S. 40f; vgl. Waterman 1998, S. 1). Die praktisch-revolutionäre Solidarität oder Kampfsolidarität tritt im Zusammenhang von sozialer Mobilisierung und politischem Protest in Erscheinung (vgl. Mau 2008, S. 10) und reagiert auf soziale und politische Missverhältnisse (vgl. Brunkhorst 2002, S. 12). Als wesentliche Eigenschaft ist dieser Solidaritätsform eine moralische Dimension inhärent, die sich daraus speist, dass es den Angehörigen der Gruppe nicht primär um die Durchsetzung persönlicher Interessen geht, sondern um die Realisierung gerechter Ziele (vgl. Bayertz 1998, S. 45). Internationale Solidarität und linker Internationalismus werden auch oft synonym verwendet und bezeichnen eine Solidarität, die ausdrücklich nicht allein die eigenen Verhältnisse in den Blick nimmt, sondern zugleich auch – oder ausschließlich – die der Anderen (vgl. Köbler und Melber 2009, S. 23; vgl. auch Passy 2001, S. 5).

Der Internationalismus und internationale Solidarität sind als historisches Phänomen seit dem 19. Jahrhundert immer wieder in veränderter Form aufgetreten. Inhalte, Trägergruppen der Idee, Adressat_innen und Strategien unterschieden sich dabei grundlegend (vgl. Weitbrecht 2012, S. 26). In der Literatur wird von unterschiedlichen Phasen des Internationalismus gesprochen, wobei der ‚proletarische Internationalismus‘ der internationalen Arbeiter_innenbewegung als wichtigster Vorläufer gilt. Erstmals in der organisierten Form des Internationalismus trat die internationale Solidarität 1864 in der von Marx und Engels durch den Slogan „Proletarier aller Länder, vereinigt euch!“ initiierten ‚Ersten Internationale‘ auf.¹⁰ Nach deren Auflösung kam es 1889 zu einer Neugründung der ‚Zweiten Internationalen‘, der Beginn des Ersten Weltkriegs bedeutete dann das Ende dieser Phase. 1919

¹⁰ Das *Manifest der Kommunistischen Partei* von Karl Marx und Friedrich Engels endet mit dem Appell „Proletarier aller Länder, vereinigt euch!“. Dieser Appell betont die internationale Ausrichtung des Kampfs des Proletariats gegen den Kapitalismus und spiegelt die Grundannahme von Marx und Engels wider, dass eine grenzüberschreitende Mobilisierung und ein gemeinsamer Kampf der Arbeiter_innenklasse aller Länder notwendig sei.

gründete Lenin die ‚Dritte Kommunistische Internationale‘, die weltweit die nationalen kommunistischen Parteien bündelte (vgl. Kößler und Melber 2009, S. 23f). Nach dem Nationalsozialismus hatte der Internationalismus der Arbeiter_innenbewegung aufgehört zu existieren, blieb aber vorerst als organisierte Solidarität Ziel der internationalen sozialdemokratischen Parteien, in Form der geschaffenen demokratischen Sozialistischen Internationalen (SI) 1951, in der auch die Sozialdemokratische Partei Deutschlands (SPD) – und damit der Sozialistische Deutsche Studentenbund (SDS) – Mitglied war (vgl. Weitbrecht 2012, S. 31f). Durch die Studierendenbewegung der 68er bekam der Internationalismus schließlich wieder neuen Aufschwung und grenzüberschreitende Solidarität – vor allem mit Bewegungen aus dem Globalen Süden – wurde zum zentralen Kern der 68er-Bewegung (vgl. Wahl 1999, S. 275). Diese Phase des solidarischen internationalen Engagements seit den 1950er bis in die 1990er Jahre wird in Abgrenzung zur Ersten bis Dritten Internationalen in der Literatur als Neuer Internationalismus (Weitbrecht 2012), Internationalismus der 68er (Weitbrecht 2012) oder auch ‚Dritte‘-Welt-Bewegung (vgl. Olejniczak 1999), Solidaritätsbewegung (vgl. Wahl 1999) oder ‚Dritte‘-Welt-Solidarität bezeichnet. Der Neue Internationalismus teilt eine gemeinsame Herkunft und die universell-ideellen Ursprünge mit der kommunistischen oder sozialistischen Internationalen und beruft sich auch auf diese (vgl. Weitbrecht 2012, S. 32f).¹¹ Er ist in verschiedene politische Strömungen unterteilbar, als die beiden einflussreichsten gelten – je nach Zeitpunkt – die christlich humanistische und die traditionell linke Strömung (vgl. Hüttner 2010, S. 37f; vgl. Passy 2001, S. 8f).

2.3.2. Vom studentischen Internationalismus bis zur Krise der internationalen Solidarität

Wie schon an der Vielzahl unterschiedlicher Bezeichnungen zu erkennen ist, lässt sich die internationale Solidarität mit Bewegungen im Globalen Süden seit dem 2. Weltkrieg weder klar umreißen noch mit einem einzigen Begriff kategorisieren. Sowohl Akteure, als auch inhaltliche Schwerpunkte, Organisationsweisen und theoretische Einflüsse veränderten sich im Laufe der Zeit und geben dem Phänomen unterschiedliche Facetten und Phasen. Die Spanne von ersten zivilgesellschaftlichen Solidaritätsinitiativen mit kolonisierten oder neokolonisierten Ländern in den 1950er Jahren, über den Neuen Internationalismus der Studierendenbewegung, bis zur Entfaltung der ‚Dritte‘-Welt-Bewegung in den 1970er und 1980er Jahren, wird von der Literatur in unterschiedliche Phasen geteilt. Deren trennschar-

¹¹ Die Studierendenbewegung berief sich teilweise explizit auf die Traditionen der Arbeiter_innenbewegung (vgl. Kößler und Melber 2009, S. 27).

fe Abgrenzung gestaltet sich in der Literatur jedoch aufgrund von zeitlichen Überlappungen und unterschiedlichen Einschätzungen als schwierig (vgl. Braunmühl 2009, S. 34). Grob lassen sich zwei begriffliche Unterscheidungen ausmachen: Zum einen der (studentische) Internationalismus, der Neue Internationalismus oder auch 68er Internationalismus, der die Zeit ab den 1950er Jahren bis Mitte der 1970er Jahre bzw. bis Ende der 1980er Jahre kennzeichnet und zum anderen der Begriff ‚Dritte‘-Welt-Bewegung, der in erster Linie für die späte Phase ab Mitte der 1970er Jahre bzw. ab dem Epochenbruch von 1989 verwendet wird.¹² Im Folgenden werden die wesentlichen Charakteristika der verschiedenen Phasen herausgestellt.

Idealistisch-revolutionärer Aufbruch: Studentischer Internationalismus

Für die Zeit zwischen 1954-1964 steht exemplarisch die Algerien-Solidarität. Die in der ersten Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg entstandenen Solidaritätsinitiativen hatten einen Algerienbezug zum Schwerpunkt (vgl. hierzu genauer Olejniczak 1999, S. 82-93). Ab Mitte der 1960er Jahre mit der Eskalation des Vietnamkriegs und der Blütezeit der Studierendenbewegung in Westdeutschland bis ca. 1969 wird vom dynamischen Internationalismus (vgl. Hierlmeier 2002, S. 33-39; vgl. auch Weitbrecht 2012, S. 14f) oder vom internationalistischen Aufbruch (vgl. hierzu Olejniczak 1999, S. 93) gesprochen. Es ist ein „entfachtetes Interesse an der Dritten Welt“ (Weitbrecht 2012, S. 13f) von Seiten der westdeutschen Studierendenbewegung zu beobachten. Charakteristisch für den studentischen Internationalismus ist die Solidarität mit antikolonialen Befreiungsbewegungen und sozialistischen Guerillabewegungen.¹³ Diese Phase ist von einer Atmosphäre revolutionär-idealistischen

¹² Die Algerien-Solidarität in den 1950er Jahren wird in der Einteilung von Hierlmeier nicht als eigenständige Phase betrachtet, sondern in die letzten Ausläufer des Internationalismus der Arbeiter_innenbewegung subsumiert (vgl. Hierlmeier 2002, S. 23-83), während sie Weitbrecht zufolge eine eigenständige Phase – die erste Phase des Neuen Internationalismus – darstellt (vgl. Weitbrecht 2012, S. 14f). Braunmühl folgend hatte die Algeriensolidarität in erster Linie politisierendes Potenzial und steht nicht für eine eigene Phase des Internationalismus (vgl. Braunmühl 2009, S. 34). Hierlmeier unterteilt den studentischen Internationalismus nochmals in eine frühe Phase des revolutionären idealistischen Aufbruchs angefangen mit der Solidarität im Vietnamkrieg bis zum Sieg der Befreiungsbewegung in Kambodscha (1975) und in eine Phase der Desillusion und Ernüchterung ab 1975 bis zum Epochenbruch von 1989 (vgl. Hierlmeier 2002). Charakteristisch für diese spätere Zeit ist Hierlmeier zufolge die Konzentration auf die Verteidigung der „gewonnenen Freiräume“ (ebd., S. 10). Beispielhaft dafür steht die Solidarität mit der sandinistischen Revolution in Nicaragua (vgl. ebd., S. 9f). Dementgegen kann Weitbrecht bereits ab Mitte der 1970er Jahre einen Wechsel zwischen revolutionärem studentischem Internationalismus und einem stärker durch NGOs und kirchliche Initiativen geprägten Solidaritätsnetzwerk ausmachen (vgl. Weitbrecht 2012, S. 14f). Braunmühl dagegen verwendet den Begriff Solidaritätsbewegung synonym zum studentischen Internationalismus (vgl. Braunmühl 2009). Einigkeit herrscht aber in der Literatur darüber, dass der Internationalismus und die spätere ‚Dritte‘-Welt-Bewegung ihre Bedeutung und erneuten Aufschwung nach dem Zweiten Weltkrieg in erster Linie durch die historische Singularität der Studierendenbewegung der 68er gewannen und ohne diese nicht vorstellbar gewesen wären (vgl. Hierlmeier 2002, S. 23; vgl. Hüttner 2010, S. 37; vgl. Wahl 1999, S. 272, 275f).

¹³ Diese Variante der Solidarität, die auf die politisch-ideologische Identifikation mit einer Befreiungsbewegung oder einem revolutionären Regime abzielt, wird auch als Ländersolidarität bezeichnet (vgl. Wahl 1999,

Aufbruchs geprägt (vgl. Olejniczak 1999, S. 191; vgl. auch Hierlmeier 2002, S. 58). Im Vordergrund standen weniger entwicklungspolitische als vielmehr politisch-ideologische Leitvorstellungen (vgl. hierzu genauer Olejniczak 1999, S. 93-108).

Der Entstehungshintergrund dieses dynamischen, studentischen Neuen Internationalismus oder 68er Internationalismus ist vor dem Hintergrund verschiedener allgemeiner politischer und gesellschaftlicher Veränderungsprozesse seit den 1950er Jahren zu verorten. Hervorzuheben ist neben einem generell gewachsenen Interesse an den Ländern des Globalen Südens im Zuge des Ost-West-Konflikts und der damit einhergehenden Blockbildung, der in der Nachkriegszeit einsetzende Dekolonisationsprozess (vgl. Weitbrecht 2012, S. 355). So kam es in den 1950er und 1960er Jahren verstärkt zum Erscheinen sowohl antikolonialer Befreiungsbewegungen in kolonisierten Ländern als auch vorwiegend durch den Ost-West-Konflikt hervorgerufenen sozialistischen Guerillabewegungen, die für die Errichtung des Sozialismus im jeweiligen Land kämpften (vgl. ebd., S. 11f).

Die wachsende Beschäftigung mit der Situation im Globalen Süden und den antikolonialen Befreiungsbewegungen, bzw. linken Guerillabewegungen hat eine relevante revolutionstheoretische Grundlage. Die marxistische Vorstellung von der Arbeiter_innenklasse als Träger revolutionären Potenzials (das ‚revolutionäre Subjekt‘ marxistischer Theorie) erfährt zu dieser Zeit eine theoretische Neubestimmung. Im Gegensatz zum proletarischen Internationalismus wird nicht mehr die Arbeiter_innenklasse als potentiell revolutionäres Subjekt gesehen, sondern die an den Folgen der Kolonialherrschaft leidende Bevölkerung im Globalen Süden. Der SDS – einer der Hauptakteure des studentischen Internationalismus – formuliert bereits im Gründungsvertrag 1951 des SI:

Die Völker der wirtschaftlich schwächer entwickelten Gebiete der Welt beginnen im Sozialismus eine geistige Waffe in ihrem Kampf um nationale Freiheit und ein höheres Lebensniveau zu erkennen (Sozialistische Internationale 1951, S. 318).

In dieser Perspektive solle die Revolution in der sogenannten ‚Dritten‘ Welt nach ihrem Sieg auf die Industriestaaten übergreifen.¹⁴ Es findet also in gewisser Weise eine Übertragung marxistischer Vorstellung vom Antagonismus der herrschenden Klassen im nationa-

S. 273). Sie reichte von der Algerien-, Kongo-, Vietnam und Kambodschasolidarität, über die Solidaritätsarbeit mit Nicaragua, El Salvador, Argentinien bis zur Solidaritätsarbeit mit Südafrika in den 1980er Jahren (vgl. Hüttner 2010, S. 37f; vgl. auch Köbler und Melber 2009, S. 27f).

¹⁴ Die Existenz eines neuen revolutionären Subjekts in Gestalt der nationalen Befreiungsbewegungen wurde konkret am Fall Vietnam erstmalig diskutiert und führte zu einem Paradigmenwechsel, der auch theoretisch untermauert wurde, beispielsweise von den Befreiungstheoretikern Frantz Fanon, Lin Biao und Che Guevara. Allen drei Ansätzen ähnlich ist die Idee von der langsamen Ausbreitung der Revolution. Sei es von den Dörfern zu den Städten (Biao), von einer Insel auf den Rest der Welt (Guevara) oder durch die Kolonisierten, die für ihre Befreiung zu den Waffen greifen sollten (Fanon) (vgl. hierzu Hierlmeier 2002, S. 39-50; vgl. Olejniczak 1999, S. 99f, 105f).

len Rahmen auf die sozialen Widersprüche im Weltgefüge statt (vgl. hierzu genauer Hierlmeier 2002, S. 34f). Die Hoffnungen, die in der Theorie von Marx und Engels in das Proletariat gesetzt wurden, werden somit im Internationalismus der 68er auf die Befreiungsbewegungen im Globalen Süden übertragen, die sozusagen durch ihre eigene Befreiung letztendlich die ganze Welt befreien würden (vgl. Hierlmeier 2002, S. 78f; vgl. Weitbrecht 2012, S. 33, 359).

In der Studierendenbewegung spielten folglich die Befreiungsbewegungen aus dem Globalen Süden eine Schlüsselrolle im weltweiten Emanzipationsprozess. Die Idee des revolutionären Subjekts im Globalen Süden ist zugleich eng mit der Tatsache verknüpft, dass in den Industriestaaten jegliche Hoffnung auf revolutionäre Veränderungen erloschen war. Es gab keine Opposition und vor allem keine Identifikationsfiguren für die Studierendenbewegung, weswegen die Identifikation mit den nationalen Befreiungsbewegungen aus der sogenannten ‚Dritten‘ Welt ein entscheidendes Merkmal der Bewegung war (vgl. hierzu Hierlmeier 2002, S. 46-48; vgl. auch Köbler und Melber 2009, S. 27f).

Vor dem Hintergrund des Ost-West-Konflikts ist ein weiteres konstitutives Merkmal des Neuen Internationalismus und der damit verbundenen Solidarität eine anti-imperialistische Ausrichtung, in welcher der US-Imperialismus als gemeinsamer Hauptfeind angesehen wird (vgl. Köbler und Melber 2002, S.53; vgl. Scheele 2013, S. 213f). So verpflichtet sich der SDS im Gründungsvertrag des SI „gegen jede Form des Imperialismus [zu kämpfen]“ (Sozialistische Internationale 1951, S. 324). Die gefühlte Bedrohung durch den alles vereinnahmenden Imperialismus äußert sich an zahlreichen Stellen. Hierlmeier weist in diesem Zusammenhang auf die Gefängnisschriften Ulrike Meinhofs *Zur Strategie des antiimperialistischen Kampfes* von 1972 hin (vgl. Hierlmeier 2002, S. 62). In Hinblick auf die Totalität des Imperialismus, wird auch der bewaffnete Kampf zum einzigen Ausweg stilisiert (vgl. Hierlmeier 2002, S. 73f).¹⁵ So waren beispielsweise die uruguayische und die brasilianische Stadtguerilla Vorbilder für militante Aktionen in Westdeutschland. Die materielle und finanzielle Förderung des militärischen Kampfes galt zudem als wesentlicher Teil internationaler Solidarität (vgl. Braunmühl 2009, S. 35). Charakteristisch dafür sind Parolen wie „Waffen sind das beste Brot für die Dritte Welt“ (Kursbuch 57 1969, S. 205, zit. n. Hierlmeier 2002, S. 73) oder die von der Berliner Tageszeitung ins Leben gerufene Spendenaktion „Waffen für El Salvador“ (vgl. Die Mehrheit in der Tageszeitung 1980).

¹⁵ Für eine Auseinandersetzung zur Radikalisierung der Studierendenbewegung vgl. Hierlmeier 2002, S. 58-62, S. 73f oder vgl. Olejniczak 1999, S. 100f. Zur Verknüpfung der antikolonialen Befreiungskämpfe mit der Kritik am US-Imperialismus und der daraus abgeleiteten Legitimation des bewaffneten Kampfes (vgl. Olejniczak 1999, S. 100).

Mit dem US-Imperialismus als gemeinsamen Hauptfeind und dem Gefühl „Teil eines weltweiten revolutionären Prozesses zu sein“ (Hierlmeier 2002, S. 48), der umfassende gesellschaftliche Veränderungsprozesse vorantreiben sowie politische und soziale Missstände aufheben sollte, lassen sich die Kernpunkte der Konstruktion der Verbundenheit dieser Phase internationaler Solidarität identifizieren. Bayertz zeigt auf, dass sich die Kampfsolidarität typischerweise durch die Struktur einer Zweipoligkeit auszeichnet. Es existiert ein positiver Bezug auf bestimmte Ziele oder Interessen, für die die Gruppe gemeinsam eintritt sowie ein negativer Bezug auf einen Gegner (vgl. Bayertz 1998, S. 40f). Neben der moralischen Dimension des Kampfes für eine gerechtere Welt (positiver Bezug), lässt sich demnach als wesentliches Element einer gemeinsamen Verbundenheit die Existenz des US-Imperialismus als gemeinsamer Feind und die gemeinsame Betroffenheit mit den antikolonialen Befreiungsbewegungen durch den Imperialismus (negativer Bezug) bestimmen.

Die Begeisterung für die Kämpfe im Globalen Süden wich jedoch nach und nach Ernüchterung, da die dortigen politischen Entwicklungen den Erwartungen in das neue revolutionäre Subjekt zunehmend widersprachen. Hierlmeier sieht die Entwicklungen in Kambodscha¹⁶ als zentralen Auslöser für einen ersten Bedeutungsverlust der sogenannten ‚Dritten‘ Welt und damit auch für das Ende dieser idealistisch-revolutionären Phase der Internationalismusbewegung (vgl. Hierlmeier 2002, S. 79). Die Hoffnung auf den ‚weltweiten Sieg‘ flackerte mit dem Sieg gegen den portugiesischen Kolonialismus und den Schriften des Anführers der Befreiungsbewegung in Guinea-Bissau Amilcar Cabral zwar ein letztes Mal auf, aber letztendlich macht sich ab Mitte der 1970er Jahre auf internationalem Terrain Ernüchterung breit (vgl. ebd., S. 86). Neben politischen Niederlagen, wie dem Militärputsch an der demokratisch gewählten sozialistischen Regierung Salvador Allendes in Chile 1973, gab es immer mehr Beispiele dafür, dass die revolutionären Befreiungsbewegungen an der Macht nicht den ursprünglichen Erwartungen und politischen Vorstellungen der westdeutschen Studierendenbewegung entsprachen.¹⁷

¹⁶ Die Roten Khmer, eine maoistisch-nationalistische Guerillabewegung, welche zuvor von Seiten der Internationalismusbewegung zahlreiche und offene Unterstützung erfahren hatte, übernahm 1975 die Macht in Kambodscha und entpuppte sich als grausame Regierung, die zahlreiche Greueltaten und Menschenrechtsverletzungen beging (vgl. Kößler und Melber 2009, S. 28).

¹⁷ Die erste Ernüchterung ist bereits im Zusammenhang mit der Vietnamsolidarität zu verorten. Die gesellschaftliche Realität des wiedervereinigten Vietnams nach dem Sieg über die USA 1975 mit Umerziehungslagern und zahlreichen Menschenrechts- und Demokratiedefiziten führte zum sogenannten ‚Vietnamschock‘ (vgl. Wahl 1999, S. 272). Als weitere Beispiele sind der Iran nach dem Sturz des Schahs 1979 (vgl. Hierlmeier 2002, S. 86-88) oder die brutale Realität der Kulturrevolution in China zu nennen (vgl. Kößler und Melber 2009, S. 29). Kößler und Melber zeichnen ähnliche Entwicklungen in Bezug auf die Befreiungs-

Ein weiterer zentraler Faktor für das Ende dieser Phase des Internationalismus ist auf theoretischer Ebene anzusiedeln: Einen erneuten Aufschwung, den die Arbeiter_innenklasse in der Wahrnehmung der Studierenden erfuhr, führte dazu, dass in der Revolutionstheorie das Proletariat der Metropolen die Befreiungsbewegungen als revolutionäres Subjekt wieder verdrängte (vgl. hierzu Hierlmeier 2002, S. 79-81; vgl. auch Olejniczak 1999, S. 101). Der revolutionär-optimistische Aufbruch der 1960er Jahre mündete schließlich in einer defensiven Haltung, die vor allem durch die Solidarität mit der sandinistischen Revolution in Nicaragua gekennzeichnet war (vgl. Hierlmeier 2002, S. 88f).

Institutionalisierung der Solidaritätsarbeit: Die ‚Dritte‘-Welt-Bewegung

Der Übergang vom studentischen Internationalismus zur ‚Dritte‘-Welt-Bewegung, die sich durch eine veränderte inhaltliche und theoretische Schwerpunktsetzung, verstärkte Professionalisierung und das Aufkommen zahlreicher NGOs und Dachverbänden kennzeichnet, wird in der Literatur unterschiedlich verortet. Da die Herausbildung der ‚Dritte‘-Welt-Bewegung letztendlich als eine Folgeentwicklung des Internationalismus der 68er zu interpretieren ist und noch bis Mitte der 1980er Jahre von der politischen Kultur und Wertorientierung der 68er stark beeinflusst ist (vgl. Olejniczak 1999, S. 36; vgl. auch Wahl 1999, S. 272, 276; oder vgl. Weitbrecht 2012, S. 16), lässt sich vielmehr von einem fließenden Übergang als von einer eindeutigen Trennung sprechen (vgl. Olejniczak 1999, S. 116). Zwischen 1970 und 1982 existieren beide Ansätze nebeneinander, weswegen die 1970er Jahre von der Gleichzeitigkeit unterschiedlicher Themen und Konzepte sowie einer stark ausdifferenzierten Solidaritätsbewegung geprägt sind (vgl. ebd., S. 136).

Der Schwerpunkt auf sogenannter Ländersolidarität, beziehungsweise die Solidarität mit bestimmten Gruppierungen, welches bis dato das zentrale Aktionsfeld des studentischen Internationalismus darstellt, weicht mit der Abwahl der sandinistischen Regierung in Nicaragua 1990 einer allgemeineren und länderübergreifenden Solidaritätsarbeit mit Fokus auf entwicklungspolitischen, sozialen und wirtschaftlichen Querschnittsthemen (vgl. Passy 2001, S. 11f; vgl. Wahl 1999, S. 272f). Sowohl thematisch wie auch ideologisch differenziert sich die Bewegung aus. Die neuen Hauptakteure auf der Bühne des Internationalismus sind die NGOs. Darunter fallen halbstaatliche Verbände wie das Rote Kreuz, kirchliche Hilfsorganisationen wie Misereor, Brot für die Welt, Menschenrechtsgruppen, Lobbyorganisationen, Eine-Welt-Laden-Gruppen oder Organisationen wie medico international (vgl. Braunmühl 2009, S. 38). Charakteristisch für die ‚Dritte‘-Welt-Bewegung ist der

bewegungen im südlichen Afrika nach (Kößler und Melber 2002, S. 68-72; vgl. auch Melber 1992, S. 125-130).

in dieser Zeit zunehmende Einfluss des Christentums vor allem in der Form der Theologie der Befreiung. Die religiöse Prägung zeigt sich auch in der steigenden Bedeutung der Idee der ‚Entwicklungshilfe‘ und der moralischen Motivation der Nächstenliebe in der internationalen Solidaritätsarbeit. Zahlreiche an der Theorie der Befreiung orientierte Basisgruppen und radikalisierte protestantische Gruppen wendeten sich vermehrt der sogenannten ‚Dritten‘ Welt zu (vgl. hierzu Hierlmeier 2002, S. 94-100; vgl. auch Olejniczak 1999, S. 117-122). Hüttner betont, dass der Begriff ‚Dritte‘-Welt-Bewegung – im Gegensatz zur studentischen Internationalismusbewegung – auch kirchliche NGOs und halbstaatliche Einrichtungen beinhalte und deswegen konkreter diese Phase der internationalen Solidarität bezeichne (vgl. Hüttner 2010, S. 37). Diese Phase ist sowohl von politisch-ideologischen Vorstellungen als auch vom entwicklungspolitischen Paradigma geprägt (vgl. Passy 2001, S. 11f).

Thematisch geht es um soziale Gerechtigkeit, Armut, Welthandel, Nachhaltige Entwicklung, Entmilitarisierung, Alternativer Handel und Asyl/Migration (vgl. Olejniczak 1999, S. 115-124; vgl. Passy 2001, S. 15-17). Als zentrale Aktionsfelder setzen sich Lobbypolitik (vgl. Braunmühl 2009, S. 38), Krisen- und Katastrophenhilfe sowie Fairer Handel und die Debatten um ökologische und soziale Standards und Produktkampagnen durch (vgl. Wahl 1999, S. 274f). Diese thematische Wende auf Nachhaltigkeit, Mitgestaltung und Lobbypolitik ist spätestens seit der Rio-Konferenz von 1992 endgültig vollzogen (vgl. Hierlmeier 2002, S. 119f; vgl. auch Hüttner 2010, S. 39). Hierlmeier charakterisiert diesen Paradigmenwechsel kritisch als Wechsel

von der Machtversessenheit der APO [Anmerkung: In seinen Ausführungen verwendet er die Außerparlamentarische Opposition (APO), die 68er und die Studierendenbewegung weitgehend synonym] zur Machtversessenheit der Nichtregierungsorganisationen (Hierlmeier 2002, S. 10)

und verurteilt die durch das Konzept der ‚Einen Welt‘ einhergehende Entpolitisierung des Internationalismus (vgl. ebd.). Dementgegen bewerten andere Autor_innen den Wechsel von sogenanntem übertriebenen revolutionärem Idealismus zu „nüchterner verlässlicher Solidarität“ als positiv (vgl. Messerschmidt 2006, S. 4f).

Zusammengefasst handelt es sich bei der Solidaritätsbewegung und den NGOs um ein spannungsreiches Verhältnis. Nicht zuletzt ist die Schwäche der internationalen Bewegung in den 90ern eng mit dem Aufstieg von NGOs verknüpft und dennoch erweist sich eine Unterscheidung zwischen NGO auf der einen und Solidaritätsbewegung auf der anderen Seite als schwierig. Wahl formuliert diesen Sachverhalt überspitzt folgendermaßen: „Die NGOs sind die Fortsetzung der Solidaritätsbewegung mit anderen Mitteln“ (Wahl 1999, S. 282).

Auch wenn die Phase der ‚Dritte‘-Welt-Bewegung in den 1990er Jahren höchst unterschiedlich bewertet wird, lässt sich schlussfolgern, dass seit Beginn der 1990er einstimmig von einer Krise der internationalen Solidaritätsbewegung gesprochen wird, welche sowohl im Zusammenhang mit dem Scheitern des realexistierenden Sozialismus¹⁸, dem Niedergang der ‚letzten geglückten Revolution‘ in Nicaragua 1990 als auch mit einer umfassenden Kritik an den Formen und Grundsätzen der internationalen Solidarität zu sehen ist (vgl. Hierlmeier 2002, S. 10; vgl. Hüttner 2010, S.39; vgl. auch Wahl 1999, S. 272f).¹⁹ Die Umbruchsituation ist gekennzeichnet von konzeptionellen und politisch-ideologischen Verunsicherungen (vgl. Olejniczak 1999, S. 168). Es mangelt an Orientierung und Motivation, der sogenannte gemeinsame Feind war schwieriger zu definieren und die Zusammenhänge sind komplizierter geworden. Exemplarisch für die Orientierungslosigkeit der ‚Dritte‘-Welt-Bewegung steht die organisatorische Strukturkrise des Bundeskongress entwicklungspolitischer Aktionsgruppen (BUKO) (vgl. ebd., S. 174f).²⁰

Nach diesem kurzen historischen Überblick, der einige wichtige Merkmale der internationalen Solidarität herausstellen konnte, welche für die weitere Argumentation der Arbeit von Relevanz sein werden, wird im Folgenden näher auf die der Bewegung zugrundeliegende Solidaritätskonzeption eingegangen.

2.4. Konzeptionelle Einordnung der internationalen Solidarität

Von den klassischen Formen internationaler Arbeiter_innensolidarität über die Solidarität mit bewaffneten revolutionären Befreiungsbewegungen bis hin zum Engagement zahlreicher NGOs im Globalen Süden, beschreiben Internationalismus und internationale Solidarität somit eine Vielzahl von Phänomenen, Strukturen und Akteuren.

¹⁸ Das Ende des Kalten Krieges setzte neue Rahmenbedingungen und ging für die ‚Dritte‘-Welt-Bewegung mit einem Verlust von Utopie und Visionen einher. So wurde das Scheitern des realexistierenden Sozialismus von allen Seiten als ein Scheitern jeglicher sozialistischer Formen interpretiert und das „Ende der Geschichte“ (Francis Fukuyama) sowie die „Alternativlosigkeit des Neoliberalismus“ (Margaret Thatcher) wurde heraufbeschworen (vgl. Braunmühl 2009, S. 40; vgl. auch Olejniczak 1999, S. 189-191).

¹⁹ Weitere Gründe, die in der Literatur genannt werden, sind der zweite Golfkrieg 1991 (vgl. hierfür Hierlmeier 2002, S. 113) und die rassistischen Ausschreitungen von Hoyerswerda 1991 (vgl. hierfür Hüttner 2010, S. 39). Braunmühl sieht zudem einen engen Zusammenhang zwischen der Infragestellung des Solidaritätsgedankens in seiner bisherigen Form und einer allgemeinen Legitimationskrise der Praxis der Entwicklungspolitik in den 1990er Jahren (vgl. Braunmühl 2009, S. 39f).

²⁰ Ab Anfang der 1970er Jahre fanden zwischen den ‚Dritte‘-Welt-Initiativen verstärkte Vernetzung und überregionale Treffen statt, die 1977 zum ersten Bundeskongress entwicklungspolitischer Aktionsgruppen (BUKO) führten. Der BUKO bekam zwei Jahre später ein beschränktes politisches Mandat und wurde zur bundesweiten Koordinationsstelle von ‚Dritte‘-Welt-Laden und Solidaritätsgruppen unterschiedlichster ideeller Ausrichtung (vgl. Olejniczak 1999, S. 130).

2.4.1. Internationale Solidarität als politisch-ideologische Solidarität

In Anlehnung an Olesen (vgl. Olesen 2004a, S. 257f) soll eine ideal-typische Unterscheidung zwischen drei Formen internationalem Engagements vorgenommen werden: (1) Die rechtliche Solidarität fokussiert sich auf Menschenrechtsverletzungen und damit verbundener Öffentlichkeits- und Lobbyarbeit. Sie hat ihre Wurzeln in den Ideen und dem Denken des Christentums und der Aufklärung. Die Solidarität mit Opfern von Naturkatastrophen sowie verschiedene Formen von ‚Entwicklungszusammenarbeit‘ werden als (2) materielle Solidarität eingeordnet. Die politische oder ideologische Solidarität (3) schließlich hat ihre theoretischen und historischen Wurzeln im Marxismus und Sozialismus, der Arbeiter_innen-Solidarität und dem klassischen proletarischen Internationalismus.

Olesen folgend wird der studentische Neue Internationalismus und die ‚Dritte‘-Welt-Solidarität der politischen Solidarität zugeordnet, auch wenn eine deutliche Abgrenzung schwierig ist (vgl. ebd.). Vor allem in der späteren Phase der ‚Dritte‘-Welt-Bewegung überlappt sich die politische-ideologische Solidarität teilweise mit der materiellen oder der rechtlichen Form. Dennoch soll die Solidaritätsbewegung nach dem Zweiten Weltkrieg nach Olesen als ideologisch-politische Form internationaler Solidarität verstanden werden.

Es lassen sich zwar zeitliche und inhaltliche Unterscheidungsmerkmale zwischen dem Neuen Internationalismus und der ‚Dritte‘-Welt-Bewegung ausmachen, gleichzeitig jedoch sind beide Phasen nicht klar voneinander abzugrenzen. Es gibt zahlreiche Überschneidungspunkte und auch ein Großteil der Literatur führt keine klare Unterscheidung, beziehungsweise sich widersprechende Trennungen ein. Im Folgenden soll deswegen in Bezug auf die Solidaritätskonzeption nicht näher zwischen beiden Phasen differenziert werden.

Auch wenn das Solidaritätsverständnis des Neuen Internationalismus und der ‚Dritte‘-Welt-Solidarität idealtypisch auf einer Vorstellung wechselseitiger Solidarität unter Gleichen, der gemeinsamen Verbundenheit durch den anti-imperialistischen Kampf und einem gleichberechtigten Zusammenhang beruht, zeigt die Praxis – wie im Folgenden herausgestellt werden soll – an vielen Beispielen das Gegenteil.

2.4.2. Reziprozitätsbeziehungen in der Solidaritätspraxis

Die Solidaritätsbekundungen der Bewegungen aus dem Globalen Norden waren vielseitig und reichten von konkreter Unterstützungsarbeit vor Ort (sogenannte ‚Entwicklungslanddienste‘ oder verschiedene Arbeitsbrigaden, wie Gesundheits-, Ernte-, Bau- und Technikbrigaden) über materielle Unterstützung in Form von Spenden, Lobby- und Öffentlichkeitsarbeit gegen Menschenrechtsverletzungen als rechtliche Unterstützung bis hin zu ideeller Unterstützung für den sogenannten revolutionären Kampf, was sich beispielsweise in

politischem Protest, Kampagnen oder Publikationen und Aufklärungsbroschüren über die sogenannte ‚Dritte‘-Welt zeigte (vgl. Olejniczak 1999, S. 117, 121, 125, 142, 147f; vgl. Weitbrecht 2012, S.12). Trotz der Vielseitigkeit lässt sich als gemeinsames strukturelles Merkmal an all diesen Beispielen dennoch eine gewisse Einseitigkeit bezüglich der Geber_innen-Nehmer_innen-Richtung beobachten, die einem Großteil der konkreten Solidaritätsarbeit inhärent war. Denn es waren normalerweise die Bewegungen aus dem Globalen Norden, die zur konkreten Unterstützungsarbeit anreisten oder Gruppierungen in Europa, die beispielsweise Aufklärungsbroschüren über die sandinistische Revolution in Nicaragua schrieben. Gegenbeispiele, in denen lateinamerikanische Guerillabewegungen nach Deutschland reisten, um die Studierendenbewegung in ihren Aktionen zu unterstützen oder Aufklärungsbroschüren über die Rote-Armee-Fraktion schrieben, lassen sich nur schwer finden. Auch finanzielle Unterstützung unterlag einer klaren Nord-Süd-Einbahnstraße.

Parallel zu der seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs entstandenen Idee der staatlichen ‚Entwicklungshilfe‘, findet sich auch bei den meisten zivilgesellschaftlichen Akteuren und Solidaritätskomitees die Idee des Helfens und eine Verbesserung der sozialen und politischen Verhältnisse im Globalen Süden als Motivation für ihr solidarisches Engagement. Eine analytische Abgrenzung vom Impetus der ‚Entwicklungshilfe‘ ist teilweise nicht möglich, vor allem in der späteren Phase der professionalisierten ‚Dritte‘-Welt-Bewegung vermischen sich nichtstaatliche ‚Entwicklungshilfsorganisationen‘, karitative christliche Verbände und Solidaritätsgruppen sowohl strukturell, ideell als auch personell (vgl. Kapitel 2.3.2). Weitbrecht zufolge entwickelte zwar die studentische zivilgesellschaftliche ‚Dritte‘-Welt-Solidarität eine eigenständige Struktur und Position, teilte jedoch denselben politischen Hintergrund wie die staatlichen bzw. kirchlichen entwicklungspolitischen Aktivitäten (vgl. Weitbrecht 2012, S. 52). Wenn von der Projektarbeit und den Solidaritätsbrigaden zur Unterstützung der sandinistischen Revolution in Nicaragua die Rede ist, wird oft deren Nähe und Überschneidung mit klassischen Formen der ‚Entwicklungshilfe‘ im Nachhinein von ehemaligen Aktivist_innen herausgestellt (vgl. Heß 1998; vgl auch Hierlmeier 2002, S. 88-90).²¹ Vor allem für die Bevölkerung in Nicaragua selbst schien nicht klar, dass die Solidaritätsbrigaden nicht wie die zahlreichen ‚Entwicklungshel-

²¹ Heß beschreibt wie in der konkreten Solidaritätsarbeit oft eigene Entwicklungsvorstellungen auf Nicaragua transportiert wurden. Er beschreibt wie die Häuserbrigaden nach eigenen Vorstellungen ein Wasserpumpensystem errichtet hatten. Allerdings gab es weder Treibstoff noch Ersatzteile, weswegen das System hinfällig war. Als weiteres Beispiel nennt er den Bau von Latrinen neben den Häusern, die leider nicht den kulturellen Gewohnheiten der Menschen auf dem Land entsprachen und deswegen nicht benutzt wurden (vgl. Heß 1998).

fer_innen‘ gekommen waren, um den ‚Armen zu helfen‘, sondern sich in einem sogenannten gemeinsamen solidarischen Kampf sahen (vgl. Heß 2009, S. 37f).

Ein weiteres anschauliches Beispiel ist der bereits erwähnte BUKO, der sich sowohl als Sammelbecken für zahlreiche ‚Dritte‘-Welt-Solidaritätsgruppen als auch als entwicklungs-politischer Akteur sah.²² Habermann und Ziai haben mithilfe einer diskursanalytischen Perspektive herausgearbeitet, inwiefern die ‚Dritte‘-Welt-Solidarität sowohl theoretisch als auch praktisch den Annahmen des Entwicklungsdiskurses folgte, in der zwischen Geben und Nehmen, Helfen und geholfen werden und ‚entwickelten‘ und ‚unterentwickelten‘ Ländern unterschieden wird (vgl. Habermann und Ziai 2007).²³

Als zentrales Merkmal soll hier die Rollenvorstellung unterstrichen werden, die der Idee der ‚Entwicklungshilfe‘ zugrunde liegt und die in vielfacher Hinsicht auch die Solidaritäts-konzeption der internationalen Solidarität nachhaltig beeinflusste. Die innere Logik der ‚Entwicklungszusammenarbeit‘ legt das Verständnis einer asymmetrischen Verteilung von Wissen und der Fähigkeit ‚zu entwickeln‘ zugrunde.²⁴ Demnach werden die Organisationen aus dem Globalen Norden als ‚Entwicklungsexpertinnen‘ verstanden, die die vermeintliche ‚Unterentwicklung‘, das Fehlen von Wissen und Technik im Globalen Süden durch ihr Know-How überwinden sollen (vgl. Lebenies 2009; vgl. Ziai 2007, S. 61f; vgl. Fialho Gomes, Bea de Abreu 2008, S. 12, 16-20). Es handelt sich somit um eine paternalistische oder auch hierarchische Beziehung, in der die Fähigkeiten zu Helfen und zu Geben, die Ressourcen zu ‚entwickeln‘ sowie die Notwendigkeit Hilfe anzunehmen, klar verteilt sind.

Bezüglich der zugrundeliegenden Motivation der 68er Solidarität wird in der Literatur ein-stimmig von einer freiwilligen uneigennütigen einseitigen Solidarität des Stärkeren mit dem Schwächeren und oft auch von einer auf christlicher Barmherzigkeit basierenden So-

²² Der BUKO wurde 1977 als Bundeskongress entwicklungspolitischer Aktionsgruppen vom Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung gegründet. Für eine Analyse des Selbstverständnisses des BUKO siehe auch Habermann und Ziai 2007.

²³ Einige Studien haben mithilfe diskursanalytischer und postkolonialer Perspektiven auf ‚Entwicklungszusammenarbeit‘ die neokolonialen Annahmen herausgearbeitet, die dem Konzept der ‚Entwicklungszusammenarbeit‘ zugrunde liegen und den Begriff ‚Entwicklung‘ bzw. ‚Unterentwicklung‘ als eurozentrisch identifiziert (vgl. hierzu Ziai 2006; vgl. Ziai 2007; vgl. Lebenies 2009; vgl. Eriksson Baaz 2005; vgl. Kapoor 2008). Kritische Studien zur ‚Entwicklungszusammenarbeit‘ sehen in dem seit 1949 existierenden sogenannten Entwicklungsdiskurs eine neue Variante und Fortführung kolonialer Diskurse (vgl. beispielweise Ziai 2006). Aufgrund des begrenzten Umfangs dieser Arbeit kann hier nicht detailliert auf die diskursanalytische Betrachtung der ‚Entwicklungsidee‘ eingegangen und die damit zusammenhängenden Annahmen des ‚Entwicklungsdenkens‘ und der ‚Entwicklungszusammenarbeit‘ herausgearbeitet werden.

²⁴ Vgl. hierfür beispielsweise die Antrittsrede des US-amerikanischen Präsidenten Truman vom 20.1.1949, die offiziell die Ära der ‚Entwicklungshilfe‘ einläutete: „we must embark on a bold new program for making the benefits of our scientific advances and industrial progress available for the improvement and growth of underdeveloped areas. More than half the people of the world are living in conditions approaching misery.[...] For the first time in history, humanity possesses the knowledge and skill to relieve the suffering of these people“ (Truman 1949).

lidarität gesprochen (vgl. Lang 2012b, S. 10f; vgl. Olesen 2004a, S. 256-258 oder Olesen 2004b, S. 108; vgl. Weitbrecht 2012, S. 41f). Idealistische Empathie, emotional-ethnischer Erfahrungsbereich und vor allem auch eine persönliche Verantwortung gegenüber den Vorgängen im Globalen Süden werden hervorgehoben (vgl. Weitbrecht 2012, S. 358f). Von dem dominanten Entwicklungsdiskurs beeinflusst, herrschte auch in der internationalen Solidarität ein Rollenverständnis vor, in dem sich Solidaritätsorganisationen aus dem Globalen Norden als ‚Helferinnen‘ und ‚Expertinnen‘ sahen, während die Bewegungen im Globalen Süden als ‚passive Opfer‘ konstruiert wurden (vgl. auch Lang 2012b, S. 10; oder vgl. Messerschmidt 2006, S. 4).

Zusammengefasst lässt sich feststellen, dass sich sowohl in der Solidaritätskonzeption des Neuen Internationalismus als auch in der späteren ‚Dritte‘-Welt-Bewegung eine klare Unterscheidung zwischen Gebendem und Nehmendem sowohl in der rechtlichen und materiellen als auch in der politisch-ideologischen Solidarität finden lässt (vgl. Eterovic und Smith 2001; vgl. auch Olesen 2004a, S. 256, 258f). Sie charakterisieren sich durch Einseitigkeit, fehlenden reziproken Austausch und bedienen die Bilder von Hilfsbedürftigen (vgl. Olesen 2004a, S. 258f). In Anlehnung an diese Analysen kann die internationale Solidarität charakterisiert werden als eine

oneway relationship between those who offer solidarity and those who benefit from it. It reflects a situation where the provider of solidarity is supposed to be stronger than the beneficiary, who is weak and in need of help (Olesen 2004b, S. 108)

Diese Art der Solidaritätsbeziehung, in der zwischen einem sogenannten aktiven Pol und strukturell höhergestelltem Gebendem und einem sogenannten passiven Pol dem untergeordneten Nehmendem unterschieden wird, kann im Anschluss an Kapitel 2.2.4 als prinzipiell asymmetrische Geber_innen-Nehmer_innen-Beziehung definiert werden.

Wie in Kapitel 2.2.4 herausgearbeitet wurde, sollte anhand des Symmetriegrades einer Beziehung klarer zwischen Wohltätigkeit und Solidarität unterschieden werden. Wohltätigkeit stellt die Ausnahme zur Verpflichtung von Reziprozität dar, da aufgrund einer strukturellen Ungleichheit des Tauschverhältnisses keine Gegengabe möglich ist (vgl. Kapitel 2.2.4). Daran anknüpfend könnte provokant die Frage aufgeworfen werden, ob der Begriff Solidarität im Zusammenhang mit dem Neuen Internationalismus und der ‚Dritte‘-Welt-Bewegung überhaupt benutzt werden sollte, da dieser eine auf Gegenseitigkeit unter Gleichen beruhende Solidarität suggeriert, es sich de facto aber um hierarchische und einseitige Beziehungen handelt, die wenig mit gleichberechtigtem, gegenseitigem Lernen und Anerkennen zu tun haben (vgl. hierzu beispielsweise Lang 2012b, S. 10).

Allerdings geht es nicht darum, die Beziehungen zwischen den sozialen Bewegungen im Globalen Süden und der Solidaritätsbewegung im Globalen Norden als eine Wohltätigkeitsbeziehung im klassischen Sinne – Gouldner nennt in seinen Ausführungen Hilfe gegenüber Schwachen, Schwerkranken oder alten Menschen als Beispiele – zu charakterisieren. Vielmehr ist in diesem Zusammenhang eine Verknüpfung mit den Fragen nach Repräsentations- und Machtverhältnissen in der postkolonialen Welt von großer Bedeutung. Eine wichtige Rolle dabei spielt die von postkolonialen Theorien aufgegriffene diskursive Ebene, da das jeweilige Selbstverständnis und Verhalten der Akteure eng mit den aktuellen Repräsentationssystemen und dem Weiterwirken kolonialer Diskurse verknüpft ist. So könnte beispielsweise auch mit Langs Worten polemisch gefragt werden „Wieviel Solidarität aus Lateinamerika hat die deutsche Linke zur Unterstützung ihrer eigenen Kämpfe zugelassen?“ (Lang 2012b, S. 10).

3. Schwierigkeiten internationaler Solidarität aus postkolonialer Perspektive

Neben materiellen Unterschieden, die zu strukturellen Ungleichheiten zwischen den Akteuren aus dem Globalen Norden und dem Globalen Süden führen, sind die Beziehungen beeinflusst von den hegemonialen Diskursen in der postkolonialen Welt. Dieser diskursiven Ebene wird in Kapitel 3 mit Hilfe eines postkolonialen Theorierahmens nachgegangen, da postkoloniale Theorien sich mit dem Weiterwirken des Kolonialismus und dem Einfluss kolonialer Strukturen in dem Feld des Diskursiven beschäftigen. Dies ermöglicht eine Offenlegung und kritische Hinterfragung der bestehenden Repräsentations- und Machtverhältnisse, die das Verhalten und Denken der Akteure sowohl im Globalen Norden als auch im Globalen Süden prägen.

Aufbauend auf einer Einführung in das breite Feld postkolonialer Studien, konzentriert sich der erste Teil (Kapitel 3.1) auf zwei postkoloniale Theoriestränge. Der erste Ansatz verdeutlicht die Funktionsweisen der kolonialen Diskurse und den Mechanismus des *Otherring*, daran anschließend wird zweitens das Konzept zur Subalternität eingeführt. Auf dieser theoretischen Grundlage wird in Kapitel 3.2 die Verfasstheit und die konkrete Ausgestaltung der Nord-Süd-Solidaritätsbeziehungen auf die Reproduktion (neo-)kolonialer Verhaltensmuster und Denkstrukturen hin untersucht.

3.1. Postkoloniale Theorien

Postkoloniale Theorien sind im Verlauf der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts entstanden und etablierten sich im akademischen Bereich seit den 1980er Jahren (vgl. Kerner 2012, S. 20). Einer der Gründerfiguren und frühen Vertreter_innen postkolonialer Theorien ist Frantz Fanon²⁵, welcher sich in Algerien dem antikolonialen Widerstand anschloss (vgl. ebd., S. 43f). Als die bekanntesten und wichtigsten postkolonialen Theoretiker_innen, welche in der Literatur auch als die „heilige Dreifaltigkeit“ des Postkolonialismus bezeichnet werden, sind Gayatri C. Spivak, Edward W. Said und Homi Bhaba zu nennen (vgl. Nandi 2012, S. 121). Postkolonialismus ist jedoch ein sehr heterogenes und teilweise unübersichtliches Feld, in dem unterschiedliche Disziplinen (Literaturwissenschaften, Kulturwissenschaften, Ethnologie, Geografie, Politikwissenschaften, Soziologie, Geschichte etc.), ver-

²⁵ Zu seinen wichtigsten Schriften zählen das 1952 veröffentlichte rassismustheoretische Buch *Schwarze Haut, weiße Masken*, eine 1959 veröffentlichte revolutionssoziologische Essaysammlung *Aspekte der algerischen Revolution* sowie das 1961 publizierte Buch *Die Verdammten dieser Erde* (vgl. Kerner 2012, S. 43f).

schiedene theoretische Ansätze und empirische Forschungen zusammenkommen und selbst innerhalb regionaler oder sprachlich umgrenzter Kontexte ist die postkoloniale Theoriebildung sehr breit. Postkoloniale Theorien sind damit meistens transdisziplinär angelegt (vgl. beispielsweise Ziai 2012, S. 283 oder vgl. Kerner 2012, S. 10, 14). Deswegen werden postkoloniale Theorien oft metaphorisch als eine umstrittene Arena bezeichnet, in der sich Inhalte stetig ändern und in der sich unterschiedliche Positionierungen oder auch gegensätzliche Stimmen sich gegenüberstehen (vgl. Ha 2010, S. 262).

Methodologisch bedienen sich postkoloniale Ansätze vor allem bei der französischen Theorietradition, insbesondere bei den Konzepten und Ideen von Michel Foucault, Jacques Derrida und Jacques Lacan (vgl. Castro Varela und Dhawan 2005, S. 25). So stellen die Foucault'sche Diskursanalyse und der Dekonstruktivismus nach Derrida zentrale methodische Zugänge postkolonialer Kritik dar, mit denen der Macht-Wissen-Komplex der sogenannten Kolonialdiskurse analysiert und die Muster der vorgefundenen Wahrheitsregime mit gegenwärtigen Diskursen verglichen werden. Mithilfe dieses Zugangs lässt sich eine epistemologische Kritik an vorgeblich objektiver Wissensproduktion äußern (vgl. Franzki und Kwesi Aikins 2010, S. 22f).

Postkoloniale Theorieansätze thematisieren und untersuchen die Nachwirkungen und den fortwährenden Einfluss des Kolonialismus sowie kolonialer Strukturen und Diskurse auf offiziell dekolonisierte Gesellschaften (vgl. Castro Varela und Dhawan 2005, S. 24). Das Präfix ‚post‘ soll in erster Linie darauf hinweisen, dass der Kolonialismus durch sein formales Ende nicht abgeschlossen ist, sondern dass es zahlreiche Effekte gibt, die bis heute nachwirken. Diese Nachwirkungen sind vielfältig, sie erstrecken sich auf politische, ökonomische und diskursiv-symbolische Aspekte sowohl in den Post-Kolonien als auch in den Ländern der ehemaligen Kolonialmächte (vgl. Kerner 2012, S. 62).

Postkoloniale Ansätze gehen daher zum einen von der Grundannahme aus, dass man die Gegenwart (vor allem in Bezug auf aktuelle Probleme in Ländern des Globalen Südens) nur vor dem Hintergrund des Kolonialismus verstehen kann (vgl. ebd.). Des Weiteren gehen sie darüber hinaus und zeigen wie die Kolonialmächte auch nach der politischen Unabhängigkeit durch indirekte Instrumente und Wege Kontrolle über die ehemaligen Kolonien ausüben (vgl. Ashcroft et al. 2000, S. 146). Das Anliegen postkolonialer Theorieansätze ist es, die gegenwärtigen Repräsentations- und Machtverhältnisse zu dekolonisieren. Dieser Prozess der Dekolonisierung ist allerdings nicht linear und fortschreitend, denn Neokolonialismus und Rekolonisierungstendenzen zeigen, dass der Kolonialismus immer neue Wege findet, Unterdrückungsformen aufrechtzuerhalten (vgl. Castro Varela und

Dhawan 2005, S. 24). Postkoloniale Kritik versteht sich daher von ihrem Selbstverständnis her als politisches Projekt, das sich unterdrückten Subjekten verpflichtet fühlt. Sie nimmt wechselseitige Durchdringung und historische Verstrickung von unterschiedlichen Machtverhältnissen in den Blick und macht diese zum Ausgangspunkt politischer Interventionen (vgl. Ha 2010, S. 260).

Als zentrales Element kolonialer bzw. neokolonialer Herrschaft sehen die postkolonialen Studien die Wissensproduktion über *die Anderen* und weisen auf eurozentrische und rassistische Denkmuster hin, die sich durch die unterschiedlichsten Bereiche von Politik und Gesellschaft ziehen (vgl. Ziai 2012, S. 283f; vgl. Ha 2010, S. 261). Sie wenden sich gegen einen politisch funktionalen Universalismus und das Einebnen kultureller Differenzen, stattdessen steht die Betonung der Relevanz marginalisierter Erfahrungen und Perspektiven im Vordergrund (vgl. Ziai 2012, S. 283f).

Daraus ergeben sich folgende Implikationen: Erstens ist es auf einer epistemologischen Ebene wichtig, die Perspektive aus der Wissen produziert wird, bewusst und sichtbar zu machen. Zweitens gilt für die methodologische Ebene, dass die Möglichkeit einer objektiven Messbarkeit von Realität aus postkolonialer Perspektive kritisch gesehen wird (weswegen beispielsweise qualitative Methoden gegenüber quantitativen Methoden zu bevorzugen sind). Drittens wird die Hierarchisierung in der Wissensproduktion – wie sie in den Sozialwissenschaften stattfindet²⁶ – von postkolonialen Ansätzen kritisiert, da die einen als Subjekte Wissen über *die Anderen* und deren Lebenswelt produzieren (und dafür Anerkennung und gut bezahlte Beschäftigungsverhältnisse erhalten) (vgl. ebd.). Grundlegend für postkoloniale Ansätze ist – neben den offensichtlichen materiellen Seiten kolonialer Herrschaft – vor allem die Untersuchung der gewaltvollen Macht der Repräsentation (vgl. Castro Varela und Dhawan 2005, S. 24). Postkoloniale Theorien fokussieren sich folglich nicht primär auf materielle Bedingungen und Faktoren des Kolonialismus, sondern auf die diskursive Ebene (vgl. Frank 2012, S. 39). Der Begriff Kolonialisierung reicht somit

von den offensichtlichsten wirtschaftlichen und politischen Hierarchien bis zur Produktion eines kulturellen Diskurses darüber, was als ‚Dritte Welt‘ bezeichnet wird (Mohanty 1988, S.149).

Auch wenn der Gebrauch variiert, beschreibt der Begriff

fast unweigerlich eine Beziehung von struktureller Herrschaft und einer – oft gewaltsamen – Unterdrückung der Heterogenität der jeweiligen Analysesubjekte (ebd.).

²⁶ Vgl. auch die Kritik von Franzki und Kwesi Aikins, in der die Aufrechterhaltung einer kolonialen wissenschaftlichen Arbeitsteilung in den Sozialwissenschaften verurteilt wird: Während Soziologie und Politikwissenschaften sich überwiegend mit den ‚modernen‘ westlichen Gesellschaften befassen, sind Anthropologie und Regionalstudien für die Analyse von Politik und Gesellschaften des ‚Rests der Welt‘ zuständig (vgl. Franzki und Kwesi Aikins 2010, S. 10-12).

Für die vorliegende Arbeit sollen postkoloniale Theorien dazu genutzt werden, die Solidaritätsbeziehungen zwischen Aktivist_innen aus dem Globalen Norden und aus dem Globalen Süden zu kontextualisieren und die diesen Beziehungen innewohnenden Hierarchien und (neo-)kolonialen Verhaltensweisen und Denkmuster theoretisch fassbar und analytisch beschreibbar zu machen. Denn die Kritik, die an internationaler Solidarität oftmals geübt wird, fußt zu einem großen Teil auf postkolonialen Analysen. Insgesamt geht es um die Frage, inwieweit internationale Solidarität – im Sinne der vorgenommenen Definition von Solidarität als Wechselseitigkeit unter Gleichen auf Basis einer gemeinsamen Verbundenheit (vgl. Kapitel 2.2) – in einer postkolonialen Welt überhaupt möglich ist.

Als Grundlage sollen zunächst die zentralen Strukturen kolonialer Diskurse skizziert werden. Die Ausführungen basieren in erster Linie auf dem Werk *Orientalism* (1978) des Literaturwissenschaftlers Edward W. Said (vgl. Said 1978), welches vielfach als eines der wichtigsten Ausgangspunkte und Schlüsselkonzepte für postkoloniale Theorien beschrieben wird (vgl. Köhler 2006, S. 72-74 oder vgl. Castro Varela und Dhawan 2005, S. 29f) sowie die an diese Orientalismusthese anknüpfenden Analysen von Stuart Hall. Hall untersucht in seinem Werk *Der Westen und der Rest: Diskurs und Macht* (1994) wie die Beziehungen zwischen westlichen und nicht-westlichen Gesellschaften konstituiert werden (vgl. Hall 1994, S. 137-179). Der in kolonialen Diskursen zentrale Aspekt des *Otherring* und die Repräsentation dieses *Anderen* soll herausgearbeitet werden und in Kapitel 3.1.2 als Grundlage für eine kritische Auseinandersetzung mit den Eigenschaften solidarischer Nord-Süd-Beziehungen dienen. Die zweite theoretische Basis für eine postkoloniale Perspektive auf internationale Solidarität stellen die Analysen der postkolonialen Theoretikerin und Literaturwissenschaftlerin Gayatri C. Spivak dar. Sie stellen Fragen der Repräsentation und der Wissensproduktion, der Möglichkeiten der Selbstrepräsentation postkolonialer Subjekte und thematisieren paternalistische Tendenzen innerhalb solidarischer Zusammenhänge.

3.1.1. Hall und Said: Koloniale Diskurse

Zentrale Grundlage postkolonial inspirierter Studien ist die Betrachtung des Kolonialismus aus diskursanalytischer Perspektive und die damit mögliche Sichtbarmachung des – in der postkolonialen Welt – vorherrschenden Verständnisses von Wirklichkeit. Said betont, dass nur mithilfe einer Foucault'schen Diskursanalyse die enorme Wirkmächtigkeit und die Macht-Wissens-Komplexe kolonialer Diskurse aufgezeigt werden können (vgl. Said 1978, S. 3), da sich in Diskursen gesellschaftliche Deutungshoheit und damit Machtverhältnisse widerspiegeln (vgl. auch Kuhn 2005, S. 68-71). Diskurse sind disziplinübergreifend und

umfassen ästhetische, ökonomische, soziologische, historische und philosophische Texte. Sie bestehen sowohl aus akademischer als auch außerakademischer Wissensproduktion und reglementieren damit das Denken und Handeln (vgl. Said 1978, S. 2f; vgl. auch Kuhn 2005, S. 68-71). Sie bestimmen wie die jeweiligen Komplexe wahrgenommen, verhandelt und beurteilt werden (vgl. Foucault 1981, S. 170). Zentrales Element kolonialer Diskurse ist, dass

die Art und Weise, wie die Beziehungen zwischen Norden und Süden, dem Westen und dem Rest, Metropole und Peripherie dargestellt werden, [...] von Machtverhältnissen geprägt [sind]. Bestimmte Diskursordnungen strukturieren diese Darstellungen und funktionieren als Apparate der Wissensproduktion und Identitätskonstruktion (Ziai 2006, S. 33).

Saids Verständnis nach handelt es sich bei dem *Orient* um ein diskursives Konstrukt und eine im Westen entstandene Idee. Er betont, dass nur mithilfe einer diskursanalytischen Herangehensweise die systematische Disziplin herausgestellt werden kann, mit der

European culture was able to manage – and even produce – the Orient politically, sociologically, militarily, ideologically, scientifically, and imaginatively during the Post-Enlightenment period (Said 1978, S. 3).

Durch die Verknüpfung eines Foucault'schen Diskursverständnisses²⁷ mit Gramscis Hegemoniebegriff²⁸ arbeitet Said die Funktionsweisen dieses sogenannten Orientalismuskurses heraus (vgl. ebd.). Aus Saids Ansatz lassen sich die wesentlichen Spezifika der späteren Analysen zu einem allgemeinen – nicht auf den Orient beschränkten – Kolonialdiskurs ableiten (vgl. Hall 1994, S. 137-179).

Zentrale Eigenschaft und Gemeinsamkeit kolonialer Diskurse ist eine dualistische Grundstruktur, welche die Welt in *den Westen* und *das Andere*, beziehungsweise *den Okzident* und *den Orient* einteilt. Hall sieht einen großen Nutzen in postkolonialen Ansätzen in der grundsätzlichen Infragestellung und Unterminierung dieses binären Verständnisses von Differenz, welches das westliche Denken maßgeblich prägt (vgl. Winter 2012, S. 136f). Diese Teilung der Welt beruhe nicht auf geographischen Gegebenheiten, sondern sei Effekt eines Dominanzdiskurses (vgl. Said 1978, S. 54f; vgl. auch Hall 1994, S. 138). Said bezeichnet diese Teilung als „imaginative geography“ (Said 1978, S. 54). Der *Orient* sei

²⁷ Inwieweit sich Said von Foucaults theoretischen Prämissen der Diskursanalyse entfernt, wird in der Literatur unterschiedlich bewertet. Einen detaillierteren Vergleich der beiden Ansätze liefert Frank (vgl. Frank 2012).

²⁸ Relevant sind für Said die Überlegungen Antonio Gramscis insofern, dass sich durch Hegemonie bestimmte Kulturformen und Ideen anderen gegenüber durchsetzen können. Said zufolge ist es die kulturelle Hegemonie, die dem Orientalismus seine Beständigkeit und Stärke verleiht (vgl. Said 1978, S. 6f; vgl. auch Kerner 2012, S. 69f). Bei Gramscis Hegemoniebegriff handelt es sich um eine konsensuale, überzeugungsbasierte Durchsetzung spezifischer Ideen in der Zivilgesellschaft. Er zeigt auf, wie sich in allen nichttotalitären Gesellschaften gewisse Kulturformen und Ideen gegenüber anderen durchsetzen können (vgl. Said 1978, S. 6f; vgl. auch Kerner 2012, S. 69f).

demnach nicht durch eine wirkliche kulturelle, soziale oder religiöse Weltgegend gekennzeichnet, sondern eine im Westen entstandene und eng mit dem Projekt der imperialen Kontrolle und Herrschaft verknüpfte Vorstellung (vgl. Köhler 2006, S. 68). Der geographisch von Mitteleuropa aus gesehene Osten wurde in einen diskursiven *Orient* verwandelt, in dem Sinne also nicht entdeckt, sondern orientalisiert (vgl. Said 1978, S. 4f; vgl. auch Castro Varela und Dhawan 2005, S. 37). Die Theorie des Orientalismus deckt damit soziale Konstruktionsprozesse auf, mit denen Andersheit überhaupt erst entsteht und zeigt auf, dass das *Andere* kein unproblematisches Objekt oder unabhängiges soziales Phänomen ist, sondern das Ergebnis sozialer Konstruktions- und Aushandlungsprozesse (vgl. Köhler 2006, S. 68). Damit prägt Said das für die postkolonialen Studien zentrale Analysekonzept des *Othering*.²⁹

Hall geht anknüpfend an Saids Werk der Frage nach, wie diese Idee der Differenz konstituiert und hervorgebracht wurde. Er arbeitet heraus, wie der Kolonialdiskurs die Welt durch Dichotomisierung und Homogenisierung in zwei in sich abgeschlossene Räume teilt:

Er [der Diskurs des Westens] stellt sich als homogen dar (den Westen), was tatsächlich sehr differenziert ist (die verschiedenen europäischen Kulturen). Und er behauptet, daß diese verschiedenen Kulturen durch eine Tatsache vereinigt sind: Dadurch, daß *sie sich alle vom Rest unterscheiden* [Hervorhebung im Original]. Genauso stellen die Kulturen des Rests, obwohl untereinander verschieden, in dem Sinne dasselbe dar, daß *sie alle vom Westen verschieden sind* [Hervorhebung im Original]. Kurz, der Diskurs stellt, als ein ‚Repräsentationssystem‘, die Welt entsprechend einer einfachen Dichotomie geteilt dar – in den Westen und den Rest. Das ist es, was den Diskurs des ‚Westens und des Rests‘ so zerstörerisch macht – er trifft grobe und vereinfachte Unterscheidungen und konstruiert eine absolut vereinfachte Konzeption von ‚Differenz‘ (Hall 1994, S. 142f).

Aufbauend auf diesem Dualismus sind in der Diskursstruktur Hierarchisierungen angelegt. Im Anschluss an das Konzept des Logozentrismus nach Derrida lässt sich der Westen als Referenzpunkt des Diskurses identifizieren. Dieses sogenannte Reich des Logos stellt in der Theorie des Logozentrismus das Ideal und den Maßstab aller Dinge dar, durch den der Rest bewertet wird (vgl. Kuhn 2005, S. 41f). Dieser Rest – im konkreten Beispiel das *nicht-westliche Andere* – wird anhand der Kriterien und nur in Verbindung zum Logos – *dem Westen* – beschrieben. Entscheidend dabei ist, dass das *Andere* eine defizitäre Abweichung des Ideals darstellt, ohne welches allerdings auch das Ideal seine Identität nicht konstruieren könnte (vgl. ebd.). Prozesse des *Othering* führen also nicht nur zu einer Konstruktion *des Anderen*, sondern tragen auch wesentlich dazu bei, durch Abgrenzung vom *Anderen* die westliche Identität als solche überhaupt erst zu konstruieren (vgl. Said 1978, S. 1f; vgl. auch Castro Varela und Dhawan 2005, S.30). Hall beschreibt *den Westen* als Konzept,

²⁹ Für den Begriff gibt es keine gebräuchliche deutsche Übersetzung, man könnte ihn mit ‚Verändern‘ oder ‚Anders machen‘ umschreiben (vgl. Ziai 2010, S. 203).

welches als Vergleichsmodell und Bewertungsmaßstab fungiert und Gesellschaften als *westlich* und *nicht-westlich* kategorisiert, bzw. klassifiziert, inwieweit sie dem westlichen Model ähneln (vgl. Hall 1994, S. 138f). Es geht also immer um die Norm im Gegensatz zur Abweichung der Norm. Durch diese Strategie wird *der Rest* als etwas definiert, was *der Westen* nicht ist (vgl. ebd., S. 167) und es werden Gegensätze wie höherwertig/minderwertig, rational/emotional, vernunftgeleitet/instinktgeleitet oder kolonisierend/kolonisiert, zivilisiert/unzivilisiert konstruiert und reproduziert (vgl. Hall 1994, S. 167; vgl. auch Franzki und Kwesi Aikins 2010, S. 13 und Ziai 2006, S. 34).

Die Idee *des Westens* ermöglicht es Hall und Said folgend in einer gewissen Weise über bestimmte Dinge zu reden, etwas über sie zu wissen und Wissen über sie zu produzieren (vgl. Hall 1994, S. 140). In Spivaks Worten handelt es sich um „eine seitens der Ersten Welt erfolgte Aneignung und Wiedereinschreibung der Dritten Welt als das Andere“ (Spivak 2008a, S. 61).

Zusammengefasst lässt sich die Voraussetzung eines Repräsentationssystems betonen, welches durch Dichotomisierungen, Stereotypisierungen, Homogenisierungen und Hierarchisierungen die Welt in zwei Teile teilt. Durch die Strategie des *Otherring* verfügen die (ehemaligen) Kolonialstaaten über die Definitionsmacht wie das *Andere* benannt und dargestellt wird und konstituieren damit zugleich die eigene westliche Identität.

Im Anschluss an diese diskursive Erzeugung des *Anderen* kritisiert Said die Idee von sogenannter *Authentizität* als eine Imagination und Projektion des Westens. Etwas als *authentisch* zu sehen, bedeutet es *Anders zu machen*. Wenn es keinen ‚wahren Orient‘ gibt, gibt es auch keine *authentische* Geschichte über diesen (vgl. Said 1978, S. 322). *Authentizität* als solche ist demnach eine durchweg (neo-)koloniale Zuschreibung. Hall beschreibt wie der Globale Süden bereits in der Zeit der Kolonialisierung zum Objekt träumerischer utopischer Phantasien im Sinne einer *romantisierten Authentizität* wurde. Metaphern der europäischen Phantasien einer ‚Neuen Welt als irdisches Paradies‘ waren die ‚Einfachheit‘, die ‚Naturverbundenheit‘, das ‚unschuldige Leben‘, die ‚Nacktheit‘, ‚freie und offene Sexualität‘ und der Mangel an ‚Entwicklung‘ und Zivilisation (vgl. Hall 1994, S. 160). Vor allem der *Orient* war in der europäische Vorstellung „a place of romance, exotic beings, haunting memories and landscapes, remarkable experience“ (Said 1978, S. 1).

Exotisierung, Authentizierung und Romantisierung oder auch Verniedlichung hängen jedoch eng mit der Wirkmächtigkeit des kolonialen Diskurses zusammen. Zu *exotischen*, *romantischen* oder *authentischen* Objekten können nur *die Anderen* gemacht werden, während die Norm, *der Westen*, unsichtbar bleibt. Die wichtigsten diskursiven Strategien in

diesem Authentizitätsdiskurs sind Hall zufolge Idealisierungen und Projektionen von Wunsch- und Erniedrigungsphantasien (vgl. Hall 1994, S. 166). Durch die Unfähigkeit Differenzen ‚innerhalb des Rests‘ zu erkennen sowie die Tendenz europäische Kategorien und Normen aufzuzwingen (vgl. ebd.), führen diese diskursiven Strategien zu *dem Bild des exotischen authentischen Anderen*. Bewohner_innen des Globalen Südens werden somit durch Zuschreibungen von Merkmalen und durch die Homogenisierung vielfältiger Lebenssituationen zu *dem Exoten* gemacht. Diese scheinbar harmlose ‚Faszination für das Fremde‘, die ‚Suche nach dem Authentischen‘ und die ‚Darstellung von Exotik‘ lässt sich auch heutzutage an den unterschiedlichsten alltäglichen Beispielen von Lebensmittelwerbung, Kinderbüchern bis zu Bildungsmaterialien oder Reiseberichten aus dem Globalen Süden verdeutlichen.³⁰

3.1.2. Spivak: Repräsentation und Subalternität

Spivak nimmt in ihren Analysen vor allem die Widersprüchlichkeiten von Kolonialisierungs- und Dekolonisierungstendenzen in den Blick (vgl. Castro Varela und Dhawan 2005, S. 56). Sie lehnt es ab, unter eine theoretische Schule subsumiert zu werden, stattdessen sind multiple Analysen mit verschiedenen Strategien und Konzepten unterschiedlicher Schulen typisch für ihre Studien (vgl. ebd., S. 55). In ihren Analysen bringt sie marxistische Theorieansätze und dekonstruktive Praxis mit feministischen Anliegen zusammen (vgl. ebd., S. 57)³¹ und fokussiert sich auf globale wirtschaftliche Zusammenhänge und Ausbeutungsverhältnisse (vgl. Nandi 2012, S. 121f). Grundlegend für ihr Denken sind Fragen der Repräsentation. Sie nimmt in den Blick, wer im akademischen Diskurs spricht und über wen gesprochen wird (vgl. ebd.). Dieses Kapitel konzentriert sich vor allem auf diejenigen Aspekte aus Spivaks Denken, die sich in einem weitergehenden Sinne auf die Schwierigkeiten internationaler Solidarität übertragen lassen. Zentral ist dafür vor allem der von ihr 1988 veröffentlichte Essay *Can the subaltern speak?*, in dem es um die Möglichkeiten und Grenzen der Repräsentation von marginalisierten postkolonialen Subjekten geht. Sie legt hierbei die Problematik universalistischer und hegemonial strukturierter Sprache – vor allem in kritischen linken Diskursen – offen (vgl. Spivak 2008a). Mit Ende

³⁰ Glokal e.V. stellt diese diskursiven Strategien durch Analysen von Plakatwerbung (beispielweise Werbekampagnen von Eiscreme oder entwicklungspolitische Spendenwerbung), Reiseberichten und Bildungsmaterialien heraus (vgl. hierzu Glokal e.V. 2013; vgl. Glokal e.V. 2012; Bendix und Danielzik 2010; vgl. Bendix und Danielzik 2010).

³¹ Spivak versucht allerdings nicht zwischen Feminismus, Marxismus und Dekonstruktivismus zu vermitteln bzw. diese theoretischen Ansätze miteinander zu versöhnen, sondern Leerstellen und Begrenzungen der einzelnen Diskurse aufzuzeigen und (neo-)koloniale Spuren in all diesen Ansätzen sichtbar zu machen (vgl. Castro Varela und Dhawan 2005, S. 63).

der 1980er Jahre fällt die Veröffentlichung des Essays auch in jene Zeit, in der von Feministinnen, postkolonialen und kulturwissenschaftlichen Theoretiker_innen zahlreiche Kontroversen um eine Politik der Repräsentation geführt werden, die Schwierigkeiten internationaler solidarischer Allianzen diskutiert werden und die Frage nach Möglichkeiten von (Selbst-)repräsentation postkolonialer Subjekte gestellt werden (vgl. Steyerl 2008, S. 13).

Jede Form der Interaktion zwischen Subjekten im Globalen Norden und Globalen Süden ist aus einer postkolonialen Perspektive kein Verhältnis unter Gleichen, sondern eingeschrieben in Macht- und Herrschaftsverhältnisse unterschiedlichster Art (vgl. Kerner 1999, S. 52). Genau um diese Verhältnisse geht es Spivak und für ihre Analysen hat sie das Konzept der Subalternen als Arbeitsbegriff geprägt und weiterentwickelt.³² Mit Subalternität will sie nicht *die* marginalisierte Perspektive per se beschreiben, sondern die Heterogenität von Subjektpositionen betonen³³ (vgl. Castro Varela und Dhawan 2005, S. 67) und mehrdimensionale Unterdrückungsverhältnisse und deren Verwobenheit erfassen. Spivak zufolge stehen Subalterne am untersten Rand der Gesellschaft und befinden sich politisch, ökonomisch, historisch, sozial und kulturell auf der untersten Sprosse der Hierarchie (vgl. Spivak 2008a, S. 60). Vor allem die indigene Bevölkerung wird zu dieser Kategorie gezählt (vgl. ebd.). Spivak betont, dass dieser Begriff Menschen beschreibt,

die keine Kenntnis darüber haben dürfen, dass es einen öffentlichen Raum gibt und dieser ihnen als BürgerInnen etwas schuldig ist (Spivak 2008b, S. 26),

also einen Raum, indem sie ihre Rechte einklagen könnten. Das bedeutet im Umkehrschluss, sobald sie für ihre Rechte eintreten, sind sie nicht subaltern (vgl. ebd.). Es handelt sich bei dem Spivak'schen Subalternitätsbegriff nicht um Identitätszuschreibungen, sondern um Räume, im Sinne von gesellschaftlichen Machtverhältnissen, welche die dortigen Menschen von jeglicher Mobilität abschneiden. Folglich muss es auf einer politischen Ebene darum gehen, subalterne Räume als solche zu identifizieren und aufzulösen und nicht darum Subalternen eine Stimme geben zu wollen, weil dieses Unterfangen zum Scheitern verurteilt sei (vgl. Castro Varela und Dhawan 2008).

³² Der Begriff der Subalternität stammt ursprünglich von Gramsci, welcher diesen in seinen Gefängnisschriften aufgrund der Zensur benutzte und damit zwischen den untersten Klassen im urbanen und im ländlichen Raum unterschied (vgl. Spivak 2008b, S. 26). Gramsci bezog den Begriff auf die Gesellschaftsgruppen, die keiner hegemonialen Klasse angehören, politisch unorganisiert sind und über kein Klassenbewusstsein verfügen, vor allem referierte er auf die bäuerlichen Klassen des peripheren Südens Italiens, die nicht in die italienische Nation integriert worden waren. Subalterne im Sinne Gramscis' sprechen nicht die Sprache der Nation, können sich nicht mit ihr verständigen und sind daher auch kein Teil von ihr (vgl. Steyerl 2008, S. 8f).

³³ Sie will damit gängige Begrifflichkeiten wie *die* Kolonisierten, *die* Frauen oder *die* Arbeiter vermeiden, weil der Versuch unterschiedliche Lebenserfahrungen, Ausbeutungs- und Unterdrückungsverhältnisse mit einem Begriff auszudrücken, essentialistische und homogenisierende Tendenzen aufweisen würde (vgl. Castro Varela und Dhawan 2005, S. 67).

Genau dieser Punkt wird allerdings sehr häufig missverstanden bzw. uminterpretiert und infolgedessen bringen solidarische Akteure aus dem Globalen Norden die Subalterne bei dem ‚gutgemeinten‘ Versuch ihr ‚eine Stimme zu geben‘ und ihr zu ‚helfen‘ letztendlich wieder zum Schweigen. Spivaks Antwort auf die Frage *can the subaltern speak?* endet nämlich ernüchternd: „Die Subalterne kann nicht sprechen“ (Spivak 2008a, S. 106). Das Anliegen ihres Essays ist es allerdings nicht, zu behaupten subalterne Menschen könnten nicht reden, sondern, dass sie im kolonialen Diskurs nicht sprechen können, da ihre Rede aufgrund ihrer Sprecherposition nicht gehört wird, egal wieviel Mühe sie sich geben (vgl. ebd., S. 127).³⁴ Unter ‚sprechen‘ versteht Spivak dabei eine Transaktion zwischen Sprecher_in und Hörer_in (vgl. ebd., S. 59f, 122f, 127). Es geht also nicht um die Sprachlosigkeit, sondern darum, dass „Hören hegemonial strukturiert ist“ (Castro Varela und Dhawan 2005, S. 76).

Eine zentrale Rolle spielen in ihren Ausführungen die Bestrebungen solidarischer Akteure sich mit den Subalternen zu solidarisieren und durch das ‚für sie zu sprechen‘ ihr ‚nicht gehört werden‘ auflösen zu wollen (vgl. Spivak 2008a, S. 127). Der solidarische Versuch die ‚wahre‘ Stimme der Zum-Schweigen-Gebrachten hervorzubringen, führt jedoch Spivak folgend nur zur Selbstrepräsentation der westlichen Akteure und endet in einer Festschreibung der eigenen übergeordneten Rolle und einer romantisierten und viktimisierten Repräsentation der Subalternen als das *Andere*. Dies reproduziert letztlich nur die eigenen aus dem kolonialen Diskurs stammenden Identitätszuschreibungen und Bilder *dieses Anderen* (vgl. Spivak 2008a, S. 69; vgl. Steyerl 2008, S. 11; vgl. auch Kapitel 3.1.1). Vermeintliche Solidarität und Versuche der Repräsentation tragen ihr zufolge immer eine paternalistische und bevormundende Attitüde, sie wären lediglich eine „verniedlichende Befreundung“ und seien daher Ausdruck von kolonialistischem Wohlwollen (vgl. Spivak 2008a, S. 127; vgl. auch Castro Varela und Dhawan 2005, S. 60).

Stattdessen appelliert Spivak daran, die eigenen Verstrickungen mit (Neo-)Kolonialismus zu hinterfragen und sehr wachsam eigenes Verhalten zu reflektieren (vgl. Spivak 2008a, S. 136). Das Scheitern der Repräsentationsversuche sei nämlich darin begründet, dass ‚Geschichte‘ – also die gesellschaftlichen Strukturen – immer stärker sei als persönlicher guter Wille (vgl. ebd.). Damit bezieht sie sich auf das Fortbestehen der von ihr mit der Kategorie

³⁴ Spivak veranschaulicht dies anhand der Geschichte von Bhuvanewari Bhaduri, die 1926 Selbstmord beging, weil ihr als Mitglied einer bewaffneten Bewegung eine Aufgabe aufgetragen wurde, die sie nicht erfüllen konnte. Da sie wusste, dass ihr Selbstmord als Folge einer verbotenen Liebschaft (und daraus resultierter Schwangerschaft) beurteilt werden würde, wartete mit dem Mord bis zu ihrer Menstruation. Trotzdem wurde ihr Selbstmord nicht verstanden und von der Gesellschaft als Fall unerlaubter Liebe interpretiert (vgl. Spivak 2008a, S. 104f).

Subalternität thematisierten kolonialen Strukturen und multidimensionalen gesellschaftlichen Machtverhältnisse. Diese lassen sich durch ‚gutgemeintes‘ Verhalten nicht einfach auflösen. In diesem Sinne spricht Spivak auch nicht von Solidarität, denn dafür bräuchte es ihr zufolge strukturelle Gleichheit und Gemeinsamkeiten zwischen den Denkweisen, damit es nicht nur eine nette, praktische Geste der herrschenden Klasse darstelle (vgl. Spivak 2008b, S. 27). Der Begriff der Solidarität gehe demgegenüber von einer gemeinsamen Betroffenheit unter Gleichen aus (vgl. Scheele 2013, S. 213).

Ein zentraler Grund für das Scheitern von solidarischer Repräsentation begründet Spivak folglich in dem Ignorieren eigener Verstrickungen mit gesellschaftlichen Machtverhältnissen. Sie beschreibt dies auch als die Korrumpiertheit von Privilegien mit kolonialen und neokolonialen Interessen (vgl. Castro Varela und Dhawan 2005, S. 60). Aus einer privilegierten Position heraus kann die Subalterne nicht gehört werden, stattdessen werden nur die Bilder von Fremd- und Selbstdarstellung des kolonialen Diskurses bedient.

An diese Erkenntnis anknüpfend, besteht zwar eine Lösung darin, sich die eigenen Privilegien als solche bewusst zu machen und zu verlernen (vgl. Spivak 1990, S. 9) und damit die eigene hegemonial strukturierte Position zu dekonstruieren. Unter dem Motto „unlearning one’s privilege as one’s loss“ (ebd.), sieht sie eine Möglichkeit genaues Zuhören zu lernen und somit das Nicht-Gehört werden der Subalternen zu überwinden (vgl. Kerner 2012, S. 106; vgl. auch Kerner 1999, S. 54). Jedoch bleibt Spivak durchweg widersprüchlich in ihrer Argumentation und pessimistisch bezüglich einer Überwindung kolonialer und neokolonialer Strukturen. Während sie einerseits dazu auffordert, Privilegien zu verlernen, betont sie im selben Atemzug, die Unmöglichkeit sich aus seiner eigenen Position, Geschichte und Struktur lösen zu können, weil „deconstruction can only speak in the language of the thing it criticises“ (Spivak 1990, S. 130).

Folglich fallen Spivaks Analysen für diejenigen, die eine politische Handlungsanweisung erhoffen, sehr ernüchternd aus, denn der Dringlichkeit steht gleichzeitig die strukturelle Unmöglichkeit gegenüber, koloniale Diskurse zu überwinden und subalterne Räume aufzulösen. Spivak wurde für diese Widersprüchlichkeiten auch vehement kritisiert. So kann auf der einen Seite, die Subalterne zwar nicht sprechen, andererseits ist sie keine Subalterne mehr, wenn sie spricht. Spivak hat, so beschreiben es Castro Varela und Dhawan, all ihre Analysen bewusst ambivalent und widersprüchlich gehalten, da sie sich nicht in Kategorien fassen lassen will. Stattdessen hält sie Widersprüche für unausweichlich und argumentiert gegen jegliche Kohärenz, die nur um ihrer selbst willen stattfindet (vgl. Castro Varela und Dhawan 2005, S. 80). Ihre Texte werden zwar zahlreich zitiert und rezipiert, doch

werden sie aufgrund dieser Ambivalenzen oft missverstanden, uminterpretiert und vereinnahmt.³⁵ Aus einer postkolonialen Perspektive heraus lässt sich das jedoch nicht komplett vermeiden, da Wissenschaft laut dem Postkolonialismus nie objektiv ist, sondern immer abhängig von der Position aus der heraus sie betrieben wird. Dass aus einer *weißen* europäischen Mittelschichtsperspektive heraus, Spivaks Theorien anders verstanden werden, als beispielsweise von einer zapatistischen indigenen Frau in Chiapas, bleibt deswegen ein unlösbarer Widerspruch jeglicher Auseinandersetzungen mit postkolonialen Theorien.

3.2. Postkoloniale Perspektive auf internationale Solidarität

Tarzan kennt keine Zweifel. Er ist der weiße Mann, der weiß, wo es lang geht – auch im unübersichtlichen Gewirr des Dschungels. Seine Welt ist wohlgeordnet, er ist der Gute, der das Böse bekämpft. So leicht er sich durch die Welt hangelt, so hart ist seine Faust, wenn es darum geht, Jane oder seine Freunde zu retten. Tarzan hat sich bereits entschieden: Er ist kein Teil des Problems, sondern ein Teil der Lösung. Genauer: Er ist die Lösung. [...] Für Schwache hat er kein Mit-Leid, er rettet sie. Widersprüche werden plattgemacht (Foitzik und Marvakis 1997a, S. 7).

In der Phase der Resignation und der Neubestimmung in den 1980er und 1990er Jahren entwickelte sich innerhalb der internationalen Solidaritätsbewegung in Westdeutschland eine kritische Auseinandersetzung mit den eigenen Widersprüchen und Fehlern. Als Sinnbild für diese Widersprüche wurde von Foitzik und Marvakis die Figur des Tarzen angeführt (vgl. Foitzik und Marvakis 1997b). Die Metapher spiegelt in selbstkritischer ironischer und etwas überzogener Weise das Selbstverständnis der westlichen Solidaritätsbewegung wider. Es thematisiert *weißes* Überlegenheitsdenken und zeigt einige der (neo-)kolonialen Muster auf, die im Folgenden genauer thematisiert werden. Am auffallendsten ist das gezeichnete Bild des ‚*weißen* Experten und Helfer‘, welches hauptsächlich im Zuge der parallel stattfindenden Debatten um die Idee der ‚Entwicklungszusammenarbeit‘ angeprangert wurde (vgl. Kapitel 2.4). Die weiteren Anspielungen beziehen sich konkreter auf den Internationalismus, wie die Thematisierung avantgardistischen Denkens und eine vereinfachte Sicht auf Herrschafts- und Ausbeutungsverhältnisse, die sich in ‚Gut und Böse‘ einteilen lässt. Nicht zuletzt könnte man an der Stelle ‚er ist kein Teil des Problems, sondern ein Teil der Lösung‘ Ansätze einer in den 1990er Jahren einsetzenden Reflexion der eigenen Verstrickungen in hegemoniale (neo-)koloniale Muster herauslesen.

³⁵ So beschwert sich Spivak, dass das Konzept der Subalternen so sehr vereinnahmt wurde, dass es seine widerständige Kraft verloren hätte. Beispielsweise kritisiert sie den 2003 von Steyerl und Encarnación Gutiérrez herausgegebenen Sammelband *Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik* dafür, dass die Idee der ‚Selbstsubalternisierung‘ ihrem Begriff von Subalternität komplett widersprechen würde (vgl. Spivak 2008b, S. 26).

Die Kritik, die an der internationalen Solidarität des 68er Internationalismus und der daraus hervorgegangenen ‚Dritte‘-Welt-Solidaritätsbewegung geübt wird, lässt sich zu einem großen Teil dem postkolonialen Spektrum zuordnen. Das Aufkommen postkolonialer Theorien spielte somit eine wichtige Rolle für das Einsetzen einer kritischen Auseinandersetzung außerhalb und innerhalb der Solidaritätsbewegung. Eine einfache Auflistung der Kritikpunkte erweist sich als kompliziertes Unterfangen, da es nicht *die* oder *den* Theoretiker_in gibt, die oder der eine umfassende postkoloniale Analyse internationaler Solidaritätsbeziehungen geliefert hat. Des Weiteren durchlebte die internationale Solidarität verschiedene Phasen, mit jeweils spezifischen Einflüssen und Schwerpunktsetzungen bis zu ihrer Krise in den 1990er Jahren, was eine klare Kategorisierung dazuhin erschwert (vgl. Kapitel 2.3.2). Die Hauptschwierigkeit äußert sich darin, dass es nicht *die* objektive und neutrale Position geben kann, aus der heraus eine endgültige Beurteilung stattfinden kann, sondern alle Texte vor einem jeweils spezifischen kulturellen Kontext entstanden sind. Wesentliche Teile der kritischen Literatur über die internationale Solidaritätsbewegung stammen von ehemaligen Aktivist_innen selbst, die aufgrund theoretischer Beschäftigung mit postkolonialer Kritik rückblickend die eigene Bewegung und das eigene Verhalten infrage stellen.³⁶ Umfangreiche postkoloniale Analysen am Anspruch und der Realität von Solidarität leisten vor allem Feministinnen aus dem Globalen Süden, die die eurozentrischen, universalistischen und kolonialistischen Tendenzen des westlichen Feminismus aufzeigen.³⁷

Anstelle einer vollständigen Bestandsaufnahme dieser Kritiken werden in diesem Kapitel einige der Schwierigkeiten internationaler Solidarität vor dem in Kapitel 3.1 dargestellten postkolonialen Hintergrund erörtert. Die hier aufgeworfene Hypothese (2), dass in den Solidaritätsbeziehungen eine Weiterführung kolonialer Diskurse und eine Reproduktion von Subalternität stattfinden, soll im Folgenden an drei Kritikpunkten festgemacht werden. Die Möglichkeiten und Grenzen der Konzeption einer gemeinsamen Verbundenheit in der internationalen Solidarität werden in Kapitel 3.2.1 mit einer postkolonialen Perspektive beleuchtet. Daran anschließend wird die von Spivak thematisierte Unmöglichkeit solidarischer ‚gutgemeinter‘ Repräsentation Subalternen mit der internationalen Solidarität in Zusammenhang gebracht (Kapitel 3.2.2) und die stattfindenden Formen dieser Repräsentation

³⁶ Zentrale Akteure in der internationalen Solidaritätsbewegung wie der BUKO und das Informationsbüro Nicaragua e.V. haben sich kritisch mit der eigenen Vergangenheit auseinandergesetzt, was ich sich in einigen Publikationen niederschlägt (vgl. Bruns et al. 2003, vgl. Pizza 1992; Heß 1998; Bundeskoordination Internationalismus o.J.; vgl. Heß 1998; Bundeskoordination Internationalismus o.J.).

³⁷ Zu nennen wären beispielsweise die Analysen von hooks (vgl. hooks 1990), Mohanty (vgl. Mohanty 1988) oder auch Spivak (vgl. Spivak 2008a).

des *Anderen* anhand der von Hall thematisierten Imagination von *Authentizität* in Kapitel 3.2.3 inhaltlich konkretisiert.

3.2.1. Gleichheit und Differenz: Die Konstruktion einer gleichen Betroffenheit

Das Solidaritätsverständnis der westlichen Solidaritätsbewegung war bis in die 1980er Jahre geprägt von einer Fokussierung auf den US-Imperialismus, der als vermeintlicher gemeinsamer Gegner aller emanzipatorischen Bewegungen weltweit identifiziert wurde. Diesem negativen Bezugspunkt stand ein positives Zusammengehörigkeitsgefühl gegenüber, deren politisch-historische Ursprünge sich von einem länderübergreifenden marxistischen Klassenbewusstsein ableiten lassen. Der Wunsch nach gesellschaftlichen Umwälzungsprozessen, welche die Beseitigung sozialer und politischer Ungerechtigkeiten und Missstände hervorbringen sollten, wurde als universelles Ziel und gemeinsames Interesse angenommen.

Daraus leitet sich eine Sicht auf die gesellschaftlichen Verhältnisse ab, in der sich die Solidaritätsaktivist_innen aus dem Globalen Norden in derselben Situation und in einem gemeinsamen Kampf mit den Befreiungsbewegungen aus dem Globalen Süden sahen. Es herrschte eine Konzeption von Solidarität vor, die davon ausging, ‚auf derselben Seite eines Machtverhältnisses zu stehen‘ und die Annahme einer gleichen Betroffenheit mit postkolonialen Subjekten im Globalen Süden zum Ausgangspunkt hatte (vgl. Scheele 2013, S. 213).

Diese Konstruktion von Gemeinsamkeiten war eng verknüpft mit einer Analyse von Macht als ‚einfachen Ort des Gegenübers‘ – wie in klassisch-linken Theorien zu dieser Zeit (vgl. Ceceña 2002, S. 32). Macht ist in diesem Verständnis etwas von ‚außen Kommendes‘, was nicht als gesellschaftliches Verhältnis, welches alle Teile der Gesellschaft durchzieht, verstanden wird. Damit geht ein dichotomes Weltbild einher, in dem ‚die Machthabenden‘ auf der einen Seite und ‚das Volk, die Unterdrückten‘ auf der anderen Seite stehen und klar zwischen Verbündeten und Gegner_innen unterschieden werden kann (vgl. Olejniczak 1999, S. 105f; vgl. Foitzik und Marvakis 1997c, S.83; vgl. Bundeskoordination Internationalismus o.J.). Die Inhalte revolutionärer Umbrüche reduzierten sich folglich auf die zentrale Frage, wie die Machtverhältnisse umgedreht werden können, wie also die Diktatur der Bourgeoisie durch die Diktatur des Proletariats ersetzt werden könne. Komplexere soziale Prozesse blieben außen vor (vgl. Ceceña 2002, S. 32).

Dieses universelle Emanzipationsmodell und der Bezug auf ein kollektiv diskriminiertes Subjekt konnte jedoch nur durch die Ausblendung unterschiedlicher Kräfteverhältnisse zwischen gesellschaftlichen Gruppen aufrechterhalten werden. In dieser binären Analyse

wurde die Vielschichtigkeit von Diskriminierungserfahrungen und Mehrfachunterdrückungsverhältnissen nicht thematisiert. So sei Rassismus von der internationalen Solidaritätsbewegung lediglich als Teilphänomen von Klassenherrschaft betrachtet worden und ließ sich externalisieren (vgl. Viehmann 1997, S. 74), als sogenannte „Weit-weg-von-uns-Rassismen“ (Leidinger 2010, S. 21). Rassismus, Sexismus und Kolonialismus wurden nicht als eigenständige Unterdrückungsstrukturen wahrgenommen, sondern nur als Nebenwidersprüche oder Teilphänomene von Imperialismus und letztlich daher als Spezialproblem von Klassenherrschaft (vgl. Viehmann 1997, S. 74.; vgl. auch Scheele 2013, S. 213f). Hierlmeier kritisiert die internationale Solidaritätsbewegung dafür, dass sie sich außerhalb der Machtverhältnisse verortete und sich nicht als Teil gesellschaftlicher Unterdrückungsstrukturen wahrnahm (vgl. Hierlmeier 2002, S. 152).

Eine der Ersten, die diese binären Schemata der internationalen Solidarität einer grundlegenden Kritik unterwarfen und eine Auseinandersetzung bezüglich einer Mittäterschaft bei der Reproduktion von Herrschaftsverhältnissen einforderten, waren postkoloniale und Schwarze Feministinnen. Denn der westliche Feminismus beruhte – in Anlehnung an die allgemeine vorherrschende dichotome ‚Gut und Böse‘-Perspektive – auf der Vorstellung eines gemeinsamen Opferstatus aller Frauen und einer daraus abgeleiteten Gleichheit und damit Machtfreiheit zwischen Frauen (vgl. hooks 1990, S. 79). hooks zeigt auf, dass dieses Konzept der sogenannten solidarischen globalen Schwesternschaft ebenfalls auf einer binären Analyse von Unterdrückungsmechanismen beruhten, welches Unterschiede *zwischen* Frauen ausblendete. Damit wird die Komplexität unterschiedlicher Ausbeutungs- und Unterdrückungsverhältnisse aufgelöst, zugunsten eines überkulturellen einheitlichen Patriarchats. Durch diese Selbstdefinition als ‚Opfer des Patriarchats‘ von Seiten der *weißen* Frauen, wird jedoch die Verantwortung für die eigene Rolle bei der Aufrechterhaltung von Sexismus, Klassismus und Neokolonialismus ignoriert und jegliche feministische Analyse bleibt in einer binären Feind-Freund-Analyse verhaftet. In dieser Analyse, so hooks, würden nur die Männer als Problem identifiziert und der „Feind im Inneren“ (ebd.) nicht erkannt werden (vgl. ebd.).

Die Konzeption dieser solidarischen globalen Schwesternschaft kann nur durch eine Universalisierung der spezifischen Erfahrungen *weißer* privilegierter Frauen und einer Ausblendung der Lebensverhältnisse ‚anderer, nicht-*weißer*‘ Frauen und ihrer Erfahrungen aufrechterhalten werden. *Der* Feminismus repräsentiert also somit zwar de facto nur *weiße*

europäische Mittelschichtsfrauen, hat aber dennoch einen universalen Gültigkeitsanspruch (vgl. Leidinger 2010, S. 21; vgl. Koppert 1997, S. 95; vgl. Gerlach et al. 2009, S. 13).³⁸

Schwarze und postkoloniale feministische Strömungen lehnen dieses Verständnis von Feminismus und die Konzeption der sogenannten solidarischen globalen Schwesternschaft ab und betonen stattdessen die Vielzahl intersektional wirkender Diskriminierungsverhältnisse. Solidarität, so hooks, sei nur möglich, wenn Intersektionalität und das eigene Verstricktsein in hegemoniale Muster anerkannt wird. Solange es keine Einsicht gibt, dass rassistische, ethnische oder klassenspezifische Diskriminierung, Ausbeutung und Unterdrückung ein Problem *innerhalb* der Gesellschaft seien und auch *ungewollt* reproduziert würden, seien gemeinsame Ziele und politische Interessen in weiter Ferne (vgl. hooks 1990, S. 79-81; vgl. Kapitel 3.1.2).

Es zeigt sich an dieser Stelle, dass die Voraussetzungen für Solidarität – die Konstruktion von Verbundenheit aufgrund einer gemeinsamen Betroffenheit und Existenz eines gemeinsamen Gegners und durch starke Vereinfachungen komplexer Verhältnisse und die Ausblendung lokaler Spezifika erreicht werden konnte. Zudem fand eine Universalisierung spezifisch westlicher Theorien und Konzepten von Revolution und gesellschaftlicher Veränderung statt, in der die Unterschiedlichkeit und Spezifika regionaler Kontexte ignoriert wurde. Tatsächlicher Austausch über die jeweiligen Ziele sowie das Erkennen von Differenzen sowohl bezüglich der unterschiedlichen Ausgangslage westlicher und postkolonialer Subjekte als den Unterschieden zwischen den zahlreichen Bewegungen innerhalb des Globalen Südens fand nur vereinzelt statt.³⁹

³⁸ Die Vereinnahmungen von Differenzen und eine Problematisierung von Universalismus steht beispielsweise im Mittelpunkt der Studie *Under Western eyes. Feminist Scholarships and Colonial Discourse* (1984) der postkolonialen Feministin Chandra Talpade Mohanty. Sie zeigt auf, wie sich durch die Analysekategorie *Frau* als schon konstituierte einheitliche Gruppe mit gleichen Interessen und Wünschen, ungeachtet lokalspezifischer Situationen und intersektional wirkender Diskriminierungsmechanismen, die Vorstellung von Geschlecht als universell und überkulturell anwendbaren Begriff konstituiert. Diese Konstitution einer homogenen Gruppe, die viele feministische Studien durchzieht, ignoriert die jeweils historisch konkrete, materielle Realität unterschiedlicher Gruppen. Stattdessen sollten die jeweiligen Gegebenheiten analysiert werden, die eine bestimmte Gruppe von Frauen in einem bestimmten Zusammenhang ‚machtlos‘ machen. Mohanty zeigt beispielsweise auf, wie westliche Feministinnen durch Benutzung der Analysekategorie ‚geschlechtlicher Unterschied‘ – und den damit einhergehenden Homogenisierungen von Klasse, Religion, kulturellen und historischen Besonderheiten – in Studien über Frauen im Globalen Süden zu dem Eindruck einer gemeinsamen Unterdrückung gelangen, welche Rassismus, Kolonialismus und Imperialismus ignoriert. Sie kritisiert diesen methodologischen Universalismus, der mittels Generalisierungen eine einfache Überprüfbarkeit der Gültigkeit dieser Universalität behauptet und veranschaulicht, dass sogenannte ‚universelle Symbole der weiblichen Unterdrückung‘ wie Schleiertragen, Reproduktionsarbeit, geschlechtliche Arbeitsteilung oder das Existieren alleinerziehender Mütter in einer Gesellschaft in ihrem jeweiligen lokalspezifischen Kontexte sogar gegensätzliche Bedeutungen haben können (vgl. Mohanty 1988).

³⁹ Diese Gleichsetzungen von spezifisch westlichen Vorstellungen zu einer universellen Norm äußern sich in den unterschiedlichsten Bereichen der Nord-Süd-Beziehungen. Vor allem im Feld der ‚Entwicklungszusammenarbeit‘ und ihrer modernisierungstheoretischen Annahmen finden kritische Auseinandersetzungen mit

Die von Spivak aufgezeigte Komplexität von Ausbeutungs- und Unterdrückungsverhältnissen, wie die gesellschaftlichen Verstrickungen in Kolonialismus und (Neo-)kolonialismus und deren (un-)gewollte Reproduktion, wird zugunsten eines einfachen ‚Freund-Feind-Dualismus‘ ausgeblendet. Mithilfe von Spivaks theoretischen Ansätzen konnte jedoch gezeigt werden, dass es ein sogenanntes außerhalb der Macht nicht geben kann, da die gesellschaftlichen Strukturen stärker sind als persönlicher guter Wille und auch ‚gutgemeinte‘ Solidarität diese Strukturen reproduziert (vgl. Kapitel 3.1.2).

Hauptanliegen postkolonialer Kritik besteht in der Ablehnung jeglicher dichotomer Zuschreibungen und sogenannter traditioneller Formen von Identitätspolitik, die auf der Annahme einer einheitlichen Identität von Gruppen beruhen. Aus diesem Grund wird das Phänomen der internationalen Solidarität mit seinen homogenisierenden Tendenzen aus einer postkolonialen Perspektive prinzipiell eher kritisch beurteilt (vgl. Spivak 2008b, S. 26f; vgl. auch Scheele 2013, S. 213f). In Bezug auf die Konzeption von Solidarität lässt sich schlussfolgern, dass die Annahme einer gemeinsamen Verbundenheit als Basis für Solidarität, in erster Linie auf den hier dargestellten Konstruktionen basierte und eine tatsächliche gemeinsamen Verbundenheit und Gleichheit im Nachhinein als fragwürdig betrachtet werden kann. In kritischen Auseinandersetzungen wird in diesen – zu kurz greifenden – Analysen ein Hauptgrund für das Scheitern des linken Internationalismus gesehen (vgl. Viehmann 1997, S. 76).

3.2.2. Subalternität und koloniale Repräsentationen

Eine wesentliche Komponente der Solidaritätsarbeit von Seiten der westlichen Solidaritätsorganisationen stellte die ideelle Unterstützung dar. Diese äußerte sich in verschiedenen Formen von Öffentlichkeitsarbeit, beispielsweise durch politischen Protest, Kampagnen, Stellvertreter_innenpolitik, Publikationen oder Aufklärungsbroschüren über die Selbstverständnisse, Kämpfe und Ziele der Befreiungsbewegungen aus dem Globalen Süden (vgl. Kapitel 2.4).

der Verallgemeinerung des westlichen Entwicklungsparadigmas und dessen Übertragung auf andere Länder statt (vgl. hierzu beispielsweise Ziai 2006 oder Ziai 2007). Dass auch die Solidaritätsbewegungen nicht frei vom sogenanntem ‚Denken in Entwicklung‘ waren und dieses oft pauschal und unhinterfragt auf andere kulturelle, gesellschaftliche und ökonomische Gegebenheiten übertragen wurde, wird bereits in Kapitel 2 thematisiert. Hall hat herausgearbeitet, wie *der Westen* als Vergleichsmodell fungiert und *der Rest* nur in Bezug darauf definiert wird, wie weit er von der *westlichen Norm* abweicht. Durch diese Bewertungskriterien wird alles *nicht-westliche* als problematische Abweichung zur *Norm* identifiziert (vgl. Kapitel 3.1.1). Eine Konsequenz der Fortsetzung dieser kolonialen Diskurse sind Universalisierungstendenzen spezifischer westlicher Entwicklungen und eurozentrische Vereinnahmungen von Differenz, in denen sich das Überlegenheitsdenken widerspiegelt. Nicht selten wird die internationale Solidarität deswegen auch als ein universalistisches Projekt der Linken bezeichnet (vgl. Gerlach et al. 2009, S. 9).

Beispielsweise veröffentlichte das Informationsbüro Nicaragua regelmäßig Broschüren, in denen die politische Situation in Nicaragua, Fortschritte und Schwierigkeiten der sandinistischen Revolution oder die Kämpfe der nicaraguanischen Frauenbewegung beschrieben wurden⁴⁰. Oft wurden Berichte oder Beschreibungen von westlichen Aktivist_innen verfasst, die vor Ort waren, sich ein ‚objektives‘ Bild machen konnten und die Öffentlichkeit in Deutschland über das Erlebte in einer Weise informieren konnten, die der Realität dort gerecht zu werden schien (vgl. Frank 1998).⁴¹

In dieser Form der solidarischen Unterstützung *stellten* jedoch die internationalen Solidaritätsorganisationen in ihrer Öffentlichkeitsarbeit die Aktivist_innen aus dem Globalen Süden *dar* und waren zu einem großen Teil dafür verantwortlich, welches Bild im Globalen Norden über die Kämpfe der Bewegungen im Globalen Süden gezeichnet wurde. Da diese Informationen oft auf tatsächlichen Erfahrungen und Erleben vor Ort beruhten, wurden sie meistens nicht in Frage gestellt. Allerdings wird, auch mit den besten Absichten, die Welt notwendigerweise durch die *weiße* Perspektive betrachtet und auch guter Wille reicht nicht aus diesem vorgeprägten Verständnis zu entfliehen (vgl. Habermann 2004, S. 8). Hall zufolge ist es das omnipotente *weiße* Auge, welches die Sicht auf die Welt prägt und wovon auch die westlichen Solidaritätsaktivist_innen nicht frei sein konnten. Bilder über die Bewohner_innen und ihren revolutionären Kampf im Globalen Süden sind deswegen oft mehr von eigenen (Wunsch-)vorstellungen und den in den Köpfen vorherrschenden kolonialen Bildern geprägt als den tatsächlichen Gegebenheiten vor Ort. Jeder Versuch, auch wenn er ‚gutgemeint‘ ist, die hegemoniale Geschichte umzuschreiben und die ‚unterdrückten Subjekte im Globalen Süden‘ zu vertreten, um sie sichtbar zu machen, zu Wort kommen zu lassen und sie darzustellen, stellt demnach immer auch einer Form der Repräsentation *der Anderen* dar (vgl. ebd.).

Hier kommt genau das zum Tragen, was Spivak als zentrale Schwierigkeit der Solidarität zwischen privilegierten (westlichen) Akteuren und Subalternen herausstellt (vgl. Kapitel 3.1.2). Jeder solidarische Versuch ‚die unterdrückten Stimmen und Kämpfe‘ aus dem Globalen Süden öffentlich zu machen, endet letztendlich in einer (ungewollten) Selbstreprä-

⁴⁰ Vgl. hierfür die Titel der publizierten Rundschreiben auf der Homepage des Informationsbüros (vgl. Webportal Informationsbüro Nicaragua e.V.)

⁴¹ Ein großer Teil der Solidaritätsarbeit bestand aus sogenannten Solidaritätsbrigaden, in denen westliche Aktivist_innen in Länder des Globalen Südens reisten und dort durch konkrete Unterstützungsarbeit den Kampf der Befreiungsbewegungen vor Ort oder ein an die Macht gekommenes revolutionäres Regime beim Aufbau einer neuen sozialistischen Gesellschaft unterstützten. Die Berichte und Veröffentlichungen der Brigadist_innen während und nach ihrem Aufenthalt erzählten von der Situation und den Menschen vor Ort und beeinflussten die in Deutschland vorherrschenden Vorstellungen über das jeweiligen Land, ihre Bewohner_innen und den jeweiligen revolutionären Befreiungskampf (vgl. Frank 1998).

sensation, da in dem Versuch der Repräsentation lediglich die vorherrschenden kolonialen Bilder *des Anderen* reproduziert und damit die Subalternen wieder zum Schweigen gebracht werden. Letztendlich liegt in dieser Art der Solidarität die Definitionsmacht über die Repräsentation *der Anderen* in der Hand der westlichen Solidaritätsaktivist_innen. Die sogenannten *Anderen* kommen nicht selbst zum Sprechen, sondern sie werden auf eine bestimmte von außen auferlegte Rolle festgelegt.

Das Selbstverständnis der westlichen Akteure diese *Anderen* sprechen zu sollen, sie zu vertreten, ihre Anliegen publik zu machen, als Sprachrohr zu fungieren und aus einer ‚gutgemeinten‘ Motivation heraus im Globalen Norden auf ihre ‚unterdrückte‘ Situation aufmerksam zu machen, beruht Spivak folgend auf der Annahme eigener Überlegenheit und wird von ihr als paternalistische Attitüde verurteilt. An Spivaks Argumentation anschließend wird genau diese überhebliche Annahme ‚für Andere sprechen zu können‘ und ‚diese Anderen zu repräsentieren‘, von der postkolonialen Kritik als Hauptproblem in der internationalen Solidaritätsarbeit herausgestellt (vgl. Messerschmidt 2006, S. 4; vgl. Mohanty 1988, S. 152-156; vgl. Aithal 2004, S. 74f; vgl. Puller 2010, S. 8).

Mit dieser der Art der Solidarität werden die Aktivist_innen aus dem Globalen Süden in ihrer jeweiligen Subjektposition festgeschrieben. Krämer und Schommer arbeiten zwei typische Strategien dieser Repräsentation heraus: (1) die der Viktimisierung und (2) die der Heroisierung (vgl. Krämer und Schommer David 2011, S. 139-142). Jedoch kommt in beiden Fällen das zum Tragen, was Spivak problematisiert: Die Subalternen werden zum Schweigen gebracht.

Durch das ‚Sprechen über‘ findet einerseits eine paternalistische Bevormundung und Festbeschreibung der Opferrolle statt. Diese Strategie der Viktimisierung ist auch der Idee der ‚Entwicklungshilfe‘ inhärent. Hierbei werden Bilder der Unterdrückten als passive Opfer bedient. Diese Versuche solidarischer Repräsentation beruhen auf einer Solidarisierung mit sogenannten ‚Schwachen‘. So wird Solidarität zu Hilfe und damit zum Ausdruck kolonialistischer und paternalistischer Attitüde (vgl. Messerschmidt 2006, S. 4). Mohanty spricht von ‚diskursiver Kolonialisierung‘ und arbeitet heraus, wie in globalen feministischen Allianzen Frauen im Globalen Süden durch die aus kolonialen Diskursen stammenden Strategien der Dichotomisierung, Stereotypisierung und Hierarchisierung auf ihre Homogenität und ihren Objektstatus festgeschrieben werden und ihnen gegenüber von Seiten der westlichen Feministinnen eine paternalistische Haltung legitimiert werde (vgl. Mohanty 1988, S. 152-159).

Im Gegensatz zu einer viktimisierten Repräsentation der Bewegungen im Globalen Süden stehen, Krämer und Schommer folgend, Tendenzen der Heroisierung. Denn die Sicht auf die Bewegungen im Globalen Süden ist oft vielmehr von idealisierten Projektionen und Wunschvorstellungen geprägt als von tatsächlichem Austausch und Verständigung über die gegenseitigen Vorstellungen. Dadurch werden Bilder *des Anderen* repräsentiert, die eigentlich nur die eigenen Wünsche und die eigenen Vorstellungen auf *dieses Andere* reproduzieren. Unterdrücktsein, also der Globale Süden, wird hier als Ort konstruiert und reproduziert der „für das Gute steht“ und dem die „Tendenz zur Befreiung immanent wäre“ (Messerschmidt 2006, S. 4). Da diese Strategie der Repräsentation besonders typisch für die internationale Solidarität ist, wird darauf im Folgenden Kapitel detaillierter eingegangen.

3.2.3. Projektionen in der Solidarität

Schwestern, Brüder, hört auf, an Feen zu glauben und euch Märchen zu erzählen, bei denen man stehend einschlafen könnte. Der dichotome Blick auf die Welt blockiert die Solidarität, eure Solidarität, die wir brauchen. [...] Was euch not tut: entmystifiziert den ‚Süden‘, die ‚Dritte Welt‘! Denn welchen Begriff auch immer ihr auf uns anwendet, er ist gleichermaßen unangemessen. Bestärkt er doch die Vorstellung einer Welt, wo das Gute und das Böse geographisch getrennt sind (Makelem 1990, S. 135).

Die von Makelem kritisierte Mystifizierung des Globalen Südens lässt sich auf den in Kapitel 3.1.1 herausgearbeiteten Authentizitätsdiskurs zurückführen. In diesem Teilstrang kolonialer Diskurse wird der Globale Süden zum Objekt positiv aufgeladener Wunschvorstellungen und dient dem Westen als idealisierte Projektionsfläche für die in der eigenen Gesellschaft wahrgenommenen Defizite. Im Folgenden werden Beispiele skizziert, in denen die internationale Solidarität eine spezifisch linksrevolutionäre Variante dieser Suche nach der vermeintlichen *Authentizität* darstellt.

Als zentraler Kritikpunkt in der internationalen Solidarität wird im Nachhinein die Idealisierung der nationalen Befreiungsbewegungen und die unkritische bedingungslose Solidarität mit deren Arbeitsweisen und Zielen herausgestellt (vgl. Heß 1998; Heß 2009; (Heß 2009; Bundeskoordination Internationalismus o.J.; Heß 1998); Melber 1992, S. 116, 125-130; Köbler und Melber 2002, S.45-82; Foitzik und Marvakis 1997c, S. 84). Vor allem in der Phase des idealistisch-revolutionären Aufbruchs des studentischen Internationalismus wurde jeglicher Befreiungsbewegung vorschnell ein Legitimations- und Vertrauensvorschuss gegeben. Die in Kapitel 2.3.2 herausgestellte Neubestimmung des revolutionären Subjekts kann ebenfalls auf die Mechanismen des Authentizitätsdiskurses zurückgeführt werden. Marxistisch begründete Revolutionstheorien wurden von der Studierendenbewe-

gung der 68er auf den Globalen Süden übertragen und die Hoffnung auf die sogenannte Weltrevolution durch das revolutionäre Subjekt wurde damit auf die Befreiungsbewegungen des Globalen Südens projiziert. Besonders in der Phase des revolutionär-utopischen Aufbruchs entstand eine Stimmung revolutionären Überschwangs, der die nationalen Befreiungsbewegungen aus dem Globalen Süden in eine Vorbildfunktion rückte (vgl. Hierlmeier 2002, S. 48; vgl. Olejniczak 1999, S. 101). Die Begeisterung für die Vorbilder im Globalen Süden verblasste oft aufgrund der realen Gegebenheiten, die der sozialromantischen Projektion der vermeintlich *authentischen Kämpfer_innen* zunehmend widersprachen (vgl. auch Kapitel 2.3.2).

Hierlmeier zufolge wurde vor allem parallel zum Niedergang der internationalen Solidarität (vgl. Kapitel 2.3.2) in den 1980er Jahren der Globale Süden zur Projektionsfläche für die Träume und Wünsche nach einem Leben ohne Hektik, Stress und Zwang (vgl. Hierlmeier 2002, S. 88). Das meist zitierte Beispiel ist in diesem Zusammenhang die Nicaragua-Solidarität und die Funktionalisierung Nicaraguas und der Nicaraguaner_innen als Projektionsfeld (vgl. Heß 2009).

Die antikolonialen Befreiungsbewegungen werden in diesem Authentizitätsdiskurs als die *authentische Stimme der Unterdrückten* gesehen und ihnen wird jeglicher Vorschuss an Legitimität und Vertrauen gegeben (vgl. Messerschmidt 2006, S. 4). Es findet kaum kritische Auseinandersetzung mit deren Verstrickungen in Herrschafts- und Machtverhältnisse statt. In dieser sogenannten „projektiven Solidarität“ (ebd.) fungieren die Befreiungsbewegungen aus dem Globalen Süden als Spiegelbild für die revolutionären Utopien und unerreichbare Ziele in der eigenen Gesellschaft. Dies zeigt sich auch daran, dass die revolutionstheoretische Neubestimmung des revolutionären Subjekts in einer Phase stattfand, in der die Hoffnungen auf revolutionäre Veränderungen in den Industriestaaten erloschen waren und die Studierendenbewegung sich auf der Suche nach neuen Identifikationsfiguren befand. Parallel zu den Funktionsweisen der West-Rest-Diskurse kann sich auch hier westliche – in dem Fall linke – Identität erst durch die mit der Kolonialisierung *des Anderen* mögliche Selbstrepräsentation schaffen und fortschreiben (vgl. Mohanty 1988, S. 160; Spivak 2008a, S. 60; vgl. Steyerl 2008, S. 11).

Als ein typisches mit dieser Form projektiver Solidarität zusammenhängendes Phänomen, lässt sich der sogenannte ‚Solidaritätstourismus‘, bzw. ‚Revolutionstourismus‘ ableiten. Denn die Solidaritätsarbeit in den Ländern des Globalen Südens bietet Fluchtwege aus der innergesellschaftlichen Auseinandersetzung im eigenen Land. Melber beschreibt, wie durch Solidaritätsbrigaden vor Ort, der Verzicht auf politisches Handeln im eigenen Um-

feld kaschiert und kompensiert werden konnte (vgl. Melber 1992, S. 115). Besonders während der Phase, in der die Friedensbewegung 1983 in Deutschland scheiterte, erlebte ein sogenannter Solidaritätstourismus in Nicaragua seinen Boom. Ungefähr 15.000 Freiwillige aus 400 Solidaritäts-Komitees reisten laut Schätzungen als Brigadist_innen in den 80ern nach Nicaragua (vgl. Informationsbüro Nicaragua e.V. 2012, S. 7). Bei einer Beteiligung in Nicaragua, beschreibt Heß, brauchte man sich erstmals nicht gegen gesellschaftliche Mechanismen zu stellen, man konnte Gestaltungsmacht ausüben. Man war anerkannt als Brigadist_in, als Projektunterstützer_in, als ‚Entwicklungshelfer_in‘. Nicaragua wurde somit auch zum Betätigungsfeld für die eigene ungelöste Rolle und Projektionsfläche unerfüllter Ideale (vgl. Heß 1998; vgl. Obuch und Krätschmar Maren 2012, S. 68). Die Suche nach Auswegen aus der eigenen Gesellschaft, in der keine Chance mehr auf die Verwirklichung eigener politischer Ideale gesehen wurde, wird im Nachhinein als Hauptmotivation der Brigadist_innen identifiziert (vgl. Obuch und Krätschmar Maren 2012, S. 72).

Interessant sei bei diesen Reisen immer die gerade stattfindende Revolution und so beobachten ehemalige kritische Aktivist_innen wie sich die Präferenzen zu den Ländern, in denen gearbeitet wurde, innerhalb von weniger als einem Jahrzehnt von Vietnam und Kambodscha über Chile nach Nicaragua und El Salvador bis ins südliche Afrika wandelten (vgl. Hüttner 2010, S. 39; vgl. Köbler und Melber 2002, S. 72). Obuch und Krätschmar merken kritisch an, wie viele Solidaritätsaktivist_innen nach der Abwahl der sandinistischen Regierung Enttäuschung über ‚ihre‘ nicaraguanische Revolution äußerten und sich aus diesem Grunde von der Solidaritätsarbeit mit Nicaragua abwandten (vgl. Obuch und Krätschmar Maren 2012, S. 72). Dieser konjunkturelle Wandel und die beliebige Austauschbarkeit der Solidaritätspartner_innen führen jedoch in dem jeweiligen Projektland auch zu praktischen Schwierigkeiten, wenn keine langfristige Planungssicherheit einzelner Projekte möglich ist und Hilfe nur dann fließt, wenn die jeweilige revolutionäre Bewegung sich nach außen als *authentisch* genug darstellen kann. Die Auswirkungen einer Solidaritätsarbeit, die nur auf Wunsch nach Erfüllung des eigenen politischen Aktivismus beruhen, kann deswegen für die konkrete Lebensrealität der Bevölkerung vor Ort als problematisch eingeschätzt werden.

3.3. Zwischenfazit: Fallstricke internationaler Solidarität aus reziprozitätstheoretischer und postkolonialer Perspektive

In den ersten beiden Kapiteln dieser Arbeit ging es darum, die in Hypothese 1 und 2 beschriebenen Dilemmata internationaler Solidarität mithilfe der Theorie der Reziprozität und der Gabe und ausgewählter Ansätze der postkolonialen Theorien herzuleiten und theo-

retisch zu begründen. Es konnten so wesentliche Fallstricke internationaler Solidarität identifiziert werden, an denen sich die Analyse der zapatistischen Solidarität in den folgenden Kapiteln orientiert.

Hypothese 1 besagt, dass eine wesentliche Schwierigkeit der internationalen Solidaritätsbewegung in der Einseitigkeit des Gebens und Nehmens besteht, welche durch den Begriff der Solidarität verschleiert wird. Die Begründung und Herleitung dieser Hypothese erfolgte mit Hilfe einer reziprozitätstheoretischen Konzeptualisierung von Solidarität. Aus einem Vergleich verschiedener Definitionen wurde zunächst folgender Minimalkonsens als Arbeitsdefinition herangezogen:

Solidarität bezeichnet einen Zusammenhang zwischen Individuen oder gesellschaftlichen Gruppen, der sich durch eine besondere Form von Verbundenheit und wechselseitiger Verpflichtung auszeichnet (Mau 2008, S. 9).

Neben der Betonung einer Zweipoligkeit in der Verbundenheitskonstruktion wurde Solidarität als eine Form der generalisierten Reziprozität eingeordnet, in der die Generalisierung über die Konstruktion einer gemeinsamen Gruppenzugehörigkeit stattfindet. Demnach weitet sich die Reziprozität auf die gesamte Gruppe und auf einen längeren Zeitraum aus. Anschließend an die in der Sozialtheorie der Reziprozität und der Gabe stattfindende Unterscheidung zwischen symmetrischen und asymmetrischen Gabenbeziehungen wurden Solidaritätsbeziehungen als symmetrische Reziprozitätsbeziehungen eingeordnet und die Wichtigkeit von Gleichheit bezüglich der sozialen Stellung oder der verfügbaren Ressourcen als eine Voraussetzung für gegenseitige Solidarität betont. Damit konnte Solidarität von Wohltätigkeit abgegrenzt werden, welche sich durch asymmetrische Reziprozitätsbeziehung und strukturelle Ungleichheit der Akteure charakterisieren lässt. Die vorgenommene Unterscheidung zwischen Solidarität und Wohltätigkeit sollte dazu dienen, einseitige Geber_innen-Nehmer_innen-Verhältnisse sichtbar zu machen und als solche zu benennen. Denn es konnte aufgezeigt werden, dass Beziehungen, in denen die Einseitigkeit von Geben strukturell verankert ist, Gefahr laufen gesellschaftliche Hierarchien und Abhängigkeitsverhältnisse zu produzieren oder zu festigen. Eine Verschleierung dieser Verhältnisse löst diese Schwierigkeit jedoch nicht.

Es konnte aufgezeigt werden, dass dieses Dilemma insbesondere auch für die internationale Solidarität relevant ist, denn mittels einer Analyse der Reziprozitätsbeziehungen und der jeweiligen Rollenverständnisse der Akteure aus Nord und Süd, drängte sich in Kapitel 2 die Frage auf, ob sich aufgrund der diagnostizierten Asymmetrien überhaupt von ‚echter‘ Solidarität sprechen lässt oder ob sich dahinter nicht vielmehr wohltätige Motivation und ‚gutgemeinte‘ Hilfe verbirgt, in der überhaupt kein reziproker Austausch angestrebt wird.

Denn die Solidaritätsbeziehung ist geprägt von einem westlichen Überlegenheitsgefühl, Paternalismus und Einseitigkeit, in der nur die Bewegungen aus dem Globalen Norden über Wissen, Know-How und Ressourcen zu verfügen scheinen. Jene Ungleichheit zwischen Nord und Süd, die im Rahmen der internationalen Solidaritätsbewegung eigentlich überwunden werden soll, scheint sich durch dieses einseitige Geben-Nehmen-Verhältnis demnach zu festigen. Die internationale Solidarität steht folglich vor dem Dilemma, dass sie zur Überwindung ungleicher Beziehungen einerseits zwar notwendig ist, andererseits aber die Strukturen, die sie überwinden will, in gewisser Weise selbst reproduziert.

Die aufgezeigten Asymmetrien in den Reziprozitätsbeziehungen der internationalen Solidarität beruhen auf der materiellen Ungleichheit zwischen Nord und Süd. Durch eine Perspektiverweiterung mittels postkolonialer Ansätze konnte der Fokus jedoch zudem auf die diskursive Ebene gelenkt werden. Denn postkoloniale Ansätze beschäftigen sich mit den Nachwirkungen und fortwährenden Einflüssen kolonialer Strukturen auf der Ebene der Repräsentation und der diskursiven Konstruktion von Identitäten. Zur theoretischen Begründung der eingangs formulierten Hypothese 2, der Reproduktion (neo-)kolonialer Denkmuster und Verhaltensweisen in der internationalen Solidaritätsbewegung, wurden die analytischen Konzepte des Kolonialdiskurses und der Subalternität aus den postkolonialen Theorien herangezogen. Anhand der theoretischen Ansätze von Hall, Said und Spivak wurden einige zentrale Annahmen und Analysestrategien postkolonialer Theorien vorgestellt. Zentrale Funktionsweisen der Kolonialdiskurse konnten aufgezeigt und deren Fortbestehen verdeutlicht werden. Als zentrale Elemente der kolonialen Diskurse wurde sogenanntes duales Denken, Homogenisierungen und Stereotypisierungen sowie Hierarchisierungen und Exotisierungen benannt. Zentrale Analysestrategie ist der von Said geprägte Prozess des *Othering*. Als wichtiges Analyseinstrument in Bezug auf Fragen nach Möglichkeiten von Repräsentation in hegemonial strukturierten Diskursen konnte die Kategorie der Subalternität herausgestellt werden. Mithilfe dieser Analysestrategie können mehrdimensionale Unterdrückungsverhältnisse und ihre gegenseitige Verwobenheit analytisch erfasst und die damit zusammenhängenden Schwierigkeiten subalternen Selbstrepräsentation in der postkolonialen Welt sowie den unzureichenden Möglichkeiten der politischen Interessensartikulation von Subalternen veranschaulicht werden. Mit dieser Analysestrategie veranschaulicht Spivak die Unmöglichkeit von Solidarität westlicher Akteure mit marginalisierten postkolonialen Subjekten. Vor diesem theoretischen Hintergrund konnten einige Schwierigkeiten der internationalen Solidarität herausgestellt werden.

Die Annahme einer – für Solidarität notwendigen – gemeinsamen Verbundenheit und die Konstruktion von Gemeinsamkeiten, wie der vermeintlich gleichen Betroffenheit vom Imperialismus, mit postkolonialen Subjekten aus dem Globalen Süden wurden mithilfe dieser postkolonialen Perspektive als ein auf Universalisierungen, Eurozentrismus und einer vereinfachten Sicht auf gesellschaftliche Machtverhältnisse beruhendes Konstrukt identifiziert. Als wesentliche Schwierigkeit wurde hier das Ignorieren eigener Verstrickungen in (neo-)koloniale Machtverhältnisse und deren (ungewollte) Reproduktion herausgestellt. Als weiteres herausragendes Problem in der internationalen Solidarität konnte das ‚Darstellen der‘ und ‚Sprechen für‘ die Bewegungen im Globalen Süden und eine damit einhergehende Festschreibung ihrer Subjektposition aus einer *weißen* Perspektive identifiziert werden. Es handelt sich hierbei lediglich um eine ‚links-revolutionäre Variante‘ kolonialer Diskurse, denn der Mechanismus (neo-)kolonialer Repräsentationssysteme, in der die Darstellung des Globalen Südens in der Definitionsmacht des Globalen Nordens liegt, ist derselbe. Nur so konnten Bilder des ‚revolutionären Subjekts‘ erzeugt und die Annahme gemeinsamer Ziele auf die Bewegungen projiziert werden. Als eine typische Art dieser Repräsentation des *Anderen* wurde exemplarisch der aus den kolonialen Diskursen stammende Authentizitätsdiskurs näher skizziert. Es wurde aufgezeigt, dass durch übertriebene Idealisierung und Romantisierungen die Bewegungen aus dem Globalen Süden zum Schweigen gebracht und auf eine von außen definierte Rolle festgelegt werden. Die tatsächlichen Inhalte und Ziele dieser revolutionären Kämpfe werden zugunsten der Projektion eigener Wunschvorstellungen unsichtbar gemacht.

Diese anhand des theoretischen Rahmens in Kapitel 2 und 3 aufgezeigten Widersprüche, können auf vier wesentliche Fallstricke benannt werden:

1. Die Konstruktion einer für die Solidaritätsbeziehung notwendigen Verbundenheit, die auf Annahme gleicher Betroffenheit basiert (und intersektional wirkende Diskriminierungsmechanismen damit ausblendet und reproduziert),
2. Die ‚doppelte‘ Marginalisierung der Subalternen im Globalen Süden, deren Forderungen und Erklärungen im hegemonialen Diskurs zum einen kein Gehör finden und deren subalterne Position zum anderen durch solidarische Versuche der Repräsentation nur reproduziert werden,
3. Die in der solidarischen Repräsentation immer wieder auftauchende und auf den Authentizitätsdiskurs zurückführbare Idealisierung und Romantisierung der *Anderen* mittels (unbewusster) Projektion eigener Wunschvorstellungen auf diese und das Phänomen des mit Idealisierungstendenzen einhergehenden ‚Solidaritätstourismus‘,

4. Die in der internationalen Solidarität vorhandenen Asymmetrien in den Beziehungen zwischen Nord und Süd und das damit verbundene auf (neo-)koloniale Denkmuster zurückführbare Rollenverständnis der Akteure.

Vor dem Hintergrund dieser Fallstricke, stellt sich die Frage wie diese (neo-)kolonialen Muster überwunden werden können und wie eine Solidaritätspraxis aussehen müsste, die auf symmetrischen Reziprozitätsbeziehungen beruht, sowohl paternalistische Bevormundung als auch universalistische Repräsentationen *des Anderen* vermeidet und stattdessen eine Selbstrepräsentation Subalternen ermöglicht. Es stellt sich die Frage, ob es Solidarität zwischen privilegierten westlichen Akteuren und von gesellschaftlichen Diskriminierungsmechanismen betroffenen postkolonialen Subjekten geben kann, die nicht in dieselben Fallstricke tritt?

Diese Arbeit will dabei im Folgenden der Frage nachgehen, ob im Zusammenhang mit dem Zapatismus und der zapatistischen Solidaritätsbewegung neue Ansätze und Strategien zu finden sind, die diese Widersprüche zu überwinden. Der nächste Teil dieser Arbeit schließt daher an die im theoretischen Rahmen herausgestellten Fallstricke an und untersucht den Zapatismus anhand folgender Fragen: Was sind die neuen Elemente dieser Widerstandsform? Inwiefern verändert der Zapatismus den Diskurs und die Beziehungen zwischen Nord und Süd in der internationalen Solidarität? Kann die zapatistische Solidarität die Schwierigkeiten des in die Krise geratenden Internationalismus überwinden?

4. Der Zapatismus als ‚neue Form des Widerstands‘

Als am 1. Januar 1994 – dem Tag, an welchem das Nordamerikanische Freihandelsabkommen (NAFTA⁴²) in Kraft treten und Mexiko damit in eine neue Ära der Modernisierung eintreten sollte – eine bisher unbekannte Guerillabewegung die Rathäuser von sieben Städten im äußersten Süden Mexikos im Bundesstaat Chiapas besetzte, in Armeequartieren Waffen requirierte, Ländereien besetzte und einen korrupten Großgrundbesitzer und Ex-Gouverneur gefangen nahm, stand Mexiko und die ganze Welt still vor Überraschung. Nach der Niederlage der sandinistischen Regierung in Nicaragua, nach dem Scheitern der Revolutionen in El Salvador und Guatemala, in einer Zeit, in der China sich immer mehr in den kapitalistischen Weltmarkt integrierte und die kubanische Revolution immer größere Schwierigkeiten hatte zu überleben, schien der Zeitpunkt der Revolutionen endgültig vorbei zu sein (vgl. Holloway 1997, S. 147f). Alle größeren revolutionären Bewegungen in Lateinamerika und anderswo in der Welt waren von der Bildfläche verschwunden und Francis Fukuyamas viel zitiertes „Ende der Geschichte“ oder Margaret Thatchers Ausruf „there is no alternative“ charakterisierten den Zeitgeist.

Für eine weitere große Überraschung sorgte die Tatsache, dass der bewaffnete Aufstand mit den Forderungen nach „trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz“ (CG del EZLN 1993)⁴³ von der – auch in der lateinamerikanischen Linken mehr als Objekt paternalistischer Fürsorge, denn als handelndes politisches Subjekt betrachteten – indigenen⁴⁴ Bevölkerung initiiert wurde (vgl. Azzellini 2004, S. 13f). Ein Guerillachef, der nicht in linken Theorien, sondern in Gedichten und Kindergeschichten spricht, eine Guerilla, die die Möglichkeiten der multimedialen Welt nutzt (vgl. Titze 1997, S. 30), eine Bewegung, die behauptet Masken zu tragen, um gese-

⁴² North American Free Trade Agreement (NAFTA).

⁴³ Dt.: Arbeit, Land, Wohnung, Ernährung, Gesundheit, Erziehung, Unabhängigkeit, Freiheit, Demokratie, Gerechtigkeit und Frieden.

⁴⁴ Der Begriff ‚indigen‘ oder ‚Indígena‘ wird von den Akteuren selbst verwendet, insofern erscheint sein Gebrauch in dieser Arbeit gerechtfertigt. Prinzipiell ist dieser Begriff aber problematisch, da er die koloniale Konstellation als selbstverständlich voraussetzt und diese durch den sprachlichen Gebrauch immer aufs Neue manifestiert. ‚Indigene‘ gibt es demnach nur, wenn es ‚Zugezogene‘ gibt (vgl. Kastner 2011, S. 45). Die in Lateinamerika gebräuchlichen Unterscheidungen von Bevölkerungsgruppen durch Zuschreibungen wie Mestizo, Ladino oder Indígena sind auch deswegen kritisch zu hinterfragen, da die Übergänge zwischen diesen ethnischen Gruppen de facto fließend verlaufen. Die Zuordnung ist stattdessen hauptsächlich von der ökonomischen Situation und Lebensweise geprägt. ‚Indigen‘ ist im alltäglichen Gebrauch zumeist negativ konnotiert und wird mit Eigenschaften wie ‚Rückständigkeit‘, ‚Unzivilisiertheit‘, ‚Analphabetentum‘, ‚Armut‘, ‚Faulheit‘, etc. in Verbindung gebracht. Der Begriff ‚Mestizo‘ wird oft als Eigenbezeichnung unabhängig von europäischer Abstammung verwendet, um sich selbst als ‚modern‘ zu bezeichnen und von der indigenen (Land-)bevölkerung abzugrenzen (vgl. Schmidt-Eule 2002, S. 53).

hen zu werden und die sich 50 Tage nach ihrem bewaffneten Aufstand zum Dialog mit der Regierung bereit erklärt (vgl. Subcomandante Marcos 2005, S. 105). All das sorgte für Kontroversen und für unterschiedlichste Erklärungsmuster. Es wurde relativ schnell deutlich, dass es sich bei dieser Guerillabewegung um etwas Anderes, etwas Neuartiges handeln musste. So bezeichnete sie sich auch selbst als „andere Guerilla“ (Kollewe 2001, S. 52f). Die von Holloway gewählte Beschreibung, es handle sich um einen „absurden Aufstand“ (Holloway 1997, S. 147) scheint die Situation treffend zu beschreiben.

Mittlerweile kann die (mehrheitlich) indigene und kleinbäuerliche an der zapatistischen Basis organisierte Landbevölkerung auf eine 20-jährige Geschichte von Widerstand und Selbstorganisation zurückblicken. Das Panorama des Bundesstaats Chiapas ist seit 1994 geprägt von einer zunehmenden Militärpräsenz und (para-)staatlicher Repression gegen die zapatistisch organisierten Gemeinden einerseits, aber auch dem kontinuierlichen Aufbau autonomer Strukturen andererseits. In den ersten 6 Monaten des zapatistischen Aufstands wurden rund 100.000 Hektar Land besetzt, die zuvor mittleren und großen Großgrundbesitzern gehörten und die seither von den zapatistischen Subsistenzbauern- und bäuerinnen kollektiv bewirtschaftet werden (vgl. Kerkeling 2003, S. 174f). Die von der Bewegung geforderte Selbstverwaltung wurde seit dem Waffenstillstand vom 12. Januar 1994 in zahlreichen Dörfern und neuen Siedlungen in die Praxis umgesetzt. Im Zuge dessen wurden und werden basisdemokratische Politik- und Verwaltungsstrukturen aufgebaut.

Im folgenden Kapitel soll dieser „absurde Aufstand“, der indigenen Guerillabewegung, die sich in Anlehnung an die Kämpfe um *Tierra y Libertad*⁴⁵ unter Emiliano Zapata während der Mexikanischen Revolution *Ejército Zapatista de Liberación Nacional* (EZLN) oder auch einfach Zapatismus nennt, in seinen Grundzügen beschrieben und unter folgenden Gesichtspunkten beleuchtet werden: Als allgemeine Grundlage wird auf einige zentrale Charakteristika der mexikanischen Gesellschaft und Politik eingegangen (Kapitel 4.1.1). Im Anschluss daran werden die Ursachen geklärt, die ausgerechnet zu diesem Zeitpunkt und an diesem Ort einen Aufstand begünstigt haben (Kapitel 4.1.2 und 4.1.3). Die Kernelemente dieser Rebellion, ihre Spezifika und Neuartigkeit sollen schließlich als zentrale Erklärungsmuster für die in dieser Arbeit aufgeworfenen Fragen dienen und in Kapitel 4.2 und 4.3 herausgearbeitet werden.

⁴⁵ Dt.: Land und Freiheit.

4.1. Ursachen des zapatistischen Aufstands

In der Literatur über den Zapatismus werden die Faktoren, die zur Erklärung des zapatistischen Aufstands herangezogen werden, unterschiedlich bewertet. Oftmals werden Teilaspekte überbewertet und andere Punkte vernachlässigt. Es gibt folglich nicht ein umfassendes Erklärungsmodell, sondern abhängig von der Position des Betrachtenden finden unterschiedliche Gewichtungen statt (vgl. Schmidt-Eule 2002, S. 26f). Auch diese Arbeit kann bezüglich der Analyse des Ursachengefüges einem Anspruch auf Vollständigkeit nicht gerecht werden. In Anlehnung an Schmidts Herangehensweise soll im Folgenden jedoch die Wichtigkeit der Kombination exogener und endogener Faktoren betont und die Vielschichtigkeit des Ursachengefüges verdeutlicht werden (vgl. ebd.). In der politikwissenschaftlichen Literatur wird als notwendige Bedingung für einen Aufstand die zentrale Bedeutung der Verschlechterung der Lebensbedingungen, auch sozio-ökonomische Deprivation genannt, herausgestellt. Diese muss jedoch durch weitere hinreichende Faktoren begleitet werden, da eine unmittelbare Kausalität zwischen zunehmender Verarmung und Rebellion nicht als Erklärungsmuster für einen Aufstand ausreicht (vgl. Schulz 2000, S. 150; vgl. Pérez Herrero 2000, S. 242). Diese notwendige Bedingung war in Chiapas durch ein Zusammenspiel globaler, nationaler und lokaler Faktoren gegeben (vgl. Schulz 2000, S. 150) und soll im Folgenden in eine strukturelle und eine konjunkturelle Ebene geteilt werden. Die strukturelle Ebene beschreibt die grundsätzlichen und längerfristigen sozio-ökonomischen Probleme in Chiapas, die dem Konflikt zugrunde liegen, während neue dynamische Veränderungen, die seit Ende der 1980er Jahre zu einer Verschärfung der Lebensverhältnisse in Chiapas beitrugen als konjunkturelle Ebene behandelt werden. Daran anknüpfend wird auf einige weitere Gründe sozialer und politischer Natur eingegangen, welche als hinreichende Faktoren für den zapatistischen Aufstand eingeordnet werden.

Zur Kontextualisierung der zapatistischen Bewegung, ihrer Forderungen und Bezugspunkte, werden zudem einleitend kurz die wichtigsten Charakteristika der politischen und gesellschaftlichen Arena Mexikos geschildert, um darauf aufbauend die konkrete Situation in Chiapas darzustellen. Aus diesem komplexen Ursachengefüge längerfristiger struktureller Probleme und neuer Veränderungen sowie aus dem kontingenten Zusammenwirken verschiedener sozialer, ökonomischer und kultureller Prozesse vor dem Hintergrund spezifisch mexikanischer gesellschaftlicher und politischer Entwicklungen, ergibt sich schließlich ein umfangreiches Erklärungsmuster für den zapatistischen Aufstand.

4.1.1. Historischer und politischer Hintergrund in Mexiko

Die EZLN nimmt – wie der Name *Ejército Zapatista de Liberación Nacional* suggeriert – die mexikanische Nation zum zentralen Bezugsrahmen⁴⁶ und rekurriert sowohl mit ihrer Benennung als auch mit Diskursen und Veröffentlichungen inhaltlich und symbolisch auf nationale Mythen, auf die Mexikanische Revolution und auf andere wichtige Elemente der nationalen Geschichte. Einige zapatistische Forderungen, wie beispielsweise die nach indigener Autonomie, Landumverteilung und ‚wirklicher‘ Demokratisierung, können nur vor dem historisch-politischen Hintergrund Mexikos verstanden werden, weswegen im Folgenden kurz auf einige wichtige Eckpfeiler der mexikanischen Politik und Gesellschaft eingegangen wird. Der zapatistische Aufstand kann dadurch kontextualisiert und die zapatistischen Diskurse und Symboliken, ihre Forderungen und Bezugspunkte können im weiteren Verlauf der Arbeit besser eingeordnet werden.

Die Mexikanische Revolution als *das* Schlüsselement zur Konstituierung der mexikanischen Nation, der Identitätsbildung der mexikanischen Gesellschaft und als Moment des Eintretens Mexikos in die Moderne kann in seiner Wichtigkeit kaum überbewertet werden. Aus diesem Grund wird im Folgenden ein kurzer Blick zurück auf die Anfänge des 20. Jahrhunderts gerichtet.

Die in der mexikanischen Geschichtsschreibung gängige Version von der Mexikanischen Revolution suggeriert rückblickend es handle sich bei den revolutionären Kämpfen zwischen 1910 und 1917 um *eine* Revolution mit *einem* konkreten politischen Programm. Mittlerweile ist sich die Geschichtsschreibung jedoch darüber einig, dass vielmehr von einem komplexen Prozess mit mehreren Einzelrevolutionen gesprochen werden sollte, der sich im Besonderen dadurch auszeichnet, dass sich sehr unterschiedliche Bewegungen mit ganz verschiedenen sozialen und politischen Forderungen gegenüberstanden und es nie ein einheitliches Programm gegeben hatte (vgl. Zimmering 2010b, S. 29f; vgl. Kerkeling 2003, S. 12f). Die ursprünglich bürgerliche Erhebung von 1910, angeführt von dem Großgrund-

⁴⁶ Der Bezug auf die Nation wird in den Debatten über die zapatistische Bewegung durchaus kontrovers diskutiert. Während auf der einen Seite der nationalistische Charakter der Bewegung kritisiert wird (vgl. Sievers 1997, S. 37; oder vgl. Debatte im Internet 1997), konstatieren gegensätzliche Stimmen, dass der zapatistische Bezug auf die Nation nicht in einem klassisch nationalistischen Sinne verstanden werden dürfe. Stattdessen symbolisiere der Begriff ‚Nation‘ vielmehr die Gesamtgesellschaft und impliziere die Solidarisierung mit allen Marginalisierten weltweit. Die Vokabel dürfe nicht ausgrenzend verstanden werden, sondern beinhalte die Forderung nach Inklusion, politischen Einflussmöglichkeiten und Teilhabe in einem Land wie Mexiko, welches die indigene Bevölkerung seit Jahrhunderten nicht als gleichberechtigte Bürger_innen anerkennt (vgl. Kerkeling 2003, S. 214, 241; vgl. Kollwe 2001, S. 104-155, vgl. Kastner 2011, S. 35, 47f). In diesem Sinne kann auch die zapatistische Parole *nunca más und México sin nosotr@s* (dt.: nie wieder ein Mexiko ohne uns) verstanden werden. Die Kontroversen um diese nationale Komponente können an dieser Stelle jedoch nicht weiter vertieft werden.

besitzer Francisco Madero, der in erster Linie das Herrschaftsende des Diktators Porfirio Díaz und einen Machtwechsel innerhalb der Eliten ohne grundlegende gesellschaftliche Transformation herbeiführen wollte, breitete sich auf das gesamte Land aus und war Auslöser für weitere Aufstände, die – im Vergleich zu diesem – aus einer sozialrevolutionären Motivation heraus entstanden. In diesem Zuge erhoben sich unter dem Slogan *Tierra y Libertad* auch im südlichsten Winkel des Landes, im Bundesstaat Chiapas, landlose Bauern und Bäuerinnen unter Anführung Emiliano Zapatas gegen den Großgrundbesitz und für die Wiederherstellung ihrer alten Rechte auf Land (vgl. Zimmering 2010b, S. 29-31; vgl. Kollewe 2001, S. 13). Die sozialrevolutionären Kräfte wurden jedoch unterdrückt und die Revolution mündete schließlich in einem Sieg der sozialkonservativen Kräfte und der Oberschicht von Sonora (vgl. Kerkeling 2003, S. 15f). Die Tragweite der Landumverteilungen und der geforderten Umstrukturierungen in der Agrarstruktur werden im Nachhinein als sehr oberflächlich bewertet (vgl. Tobler 1989, S. 153) und der revolutionäre Charakter – im Sinne einer grundsätzlichen gesellschaftlichen Transformation – wird von der Literatur höchst widersprüchlich diskutiert. An diese Kontroversen anknüpfend wird die Mexikanische Revolution auch als „Revolución interrumpida“⁴⁷ (Gilly 1971) oder als „sin más [que un] régimen porfirista reformado“⁴⁸ (Meyer 1991, S. 290) bezeichnet.

Diese Kontroversen können an dieser Stelle nicht weiter vertieft werden, Folgendes lässt sich jedoch festhalten: Zur Stabilisierung der politischen Lage und zur Beendigung der gewalttätigen revolutionären Kämpfe zu Beginn der 1920er Jahre mussten Kompromisse zwischen den verschiedenen Lagern gesucht werden. Auf diesem neuen Konsens, der hauptsächlich symbolischen Charakter besaß, baut Mexikos politische und gesellschaftliche Arena des 20. Jahrhunderts maßgeblich auf (vgl. Zimmering 2010b, S. 31).

Es wurde eine Verfassung verabschiedet, die in weiten Teilen immer noch gültig ist (vgl. Kollewe 2001, S. 13; vgl. Jiménez Ricárdez 2002, S. 44f). Des Weiteren wurde die Partei der Institutionalisierten Revolution (PRI⁴⁹) gegründet, um die revolutionären Kräfte zu bündeln und weitere gewaltsame Auseinandersetzungen zu vermeiden (vgl. Kerkeling 2003, S. 17f). Sie sollte das Erbe der Revolution verwalten, ihre Errungenschaften umsetzen und stilisierte sich bis zu ihrer Abwahl im Jahr 2000 als Fortführerin der revolutionären Ideale (vgl. Kollewe 2001, S. 13f; vgl. Jiménez Ricárdez 2002, S. 58).

⁴⁷ Dt.: Die unterbrochene Revolution.

⁴⁸ Dt.: Nicht mehr als nur eine Reform des porfiristischen Regimes. Anmerkung: Porfiriat bezeichnet die Präsidentschaft Porfirio Díaz von 1876-1910 (vgl. Meyer 1991, S. 13).

⁴⁹ Partido Revolucionario Institucional.

Ein zentrales Element dieses nachrevolutionären Mexikos stellt die Suche nach Zustimmung für das politische System von Seiten der Regierung dar. Diese beruhte hauptsächlich auf der Idealisierung und Verklärung der Mexikanischen Revolution als Nationalmythos und der Inszenierung weiterer nationaler Mythen (vgl. Kollwe 2001, S. 13f). So fließen im Mythos der Revolution die tatsächlichen Einzelrevolutionen zum Phänomen *La Revolución Mexicana*⁵⁰ zusammen, in welchem die Unterschiede zwischen den verschiedenen Fronten verschwimmen und die Vorstellung einer sozial gerechten Gesellschaft mit gleichen Chancen für alle und ethnischer Gleichberechtigung vermittelt wird (vgl. Zimmering 2010b, S. 33). Des Weiteren wurde die Überwindung der – durch die Revolution entstandenen – starken Fragmentierung der mexikanischen Gesellschaft durch die Schaffung einer Nationalidentität (die sogenannte *mexicanidad*) zu einem wichtigen Projekt der Regierung (vgl. Kollwe 2001, S. 13f, 36f). Im Konzept der *mexicanidad* wird die Vermischung indigener und spanischer Wurzeln als das typisch ‚Mexikanische‘ betrachtet und ‚der Mestizo‘ als idealer Nationalbürger gilt als Symbol der mexikanischen Nation (vgl. Zimmering 2010b, S. 33, vgl. Kollwe 2001, S. 33, 37f). Die Idee der *mexicanidad* geht jedoch einher mit der Integration, Akulturation und Assimilation aller Bevölkerungsteile in die Nation als kulturell homogenes Projekt. Mithilfe der Politik des *indigenismo* wurde vor allem die Assimilierung der indigenen Bevölkerung vorangetrieben (vgl. Kollwe 2001, S. 37f; vgl. auch Schmidt-Eule 2002, S. 55f).⁵¹ Im mexikanischen Selbstbild haben die Indígenas lediglich als folkloristisches Element und als Anziehung für den Tourismus einen Platz zugewiesen bekommen (vgl. Bartra und Otero 2005, S. 93; oder vgl. auch Interview mit Subcomandante Marcos in Vázquez Montalbán 2001, S. 88). Die Forderungen der Zapatistas

⁵⁰ Die Tragweite der Glorifizierung und Mystifizierung der Mexikanischen Revolution zeigt sich auch sehr anschaulich an den 2010 abgehaltenen nationalen Feierlichkeiten im ganzen Land zum 100-jährigen Geburtstag der Revolution. Siehe hierzu beispielsweise die Internetpräsenz der mexikanischen Regierung: Webportal Portal de la Revolución Mexicana/ Bicentenario Mexico.

⁵¹ Die Ideologie der *mestizaje* ist in vielen lateinamerikanischen Diskursen um Nationenbildung verbreitet, im nachrevolutionären Mexiko nimmt sie jedoch einen besonders prominenten Platz ein. Der Mestizo (als Nachfahre sowohl spanischer als auch indigener Wurzeln) gilt in dieser Ideologie als idealer Nationalbürger. Es wird sich zwar positiv zum Zweck der Abgrenzung von Spanien auf die präkolumbianischen Wurzeln berufen, allerdings werden die Indígenas als rückständig und faul angesehen und stellen ein Hindernis im Projekt der Nationenbildung dar. Somit hat die Politik des *indigenismo* die Homogenisierung der Bevölkerung und vor allem die sogenannte Mexikanisierung der Indígenas zum Ziel. Die Politik ist von Paternalismus geprägt und die Indígenas werden in erster Linie als passive Objekte angesehen, denen zur Modernisierung verholfen werden muss. Dieser Diskurs der *mestizaje* und des *indigenismo* wird von der politischen Elite, von prominenten mexikanischen Intellektuellen und mithilfe unterschiedlicher Medien, durch Bildungs- und Kulturpolitik als breiter gesellschaftlicher Konsens vorangetrieben. Bekannte Vertreter sind beispielsweise José Vasconcelos, Carlos Fuentes oder Octavio Paz. Mit Unterstützung der Medien, Museen und populären Wandgemälden (beispielsweise von Orozco) wird die offizielle Geschichtsschreibung Mexikos im Sinne der Ideologie der *mestizaje* dargestellt (vgl. Kollwe 2001, S. 34-40; vgl. Zimmering 2010b, S. 33f; vgl. Bartra und Otero 2005, S. 392f).

nach indigener Autonomie und Anerkennung indigener Kulturen sind vor diesem Kontext zu sehen.⁵²

Politisch war das Mexiko des 20. Jahrhunderts geprägt von einem ausgesprochen starken Präsidialismus und der PRI als allmächtiger Staatspartei, derer de facto Einparteienherrschaft sich von 1929-2000 erstreckte und auf einem System von breitem Korporatismus beruhte (vgl. Zimmering 2010b, S. 32f). Die enge Bindung zwischen Präsident und Staatspartei PRI schränkte einen möglichen Pluralismus und eine politische Partizipation erheblich ein. Zudem sicherte sich die PRI eine dominante Stellung in der Gesellschaft. Sie wurde zu einem gut funktionierenden Apparat ausgebaut, welcher durch ein Zusammenspiel von Korporatismus, Integration, Korruption aber auch gewaltsamer Repression⁵³ alle gesellschaftlichen Bereiche an die Partei kooptierte und die mexikanische Gesellschaft erfolgreich lenkte und dominierte (vgl. Kerkeling 2003, S. 19-22; vgl. Bartra und Otero 2005, S. 389).⁵⁴ Mexiko wird deswegen auch in der Literatur als „sanfter Autoritarismus“, als eine „perfekte Diktatur“ (Mario Vargas Llosa) oder als ein „autoritäres korporativ-paternalistisches Herrschaftssystem“ bezeichnet (vgl. Kerkeling 2003, S. 21). Die zapatistische Forderung nach ‚wirklicher‘ Demokratisierung, das grundsätzliche Ablehnen jeglicher politischer Parteien und dem Prinzip der parlamentarischen Demokratie sowie der Suche nach basisdemokratischen Alternativen, hat bestimmt verschiedene politisch-ideelle Ursprünge. Seine wichtige Stellung innerhalb des zapatistischen Diskurses kann allerdings nur nachvollzogen werden, wenn deutlich wird, wie umfassend und komplex der Einfluss und die Dominanz der PRI sich 80 Jahre lang auf alle gesellschaftlichen Bereiche und bis in die letzten Ecken und Gemeindestrukturen des Landes erstreckte.

Zusammenfassend lässt sich Folgendes festhalten: Das formaldemokratische politische System Mexikos war de facto von autoritären Strukturen, der Machtsicherung regionaler Eliten und einer Einparteienherrschaft durchzogen. Dieses stabilisierte sich einerseits durch klientelistische Strukturen und einen breiten politischen Korporatismus und andererseits

⁵² Die Zapatistas kritisieren die paternalistische und assimilierende Politik des *indigenismo*. Stattdessen fordern sie eine multikulturelle Nation, in der die Autonomie, Inklusion und die Partizipation von Minderheiten sichergestellt ist (vgl. hierzu genauer beispielsweise Kollewe 2001, S. 92-103).

⁵³ Als prominentestes Beispiel ist das Massaker von Tlatelolco 1968 zu nennen, bei dem hunderte protestierende Studierende ermordet wurden. Weitere Beispiele sind die Ermordungen tausender Mitglieder der kleinbäuerlichen Bewegungen in Guerrero, Morelos, Oaxaca und Chiapas in den 1960er, 1970er und 1980er Jahren (vgl. Zimmering 2010b, S. 32). Vor allem in den ländlichen Gebieten war die Anwendung von staatlicher Gewalt und massiven Menschenrechtsverletzungen Alltag (vgl. Schmidt-Eule 2002, S. 60).

⁵⁴ Es fanden zwar regelmäßig Wahlen statt, diese hatten jedoch keinen kompetitiven Charakter und Wahlbetrug gehörte zum politischen Alltag (vgl. Schmidt-Eule 2002, S. 59f). Charakteristisch für Mexiko ist auch die große Diskrepanz zwischen Verfassungsanspruch und Verfassungsrealität, was sich in verschiedenen Bereichen zeigt (vgl. beispielsweise ebd., S. 60f; oder vgl. Kollewe 2001, S. 13).

durch gewaltsame Repression gegen jegliche Opposition von außen. Es beruhte auf einer aufwendigen Pflege nationaler Symbole, einer breiten Inszenierung politischer Mythen und der Schaffung einer Nationalidentität zum Zusammenhalt der Gesellschaft. Dieses Feld der hegemonialen Legitimitätsdiskurse ist ein starker Bezugspunkt der Zapatistas (vgl. Zimmering 2010b, S. 19). Sie spielen in ihren Kommuniqués mit nationalen Mythen, eignen sich diese in ihren Diskursen an, formulieren sie um und wenden sie gegen ihre bisherigen Protagonisten (die PRI) (vgl. ebd., S. 19; oder vgl. Klauf 1997, S. 81).⁵⁵

4.1.2. Sozio-ökonomische Situation in Chiapas

Nachdem im letzten Kapitel in die wichtigsten Bezugspunkte der zapatistischen Diskurse auf nationaler Ebene eingeführt und die rassistische und paternalistische Politik gegenüber der indigenen Bevölkerung Mexikos verdeutlicht wurde, soll im nächsten Schritt die spezifische sozio-ökonomische Situation der Region Chiapas dargestellt werden. Dafür werden erst strukturelle Charakteristika, die die sozio-ökonomische Situation des Bundesstaats prägen, skizziert und daran anschließend neuere dynamische Veränderungen geschildert, die zu einer Verschärfung und damit schließlich zur Eskalation der politischen Situation beitragen.

Chiapas liegt im Südosten Mexikos und grenzt an das Nachbarland Guatemala. Obwohl die Region über großen Reichtum an natürlichen Ressourcen verfügt, ist Chiapas einer der ärmsten Bundesstaaten Mexikos.⁵⁶ Von Armut und Marginalisierung ist vor allem die indigene Bevölkerung⁵⁷ betroffen (vgl. Kerkeling 2003, S. 111). Das Zusammenleben zwi-

⁵⁵ Die Aussagekraft der symbolischen Namensgebung in Anlehnung an den zum nationalen Revolutionshelden verklärten Mythos Emiliano Zapata beispielsweise ist in der mexikanischen Öffentlichkeit nicht zu unterschätzen. Die Zapatistas stellen sich damit einerseits in die Tradition des Kampfes Emiliano Zapatas und andererseits stellen sie den nationalen Revolutionsmythos in Frage. Sie erklären sich (anstatt den Nationalstaat) zu legitimen Erbinnen und Erben Zapatas und mahnen damit die nicht eingelösten Versprechungen der Revolution wie die gerechte Verteilung des Landes und das Ende der Diskriminierung der indigenen Landbevölkerung (vgl. Jiménez Ricárdez 2002, S. 58; vgl. Kastner 2011, S. 9; vgl. Rajchenberg und Héau-Lambert 2002, S. 89).

⁵⁶ Bundesweit weist Chiapas mit 30% eine der höchsten Analphabetismusraten auf. Der Anteil der in absoluter Armut lebenden Bevölkerung ist doppelt so hoch wie der Bundesdurchschnitt (vgl. hierzu genauer Carmona Lara, María del Carmen 1994, S. 37-46; vgl. auch Jiménez Ricárdez 2002, S. 42). Dieser Widerspruch von großer Armut der Bevölkerungsmehrheit und dem Reichtum an natürlichen Ressourcen wird von vielen Beobachter_innen aufgegriffen und ist ein bereits im 19. Jahrhundert thematisiertes Paradoxon (vgl. González Esponda und Pólito Barrios 2002, S. 66; vgl. auch Carmona Lara, María del Carmen 1994, S. 37). So stammt beispielsweise über die Hälfte des in Mexiko produzierten Stroms aus dem Südosten des Landes, aber 60% der Haushalte in Chiapas sind nicht einmal an ein Stromnetz angeschlossen (vgl. Jiménez Ricárdez 2002, S. 42; vgl. auch Carmona Lara, María del Carmen 1994, S. 40). Diese Ungleichheit von Reichtum und Armut wird auch von den Zapatistas aufgegriffen und in ihren Veröffentlichungen thematisiert (vgl. beispielsweise Subcomandante Marcos 1994, S. 12-22).

⁵⁷ In Chiapas leben verschiedene indigene Bevölkerungsgruppen, die Hauptgruppen sind Tsetales, Tzotziles, Choles, Tojolabales, Mames und Zoques. Als weitere kleinere Ethnien nennt Schmidt-Eule noch Mochos, Lacandonen, Chuj und Kanjobales (vgl. Schmidt-Eule 2002, S. 54).

schen Indígenas und Ladinos⁵⁸ ist in Chiapas geprägt von extremer Ungleichverteilung von Ressourcen sowie von offenem Rassismus und Diskriminierung gegenüber den Indígenas. Eines der zentralen strukturellen Probleme der gesellschaftlichen Widersprüche in Chiapas ist die Landfrage, welche sich darüber hinaus aufgrund verschiedener Faktoren seit Ende des 20. Jahrhundert zunehmend verschärft (vgl. Kerkeling 2003, S. 101; vgl. auch Carmona Lara, María del Carmen 1994, S. 37). In Chiapas sind 60% der Gesellschaft in der Landwirtschaft tätig und ein Großteil der Haushalte lebt von Subsistenzwirtschaft. Somit nimmt der primäre Sektor eine wichtige Rolle ein und der Landverteilung kommt eine zentrale Bedeutung zu (vgl. Schmidt-Eule 2002, S. 74). Zudem spielt Land und Subsistenzwirtschaft in vielen indigenen Weltanschauungen eine zentrale kulturelle Rolle, die über die ökonomische Bedeutung hinaus geht (vgl. Bartra und Otero 2005, S. 383). Deswegen muss die Forderung nach Landumverteilung der Zapatistas auch in diesem Zusammenhang gesehen werden. Im Großen und Ganzen herrscht in ganz Mexiko ein enormes Konfliktpotenzial um die Landfrage, welches sich bereits im Porfiriat zuspitzte (vgl. González Esponda und Pólito Barrios 2002, S. 69f) und vor allem während der Mexikanischen Revolution einen bedeutenden Mobilisierungsfaktor darstellte (vgl. Kapitel 4.1.1). Infolge der nach der Revolution erlassenen Verfassung wurden zwar die Forderungen Emiliano Zapatas in eingeschränkter Form in Artikel 27 verankert, dennoch war der von Zapata initiierte Kampf um Land mit der Revolution nicht beendet, sondern zieht sich als eine der Hauptforderungen sozialer Bewegungen in Mexiko durch das gesamte 20. Jahrhundert (vgl. Carmona Lara, María del Carmen 1994, S. 52f). Zudem kam die Agrarreform mit erheblicher Verspätung und aufgrund des Widerstands der Großgrundbesitzer generell nur sehr beschränkt in Chiapas an, sodass keine nennenswerte Landumverteilung stattgefunden hat und die meisten Großgrundbesitze unangetastet blieben (vgl. González Esponda und Pólito Barrios 2002, S. 70-74). Der Landbesitz in Chiapas verteilt sich somit auf einige wenige Familien, während ein Großteil der Bevölkerung nicht genug Land besitzt, um ihre Ernährung zu sichern.

Eine verstärkte Verknappung von Land und Zuspitzung des Konflikts im Laufe des 20. Jahrhunderts ist zum einen auf die Ausdehnung des Großgrundbesitzes durch Viehzucht und andere wirtschaftliche Aktivitäten zurückzuführen. Zum anderen stieg im Zuge der gesamtmexikanischen Industrialisierung der Bedarf an elektrischer Energie und Erdölförderungen. Demnach erhöhten unter anderem Staudammprojekte, Abholzungen, Landver-

⁵⁸ Zum Begriff des ‚Ladinos‘ siehe Fußnote 44.

treibungen und verstärkte Ressourcennutzungen den Druck auf das ohnehin schon knapp verfügbare Land. Ein explosionsartiges Bevölkerungswachstum der chiapanekischen Bevölkerung verschärfte die Situation zusätzlich (vgl. Kerkeling 2003, S. 101-103; vgl. Pérez Herrero 2000, S. 239).⁵⁹ Um der sich als Pulverfass entpuppenden Problematik der Landfrage wenigstens ansatzweise gerecht zu werden, ohne dabei die gefestigten Strukturen des Großgrundbesitzes zu verändern, griff die Regierung ab 1960 auf die Urbarmachung und Besiedlung der *Selva Lacandona*⁶⁰ zurück. Diese willkürliche Siedlungspolitik brachte jedoch zahlreiche neue Interessenskonflikte zwischen ursprünglichen Bewohner_innen und neu angesiedelten Gruppierungen mit sich und führte letztendlich (ungewollt) mit zu einer Eskalation des Landkonfliktes in den 1980er Jahren (vgl. González Esponda und Pólito Barrios 2002, S. 73).

Die trotz gravierender Ungleichheiten für lange Zeit stabilen Verhältnisse in Chiapas gerieten schließlich aufgrund zusätzlicher Verschlechterung der sozio-ökonomischen Verhältnisse spätestens ab den 1980er Jahren endgültig in die Krise. Auf diese zusätzlichen Entwicklungen, die als konjunkturelle Konfliktursachen bezeichnet werden sollen, wird im Folgenden eingegangen.

Die nationale Wirtschaftskrise von 1982 hatte große Auswirkungen auf Chiapas, da sie zum Niedergang der Bauindustrie und der Saisonarbeit führte. Die chiapanekische Wirtschaft befand sich Ende der 1980er Jahre in einer starken Rezession und das Bruttoinlandsprodukt fiel pro Kopf um 6,5% pro Jahr, was deutlich über der Rezession des bundesstaatlichen Durchschnitts lag (vgl. ebd., S. 84-86). Mit der deutlichen Reduzierung der temporären Arbeitsmigration, dem Anwachsen der Bevölkerung und einer gleichzeitigen Erschöpfung der Siedlungsmöglichkeiten in der *Selva Lacandona*, fiel das Versagen wichtiger Ventile für das regionale Gleichgewicht zusammen (vgl. ebd., S. 86). Die Verschärfung des Agrarkonfliktes in den 80ern trug zudem wesentlich zu einer Verschlechterung der sozio-ökonomischen Verhältnisse und einer wachsenden Unzufriedenheit der Bevölkerung bei. Die Verschärfung speiste sich in erster Linie aus dem Modernisierungsprogramm und der neoliberal ausgerichteten Wirtschaftspolitik der Regierung Miguel de la Madrid (1982-1988) sowie der darauffolgenden Regierung Carlos Salinas de Gortari (1988-1994).

⁵⁹ Die Zuwachsrate lag zwischen 1980 und 1990 bei 5,3%, was sich deutlich über dem mexikanischen Durchschnitt befand (vgl. Kerkeling 2003, S. 102). Ein zentraler Grund spielte neben der steigenden Geburtenrate und sinkenden Sterblichkeitsrate vor allem die hohe Zahl an Bürgerkriegsflüchtlingen aus dem benachbarten Guatemala (vgl. González Esponda und Pólito Barrios 2002, S. 75).

⁶⁰ Dt.: Lakandonischer Urwald.

Das Programm beinhaltete einige zentrale Veränderungen in der nationalen Agrarpolitik⁶¹, die Ende der 1980er Jahre zu einem starken Preisverfall der chiapanekischen Erzeugnisse (vor allem Kaffee, Rinder und Mais)⁶² auf dem internationalen Markt führte (vgl. Kerke-ling 2003, S. 80f; vgl. Jiménez Ricárdez 2002, S. 48f vgl. auch González Esponda und Pólito Barrios 2002, S. 75f). Die Unterzeichnung des Freihandelsvertrags wurde als vorläufiger Höhepunkt neoliberaler Politik und als Kernstück des Modernisierungsprogramms gesehen und setzte die zuvor staatlich abgeschottete und stark regulierte mexikanische Landwirtschaft der harten Konkurrenz der hochtechnologisierten und staatlich subventionierten US-Landwirte aus (vgl. Schmidt-Eule 2002, S. 94).

Dass der Aufstand der EZLN eng verflochten ist mit einer Kritik an diesen marktliberalen Bestrebungen der mexikanischen Regierung, äußert sich bereits auf symbolischer Ebene durch das für den zapatistischen Aufstand gewählte Datum, der Tag an dem das Freihandelsabkommen zwischen Mexiko und den USA in Kraft trat.

4.1.3. Weitere hinreichende Faktoren

Die veränderte nationale Agrarpolitik Salinas de Cortari und die angestrebte Integration in die NAFTA führte 1992 zur Reform des Artikels 27, womit eine der wichtigsten Errungenschaften der Mexikanischen Revolution begraben wurde (vgl. Kollwe 2001, S. 47f; vgl. Jiménez Ricárdez 2002, S. 59f).⁶³ Dies hatte nicht nur konkrete ökonomische Auswirkungen auf die Landbevölkerung, sondern war von großer symbolischer Bedeutung. Politisch bedeutete dies ein Affront, nicht nur weil Land aufgrund seiner kulturellen Bedeutung in der indigenen Weltanschauung unverkäuflich ist, sondern auch, weil dies ein klares Zeichen von Seiten der Regierung setzte, die in der Verfassung festgeschriebene Aufgabe –

⁶¹ Im Zuge der Budgetkürzungen nach der Finanzkrise 1982 wurden öffentliche Ausgaben für die rurale Entwicklung gestrichen (vgl. Johnston 2003, S. 86). Die marktliberalen Reformen von Präsident Salinas de Cortari verstärkten diesen Kurs. Bis Ende der 80er regulierte der mexikanische Staat den stark abgeschotteten Agrarmarkt. Die Abschaffung von Zöllen, Agrarsubventionen und staatlichen Agenturen war eine Vorbedingung für die Unterzeichnung des nordamerikanischen Freihandelsvertrags. Damit wurde der mexikanische Agrarmarkt für billige Importe aus dem Norden geöffnet, was die ländliche Bevölkerung in Chiapas besonders stark traf (vgl. Schmidt-Eule 2002, S. 88f, 93f).

⁶² Der Preis für Kaffee fiel zwischen 1989 und 1994 von 120 US-Dollar pro Zentner auf 50 US-Dollar (vgl. Schmidt-Eule 2002, S. 97). Mit 35% der gesamtwirtschaftlichen Erzeugung nationaler Kaffeeproduktion traf Chiapas diese Entwicklung besonders stark (vgl. ebd., S. 97f).

⁶³ Ein wichtiger Bestandteil der neuen Verfassung nach der Revolution stellte der Artikel 27 dar, in dem sich die Forderungen Emiliano Zapatas teilweise niederschlugen. Es wurde festgeschrieben, dass jedem Mexikaner und jeder Mexikanerin das Recht auf ein Stück Land zustünde, um den eigenen Lebensunterhalt erwirtschaften zu können. Dieses sogenannte *ejido*-Land befindet sich in staatlichem Besitz, wird den Dorfgemeinden zur Bearbeitung überlassen und kann weder verkauft noch verpachtet werden (vgl. Kollwe 2001, S. 13). Die Reform des Artikels 27 im Jahr 1992, wonach dieses *ejido*-Land wieder verkauft werden kann, verdeutlichte das endgültige Scheitern der seit der Revolution erhofften Agrarreform und Landumverteilung (vgl. ebd., S. 16). Kurtenbach bezeichnet den Artikel 27 als den Kern der politischen Stabilität auf dem Land (vgl. Kurtenbach 1996, S. 93).

nämlich für die Bedürfnisse der Kleinbauern und Kleinbäuerinnen Sorge zu tragen – nicht mehr weiter aufrechtzuerhalten (vgl. Schmidt-Eule 2002, S. 92; vgl. Zimmering 2010b, S. 35f). Sowohl die Unterzeichnung des Freihandelsabkommens als auch die Agrarreform führte den – mehrheitlich indigenen – Kleinbauern- und bäuerinnen vor Augen, dass sie von der Regierung keine Hilfe mehr zu erwarten hatten. Zimmering stellt darüber hinaus fest, dass unter den Bedingungen neoliberaler Modernisierung und dem Streben nach Nutzbarmachung des Territoriums Indigene nicht mehr *nur* die Ausgeschlossenen der Gesellschaft darstellten wie zuvor, sondern zu Feinden der Regierung wurden, da deren Existenz und Lebensanschauung dem Fortschritt entgegensteht (vgl. ebd., S. 97f).

An dieser Stelle zeigt sich, wie das Ineinandergreifen alter und neuer Konflikte, eine sozio-ökonomische Verschlechterung der Lebensumstände sowie politische Faktoren den Aufstand begünstigen. Als weitere hinreichende Faktoren sind fehlende politische Einflussmöglichkeiten und die staatliche Repression einerseits sowie andererseits neue Wege der politischen Organisation aufgrund veränderter sozialer Umstände und neuer politischer Einflüsse in Chiapas zu nennen. Auf diese wird im Folgenden eingegangen.

Die politische Landschaft in Chiapas ist geprägt von einem traditionellen Herrschaftsmodell, in welchem seit der Unabhängigkeit die fünf regional mächtigsten Familien den Gouverneur des Bundesstaates stellen. Diese sogenannte *Familia Chiapaneca* steht mit der Zentralregierung in Mexiko-Stadt in einem taktischen Bündnis von politischer Loyalität und der Gewährleistung gegenseitiger Vorteile, teilt 80% der Ressourcen unter sich auf und kontrolliert die staatlichen Organe durch große Einflussnahme auf die PRI und ihre Unterorganisationen. Strukturelle Ähnlichkeit weist das auf Gemeindeebene angesiedelte Kazikentum auf, welches die ländlichen Gebiete in Chiapas lange Zeit weitgehend dominierte (vgl. Schmidt-Eule 2002, S. 61f). Der Kazike beherrschte sein jeweiliges Dorf durch ein System wirtschaftlicher und politischer Abhängigkeiten und tauschte politische Loyalität mit der PRI gegen Absicherung seiner Herrschaft (vgl. Kerkeling 2003, S. 128f).⁶⁴ Aufgrund der Einparteienherrschaft der PRI und der politischen Strukturen in Chiapas gab es bis Mitte der 1970er Jahre keine nennenswerte politische Opposition. Stattdessen war die Bevölkerung zu großen Teilen in Unterorganisationen der PRI, wie beispielsweise Bauernorganisationen oder Gewerkschaften organisiert (vgl. Schmidt-Eule 2002, S. 63). Das Fehlen politischer Einflussmöglichkeiten stellt letztendlich zusammen mit der ungelösten

⁶⁴ Beispielsweise sicherten Kaziken der PRI bei den Bundestaats- oder Nationalwahlen einen bestimmten Anteil an PRI-Stimmen vor Ort zu und bekamen als Gegenleistung Kredite für die jeweilige Gemeinde (vgl. Schmidt-Eule 2002, S. 62f).

Landfrage und der marginalisierten Situation der Indígenas einen der Hauptgründe für den Aufstand dar.

Veränderungen in der Sozialstruktur der Bevölkerung Chiapas öffneten jedoch neue Handlungsspielräume für die politische und inter-ethnische Vernetzung und Organisation. Neben dem drastischen Bevölkerungswachstum in Chiapas, dem Niedergang der temporären Arbeitsmigration und der damit einhergehenden Zunahme der Migration Richtung Norden sowie den hohen Einwanderungswellen nach Chiapas aus Guatemala, spielten generelle ökonomische und soziale Veränderungen im Zuge der infrastrukturellen Erschließung und Öffnung der Region eine wichtige Rolle. All diese Faktoren trugen zur Auflösung sozialer Bindungen aber auch zu einer Transformation und Neustrukturierung der traditionellen Dorfstrukturen bei (vgl. Bartra und Otero 2005, S. 396; vgl. Rus 1995, S. 79f). Vor allem durch die Migration und Zwangsumsiedlung in das Gebiet der *Selva Lacandona* entwickelten sich dort multi-ethnische Gemeinden (vgl. Kollwe 2001, S. 44). Das Gebiet im Regenwald stellte zudem aufgrund seiner Abgeschlossenheit einen idealen Ort zur autonomen politischen Organisation dar und ist späterer Gründungsplatz und Hauptorganisationspunkt der EZLN (vgl. ebd., S. 48).

Seit den 1970er Jahren ließ sich ein stetiges Ansteigen politisch unabhängiger Organisation von Kleinbauern und Kleinbäuerinnen verzeichnen. Die befreiungstheologische Strömung der katholischen Kirche sowie protestantische Sekten und Kirchen auf der einen Seite und aus der Hauptstadt kommende Anhänger_innen revolutionärer Gruppierungen auf der anderen Seite, trugen maßgeblich zur basisdemokratischen Organisation und Politisierung der ländlichen Bevölkerung in Chiapas bei (vgl. González Esponda und Pólito Barrios 2002, S. 78-83; vgl. García de León, Antonio 1994, S. 148). Als erste Zusammenkunft und als zentrales Datum einer oppositionellen Organisation in Chiapas gilt der Indígena-Kongress im Jahr 1974 (vgl. García de León, Antonio 1994, S. 148). Dieser Kongress stellte einen Wendepunkt in der politischen Landschaft Chiapas dar, da er als Ausgangspunkt einer unabhängigen⁶⁵ Vernetzung bäuerlicher und indigener Organisation zu sehen ist, die sich nach und nach der staatlichen Kontrolle entzogen. Auch diente er als Ort des Austauschs über die marginalisierte Situation, die Korruptiertheit des politischen Systems und die Landprobleme (vgl. Schmidt-Eule 2002, S. 65; vgl. auch García de León, Antonio 1994, S. 148). In dieser Phase gewann auch die ethnische Komponente eine zu-

⁶⁵ Bartra und Otero weisen darauf hin, dass die Bezeichnung ‚unabhängig vom Staat‘ im Mexiko der 1960er und 1970er Jahre zum Symbol *wirklicher* demokratischer Opposition avancierte und in erster Linie eine Unabhängigkeit von der PRI implizierte (vgl. Bartra und Otero 2005, S. 390).

nehmende Bedeutung. Forderungen nach indigener Autonomie, der Anerkennung indigener Kultur, dem Recht auf Selbstbestimmung sowie Zugang zu Land und Ressourcen nahmen ab den 1970er Jahren einen zentralen Stellenwert ein (vgl. Bartra und Otero 2005; S. 394f, 396f). Auf das Anwachsen unabhängiger politischer Organisation reagierte die Regierung mit einem steigenden Maß an Repression.⁶⁶ Diese Kultur der Gewalt führte letztendlich maßgeblich zu einer Radikalisierung großer Teile der Bevölkerung (vgl. hierzu genauer Schmidt-Eule 2002, S. 63-66, 101).

Zusammengefasst zeichnet sich die Situation in Chiapas durch strukturelle Ungleichheit, Armut, Marginalisierung und eine rassistische und ausschließende Politik ohne effektive politische Beteiligungsmöglichkeiten für den Großteil der Bevölkerung aus. Den Hintergrund des bewaffneten zapatistischen Aufstands bilden somit ein komplexes Ursachengefüge und ein Zusammenspiel verschiedener Faktoren.

4.2. Kernelemente der zapatistischen Rebellion

Die Hoffnung zwingt uns neue Formen des Kampfes zu suchen [...]: eine neue Politik, eine neue politische Moral, eine neue politische Ethik, und das ist nicht nur ein Wunsch, sondern die einzige Möglichkeit voran zu gehen (Subcomandante Marcos am ersten Jahrestag des Aufstandes 1995, zit. n. Holloway 2003, S. 813).

Wenn vom Zapatismus als neue Widerstandsform, als „postmoderne Guerilla“ (Kastner 2000; Zimmering 2004), als „Diskursguerilla“ (Huffscheid 2004), als „postmarxistische Revolte“ (Carlos Fuentes) oder sogar als „theoretische Revolution“ (Mignolo 2002) gesprochen wird, dann ist damit nicht nur die Tatsache gemeint, dass der Zapatismus das Produkt einer neuen Weltordnung nach dem Ende des Ost-West-Konflikts darstellt. Vielmehr ist die Neuartigkeit – wie Subcomandante Marcos beschreibt – aus konkreten Erfahrungen und aus einer kritischen Auseinandersetzung mit gescheiterten Guerillabewegungen erwachsen. Die neue Widerstandskultur der Zapatistas ist somit das Ergebnis eines jahrelangen Lernprozesses, in dem sowohl alte Aufstandsformen als überholt erkannt, als auch neue Organisationsformen erlernt werden mussten. Ein wichtiges Element stellt bereits der Gründungsprozess der EZLN dar, in dem sich die Zapatistas von den klassischen Strategien früherer Guerillabewegungen entfernten und eine neue Denkweise des Widerstands entwickelten. Nach einer Darstellung dieses Prozesses (Kapitel 4.2.1) wird anhand von zwei zapatistischen Prinzipien, die der zapatistischen Organisation zugrundeliegende poli-

⁶⁶ Es kam in den 1980er Jahren zu einem rapiden Anstieg staatlicher und parastaatlicher Gewalt. Folter, willkürliche Haftstrafen und dubiose Ermordungen gegenüber den unabhängigen kleinbäuerlichen Organisationen waren an der Tagesordnung (vgl. Schmidt-Eule 2002, S. 66).

tische Theorie herausgestellt (Kapitel 4.2.2 und 4.2.3). Der letzte Teil dieses Kapitels stellt schließlich eine Analyse der zapatistischen Diskurse dar und untersucht die Strategien, mit welchen die Zapatistas sich gegen den – von der mexikanischen Regierung auferlegten – Status als passive Objekte indigenistischer Fürsorgepolitik wehren und für eine Position als hörbarer und sichtbarer Akteur kämpfen.

4.2.1. Politische und ideelle Ursprünge des Zapatismus

Zu Beginn der 1980er Jahre kamen linke revolutionäre Kader aus der Stadtguerilla der 1970er Jahre mit dem Ziel eine Revolution nach dem Vorbild Che Guevaras⁶⁷ zu initiieren in den lakandonischen Urwald in Chiapas und trafen dort auf eine ihnen bislang fremde Kultur (vgl. García de León, Antonio 1994, S. 148f; vgl. auch Kollwe 2001, S. 48). Die Kultur des Widerstandes, die Organisationsformen und die Vorstellungen von Gemeinschaft, Staat, Nation und Regierung der indigenen Bevölkerung im lakandonischen Urwald⁶⁸ unterschieden sich grundlegend von denen der mestizischen Guerilleros, welche auf straffen und hierarchischen Befehlsstrukturen aufbauten und die Ergreifung der Staatsmacht sowie die Etablierung einer sozialistischen Gesellschaft implizierten. Der indigene Widerstand basierte demgegenüber auf zivilen und kollektiven Strukturen sowie kollektiven Entscheidungsprozessen (vgl. Zimmering 2010b, S. 111).⁶⁹ Nachdem die avantgardistische politische Haltung der Guerilleros von der indigenen Bevölkerung in den ersten drei Jahren abgelehnt und kritisiert wurde (vgl. Kerkeling 2003, S. 137; vgl. auch Subcomandante Marcos 2003a), begann ein langsamer und mehrere Jahre andauernder Prozess der Transformation und der Annäherung. Dieser beruhte vor allem auf ‚Gegenseitigem Zuhören‘ und ‚Voneinander Lernen‘ (vgl. Kerkeling 2003, S. 138; vgl. Holloway 2002a, S. 114f).

⁶⁷ Marcos charakterisiert das damalige Selbstverständnis seiner Gruppe selbst als „un grupo de ‚iluminados‘ que llega desde la ciudad para ‚liberar‘ a los explotados“ [dt.: eine Gruppe ‚aufgeklärter‘, die aus der Stadt kommen, um die Ausgebeuteten zu ‚befreien‘] und ihre Ziele die einer „guerrilla revolucionaria de corte clásico (levantamiento armado de las masas, toma del poder, instauración del socialismo desde arriba [...])“ [dt.: revolutionären Guerilla klassischer Ausrichtung (bewaffnete Erhebung der Massen, Machtergreifung, ein von oben implementierter Sozialismus [...])] (Subcomandante Marcos 2003a).

⁶⁸ Wenn hier von indigener Kultur und der Gruppe von Indigenen, die die EZLN mitgründeten, gesprochen wird, bezieht sich das nicht generell auf die indigene Bevölkerung in Chiapas, sondern in erster Linie auf die in der *Selva Lacandona* lebenden Gemeinden. Diese unterscheiden sich in ihrer Sozialstruktur grundlegend von anderen indigenen Gemeinschaftsformen in Chiapas, da sie vorwiegend aus Migrant_innen und der vom Staat seit den 1960er Jahren zwangsumgesiedelten Bevölkerung bestehen. Diese Gemeinden setzen sich daher auch meistens aus unterschiedlichen ethnischen Gruppen zusammen, entwickeln gemeinsam neue Formen des Zusammenlebens und können aufgrund der ständigen Gefahr von Vertreibungen und Landenteignungen auf eine längere Kultur des Widerstands zurückblicken (vgl. Kapitel 4.1.3).

⁶⁹ Zimmering weist allerdings darauf hin, dass es von Beginn an einige Gemeinsamkeiten zwischen den Gruppen gab, wie das Ziel der Errichtung einer kollektiven und sozial gerechten Gesellschaft. Des Weiteren griffen anarchistische und anti-etatistische Einstellungen oft mit den indigenen Vorstellungen ineinander und beide Gruppen hatten ähnliche Auffassungen von Gemeinschaft (vgl. Zimmering 2010b, S. 111-114).

Einer der Stadtguerilleros, der spätere zapatistische Sprecher Subcomandante Marcos, beschreibt diese Zeit folgendermaßen:

In dieser Aufbauphase bewegten wir uns in einer Schule, wo es nicht klar war, wer Lehrer und wer Schüler war (Subcomandante Marcos, zit. n. Kerkeling 2003, S. 138).

Traditionelle Organisationsformen der Indígenas wurden allmählich mitaufgenommen und klassisch-linke Konzepte in Frage gestellt (vgl. Klaß 1997, S. 83; vgl. auch Holloway 2002a, S. 114f oder vgl. Olesen 2004a, S. 260f).⁷⁰ Westliche Denkweisen und Privilegien wurden als solche erkannt, kritisch hinterfragt und teilweise auch als Hindernis wahrgenommen. Kolléwe spricht von einer „indianización“ der Stadtguerilleros (Kolléwe 2001, S. 49).⁷¹

Neben dem Einfluss von libertärem Sozialismus und kollektivem Anarchismus,⁷² waren zudem modernisierungskritische und postmoderne Ideen, mit denen die Guerilleros in ihrem Studium in Berührung gekommen waren, wichtige theoretische Quellen des Zapatismus (vgl. Zimmering 2010b, S. 112f). Theorien von Foucault oder Jürgen Habermas flossen somit in den Prozess der Gründung der EZLN mit ein (vgl. ebd., S. 113f).

In dem Gründungsprozess und vor allem im Verlauf der folgenden 20 Jahre des zapatistischen Aufstandes stellt die Figur des Subcomandante Marcos ein Schlüsselkonzept dar. Marcos eigenen veröffentlichten Erzählungen zufolge wurde er – ursprünglich der marxistische, urbane Intellektuelle – durch den zehnjährigen Gründungsprozess im lakandonischen Urwald und durch die Lernprozesse mit der indigenen Bevölkerung zur Figur des ‚Subcomandante Marcos‘. So erzählt er beispielsweise in den *Geschichten vom alten Antonio* von seinen zahlreichen Treffen mit dem ‚alten Antonio‘, einem indigenen Intellektuellen, von dem allerdings nicht klar wird, ob er eine real existierende Person oder eine Fiktion darstellt. Diese Geschichten veranschaulichen die gegenseitigen Annäherungs- und Lernprozesse zwischen den Guerilleros und der indigenen Bevölkerung in der Gründungsphase, erzählen von indigenen Traditionen und vermitteln diese der Außenwelt (vgl. Subcomandante Marcos 2007). Für den postkolonialen Theoretiker Walter D. Mignolo stellt die Figur des Subcomandante Marcos die eines „double translator“ (Mignolo 2002) dar, der einerseits amerikanisch-indigene Diskurse für die mexikanische Nation und die Welt au-

⁷⁰ Für eine ausführliche Beschreibung der zehnjährigen Gründungsphase vgl. beispielsweise Kerkeling 2003, S. 137-142 oder vgl. Kolléwe 2001, S. 48-50.

⁷¹ Ob sich die Stadtguerilleros die indigenen Gemeinschaftsvorstellungen aus ideologischer Überzeugung aneigneten oder ob strategische Überlegungen bei der Übernahme der indigenen Organisationsformen eine Rolle spielten, kann im Nachhinein nicht geklärt werden.

⁷² Mexiko kann auf eine lange Tradition anarchistischer Ideen zurückblicken, besonders in Form des Magonismus. Der Magonismus – eine Form des kollektiven Anarchismus – war eine wichtige politische Strömung während der Mexikanischen Revolution (vgl. Ceceña 2003, S. 790).

Berhalb Mexikos und andererseits den Marxismus für die indigene Bevölkerung übersetze (vgl. Mignolo 2002, S. 247f). Die Figur des Marcos verkörpere somit die Verschmelzung verschiedener Widerstandskulturen. Der zentrale Punkt dabei sei, dass es sich in diesem Prozess nicht um eine einseitige ‚Missionierung‘, also eine Konvertierung der Indigenen zu Marxist_innen und damit eine Reproduktion kolonialer (Macht-)Verhältnisse handle, sondern um eine gegenseitige (doppelte) Übersetzung (vgl. ebd.).

Die ideelle und politische Originalität der EZLN basiert zusammengefasst also auf dem Zusammentreffen von modernen, postmodernen, marxistischen, befreiungstheologischen, anarchistischen, kommunitaristischen und diskurstheoretischen Konzepten mit einer sich im Umbruch zwischen traditionellen und neuen Formen kollektiver Selbstorganisation befindenden Gruppe von Indigenen (vgl. Zimmering 2010b, S. 114; vgl. auch Winter 1997, S. 169). Für Zimmering ist es das Zusammenführen dieser politischen Richtungen und die gleichzeitige Kritik an diesen, was die Einmaligkeit des Zapatismus ausmache. Die Zapatistas sind ihr zufolge

nicht nur die großen Mythenzerstörer und -erbauer, sondern auch die großen Synkretisten am Beginn unseres Jahrhunderts – Synkretismus als Vermischung von Ideen und Philosophien zu einem neuen System oder Weltbild (Zimmering 2010a, S. 8).

4.2.2. *Preguntando caminamos*⁷³: Die Politik des Fragens

Das Eingeständnis, dass traditionell linke Vorstellungen und Theorien von der Revolution sich nicht in die Praxis umsetzen ließen, führte zu einem grundsätzlichen Umdenken und die Konfrontation mit der Realität der indigenen Gemeinden gab den Anstoß zu einer neuen theoretischen Behandlung revolutionärer Praxis (vgl. Holloway 2003, S. 116). Als ein zentrales Problem klassisch-linker Revolutionskonzepte ist seit den 1980er Jahren das Ausblenden der eigenen Verstrickungen in Machtverhältnisse wie Sexismus, Rassismus und Kolonialismus sowie deren (ungewollte) Reproduktion betont worden. Dies führte zu einer grundlegenden Kritik an der avantgardistischen Haltung früherer revolutionärer Bewegungen, der damit einhergehenden Vorstellung von den Revolutionär_innen als ‚unfehlbaren‘ Menschen, welche ‚den richtigen Weg für eine bessere Gesellschaft automatisch zu kennen‘ glaubten und es sich zur Aufgabe machten, die subalternen Massen zu dirigieren, zu organisieren und zu erziehen (vgl. Ceceña 2002, S. 33). Exemplarisch wurde hierfür der Mythos der Figur des Tarzans angeführt, welcher sich durch Avantgardismus, Überlegenheitsdenken und eine binäre und hierarchisierende Sicht auf gesellschaftliche Verhältnisse auszeichnet (vgl. Kapitel 3.2).

⁷³ Dt.: Fragend schreiten wir voran.

In der zapatistischen politischen Organisierung kann dagegen ein Versuch gesehen werden, revolutionäre Theorie und Praxis neu zu konzipieren. Dabei geht es nicht darum, eine neue Ideologie zu entwickeln, die vorgefertigte und endgültige Antworten liefern kann. Statt auf fertige Theorien, Programme und Positionen wird der Fokus auf die Prozesshaftigkeit gesellschaftlicher Veränderung gelegt, eigene Fehler und Irrtümer werden als unausweichlich angesehen und Konzepte sollen ständig an die sich verändernde Realität angepasst werden.⁷⁴ So ist die suchende und nicht die schon wissende Sprache charakteristisch für die zapatistische Bewegung. Es werden keine ‚festen Wahrheiten‘ proklamiert, sondern gesellschaftliche Paradoxien und Widersprüche anerkannt und transparent gemacht. Es ist folglich eine grundsätzliche Abkehr von der avantgardistischen Haltung früherer Guerillabewegungen und deren Gewissheit über *den* richtigen Weg und *das* Ziel zu erkennen. Die Vorstellung einer Avantgarde, die außerhalb der Herrschaftsverhältnisse steht und deswegen die Massen befreien kann, wird verabschiedet. (vgl. Holloway 2003, S. 114, 116; vgl. Holloway 2002a, S. 132; vgl. Huffschnid 2002, S. 152).

Dieses veränderte Verständnis von Revolution und Politik, in der eine Politik des (Hinter-)Fragens und der Mehrdeutigkeiten, eindeutige Antworten und klare Linien ersetzt, zeigt sich an unterschiedlichen Stellen. Bereits der oben skizzierte Gründungsprozess der EZLN ist durch ‚Gegenseitiges Zuhören‘ und ‚Voneinander Lernen‘ geprägt. Huffschnid zeigt auf, dass sich diese Prozesshaftigkeit auch in der häufigen Nutzung der grammatikalischen Verlaufsform in der zapatistischen Sprache äußert (vgl. Huffschnid 2002, S. 152).⁷⁵ Auch in ihren Veröffentlichungen grenzt sich die zapatistische Bewegung vom Konzept der Avantgarde ab:

Wir meinen, daß die revolutionäre Veränderung in Mexiko nicht Ergebnis einer einseitig ausgerichteten Aktion sein wird. [...] Es wird vor allem eine Revolution sein, die aus Kämpfen an unterschiedlichen sozialen Fronten, mit vielen Methoden, in verschiedenen sozialen Formen, mit unterschiedlichem Engagement und Beteiligung resultiert (Subcomandante Marcos 1994, zit. n. Klab 1997, S. 84).

Der strategische Verzicht auf eine fertige Programmatik, verfolgt auch das Ziel, die eigene Form des Kampfes nicht hierarchisch über andere Wissensformen zu stellen:

Wir, die Zapatistinnen und Zapatisten, streichen in der Sechsten [Erklärung aus dem lakandonischen Urwald] unsere Ablehnung gegen jeden Versuch der Hegemonie hervor, das heißt, gegen jedes Vorkämpfergetue, egal ob wir in der Vorhut sind, oder ob sie uns in der Nachhut aufstellen, wie das so im Lauf der Geschichte immer geschehen ist (Subcomandante Marcos 2013).

⁷⁴ Holloway spricht in seiner vom Zapatismus inspirierten politischen Theorie von der „revolution mit kleinem r“, um diesen Prozesscharakter zu verdeutlichen (vgl. Holloway 2006, S. 51, 99).

⁷⁵ In der grammatikalischen Verlaufsform (z.B. *preguntando*) wird die Gegenwärtigkeit der Handlung betont. Die Verlaufsform impliziert, dass eine Handlung gerade in diesem Moment stattfindet und noch nicht beendet ist.

Den Zapatistas gehe es um „eine Welt, in die viele Welten passen“, nicht darum, ein Ziel oder einen bestimmten Weg vorzugeben und als den besten für alle sozialen Bewegungen und Rebellionen zu definieren. Um sich entwickeln zu können ohne andere zu zerstören, prägen die Zapatistas das Prinzip des *caminar al paso del más lento*⁷⁶ (vgl. Ceceña 2002, S. 34).

Der Zapatismus hat somit das Ziel, Differenzen jenseits von Hierarchisierungen in den Vordergrund zu stellen. Dieser anti-avantgardistische, nicht-autoritäre und undogmatische Anspruch der EZLN an sich selbst und an emanzipatorische Politik generell, ist in dem zapatistischen Slogan *preguntando caminamos* versinnbildlicht (vgl. Olesen 2004a, S. 261; vgl. Kastner 2011, S. 47).

Eine politische Praxis und ein Verständnis von Revolution, welches nicht in vorgefertigte Schemata passt, sondern bewusst undefiniert, fragend und offen bleibt, stellt ein zentrales Merkmal der zapatistischen Rebellion (vgl. Holloway 2003, S. 120; vgl. auch Brand 2002, S. 13 oder vgl. Kastner 2011, S. 13) und einen grundlegenden Unterschied gegenüber klassisch-linker Revolutionstheorie dar. Diese Strategie wird durchaus kontrovers diskutiert und auch radikal kritisiert. Von manchen Autor_innen wird das Nicht-Festlegen auf Positionen, Programme und Definitionen als bündnisstrategisch bezeichnet, andere wiederum kritisieren es als Konzeptlosigkeit (vgl. Winter 1997). Die Verteidiger_innen betonen dagegen, dass die konzeptionelle Offenheit nicht mit Beliebigkeit zu verwechseln ist. So kritisieren die Zapatistas beispielsweise offen Real- und Parteipolitiker_innen jeder Couleur sowie die orthodoxe Linke (vgl. Huffs Schmid 2004, S. 322).

4.2.3. *Mandar obedeciendo*⁷⁷: Zapatismus und die Rolle des Staates

Eine der entscheidendsten Veränderungen der zapatistischen Rebellion ist die Abkehr von einem Verständnis des Staates als Dreh- und Angelpunkt gesellschaftlicher Veränderungsprozesse (vgl. Ceceña 2002, S. 32f). In den klassisch-linken lateinamerikanischen Guerillabewegungen der letzten Jahrzehnte stellte die Machtergreifung im Sinne einer Übernahme der Staatsmacht (durch Wahlen oder durch eine Revolution) das zentrale Moment gesellschaftlicher, politischer, ökonomischer und sozialer Umwälzungsprozesse dar. Die grundsätzliche Ablehnung der EZLN, die staatliche Macht in Mexiko anzustreben, ist auf zwei Aspekte zurückzuführen.

⁷⁶ Dt.: Im Tempo des Langsamsten gehen.

⁷⁷ Dt.: Gehorchend regieren oder Gehorchend befehlen. *Mandar* wird wörtlich mit ‚befehlen‘ übersetzt, hat aber im zapatistischen Diskurs im Laufe der Zeit immer stärker die Bedeutung von regieren erhalten (vgl. auch Brand 2002, S. 23).

Auf nationaler Ebene sind es vor allem die Erfahrungen mit dem korrupten und klientelistischen mexikanischen Staatsapparat, die Erklärungspotenzial für die zapatistische Auffassung bieten, Staaten seien kriminell, korrupt, repressiv, zerstörerisch und intolerant (vgl. CCRI – CG del EZLN 1996a). So wird die PRI und das mexikanische Parteiensystem als Ganzes von den Zapatistas von Beginn an öffentlich direkt angegriffen und kritisiert (vgl. Kerkeeling 2003, S. 234). Ein weiterer zentraler Grund, der zur Ablehnung der Staatsergreifung im zapatistischen Politikverständnis führt, hängt mit der kritischen Auseinandersetzung mit den fehlenden Erfolgen vorangegangenen Guerillabewegungen zusammen. Und selbst erfolgreiche Befreiungskämpfe, nach denen eine neue revolutionäre Regierung die alten Muster und gesellschaftlichen Diskriminierungsverhältnisse oftmals reproduzierte (vgl. Kapitel 2.3.2), werden von der EZLN einer grundlegenden Kritik unterzogen:

Keine Wiederholung der Formel, daß es notwendig sei, die Macht zu ergreifen, um die Welt verändern zu können, und daß, wenn man erst einmal an der Macht ist, schon alles so organisieren wird, wie es für die Welt am besten ist, daß heißt, wie es für mich, der ich an der Macht sitze, am besten ist (Subcomandante Marcos 1997, S. 54).

Vor allem die sandinistische Regierung in Nicaragua als ein durch bürokratische Auswüchse geprägter Prozess, auf den jedoch keine tatsächliche gesellschaftliche Transformation folgte, wird oft als negatives Beispiel herangezogen (vgl. Boron 2003, S. 806).

Stattdessen argumentieren die Zapatistas, dass der Staat als Organisationsform – auch wenn er von einer revolutionären Guerillabewegung besetzt ist – die gesellschaftlichen Widersprüche nicht lösen kann. Hier ist eine Abkehr vom klassisch-linken Machtverständnis mit seiner dichotomen Sicht auf die Welt zu erkennen, in der auf der einen Seite ‚die Mächtigen‘ und auf der anderen Seite ‚die unterdrückten Massen‘ stehen. Neuere theoretische Strömungen, die ‚Macht‘ stattdessen als komplexes gesellschaftliches Verhältnis verstehen – wie im Foucault’schen Machtverständnis – sowie Überlegungen zur Mehrdimensionalität von Unterdrückungsverhältnissen im Spivak’schen Sinne sind hier deutlich erkennbar. Die Erkenntnis, immer selbst in gesellschaftliche Verhältnisse verwoben zu sein und diese auch ungewollt zu reproduzieren, führt in der zapatistischen Organisation zu einer Neukonzeption des Begriffs ‚regieren‘. Anstelle der Reproduktion hierarchischer Entscheidungsstrukturen steht das Ideal, die Kritik am mexikanischen Staat und an den Organisationsformen klassischer Guerillabewegungen zunächst dafür zu benutzen, die eigenen Strukturen zu verändern. Für diesen Versuch steht das zapatistische Organisationsprinzip des *mandar obedeciendo*.⁷⁸ Der Schwerpunkt wird auf kollektive Entscheidungs-

⁷⁸ Holloway folgend steht das Prinzip für eine Umkehrung von Hierarchien (vgl. Holloway 2003, S. 124f). Regieren bedeutet im zapatistischen Sinne lediglich die Umsetzung der Wünsche der Bevölkerung, also ‚ge-

findungsprozesse durch die ganze Gemeinde sowie auf eine Unterordnung des militärischen Flügels unter die Entscheidungen der zivilen Strukturen gelegt (vgl. Banse und Habermann 2012, S. 57; vgl. Zimmering 2010b, S. 101).

So resümiert Marcos:

vanguardismo revolucionario al mandar obedeciendo; de la toma del Poder de Arriba a la creación del poder de abajo; de la política profesional a la política cotidiana; de los líderes, a los pueblos (Subcomandante Marcos 2014).⁷⁹

Allerdings wird die praktische Umsetzung dieses Ideals teilweise in Frage gestellt (vgl. hierzu beispielsweise Kollewe 2001, S. 54; vgl. Barmeyer 2009, S. 102-108; auch Winter 1997, S. 173f).

Das zapatistische Staatsverständnis wird in der Literatur sehr unterschiedlich interpretiert. Während Holloway und Zimmering den Zapatismus als anti-etatistischen Ansatz interpretieren (vgl. beispielsweise Zimmering 2010a; Holloway 2002b oder Holloway 2002b) oder Kastner die Gemeinsamkeiten zwischen Anarchismus und Zapatismus diskutiert (vgl. Kastner 2009), argumentieren andere Autor_innen, dass die EZLN nicht generell jede Form von Staat ablehnen würde, ihre Kritik sei vielmehr auf die Ideologie des modernen Staates bezogen (vgl. Kerkeling 2003, S. 234f). Sie würden die Institution des Staates zur Garantie ihrer Autonomie, der Subsistenzwirtschaft, sozioökonomischer Gleichheit und Freiheit prinzipiell als notwendig erachten (vgl. Johnston 2003, S. 87). Des Weiteren wird – vor allem in deutschsprachigen EZLN-Solidaritätskreisen – oft angenommen, die zapatistische Bewegung würde jede Form der Macht generell ablehnen. Stattdessen, so die Gegenargumente, gehe es den Zapatistas jedoch um die Dezentralisierung von Macht und um eine gesellschaftlich und demokratisch legitimierte Macht (vgl. Brand 2002, S. 13; vgl. Azzellini 2004, S. 14). Die widersprüchlichen Auslegungen des zapatistischen Staats- und Machtverständnis sind im Wesentlichen auch darauf begründet, dass die zapatistische Position diesbezüglich eine gewisse begriffliche Schwammigkeit aufweist, die vermutlich durchaus bewusst angelegt ist. Eine detaillierte Auseinandersetzung mit dem zapatistischen Staats- und Machtverständnis und dessen Veränderung innerhalb der zapatistischen Bewegung seit dem Aufstand 1994 bis heute kann hier aus Platzgründen nicht stattfinden (vgl.

horchendes‘ Organisieren. Politische Ämter werden in den zapatistischen Gemeinden nicht als eine Form der persönlichen Profilierung oder als Beruf betrachtet, sondern als Bürde und Dienst an der Gemeinschaft, deren Beschlüsse umgesetzt werden müssen. Politische Ämter werden in den jeweiligen Dörfern nach dem Rotationsprinzip von allen Bewohner_innen ausgeübt, es herrscht ständige Transparenz und Kontrolle und Führungspersonen, die ihr Amt missbrauchen, können jederzeit abgewählt werden (vgl. Kollewe 2001, S. 45; vgl. Ceceña 2002, S. 33; vgl. CCRI – CG del EZLN 1996a).

⁷⁹ Dt.: Vom revolutionären Avantgardismus hin zum Prinzip des gehorchenden Regierens, von der Machtergreifung oben hin zur aktiven Gestaltung einer Macht unten, von der professionellen Politik zur Alltagspolitik, von den politischen Führern hin zu den Völkern.

dafür beispielsweise die Analyse von Nolasco 2002). Jedoch kann geschlussfolgert werden, dass die von den Zapatistas angestrebte offene und prozesshafte plebiszitäre Politik sich den Schemata sowohl des bürgerlich-kapitalistischen Parlamentarismus, der realsozialistischen Parteiregime als auch von sozialdemokratischen Regierungen entzieht (vgl. Kerkeeling 2003, S. 238). Es geht der EZLN nicht darum, die mexikanische Regierung durch eine ‚Gegenmacht‘ zu verdrängen und zu ersetzen, wie in traditionellen kommunistischen Vorstellungen von Revolution, sondern vielmehr darum, eine „Anti-Macht“ (Holloway) aufzubauen. Die Frage, wer den Staat kontrolliert, steht bei den Zapatistas nicht mehr im Mittelpunkt. Vielmehr wird diese Macht- und Gegenmacht-Binarität zugunsten von etwas Drittem aufgelöst, das jenseits dieser Dichotomie steht. In diesem Sinne geht es nicht darum, ‚die Welt zu erobern‘, sondern ‚neue Welten zu erschaffen‘. Es geht nicht um Umsturz oder Machtergreifung, sondern um die Anerkennung von Differenzen als gleichberechtigte Teile eines Ganzen. Dies drückt sich in dem zapatistischen Slogan *un mundo donde quepan muchos mundos*⁸⁰ aus.

Das zapatistische Prinzip *cambiar el mundo sin tomar el poder*⁸¹ bezieht sich somit auf zwei unterschiedliche – aber komplementäre – Sachverhalte: Sie wollen weder versuchen, ein bestimmtes Gesellschaftsprojekt mit Zwang durchzusetzen noch trachten sie danach, die Staatsmacht zu erobern (vgl. Nolasco 2002, S. 225f).

Die bewusste ‚Undefiniertheit‘ und die Suche nach neuen Ansätzen jenseits hierarchisierender binärer Strukturen als konzeptionelle Elemente ziehen sich wie ein roter Faden durch das Politikverständnis und die Praxis der Bewegung. Dieses Charakteristikum hat der Rebellion auch das Label der ‚postmodernen Guerilla‘ eingebracht. Neben der Ablehnung tradierter Ableitungsschemata von Macht- und Hegemoniestreben und die Entwicklung neuer politischer Organisationsprinzipien nennt Huffschmid auch die zentrale Bedeutung ästhetischer und symbolischer Strategien als ‚typisch postmodern angesehene‘ Eigenschaften (vgl. Huffschmid 1997, S. 145).

Nachdem die Neuartigkeit der zapatistischen Organisationsprinzipien exemplarisch anhand des *preguntando caminamos* und *mandar obedeciendo* beschrieben und die Kritik an früheren Guerillabewegungen sowie die daraus entstehenden neuen Ansätzen darstellt wurden, soll nun auf die symbolischen und diskursiven Strategien der Zapatistas eingegangen werden. Im Mittelpunkt steht dabei die Frage, wie sich die zapatistische Bewegung aus

⁸⁰ Dt.: Eine Welt, in die viele Welten passen.

⁸¹ Dt.: Die Welt verändern, ohne die Macht zu ergreifen.

der Position der schweigenden Indígenas und der Objekte paternalistischer Fürsorge innerhalb der hegemonialen nationalen Diskurse Gehör und Sichtbarkeit verschaffen konnte.

4.3. Wortergreifung: Der zapatistische Diskurs

En buena parte, el futuro del zapatismo está en su lenguaje⁸² (Subcomandante Marcos im Gespräch mit dem Schriftsteller Juan Gelman 1994, zit. n. Huffschnid 1997, S. 137).

Ein zentrales Element, das die zapatistische Bewegung von den militaristischen Guerilladiskursen alter Schule unterscheidet, ist die herausragende Stellung der Sprache im zapatistischen Kampf (vgl. Huffschnid 2002, S. 152f; vgl. Kastner 2011, S. 32). Es geht dabei nicht nur darum, dass gesprochen wird (und von Beginn an eine breite Öffentlichkeit erreicht wurde), vielmehr wird die Sprache selbst zum Motor des Politischen und die Kämpfe werden auf dem Feld des Diskursiven ausgetragen (vgl. Huffschnid 2002, S. 153). Im zapatistischen Diskursverständnis finden sich enge Parallelen zu dem, was Foucault über die Macht der Diskurse schreibt. Ihm zufolge ist der Diskurs nämlich

nicht bloß das, was die Kämpfe oder die Systeme der Beherrschung in Sprache übersetzt: er ist dasjenige, worum und womit man kämpft; er ist die Macht, derer man sich zu bemächtigen sucht (Foucault 1993, S. 11).

Das Nutzen von Diskursen nicht nur als Medium, sondern als Material von Machtkämpfen, stellt Huffschnid als die wichtigste Neuerung in der zapatistischen Rebellion heraus (vgl. Huffschnid 2004, S. 17) und spricht daran anschließend vom Zapatismus als einer „Diskursguerilla“ (Huffschnid 2004). Auch wenn die Wichtigkeit der Sprache im zapatistischen Aufstand unterschiedlich bewertet wird, ist sich die Literatur weitgehend einig darüber, dass die stärkste Waffe des Zapatismus diese „Wortergreifung“ und seine hohe Medienwirksamkeit sind (vgl. Kollwe 2001, S. 64).

Was die zapatistischen Veröffentlichungen im Gegensatz zur Klassenkampf-Rhetorik herkömmlicher revolutionärer Manifeste so attraktiv und beliebt macht, ist die poetische und blumige Sprache sowie der paradoxe Charakter, der sich durch alle Ebenen zieht. Beginnend bei grammatikalisch unmöglichen Wendungen⁸³ über symbolische und sprachliche Paradoxien bis hin zu konzeptionellen Widersprüchen vereint das zapatistische Diskursrepertoire zahlreiche stilistische Elemente (vgl. hierzu genauer Huffschnid 2002, S. 141-168; vgl. auch Kollwe 2001, S. 64f). Huffschnid beschreibt die zapatistische Revolution

⁸² Dt.: Zum großen Teil liegt die Zukunft des Zapatismus in seiner Sprache.

⁸³ So versinnbildlicht die grammatikalisch paradox wirkende Konstruktion *estamos ustedes* die Auflösung der Trennung zwischen ‚Sie‘ und ‚Wir‘ im zapatistischen Diskurs (vgl. hierzu beispielsweise Huffschnid 2004, S. 109f).

als extravaganter Stil und zählt Motive der Verführung, Bilder von der Rebellion als Tanz und Party oder der Politik als Traum als zentrale diskursive Elemente auf (vgl. Huffs Schmid 2004, S. 265). Selbstironie, Absurdität und eigener Größenwahn⁸⁴ machen Huffs Schmid zufolge den zapatistischen Diskurs so „verführerisch“ (Huffs Schmid 2002, S. 145). Die politischen Kommuniqués sind voll von Kindergeschichten aus dem zapatistischen Alltag, mythologischen Fabeln, Liebesgedichten mit philosophischen Gleichnissen und spiegeln eine Mischung aus Pathos, Parodie und Poesie wider (vgl. Kollwe 2001, S. 64f).

Ein zentraler Anknüpfungspunkt für die zapatistischen Kommuniqués sind nationale Diskurse und Mythen der symbolischen Inszenierung des Politischen in Mexikos, wie der Bezug auf das revolutionäre Erbe (Emiliano Zapata und die Revolution), Fahne und Hymne aber auch die indianische Mythologie und indigene Redeweisen (beispielsweise der Bezug auf *Votán-Zapata*) (vgl. Zimmering 2010b S. 98-100; vgl. Kollwe 2001, S. 52, 67; vgl. Kastner 2011, S. 33-37; vgl. Rajchenberg und Héau-Lambert 2002, S. 88-91). Das Diskursrepertoire reicht jedoch über den nationalen Rahmen hinaus und integriert Elemente internationaler Revolutionsgeschichte (wie die schwarz-rote-Farbgebung oder den fünfzackigen Stern) und ‚universale‘ Debatten um Neoliberalismus, Menschenrechte, Demokratie, Zivilgesellschaft und Multikulturalität ebenso wie Shakespeare, Speedy González, Walt Whitman, Pablo Neruda, John Lennon, Julio Cortázar, Diego Maradona oder Alice im Wunderland (vgl. Kastner 2011, S. 102; vgl. Huffs Schmid 2002, S. 142, 144; vgl. Kerke ling 2003, S. 211-213). So verbinden sich indigene Mythen, Fabeln und die mexikanische Revolutionsgeschichte sowie klassisch revolutionäre Symbolik mit Elementen der europäischen Klassik und einer postmodernen Performanzkultur zu einer „flexiblen Collage“ (Huffs Schmid 2002, S. 142).

Diese widersprüchlichen Zusammenspiele aus ‚lokal-indigenen‘, ‚national-mexikanischen‘ und ‚globalen‘ Diskurspartikeln bieten symbolische Anknüpfungsmöglichkeiten, transformieren nationale Mythen und führen zu einer Neubesetzung von Zeichen. Dies stellt einen wichtigen Aspekt für die Legitimation der EZLN in der inner- und außermexikanischen Öffentlichkeit dar und trifft den mexikanischen Staatsapparat an einer verwundbaren Stelle. Denn wie in Kapitel 4.1.1 aufgezeigt werden konnte, basiert der Zusammenhalt der ‚mexikanischen Gemeinschaft‘ vor allem auf einer konstruierten Nationalgeschichte rund um den Mythos der Revolution und der *mestizaje*. Was der zapatistische Diskurs produ-

⁸⁴ Als Beispiele nennt sie die selbstironische größenwahnsinnige Mobilisierung zu einem ‚intergalaktischen‘ Treffen gegen den Neoliberalismus oder die Figur des philosophierenden Käfers Durito, mit dem Subcomandante Marcos in seinen Geschichten immer in Interaktion tritt und der als personifizierte Selbstironie verstanden werden kann (vgl. Huffs Schmid 2002, S. 145).

ziert, ist eine Infragestellung dieser öffentlichen Geschichtsschreibung Mexikos. Durch den Zapatismus wird der Blick auf die mexikanische Geschichte verändert und die Suche nach der ausgelöschten nicht-offiziellen Vergangenheit rückt in den Mittelpunkt (vgl. Jiménez Ricárdez 2002, S. 42; vgl. Rajchenberg und Héau-Lambert 2002, S. 100f). Der zapatistische Diskurs trägt demnach maßgeblich zu einer Erosion der nationalen hegemonialen Legitimitätsdiskurse (wie *mestizaje*, *indigenismo*, Demokratie und Revolution vgl. hierzu genauer Kapitel 4.1.1) bei (vgl. Huffs Schmid 1997, S. 140; vgl. Kastner 2011, S. 104; vgl. Rajchenberg und Héau-Lambert 2002, S. 89-91). Dies soll im Folgenden anhand exemplarisch ausgewählter diskursiver Strategien veranschaulicht werden.

4.3.1. Strategien der Verhüllung und des Schweigens

Ein zentraler Aspekt des zapatistischen Diskurses und der paradoxen Performance mit Symbolen ist die Thematisierung der eigenen marginalisierten Situation. Seit über 500 Jahren sind die Indígenas diejenigen, die unter Rassismus und Ausbeutung in Mexiko leiden und vom politischen und gesellschaftlichen Geschehen ausgeschlossen sind. Sie werden von der Regierung und einem Großteil der Bevölkerung missachtet und ignoriert und finden in die mexikanische Gesellschaft nur Eingang als Objekt paternalistischer Fürsorge und als folkloristisches Element innerhalb nationaler Identitätsdiskurse (vgl. Kapitel 4.1.1). In ihrem Versuch, gegen das Vergessen und Nicht-Gehört werden zu kämpfen, stellen sie genau diese Unsichtbarkeit und Marginalisierung in den Mittelpunkt ihres Diskurses:

[N]osotros no existíamos. nuestras vidas valían menos que las máquinas y los animales. éramos como piedras, como plantas que hay en los caminos. no teníamos palabra. no teníamos rostro. no teníamos nombre. no teníamos mañana. nosotros no existíamos⁸⁵ (Ana María 1996).

Ein Erkennungsmerkmal des Aufstandes der Zapatistas besteht im Tragen der *pasamontañas* oder *paliacates*. Mit diesen Skimützen oder Tüchern als Maskierung, wollen die Zapatistas ihre Unsichtbarkeit symbolisieren. Sie verhüllen sich, um ihr Sichtbarkeit einzuklagen: „el rostro que se esconde para mostrarse“⁸⁶ (Ana María 1996). Huffs Schmid zufolge ist die Maske damit ein „unverzichtbares Requisit der Performance der eigenen, durch gewaltsame Verhältnisse erzwungenen Gesichtslosigkeit“ (Huffs Schmid 2004, S.121). Die Maskierung dient somit auch weniger der Verhüllung als vielmehr der Vorführung. Sie soll ein leeres Antlitz darstellen und stellt ein provokantes Zeichen der Nicht-Identität dar (vgl. ebd., S.121f; vgl. auch Interview mit Marcos, in Vázquez Montalbán

⁸⁵ Dt.: Wir existierten nicht. Unsere Leben waren weniger wert als die von Maschinen und Tieren. Wie waren wie Steine, wie Pflanzen, die am Wegesrand liegen. Wir hatten keine Stimme. Wir hatten kein Gesicht. Wir hatten keinen Namen. Wir hatten kein Morgen. Wir existierten nicht.

⁸⁶ Dt.: Das Gesicht, das sich verhüllt, um sich zu zeigen.

2001, S. 117-119). Die Symbolik führt Mexiko und der Welt somit die Identitäts- und Geichtslosigkeit der indigenen Bevölkerung vor. Die gesellschaftliche Marginalisierung wird mit der Maskierung markiert und damit unweigerlich sichtbar gemacht.

Parallel zur paradoxen Logik der Symbolik ‚Verhüllung, um sichtbar zu werden‘, nimmt das zapatistische Schweigen eine wichtige Rolle in ihrem Diskurs ein. Bezugnehmend auf das Bild *der schweigenden passiven Indígena*, welches die Rolle der indigenen Bevölkerung als das *Andere* sowohl im mexikanischen Projekt der Nationenbildung als auch in linksrevolutionären Prozessen charakterisiert (vgl. Saldaña-Portillo 2003, S. 235f), spielt der zapatistische Diskurs mit der Bedeutung eines Schweigens derer, ‚die keine Stimme haben‘. ‚Das Schweigen‘ als Strategie in der zapatistischen Diskursproduktion soll im Folgenden anhand eines konkreten Beispiels veranschaulicht werden.

Nach dem Scheitern der Verhandlungen über das Abkommen von San Andrés über „Indigene Rechte und Kultur“ zwischen der mexikanischen Regierung und der zapatistischen Bewegung 1997 eskalierte die Situation in Chiapas erneut (vgl. Kerkeling 2003, S. 128-131). Auf die staatliche und parastaatliche Repression, die Vertreibungen, Landbesetzungen und das gewalttätige Massaker von Acteal – einer der zapatistischen Bewegung nahestehenden indigenen Gemeinde – antwortete die zapatistische Bewegung weder mit Krieg noch mit Verhandlungen, sondern mit monatelangem Schweigen. Dieses Schweigen wurde schließlich mit der fünften Erklärung aus dem lakandonischen Urwald gebrochen und zugleich erklärt:

Mientras el gobierno amontonaba palabras huecas [...] los zapatistas hicimos del silencio un arma de lucha que no conocía y contra la que nada pudo hacer, y contra nuestro silencio se estrellaron una y otra vez las punzantes mentiras, las balas, las bombas, los golpes (CCRI – CG del EZLN 1998).⁸⁷

Das bewusste Schweigen lässt sich mittels dieses Zitats als strategisches Element im zapatistischen Kampf identifizieren. Da die Zapatistas nicht innerhalb der binären Kriegslogik handeln, sondern die von ihnen erwartete Reaktion verweigern, kann die mexikanische Regierung mit ihrem Verhalten nicht angemessen umgehen. Stattdessen machen sie mit ihrem Schweigen die fundamentale Differenz der Indígenas und ihre Ausgeschlossenheit in hegemonialen Diskursen sichtbar. Unter normalen Umständen wäre ein indigenes Schweigen nicht als Besonderheit wahrgenommen worden, aber durch diese ‚Kriegsstrategie‘ verwandeln sie die ursprüngliche Bedeutung des Schweigens als Ausdruck von Passivität

⁸⁷ Dt.: Während die Regierung hohle nichtssagende Wörter losließ, machten wir, Zapatistas, aus dem Schweigen eine Waffe, die die Regierung nicht kannte und gegen die sie nichts ausrichten konnte und an unserem Schweigen zerschmettern wieder und wieder die stechenden Lügen, die Kugeln, die Bomben und die Schlägen.

und als ‚Differenz von Sprechen‘ in eine unüberhörbare Leerstelle des Wortes (vgl. Acosta 2010, S. 219). Acosta definiert das zapatistische Schweigen, als „the heterogenous, non-All of speech“ (ebd.). Saldaña-Portillo erkennt in diesem heterogenen Schweigen einen Bruch mit dem klassischen Bild *der schweigenden Indígena*:

Silence, as the quintessential marker of Indian identity in the subalternizing discourses of both North and South America, has been ruptured. [...] It was a silence filled with noise, with planning, communication, movement, tactics, coercion, frustration, ties, networks, suffering, satisfaction – a silence so filled with activity that it ruptures from within, a truly deafening quiet (Saldaña-Portillo 2003, S. 194).

Die hegemoniale Repräsentation indigener Identität als *das schweigende Andere* im kolonialen Diskurs wird von der zapatistischen Bewegung folglich als strategisches Instrument aufgegriffen und neu besetzt. Während Saldaña-Portillo im zapatistischen Schweigen zwar eine Neubestimmung indigener Differenz feststellt (vgl. Saldaña-Portillo 2003, S. 194, 235-237), sieht sie noch ein Schweigen im klassischen Sinne, welches lediglich im Hintergrund ‚gefüllt‘ wird mit Aktivitäten. Acosta folgend verbleibt Saldaña-Portillo damit in ihrer Argumentation in der Logik einer binären Analyse des Schweigen/Sprechen und reproduziert somit das hegemoniale Denken in binären Differenzen (vgl. Acosta 2010, S. 211f). Dementgegen begreift Acosta das Schweigen selbst als eine Form des Sprechens. Er zeigt auf, dass es sich beim zapatistischen Schweigen um ein heterogenes und vielbedeutendes Schweigen, also um ein ‚sprechendes Schweigen‘ handelt. Das monatelange zapatistische Schweigen als Antwort auf die Regierung, war somit kein ‚einfaches passives Schweigen‘, sondern eine für die nationale und internationale Öffentlichkeit unübersehbare Leerstelle. ‚By speaking silence‘ wurde die Binarität zwischen (aktivem) Sprechen und (passivem) Schweigen aufgebrochen und ‚das Schweigen derer, die keine Stimme haben‘ sichtbar und unwiderruflich. Acosta sieht den politischen Erfolg der Zapatistas darin, dass sie eine Möglichkeit von Sprechen gefunden haben, die jenseits der hegemonialen Artikulation Sprechen/Schweigen liegt (vgl. ebd., S. 217-220). Damit markiert der zapatistische Diskurs einen Bruch in der von Spivak kritisierten hegemonialen Struktur von Sprechen/Schweigen, welche das Nicht-Gehört werden der Subalternen bedingt.

4.3.2. Die Figur des Subcomandante Marcos

Eine weitere zentrale, aber auch umstrittene Funktion in der zapatistischen Wortergreifung nimmt die Figur des Subcomandante Marcos ein. In dieser Figur, welche seit der bewaffneten Erhebung für die nächsten 20 Jahre das Hauptkommunikationsmedium zwischen der zapatistischen Bewegung und der Außenwelt darstellt, mischt sich die Figur eines Geschichtenerzählers und Poeten, eines militärischen Führers, eines Pressesprechers mit der Funktion eines (doppelten) Übersetzers (vgl. Kapitel 4.2.1). Ein wesentlicher Teil der

zapatistischen Veröffentlichungen ist in seinem Namen geschrieben und zahlreiche Reden auf öffentlichen zapatistischen Veranstaltungen werden von ihm gehalten. In gewisser Weise fungiert er daher als Siegel oder Etikett des Zapatismus (vgl. Huffs Schmid 2004, S. 237). Denn Marcos hält Reden und zeichnet Texte ab, von denen man nicht weiß, ob er sie wirklich geschrieben hat, beziehungsweise inwiefern sie mit redaktioneller Autonomie verfasst wurden. Er nimmt somit auch die Funktion eines wie auch immer gearteten Sammelbeckens zapatistischer Stimmen und Texten ein, die in Form der Unterschrift ‚Subcomandante Marcos‘ ihr zapatistisches Siegel bekommen (vgl. ebd., S. 236).

Was er aber genau darstellt, welche Funktion er innerhalb der zapatistischen Bewegung einnimmt und vor allem welche Identität hinter der Maskierung steckt, löste seit Beginn des Aufstandes zahlreiche Debatten und Rätsel aus – sowohl für solidarische Aktivist_innen und linke Wissenschaftler_innen weltweit als auch für die mexikanische Regierung und den Geheimdienst.

Marcos selbst bezeichnet sich nur als Schatten oder als Rahmen eines Fensters, hinter welchem die Zapatistas stehen würden und er betont ständig, dass Marcos eigentlich nicht existieren würde (vgl. ebd., S. 240). Ihm zufolge habe die indigene zapatistische Bewegung nach der bewaffneten Erhebung in der Nacht auf den 1. Januar 1994 festgestellt, dass die Außenwelt die indigenen Kämpfer und Kämpferinnen nicht wahrnehmen würde und trotz ihrer maskierten Gesichter sich alle Aufmerksamkeit nur auf die einzige mestizische Person richten würde („Su mirada se había detenido en el único mestizo“⁸⁸) (vgl. Subcomandante Marcos 2014). Auf dieser Beobachtung aufbauend, dass die indigene, sich in einer subalternen Position befindende Bevölkerung nur durch die Figur des Marcos seh- und hörbar für Mexiko und den Rest der Welt zu sein schien, entstand die Konstruktion der Figur Marcos (vgl. Subcomandante Marcos 2014). Das Geheime Revolutionäre Indigene Komitee (CCRI) selbst begründet seine Existenz folgendermaßen:

Seit Anfang des Jahres hat unser bewaffneter und gesichtsloser Weg die Stimme eines Mexikaners gewählt, damit durch sie unsere Worte sprechen (CCRI 1995, zit. n. Huffs Schmid 2004, S. 238).

Nachdem Marcos 20 Jahre als zapatistischer Sprecher fungierte, erfolgreich die Aufmerksamkeit zahlreicher nationaler und internationaler Medien auf sich zog, unzählige Interviews gab und zum Untersuchungsgegenstand verschiedenster wissenschaftlicher Analysen wurde, wurde im Mai 2014 schließlich sein endgültiges Verschwinden bekanntgegeben (vgl. Subcomandante Marcos 2014). Im Zuge dessen wurden die auf strategischen Überlegungen beruhenden Gründe seiner Entstehung 1994 nochmals hervorgehoben:

⁸⁸ Dt.: Ihr Blick war fixiert auf den einzigen Mestizen.

Empezó así una compleja maniobra de distracción, un truco de magia terrible y maravillosa, una maliciosa jugada del corazón indígena que somos, la sabiduría indígena desafiaba a la modernidad en uno de sus bastiones: los medios de comunicación. [...] Si me permiten definir a Marcos el personaje entonces diría sin titubear que fue una botarga⁸⁹ (Subcomandante Marcos 2014).

Die Figur Marcos sei also geschaffen worden, um die mediale Aufmerksamkeit auf die Bewegung zu lenken, deren Stimme ohne den mestizischen Marcos von den Medien sowie von der nationalen und internationalen Öffentlichkeit nicht wahrgenommen worden wäre.

Neben der strategischen Wahl eines Mestizen als Sprecher ist vor allem die Inszenierung dieser Figur als Besonderheit herauszustellen, die letztendlich auch den Grund für das überwältigende Medienspektakel um Marcos darstellt.⁹⁰ So repräsentiert Marcos mit Pfeife, *pasamontaña* und mit auf der Brust gekreuztem Patronengürtel aus dem Urwald reitend den „Archetypus des guten Revolutionärs“ (Rajchenberg und Héau-Lambert 2002, S. 88). Während Rajenberg und Héau-Lambert dieser Inszenierung eine bewusst gewählte Ähnlichkeit mit dem Revolutionshelden Emiliano Zapata unterstellen und die Popularität Marcos auf diese Ähnlichkeiten zurückführen, geht Habermann sogar einen Schritt weiter und meint, in dem Bild von Marcos eine strategische Inszenierung von *Authentizität* zu erkennen. So beschreibt sie die Figur als „jene Mischung aus Exotik und Verständlichkeit“, die durch ihr Auftreten „authentisch genug“ sei, um gehört zu werden (Habermann 2004, S. 8). Demnach läge in der strategischen Instrumentalisierung der kolonialen Bilder und (neo-)kolonialer Stereotype *des authentischen Anderen* die Wirkmächtigkeit des Mythos Marcos begründet.

Auch wenn diese beiden Thesen einer genaueren Analyse bedürfen, kann die Konzeption der Figur Marcos in jedem Falle als weiteres bewusst eingesetztes strategisches Element im zapatistischen Kampf um Sicht- und Hörbarkeit identifiziert werden. Dies beweist vor allem auch die Erklärung, die für sein Verschwinden von der zapatistischen Bewegung gegeben wurde. Denn man habe erkannt, dass die Figur mittlerweile nicht mehr nötig sei, da die Zivilgesellschaft gelernt hätte, der indigenen zapatistischen Bewegung auf gleicher Augenhöhe zu begegnen (vgl. Subcomandante Marcos 2014). Diese Beziehungen zwischen der internationalen Zivilgesellschaft, im Speziellen zwischen den Solidaritätsbewegungen und den Zapatistas, werden das zentrale Thema des nächsten Kapitels sein.

⁸⁹ Dt.: So begann ein komplexes Ablenkungsmanövers, ein furchtbarer und wunderbarer Zaubertrick, ein heimtückisches Spiel des indigenen Herzens, welches wir sind, die indigene Weisheit forderte die Moderne in einer ihrer Hochburgen heraus: den Massenmedien.

⁹⁰ So reisten den Beschreibungen nach Heerscharen von Reporter_innen aus aller Welt nach Chiapas und sowohl national als auch international wurden die Manifeste der Zapatistas im Wortlaut in zahlreichen Zeitungen abgedruckt (vgl. Huffschmid 1997, S. 138).

5. Zapatistische Einflüsse auf die internationale Solidarität

Die zapatistischen Reden während und kurz nach der bewaffneten Erhebung im Januar 1994 bewegen sich in erster Linie in einem nationalen Rahmen. Die *Primera Declaración de la Selva Lacandona*⁹¹ richtet sich an das „mexikanische Volk“ oder „an die mexikanischen Brüder“ (CG del EZLN 1993) und auch ein Großteil der Veröffentlichungen aus dem Jahr 1994 spricht nationale NGOs, die mexikanische Zivilgesellschaft, mexikanische Intellektuelle oder die indigene und kleinbäuerliche Bevölkerung Mexikos an.⁹² Die zapatistische Kritik fokussiert sich auf die mexikanische Regierung und auf die sozialen und politischen Missstände in Mexiko. In ihren Veröffentlichungen fordern sie die mexikanische Zivilgesellschaft dazu auf, Widerstand zu leisten und sich zu vernetzen (vgl. CG del EZLN 1993; vgl. CCRI – CG del EZLN 1994).

Jedoch bereits wenige Monate nach dem Aufstand richteten sich die Kommuniqués zunehmend auch an die internationale Presse oder an die „Völker der Welt“ (CCRI – CG del EZLN 1994) und spätestens in der *Primera Declaración de la Realidad. Contra el neoliberalismo y por la humanidad*⁹³ im Januar 1996 und der damit verbundenen Einladung an die internationale Zivilgesellschaft zum *Ersten Interkontinentalen Treffen für die Menschheit und gegen den Neoliberalismus* in Chiapas 1996 nimmt die zapatistische Kritik an den gesellschaftlichen Verhältnissen deutlich globale Züge an (vgl. Subcomandante Marcos 1996b). So vereinte das Treffen in Chiapas 1996 mehrere Tausend Menschen aus rund 45 Ländern und bildet den Höhepunkt der zapatistischen Mobilisierung und Vernetzung auf globaler Ebene (vgl. Huffschnid 2004, S. 181). Diese globale Dimension des Zapatismus rückt in diesem Kapitel in den Vordergrund der Betrachtung. In Kapitel 5.1 wird die Bedeutung des Zapatismus für den Internationalismus herausgearbeitet und anschließend in Kapitel 5.2 einen Blick auf die Praxis internationaler Solidarität mit der zapatistischen Bewegung geworfen.

5.1. Die internationale Bedeutung des zapatistischen Aufstands

Der zapatistische Aufstand erfuhr von Beginn an eine so breite Rezeption, Sympathie und Solidarität in Mexiko und weltweit wie kaum eine andere revolutionäre Bewegung zuvor

⁹¹ Dt.: *Erste Erklärung aus dem lakandonischen Urwald*.

⁹² Sie beispielsweise hierzu die Liste der Veröffentlichungen aus dem Jahr 1994 auf dem Webportal der EZLN *Cartas y comunicados del EZLN* (vgl. Webportal *Cartas y comunicados del EZLN*).

⁹³ Dt.: *Erste Erklärung gegen den Neoliberalismus und für die Menschheit*, veröffentlicht aus dem *Agua Calientes la Realidad*.

(vgl. Zimmering 2010a, S. 4; vgl. Kastner 2011, S. 17; vgl. Holloway 2002a, S. 127). Seit der bewaffneten Erhebung 1994 bis heute reisen zahllose Solidaritätsaktivist_innen nach Mexiko und bereits wenige Wochen nach dem Bekanntwerden der Bewegung wurde der Zapatismus und vor allem Subcomandante Marcos international zur Kultfigur (vgl. Boron 2003, S. 796). Auch in akademischen und politischen Kreisen weit über Mexiko hinaus, in Europa und Nordamerika haben die Geschehnisse in Chiapas zahlreiche Kontroversen ausgelöst, deren Bandbreite sich von unkritischer Bewunderung bis zu pauschaler Ablehnung erstreckt (vgl. Schmidt-Eule 2002, S. 25f).

Die Tatsache, dass die Zapatistas in einer Welt revoltieren, in der „die Zeit der Rebellionen vorbei zu sein schien“ (Holloway 2006, S. 59) und vor allem die Art und Weise wie sie revoltieren, führt zu ihrer international herausragenden Bedeutung. Es herrscht Einigkeit darüber, dass die zapatistische Rebellion so beliebt ist, weil sie nicht die Wiederholung früherer Revolutionen und die Anwendung zuvor existierender Formeln beinhaltet, sondern eine Neuformulierung revolutionärer Sprache und Praxis vornimmt (vgl. Zimmering 2010a, S. 4; vgl. Holloway 2006, S. 101, 59; vgl. Kastner 2011, S. 17; vgl. auch Boron 2003, S. 798). So wird die Bewegung als die „erste Rebellion des 21. Jahrhunderts“ (Octavio Paz) oder „die erste postkommunistische Guerillabewegung“ betitelt (Ceceña 2002, S. 27; Schmidt-Eule 2002, S. 19).

Welche neuen Vorschläge der Zapatismus der internationalen Solidaritätsbewegung unterbreitet und wie diese rezipiert werden, ist Gegenstand der folgenden Ausführungen.

5.1.1. Zapatismus: Für niemanden und zugleich für alle

El zapatismo no es una nueva ideología política o un refrito de viejas ideologías. El zapatismo no es, no existe. Sólo sirve, como sirven los puentes, para cruzar de un lado a otro. Por tanto, en el zapatismo caben todos, todos los que quieran cruzar de uno a otro lado. Cada quien tiene su uno y otro lado. No hay recetas, líneas, estrategias, tácticas, leyes, reglamentos o consignas universales. Sólo hay un anhelo: construir un mundo mejor, es decir, nuevo. En resumen: el zapatismo no es de nadie y, por lo tanto, es de todos (Subcomandante Marcos 1996a).⁹⁴

Diese Aussage „den Zapatismus gäbe es überhaupt nicht“ schlängelt sich wie ein roter Faden durch zahlreiche Veröffentlichungen der EZLN und unterstreicht den in Kapitel 4.2.2 beschriebenen anti-avantgardistischen Anspruch des *preguntando caminamos*, des fragen-

⁹⁴ Dt.: Der Zapatismus ist keine neue Ideologie und auch keine Aufbereitung alter Ideologien. Der Zapatismus ist nicht, er existiert nicht. Er dient nur als eine Brücke, um von der einen Seite auf die andere zu kommen. Deswegen passen alle in den Zapatismus, alle, die von der einen Seite auf die andere kommen wollen. Jede_r hat seine eine und andere Seite. Es gibt keine Rezepte, Linien, Strategien, Taktiken, Gesetze, Regeln oder universelle Vorbilder. Es gibt nur diese eine Sehnsucht: Eine bessere Welt zu erschaffen, eine neue Welt also. Zusammengefasst heißt das: Der Zapatismus gehört niemandem, folglich ist er von uns allen.

den Voranschreitens. Demzufolge beinhaltet das sogenannte Programm der EZLN nicht nur, dass es kein Programm, keine Definitionen und kein konkret abgestecktes Ziel der zapatistischen Rebellion gäbe, sondern dass die Bewegung selbst nicht existiere. Stattdessen sei im Zapatismus „Platz für alle“. Damit alle hineinpassen und zueinander finden, fungiere der Zapatismus vor allem als Brücke. Diese Funktion wird durch die in der zapatistischen Diskursproduktion angelegten Symboliken, wie der Maske und der Figur Marcos angestrebt. So antworten die Zapatistas auf die Frage nach ihrer Identität hinter den Ski-masken, mit dem anschlussfähigen und einladenden Slogan *detrás de nosotros, estamos ustedes*⁹⁵. Auch in der Konstruktion der Figur Marcos ist diese Funktion angelegt:

If you want to know who Marcos is, see who's hidden behind the mask, then take a mirror and look at yourself. The face you see there will be the face of Marcos because we are all Marcos (Subcomandante Marcos, zit. n. Johnston 2003, S. 85).

Diese Einladungen an linke Bewegungen weltweit sich mit der zapatistischen Bewegung zu identifizieren, führt dazu, dass zahlreiche Symbole des Zapatismus mittlerweile zu Zeichen von Revolte generell avanciert sind (vgl. Huffs Schmid 2004, S. 82-85).

In Huffs Schmid's umfassender Diskursanalyse zum Zapatismus stellt sie die Konstruktion dieser definitiven Offenheit als zentrales Element und Strategie der zapatistischen Diskursproduktion heraus (vgl. Huffs Schmid 2004, S. 105-127). Ihr zufolge erfüllen die Symboliken die Funktion „strategischer Leerstellen“ und sind bewusst eingesetzt. Dies bietet anderen die Möglichkeit, sich in diese Leerstellen „einzukoppeln“ (ebd., S. 318). Diese strategischen Manöver stellen somit eine Einladung zur Identifikation („in den Zapatismus passen alle hinein“) und zur Weiterentwicklung zapatistischer Ideen („der Zapatismus gehört allen“) dar.

Den Zapatismus als feststehende Theorie und Schema soll es demnach nicht geben, stattdessen können alle im Zapatismus das sehen, was sie sehen wollen und was ihren jeweiligen Verhältnissen entspricht (vgl. Huffs Schmid 1997, S. 144). Diese Einladung zur Identifikation bei gleichzeitiger konzeptioneller Offenheit führt zu einer spezifischen Form der gemeinsamen Verbundenheit im Internationalismus, die im Folgenden genauer herausgearbeitet wird.

5.1.2. Gleichheit, Differenz und solidarische Verbundenheit

Durch die gemeinsame Identifikation über die ‚Leerstelle-Zapatismus‘, die ‚Leerstelle-Marcos‘ oder die ‚Leerstelle-Maske‘, bietet die zapatistische Bewegung einen Ort, an dem

⁹⁵ Dt.: Wörtlich: „Hinter uns, stehen (wir) ihr“; sinngemäße Übersetzung: „Hinter den Masken, sind wir ihr“.

sich Differenzen treffen und verbinden können (vgl. Huffs Schmid 2002, S. 147f; vgl. Kastner 2011, S. 27). Durch diese ‚Brücke‘ sollen verschiedene, gesellschaftlich ausgegrenzte Gruppen zusammenfinden. So beschreibt Mayor Ana María auf ihrer Eröffnungsrede auf dem *Ersten Interkontinentalen Treffen für die Menschheit und gegen den Neoliberalismus* die Funktion der Skimützen als Identifikationspunkt für alle Marginalisierten weltweit:

Detrás de nosotros estamos ustedes. detrás de nuestros pasamontañas está el rostro de todas las mujeres excluidas. de todos los indígenas olvidados. de todos los homosexuales perseguidos. de todos los jóvenes despreciados. de todos los migrantes golpeados. de todos los presos por su palabra y pensamiento. de todos los trabajadores humillados. de todos los muertos de olvido. de todos los hombres y mujeres simples y ordinarios que no cuentan, que no son vistos, que no son nombrados, que no tienen mañana (Ana María 1996).⁹⁶

Eine ähnliche Funktion nimmt die komplexe Figur des Subcomandante Marcos ein. Marcos konstruiert sich als Chiffre für zahlreiche ausgegrenzte und marginalisierte Gruppen weltweit (vgl. Huffs Schmid 2004, S. 113f). So bieten die strategischen Leerstellen wie die Figur Marcos oder die Skimaske gemeinsame Identifikations- und Bezugspunkte für andere Minderheiten, Vergessene und von der Gesellschaft Ausgegrenzte. Diese geteilte Wahrnehmung des Ausgebeutet- und Marginalisiertseins findet sich auch in der zapatistischen Parole *¡Ya Basta!* wieder. Marcos zufolge findet der Ruf „Es reicht!“ ein

Echo in anderen Teilen der Welt, und unsere Forderung, [...] spiegelt die Problematik und die Forderungen anderer Menschen wider (Subcomandante Marcos 2001, zit. n. Vázquez Montalbán 2001, S. 85).

Anstelle einer ethnisch begründeten Identitätspolitik⁹⁷ oder einer Verbundenheit durch den proletarischen Klassenkampf wie in der internationalen Solidarität, die Gleichheit betont und von gleichen Ausbeutungsverhältnissen ausgeht, löst hier eine neue Strategie die alten Muster ab: Ein breit gefasstes Gefühl von Ausgegrenzt- und Diskriminiertsein – Marcos spricht von einem „Anderssein“⁹⁸, welches nicht gesellschaftlicher Normalität entspricht – bildet den kleinsten gemeinsamen Nenner kollektiver Identität (vgl. Subcomandante Mar-

⁹⁶ Dt.: Hinter unseren Masken sind wir ihr [wörtlich: Hinter uns sind ihr]. Hinter unseren Skimützen steht das Gesicht von allen ausgegrenzten Frauen. Von allen vergessenen Indigenen. Von allen verfolgten Homosexuellen. Von allen missachteten Jugendlichen. Von allen zusammengeschlagenen Migranten. Von allen politischen Gefangenen [wörtlich: Von allen für ihre Worte und Gedanken Gefangengenommenen]. Von allen gedemütigten Arbeitern. Von allen vergessenen Toten. Von allen aus einfachen Verhältnissen stammenden Männern und Frauen, die nicht zählen/ keinen Wert haben, die nicht gesehen werden, die nicht anerkannt sind, die keinen Morgen haben.

⁹⁷ Die ethnische Komponente der zapatistischen Bewegung spielt zweifellos eine große Rolle und die Wichtigkeit des Ethnischen innerhalb des Zapatismus wird durchaus kontrovers diskutiert. Die Debatte, ob und inwieweit der Zapatismus sich als indigene Bewegung versteht, oder ob es in erster Linie strategische Gründe hat, sich auf das Ethnische zu berufen, können hier jedoch nicht ausdiskutiert werden (vgl. hierfür beispielsweise Kollwe 2001, S. 68-85; vgl. Schmidt-Eule 2002, S. 119f).

⁹⁸ ‚Anderssein‘ referiert in diesem Zusammenhang auf die gesellschaftlichen Prozesse, durch die bestimmte Gruppen als *die Anderen* betrachtet werden, sich als solche verstehen und/ oder zu solchen gemacht wurden (vgl. Kastner 2011, S. 46).

cos 2009). Die Konstruktion einer gemeinsamen Verbundenheit organisiert sich demnach entlang den Linien des gesellschaftlichen Ausschlusses und zielt auf Inklusion (vgl. Kastner 2011, S. 46; vgl. Ceceña 2003, S. 792). So wird die von Marginalisierten in Mexiko beanspruchte Inklusionsforderung anschlussfähig für andere, deren sozialer und kultureller Status sich fundamental von den Lebensumständen der Indigenen unterscheidet (vgl. Kastner 2011, S. 48).

Diese kollektive Identität wird im zapatistischen Diskurs mit dem Begriff der Zivilgesellschaft⁹⁹ gefasst und stellt den „Teil der Bevölkerung [dar], der nicht an der Macht partizipiert oder in Parteien, Organisationen diese zu erlangen sucht“ (Drescher 1997, S. 21). Sie repräsentiert die Gegenkraft zu dem im zapatistischen Diskurs als Feindbild konstruierten Neoliberalismus (vgl. Olesen 2004a, S. 262; vgl. Huffs Schmid 2004, S. 169). Somit steht auf der einen Seite die Zivilgesellschaft und ihr Kampf für Gerechtigkeit, gesellschaftliche Inklusion und soziale Gleichheit (vgl. CCRI – CG del EZLN 1996b). Auf der anderen Seite stehen die negativen Auswirkungen der neoliberalen Globalisierung, des Kolonialismus und Kapitalismus, der „schlechten“ Regierungen und des Rassismus gegenüber der indigenen Bevölkerung als kollektives Feindbild (vgl. CCRI – CG del EZLN 1996b).

Im zapatistischen Solidaritätsverständnis ist somit eine Konstruktion von Verbundenheit herauszulesen, die wie die klassischen Formen politischer Solidarität ebenfalls auf einer Zweipoligkeit basiert. Diese äußert sich auch in der Namensgebung ihrer internationalen Treffen („für die Menschheit und gegen den Neoliberalismus“). Ein zentraler Unterschied im Gegensatz zu früheren Formen der politischen Solidarität, stellt jedoch die Tatsache dar, dass sowohl die auf gemeinsamer Ausgrenzung basierende kollektive Identität der Zivilgesellschaft als auch die Konstruktion von Feindbildern in Form des Neoliberalismus nicht als essentialistische Identitätspolitik zu verstehen sind. Das heißt sie unterliegen nicht der Annahme einer einheitlichen Identität von Gruppen. Zivilgesellschaft steht stattdessen für ein konzeptionell offenes Konstrukt, das nicht auf eine bestimmte Klasse oder eine bestimmte Ethnie referiert, sondern genau diese Eingrenzung aufheben will. Die Konstruktion einer gemeinsamen Betroffenheit bedingt durch gesellschaftliche Ausgrenzung sowie das kollektive Feindbild lässt sich vielmehr als „strategischer Universalismus“ interpretieren (Kastner 2011, S. 55). Statt vereinheitlichenden Identitätskonstruktionen bildet die Be-

⁹⁹ Der Begriff Zivilgesellschaft ist damit eher als Synonym zu ‚Volk‘ zu verstehen und nicht beispielsweise im Sinne Gramscis. Zu einer Einschätzung und kritischen Auseinandersetzung des Begriffs ‚Zivilgesellschaft‘ bei den Zapatistas und im mexikanischen Kontext vgl. beispielsweise Brand 1997; Boron 2003, S. 799-802; Kerkeling 2003, S. 236f; vgl. Interview mit Marcos, in Vázquez Montalbán 2001, S. 93f; vgl. Nolasco 2002, S. 226f.

tonung von Verschiedenheit und die Anerkennung kultureller Differenz eine wesentliche Besonderheit in der Konstruktion der kollektiven Identität im zapatistischen Diskurs:

Wenn wir ‚wir‘ sagen, dann saugen wir niemand auf, um seine Identität unterzuordnen, sondern um die Brücken, die zwischen den unterschiedlichen Schmerzen und verschiedenen Rebellionen bestehen, herauszustreichen. Wir sind gleich, weil wir anders sind (Subcomandante Marcos 2013).

Diversität wird als absoluter Wert gesetzt und zum universellen Ziel erklärt. In der Literatur wird diese Konzeption einer kollektiven Identität auch als „post-identitär“ (Kastner 2011, S. 28) oder als „Negation von Identität“ bezeichnet (Holloway 2002b, S. 89). „Nicht für ‚uns‘, die wie auch immer identitär bestimmte Gemeinschaft, wird gekämpft, sondern für alle“ (Kastner 2011, S. 11).

Die Anerkennung von Differenzen impliziert auch die Ablehnung von kultureller Hegemonie, was sich in den zapatistischen Slogans *todos somos iguales, porque todos somos diferentes*¹⁰⁰ oder *un mundo donde quepan muchos mundos*¹⁰¹ äußert (vgl. Ceceña 2002, S. 35-37; vgl. Huffs Schmid 2004, S. 169). Die Differenzen werden nicht nur betont, sondern die Zentralität von Verschiedenheit jenseits von Hierarchien bildet das verbindende Merkmal. In der Respektierung von Differenz und einer Betonung eines gleichberechtigten Miteinanders besteht, Ceceña folgend, die radikale Ablehnung einer Reproduktion der gesellschaftlichen Machtverhältnisse im zapatistischen Verständnis (vgl. Ceceña 2002, S. 37).

Die wesentlichen Aspekte des zapatistischen Solidaritätsverständnisses liegen somit in einer gemeinsamen Verbundenheit, welche einerseits die permanente Anstrengung verfolgt, gesellschaftliche Marginalisierung als kleinsten gemeinsamen Nenner zu formulieren und verschiedene Widerstände über trennende Differenzen zu vereinen. Andererseits wird jede Art von Homogenisierung und vereinheitlichenden Konstruktionen gemeinsamer Betroffenheit vermieden. Differenzen stehen gleichberechtigt nebeneinander und hierarchische Beziehungen, in denen eine Seite der anderen gegenüber höhergestellt ist, werden abgelehnt.

Dieser theoretische Vorschlag einer neuen Solidaritätsform von Seiten der zapatistischen Bewegung findet sich auch in den westlichen Diskursen über internationale Solidarität wieder. So kann die Forschung zu Internationalismus, eine von den Zapatistas inspirierte grundsätzliche Veränderung im Solidaritätsverständnis ausmachen, welche sich in dem normativen Ideal¹⁰² der globalen Solidarität niederschlägt (vgl. Olesen 2004a; vgl. Haber-

¹⁰⁰ Dt.: Wir sind alle gleich, weil wir alle verschieden sind.

¹⁰¹ Dt.: Eine Welt, in die viele Welten passen.

¹⁰² Olesen weist darauf hin, dass die Idee der globalen Solidarität vielmehr als normativ formuliertes Ideal, statt als analytisches Konzept verstanden werden sollte (vgl. Olesen 2004a, S. 264).

mann und Ziai 2007; vgl. Eterovic und Smith 2001; vgl. Waterman 1998). Die globale Solidarität wird von früheren Formen internationaler Solidarität abgegrenzt:

Global solidarity [...] is a form of solidarity that emphasises similarities between physically, socially and culturally distant people, while at the same time respecting and acknowledging local and national differences. Seen in this light, global solidarity constantly mediates between the particular and the universal and through a democratic matrix (Olesen 2004a, S. 259).

Im Mittelpunkt der Verbundenheitskonstruktion steht somit dem zapatistischen Vorschlag folgend, der permanente Brückenschlag zwischen der Anerkennung von Differenzen und der Suche nach dem kleinsten gemeinsamen Nenner (vgl. ebd.). Die im Konzept von ‚Entwicklung‘ verankerte Dichotomie ‚entwickelt‘/‚unterentwickelt‘, welche die internationale Solidarität maßgeblich prägt, wird verabschiedet. Stattdessen wird eine Auflösung hierarchisierender Geber_innen-Nehmer_innen-Beziehungen angestrebt (vgl. Habermann und Ziai 2007, S. 213).

Die globale Solidarität, als Beispiel für die Rezeption des zapatistischen Solidaritätsvorschlags im westlichen wissenschaftlichen Diskurs, findet sich auch auf der Ebene der Akteure wieder. So stellen Habermann und Ziai mittels einer diskursanalytischen Betrachtung heraus, dass die Idee der globalen Solidarität auch im Selbstverständnis des Stichwortgebers der deutschen Internationalismusszene und bereits eingangs erwähnten BUKO verankert ist (vgl. Habermann und Ziai 2007). Auch das Informationsbüro Nicaragua behauptet von sich einen Wechsel in der Solidaritätspraxis vorgenommen zu haben, welche dem Tenor der globalen Solidarität entspricht (vgl. Informationsbüro Nicaragua e.V. 2012, S. 7).

5.1.3. Zapatismus als Vorbild: Veränderungen in der Nord-Süd-Einbahnstraße

Neben seiner zentralen Bedeutung in der Konstruktion einer gemeinsamen Verbundenheit, nimmt der Zapatismus auch eine herausragende Rolle in linker Theorie und Praxis weltweit ein. Denn mit dem Hinweis „der Zapatismus gehört niemandem, folglich ist er von uns allen“ fordern die Zapatistas ihre Solidaritätsnetzwerke zu einer Weiterentwicklung zapatistischer Ideen und zu einer Übertragung dieser auf die jeweiligen lokalen Kontexte auf. Anstatt nach Chiapas zu reisen und sie bei ihrem Kampf in Mexiko zu unterstützen, sollen die Sympathisant_innen in ihren Ländern eigene Kämpfe führen (vgl. Holloway 2006, S. 52; vgl. Olesen 2004a, S. 259f; vgl. Kerkeling 2004; vgl. Kastner 2011, S. 38). Dadurch wird das zapatistische Politikverständnis zu einer inspirierenden Quelle für Protestbewegungen auf der ganzen Welt und viele der neu entstehenden sozialen Bewegungen orientieren sich an zapatistischen Organisationsformen (vgl. Boron 2003, S. 796; vgl. Andrews 2010b, S. 144). Sowohl in Mexiko als auch weltweit ermöglichte der zapatisti-

sche Aufstand deshalb politische Prozesse, die wenige Jahre zuvor noch unvorstellbar gewesen waren (vgl. Brand 2002, S. 9).

Zapatistische Methoden und der zapatistische Slogan *¡Ya-Basta!* spielten beispielweise eine zentrale Rolle in dem monatelang andauernden studentischen Streiks an der Nationalen Autonomen Universität in Mexiko-Stadt im Sommer 1999 (vgl. Brand 2002, S. 9f). Holloway arbeitet anhand des Begriffs des „urbanen Zapatismus“ heraus, wie der zapatistische Aufstand zum fundamentalen Referenzpunkt städtischer sozialer Bewegungen und urbaner Kämpfe weltweit geworden ist (vgl. Holloway 2006, S. 56-68). Das Autor_innenkollektiv *Colectivo Situaciones* zeigt die Parallelen zwischen der zapatistischen Bewegung und den Aufständen in Argentinien im Dezember 2001 auf (vgl. *Colectivo Situaciones* 2003) und Kastner arbeitet den herausragenden Einfluss des Zapatismus auf die italienische *Tute Bianche*-Bewegung heraus (vgl. Kastner 2011, S. 40). Auch die indigenen politischen Bewegungen in Ekuador und Bolivien handeln nach zapatistischen Prinzipien (vgl. Zimmering 2010b, S. 12f). Kastner stellt in einer äußerst bemerkenswerten Analyse heraus, wie der Zapatismus die linken Subkulturen und die internationale Popkultur geprägt hat (vgl. Kastner 2011).¹⁰³

Auch auf linker, akademischer Ebene führt die zapatistische Idee Revolte, Revolution und Rebellion neu zu überdenken zu zahlreicher wissenschaftlicher Theoriebildung auf Basis der zapatistischen Ideen. Boron zufolge hat sich der zapatistische Aufstand sogar in einer Neugestaltung des Themenplans der Sozialwissenschaften niedergeschlagen (vgl. Boron 2003, S. 797). Für einen hiesigen Fundus neomarxistischer, postmoderner und postneoliberalen Theorien bildete der Zapatismus den ideellen Boden. Beispielsweise für die Anti-Macht-Theorie von John Holloway, die *post-development*-Theorien, den postkapitalistischen Ansatz von Ana Esther Ceceña, die Schriften zu emanzipatorischen Bewegungen und Gegenhegemonien von Ulrich Brand, die Raumtheorien von Akhil Gupta, James Ferguson und Andreas Novy oder die Ansätze der *cultural politics* von Jens Kastner und Tom Waibel (vgl. Zimmering 2010b, S. 12f).

Das spezifische Phänomen des sogenannten „*Taking-Zapatismo-at-home*“ (Andrews 2010b), welches von den Zapatistas als wichtigstes Element in der Solidaritätsarbeit definiert wurde, stellt somit eine zentrale Erklärung für die Initialfunktion der zapatistischen Bewegung für komplexe politische und soziale Veränderungsprozesse innerhalb des linken

¹⁰³ Er nennt als prominenteste Bands mit Zapatismus-Bezug *Rage Against The Machine*, *Chumbawamba*, *Amparanoia* (Spanien), *Panteón Rococo* (Mexiko), *Karamelo Santo* (Argentinien) oder *Manu Chao* (vgl. Kastner 2011, S. 13).

Spektrums weltweit dar. Dieser Einfluss auf die linke Praxis und Theorie ist so grundlegend, dass in der Literatur von einem neuen „Paradigma emanzipatorischer Bewegungen“ gesprochen wird (vgl. Zimmering 2010b; oder vgl. auch Andrews 2010a, S. 91). Studien, die sich mit den Nord-Süd-Beziehungen innerhalb des zapatistischen Solidaritätsnetzwerks beschäftigen, stellen diese Vorbildfunktion der zapatistischen Bewegung als zentralen Beweis für eine Überwindung der ökonomischen und politischen Dominanz des Westens zugunsten eines gegenseitigen Austauschs von Ideen, Ansätzen und Erfahrungen zwischen westlichen Aktivist_innen und indigenen Zapatistas heraus (vgl. Brand und Hirsch 2003; vgl. Holloway 2006, S. 56-68; vgl. Olesen 2004b; vgl. Andrews 2010b). So resümiert Andrews:

[T]he diffusion of Zapatista philosophies into the North defies the stereotype of an active, global, Northern civil society impacting passive local communities (vgl. Andrews 2010b, S. 148).

5.1.4. Neubestimmung des Internationalismus

Doch nicht nur die linken revolutionären Bewegungen in unterschiedlichen Ländern haben durch den Zapatismus neue Impulse erfahren, auch in der Geschichte des Internationalismus wird von einem historischen Bruch gesprochen und eine Unterscheidung zwischen der Phase vor und jener nach dem zapatistischen Aufstand vorgenommen.

So markierte die Erhebung in Chiapas weltweit ein Signal der Hoffnung und revolutionärer Aufbruchsstimmung, was sich auch in zu dieser Zeit erschienenen Buchtiteln wie *Chiapas und die Internationale der Hoffnung* (vgl. REDaktion 1997) widerspiegelt. ‚Chiapas‘ wird von zahlreichen Autor_innen als Chiffre für Hoffnung und für die Möglichkeit von Widerstand gegen die sogenannte neue Weltordnung („there is no alternative“) gesehen (vgl. Brand 2002, S. 11f; vgl. Ceceña 2002, S. 26; vgl. Gerlach et al. 2009, S. 14). Wie in Kapitel 4 herausgestellt werden konnte, beinhaltet das zapatistische Politikverständnis eine anti-avantgardistische Haltung sowie die Ablehnung hierarchischer Organisation, staatsorientiertem Reformismus, der Partei als Organisationsform und dem Streben nach der Staatsmacht. Damit lehnt der Zapatismus eine Vielzahl derjenigen Zielsetzungen und Organisationsformen ab, die auch in weiten Teilen des Internationalismus lange Zeit vorherrschten, jedoch während der Krise in den 1990er Jahren als „bevormundende Politikformen“ (Kastner 2011, S. 17) und als „langweilig“ oder „starr“ in die Kritik geraten waren (Holloway 2006, S. 59). Nachdem die Strategien der klassischen Guerillabewegungen gescheitert waren und niemand mehr an deren Erfolge glaubte, überzeugte die zapatistische Bewegung mit ihrem Vorschlag die Konzeptionen von Rebellion und Revolte komplett neu zu gestalten (vgl. Ceceña 2002, S. 27; vgl. Holloway 2003, S. 813). Die indigene aufständische Gruppe traf somit den Zeitgeist und gab der internationalen Solidaritätsbewegung in der

Phase von Resignation und Neufindung mit ihrer Andersartigkeit, mit blumiger Poesie, mit Wortgewandtheit und ihrer postmodernen Performance neue Impulse (vgl. Köbler und Melber 2002, S. 34, 36; vgl. auch Brand 2002, S. 11f). Das Prinzip der Basisdemokratie des *mandar obediendo*, des gehorchenden Regierens, und der populär gewordene zapatistische Slogan *no hay que conquistar el mundo. Basta que lo hagamos de nuevo*¹⁰⁴, führt zu einem grundsätzlichen Umdenken linker Revolutionstheorie, da das Streben nach der Staatsmacht aufhörte eine unhinterfragte Selbstverständlichkeit zu sein (vgl. Colectivo Situaciones 2003, S. 825; vgl. Brand und Hirsch 2003, S. 838). So wird die Suche nach gesellschaftlicher Veränderung jenseits des Zugangs zu staatlicher Macht zu einem zentralen Merkmal, welches einen Bruch zwischen dem Revolutionsverständnis früherer Guerillaabewegungen und zahlreicher seit dem zapatistischen Aufstand entstehender sozialer Bewegungen markiert (vgl. Colectivo Situaciones 2003, S. 82).

Theoretisch gewannen in den 1990er Jahren neue Bezugspunkte an zentraler Bedeutung, die ebenfalls zu einer Neubestimmung des Internationalismus beitrugen. Dazu zählen in erster Linie postmoderne bzw. dekonstruktivistische Theoretiker_innen, zu deren bekanntesten Vertreter_innen Foucault, Derrida, Lyotard, Deleuze, Guattari, Kristeva und Kofman gehören. Vor allem die Foucault'schen Analysen von Machtstrukturen als komplexes gesellschaftliches Verhältnis ersetzen die klassisch-linken Theorien, in der ‚Macht‘ als der ‚Ort des Gegenübers‘, ‚des Feindes‘ definiert wurde. Im Fokus steht nun die Anerkennung der Pluralität und eine kritische Auseinandersetzung mit Konzepten wie Fortschritt, Wahrheit, Vernunft, Aufklärung etc., die in der Arbeiter_innenbewegung und im Internationalismus bis in die 1980er Jahre unkritisch hingenommen wurden. All diese Diskursstränge haben im Laufe der 1990er Jahre zu einer differenzierteren Auseinandersetzung mit der Theorie der Macht und den eigenen Verstrickungen in gesellschaftliche Verhältnisse beigetragen (vgl. Hierlmeier 2002, S. 152-154). Es wurden erste Ansätze einer Kritik der Modernisierungstheorie und der Rezeption von *post-development* und postkolonialen Theorien entwickelt (vgl. Braunmühl 2009, S. 38f). Daran anknüpfend fand beispielsweise eine Verurteilung der Idee der ‚Entwicklungshilfe‘ in ihrer klassischen Ausgestaltung statt. Inhaltlich fächert sich diese neue internationalistische Bewegung in sehr unterschiedliche Strömungen von diversen linken Positionen bis zu postmodern inspiriertem Denken auf. Das thematische Spektrum umfasst Umwelt und Natur, Feminismus und Frauenpolitik, Menschenrechte, Arbeitsrechte, soziale Entwicklung, Gesundheit, Landwirtschaft, Technikfolgen und Finanzmärkte (vgl. Braunmühl 2009, S. 41). In gewisser Weise stellt der

¹⁰⁴ Dt.: Es ist nicht nötig die Welt zu erobern. Es reicht sie neu zu erschaffen.

Zapatismus eine Verwirklichung wesentlicher Erkenntnisse dieser theoretischen Ansätze in der politischen Praxis dar und übt damit für viele Theoretiker_innen und Aktivist_innen in der Linken eine breite Faszination aus.

In der Literatur wird schließlich relativ einstimmig von einem Paradigmenwechsel und einem „neuen Internationalismus“ gesprochen, in dessen Prozess die Ideen und Vorstellungen der zapatistischen Bewegung eine prominente Rolle spielen (vgl. Waterman 1998; Andrews 2010a; vgl. Bruns 2003; vgl. Ceceña 2002; vgl. Olesen 2004a).¹⁰⁵

Durch die auf einer Synthese aus Universellem und Besonderem (vgl. Ceceña 1997, S. 122) beruhende Konstruktion einer gemeinsamen Verbundenheit, haben die Zapatistas zudem einen nicht zu unterschätzenden Beitrag in der Vernetzung dieser neuen internationalen Bewegung geleistet. Sie haben es geschafft Zusammenhänge zwischen marginalisierten Identitäten in Mexiko und in anderen Ländern herzustellen und diese mit dem zapatistischen Diskurs neu zu rüsten und zu mobilisieren (vgl. Interview mit Marcos in Vázquez Montalbán 2001, S. 84f).¹⁰⁶ So können die zapatistischen Initiativen zur zivilgesellschaftlichen Organisation als Anstoß für eine Globalisierung von Widerstand und Vernetzung – im Speziellen für die sich neu herausbildende globalisierungskritische Bewegung – betrachtet werden (vgl. Brand 2002, S. 12; vgl. Kastner 2006, S. 14; vgl. Banse und Habermann 2012, S. 51; vgl. Zimmering 2010a, S. 8). Der Zapatismus – vor allem der zapatistische Slogan *Eine andere Welt ist möglich* – entwickelt sich zu einem unverzichtbaren Bezugspunkt dieser Bewegung (vgl. Bruns 2003, S. 10; vgl. Brand und Hirsch 2003, S. 836).

Ein Großteil der Literatur, die sich mit der zapatistischen Solidarität befasst, fokussiert sich auf das Phänomen des sogenannten *Taking-Zapatismo-at-home* und auf die Vorbild- und Initialfunktion, die die zapatistische Bewegung in gewisser Weise im linken Spektrum weltweit annimmt. In der Realität nimmt jedoch die klassische Solidaritätsarbeit in den zapatistischen Gemeinden in Chiapas eine herausragende Rolle ein. Im Folgenden wird der Bereich dieser Solidaritätsarbeit vor Ort im Hinblick auf die in dieser Arbeit aufgeworfenen Schwierigkeiten und Fallstricke von Nord-Süd-Solidarität untersucht.

¹⁰⁵ Durch eine Diskursanalyse des Internationalismus zeigen Habermann und Ziai beispielweise einen Paradigmenwechsel im Internationalismus auf, der sich in den 1990er Jahren vollzogen hat und der stark durch die zapatistische Bewegung beeinflusst ist. Sie stellen heraus, dass sich der Internationalismus in den 1990er Jahren von den klassischen Annahmen der internationalen Solidarität wie der Avantgarde, dem Konzept der ‚Entwicklung‘, dem revolutionären Subjekt und seiner fast schon mythischen Sicht auf die Bewegungen aus dem Globalen Süden verabschiedet hätte und stattdessen postkoloniale Theorien, Debatten um Intersektionalität und ein komplexes Verständnis von Macht im Vordergrund stehen (vgl. Habermann und Ziai 2007).

¹⁰⁶ Diese herausragende Stellung des Zapatismus als Synonym gemeinsamer Verbundenheit in neu entstehenden globalen sozialen Bewegungen führt dazu, dass sich ein Teilbereich innerhalb der Bewegungsforschung mittlerweile auf diese weitergehende Bedeutung der zapatistischen Bewegung fokussiert (vgl. hierzu beispielsweise genauer Johnston 2003 oder Olesen 2004b).

5.2. Die Praxis internationaler Solidarität mit der zapatistischen Bewegung

Die Strategie der zapatistischen Bewegung, sich von Beginn an eine nationale und internationale Öffentlichkeit zu wenden und den Fokus nicht auf einen – vermutlich aussichtslosen – militärischen Sieg über die mexikanische Armee zu legen, stellt einen der Hauptgründe ihres Erfolges dar (vgl. Andrews 2010b, S. 149). Die Medienwirksamkeit und die verhältnismäßig hohe Aufmerksamkeit von Seiten zivilgesellschaftlicher Akteure aus Mexiko aber vor allem aus dem europäischen und US-amerikanischen Ausland stellt neben der paradigmatischen Bedeutung für den linken Internationalismus und für soziale Bewegungen weltweit, somit vor allem auch einen entscheidenden Grund für das faktische Überleben der zapatistischen Bewegung seit mittlerweile über 20 Jahren dar. Zudem ist der zapatistische Anspruch eine autonome Infrastruktur aufzubauen und finanzielle Hilfe vom mexikanischen Staat komplett abzulehnen¹⁰⁷ nur möglich, aufgrund der hohen Unterstützung für das zapatistische Projekt weltweit (vgl. Barmeyer 2009, S. 145; vgl. Andrews 2010a, S. 92, 98f). Dieses Unterstützer_innen-netzwerk, welches sich auf über 70 Länder verteilt (vgl. Andrews 2010b, S. 141), spielt somit eine nicht zu unterschätzende Rolle zum einen in der stetigen Verbesserung der zapatistischen Autonomiebestrebungen, zum anderen in der Sicherheit vor militärischen und paramilitärischen Übergriffen auf zapatistische Gemeinden.

Während im ersten Teil des Kapitels als herausragendes Merkmal des zapatistischen Aufstandes dessen Einfluss auf die theoretische Neuformulierung internationaler Solidarität dargestellt wurde, widmet sich nun der folgende zweite Teil des Kapitels der Solidaritätsarbeit. Nach einer Einordnung und kurzen Darstellung der Formen solidarischen Engagements, werden generelle Widersprüche in Bezug auf die theoretischen Ansprüche aus der Praxis geschildert sowie der Umgang der zapatistischen Bewegung mit diesen herausgestellt.

5.2.1. Die Formen der Solidaritätspraxis

Die Formen der konkreten Solidaritätsarbeit lassen sich in drei Kategorien einteilen: Eine wichtige Rolle in der Solidaritätsarbeit stellt die Menschenrechtsbeobachtung von interna-

¹⁰⁷ Beispielsweise wird staatliche Unterstützung sowohl in Form von Entwicklungsprojekten in den Gemeinden als auch im Nutzen der staatlichen Infrastruktur (z. B. durch den Besuch von staatlichen Einrichtungen wie Schulen oder Krankenhäuser) abgelehnt. Diesen Anspruch nichts vom mexikanischen Staat anzunehmen, formuliert die zapatistische Bewegung bereits in ihrer *Zweiten Erklärung aus dem lakandonischen Urwald* im Juni 1994 sehr explizit: „Nada aceptaremos que venga del corazón podrido del mal gobierno, ni una moneda sola ni un medicamento ni una piedra ni un grano de alimento ni una migaja de las limosnas“ [dt.: Wir werden nichts annehmen, was aus dem verfaulten Herzen der schlechten Regierung kommt, keine einzige Münze, kein einziges Medikament, kein Stück Essen, keine abfälligen Almosen] (CCRI – CG del EZLN 1996b).

tionalen Freiwilligen in den zapatistischen Gemeinden vor Ort dar. Nach einer großen Militäroffensive gegen den zapatistischen Aufstand im Jahr 1995 wurden in ca. 50 zapatistischen Gemeinden sogenannte zivile Friedenscamps aufgebaut (vgl. Webportal FRAYBA). Seit diesem Zeitpunkt wird für eine ständige Präsenz internationaler Beobachter_innen in diesen Camps gesorgt (vgl. Barmeyer 2009, S. 140). Die seit fast 20 Jahren kontinuierlich stattfindende Menschenrechtsbeobachtung dient dem Schutz der zivilen zapatistischen Basis vor staatlicher und parastaatlicher Repression, zum einen durch die Präsenz vor Ort, zum anderen durch die regelmäßige Veröffentlichung von beobachteten Menschenrechtsverletzungen auf internationaler Ebene. Solidaritätsgruppen aus anderen Ländern¹⁰⁸ bereiten den Freiwilligendienst in Zusammenarbeit mit lokalen NGOs wie dem Menschenrechtszentrum in Chiapas *Fray Bartolomé de las Casas A.C.* (FRAYBA) vor (vgl. Webportal FRAYBA). Teilweise an die Menschenrechtsbeobachtung anschließend, jedoch auch darüber hinausgehend, beinhaltet ein weiterer großer Teil der Solidaritätsarbeit die Öffentlichkeitsarbeit im eigenen Land. Diese dient zum einen der Veröffentlichung von Repression und Menschenrechtsverletzungen gegenüber der zapatistischen Bewegung durch das mexikanische Militär oder durch paramilitärische Gruppen und unterstützt zum anderen die Bekanntmachung des zapatistischen Projekts sowie der zapatistischen Prinzipien und Ziele auf internationaler Ebene. Die Öffentlichkeitsarbeit der Solidaritätsorganisationen findet sowohl in Form von eigenen Veröffentlichungen über den Zapatismus wie Workshops, Vorträgen, Newsletter, Büchern, Broschüren, Internetseiten und Informationsveranstaltungen als auch in Übersetzungsarbeiten und in der Verbreitung zapatistischer Reden, Videos und Kommuniqués im jeweiligen Land statt.¹⁰⁹ Der dritte Teil der Solidaritätsarbeit beinhaltet die materielle Unterstützung durch die Bereitstellung von Ressourcen, Know-How und praktischer Unterstützung in Form von Arbeitsbrigaden zum Aufbau und Erhalt der zapatistischen Autonomieprojekte sowie weiterer indirekter finanzieller Unterstützung durch den Vertrieb von zapatistischen Produkten wie Kaffee oder Kunsthandwerk im internationalen Ausland.¹¹⁰ Durch kontinuierliche finanzielle Unterstützung, die sowohl von

¹⁰⁸ Vgl. beispielsweise Webportal CAREA e.V. (Deutschland), Webportal Peace Watch Switzerland, Webportal chiapas.at (Österreich), Webportal La Plataforma de Solidaridad con Chiapas, Oaxaca y Guatemala de Madrid (Spanien).

¹⁰⁹ In Deutschland ist beispielsweise das überregionale Ya-Basta-Netz ein zentraler Akteur (vgl. Webportal Ya-Basta-netz). Von ihnen wird das News-Portal Chiapas98 (vgl. Webportal Chiapas98) verwaltet und die Zeitschrift *Tierra y Libertad* herausgegeben, die über aktuelle Entwicklungen innerhalb der zapatistischen Bewegung informiert (vgl. Webportal Tierra y Libertad). Informationsaustausch auf europäischer Ebene findet auf der Europazapatista-Homepage statt (vgl. Webportal Europazapatista).

¹¹⁰ Vertrieb von zapatistischem Kaffee und Handwerksprodukten vgl. beispielsweise Aroma Zapatista (vgl. Webportal Kaffeekollektiv Aroma Zapatista eG.) und Café Libertad (vgl. Webportal Café Libertad Kollektiv eG.).

internationalen Solidaritätsgruppen direkt an die zapatistischen Gemeinden geht oder indirekt, indem lokale NGOs für die Arbeit mit den zapatistischen Gemeinden bei größeren internationalen NGOs Gelder aquirieren, ist das europäische und US-amerikanische Ausland eine wichtige Stütze der zapatistischen Autonomie (vgl. Barmeyer 2009, S. 139-146, 160-172; vgl. Johnston 2003, S. 89f; vgl. Olesen 2004a, S. 263f; vgl. Ya-Basta-Netz 2004).

5.2.2. Widersprüche in der Solidaritätspraxis

Vor allem in den ersten Jahren nach dem zapatistischen Aufstand erfuhr die Bewegung in Chiapas unzählige Sympathiebekundungen und Aufmerksamkeit von solidarischen Aktivist_innen und Organisationen weltweit. So etablierten sich seit 1994 unzählige, vorwiegend aus den USA und Europa stammende NGOs in Chiapas zur Unterstützung des zapatistischen Projekts (vgl. Barmeyer 2009, S. 136). Adler Hellman folgend operierten Ende der 1990er Jahre über 750 nationale und internationale NGOs im Bundesstaat Chiapas (vgl. Adler Hellman 2000, S. 169f).

Die zapatistischen Gemeinden wurden in den 1990er Jahren regelrecht überschwemmt mit gutgemeinten Solidaritätsprojekten und Aufmerksamkeit (vgl. Barmeyer 2009, S. 150). Diese Situation wurde von den Zapatistas selbst als „großes Chaos“ bezeichnet, dem sie zuerst relativ überfordert gegenüberstanden (vgl. Subcomandante Marcos 2003a).

Das große und heterogene Feld der westlichen Solidaritätsorganisationen lässt sich schwierig in seiner gesamten Komplexität darstellen. Jedoch zeigen empirische Studien auf, dass vor allem in den ersten Jahren nach dem zapatistischen Aufstand einem Großteil der Solidaritätsorganisationen in Chiapas ein klassisches Rollenverständnis inhärent war, welches sich durch Einseitigkeit, unhinterfragtes westliches Expert_innentum sowie eine paternalistische Solidaritätspraxis auszeichnet (vgl. Barmeyer 2009, S. 136f; vgl. Andrews 2010a).

Neben diesen Studien sprechen auch Berichte westlicher Solidaritätsaktivist_innen für dieses Ergebnis. So wurde die Solidaritätspraxis der ersten Jahre dafür kritisiert, dass sie zwar behauptet keine klassische Solidaritätsarbeit zu machen, aber de facto das doch praktiziere. Fehler aus der Vergangenheit wurden unreflektiert reproduziert und der bereits 1994 formulierte Wunsch der Zapatistas an die Sympathisant_innen eigene Kämpfe im jeweiligen Land zu führen, anstatt klassische Unterstützungsarbeit und ‚Entwicklungshilfe‘ vor Ort zu leisten, wurde von den Solidaritätsorganisationen nicht genug beachtet (vgl. Geronimo/Jeroen 1999; vgl. Azzellini 2004, S. 16). Aufgrund der Selbstkritik und zahlreichen kritischen Auseinandersetzungen lösten sich Ende der 1990er Jahre auch einige Organisationen auf, wie beispielsweise das Solidaritätskomitee Mexiko in Amsterdam (vgl. Geronimo/Jeroen 1999; vgl. Kerkeling 2004). Andrews verurteilt die Solidaritätspraxis der ers-

ten Jahre insgesamt als „inappropriate, wasteful, divisive, or even detrimental to the intended beneficiaries“ (Andrews 2010a S. 104). Ryan Ramor, ein internationaler Menschenrechtsbeobachter aus Irland, der einige Zeit in der zapatistischen Gemeinde *Diez de April* verbrachte, fasst seine Beobachtungen über die Solidarität mit der zapatistischen Bewegungen folgendermaßen zusammen:

The rebel communities are haunted by the ghosts of failed NGO projects and the paradox of good intentions. In Diez [Anmerkung: die Gemeinde Diez de April], people remember the failed Rabbit rearing NGO project of '96, the failed candle making NGO project of '97, the delivery of 50 gas stoves which were thrown out a month later when the gas ran out- who could afford to buy bottles gas?, and of course the stalled potable water project of '97. Sometimes it is more than badly executed good intentions. (Ramor 2002).

Andrews arbeitet ebenfalls anhand von Interviews mit Solidaritätsaktivist_innen heraus, dass es größtenteils die westlichen Organisationen waren, die die Verantwortung und Entscheidungshoheit über die jeweiligen Solidaritätsprojekte innehatten (vgl. Andrews 2010a, S. 103f). Die Implementierung von Projekten ohne vorherige Kommunikation mit der jeweiligen Gemeinde, führte jedoch dazu, dass viele der zapatistischen Gemeinden mit Projekten unterstützt wurden, die sie teilweise überhaupt nicht brauchten oder die nicht ihren Ansprüchen entsprachen (vgl. Andrews 2010a, S. 104).¹¹¹

Die Nicht-Einbeziehung der zapatistischen Gemeinden in die inhaltliche Konzeption der Projekte und ihrer Implementierung führte zudem zu einer Ungleichverteilung von materieller Unterstützung, da nahe an der Stadt gelegene und gut erreichbare Dörfer mehr Ressourcen und Unterstützung erhielten. Dies wiederum hatte eine verstärkte Ungleichheit innerhalb der Bewegung zur Folge (vgl. Subcomandante Marcos 2003b) und widerspricht zum einem dem zapatistischen politischen Anspruch von Gleichheit, zum anderen brachte es in der Praxis zahlreiche Streitereien, Klientelismus und Spaltungen innerhalb der Bewegung mit sich (vgl. Barmeyer 2009, S. 194f, 210f).

Als problematisch stellen Studien auch die – mit der zahlreichen Unterstützung einhergehende – finanzielle Abhängigkeit des zapatistischen Autonomieprojekts von solidarisch gestimmten zivilgesellschaftlichen Akteuren heraus. In gewisser Weise wird somit die Abhängigkeit vom mexikanischen Staat durch die vom europäischen und US-amerikanischen Ausland ersetzt (vgl. Barmeyer 2009, S. 145; vgl. Andrews 2010a, S. 92, 98f). Diese Abhängigkeit verstärkt sich, Barmeyer folgend, indirekt zusätzlich dadurch, dass die Arbeit

¹¹¹ Subcomandante Marcos führt zahlreiche Beispiele an, in denen beispielsweise Gemeinden eine zweite Schule bekamen, obwohl sie eigentlich eine Bibliothek gebraucht hätten oder elektrische Herde gebaut wurden, obwohl es überhaupt keinen Strom im Dorf gab (vgl. Subcomandante Marcos 2003a).

lokaler NGOs in Chiapas von Geldspenden größerer internationaler NGOs abhängt (vgl. Barmeyer 2009, S. 145).

5.2.3. Die Antwort der Zapatistas

[R]esulta que no siempre recibimos respeto. Y no es que nos insultaran. O cuando menos no con esa intención. Pero es que, para nosotros, la lástima es una afrenta y la limosna una bofetada (Subcomandante Marcos 2003a).¹¹²

Die zapatistische Bewegung äußert sich selbst sehr kritisch gegenüber der Solidaritätspraxis vieler westlicher und lokaler Solidaritätsorganisationen. Sie verurteilen die bei westlichen Aktivist_innen oft vorherrschende Annahme, die zapatistischen Gemeinden seien so arm, dass sie alles brauchen könnten („pensando que, pobres como estamos, aceptamos cualquier cosa, caridad y limosna“) (vgl. ebd.).¹¹³ „Se amontonan computadoras que no sirven, medicinas caducas [...] zapatos sin su par“ (ebd.).¹¹⁴ Die Zapatistas nennen dies das „síndrome de la cenicienta“, das „Cinderella-Syndrom“ (ebd.). Die Tatsache, dass den Gemeinden sogar einzelne Schuhe geschenkt wurden, spiegelt für sie die überhebliche Solidaritätspraxis der westlichen Aktivist_innen wider. Von den Zapatistas wird diese Praxis als respektlos und beleidigend wahrgenommen (vgl. ebd.). Sie lehnen stattdessen generell jegliche Form von ‚gutgemeinter‘ Hilfe, Almosen oder Mitleid ab und kritisieren Solidaritätsorganisationen, die davon ausgehen, die zapatistische Bewegung befände sich in einer Situation der Hilfsbedürftigkeit (vgl. ebd.).

Als fundamentaler Kritikpunkt an den klassischen Formen der Nord-Süd-Solidarität wird von der zapatistischen Bewegung die scheinbare Selbstverständlichkeit westlicher Entscheidungshoheit über Planung, Durchführung und Inhalte der Solidaritätsprojekte in den jeweiligen Gemeinden vor Ort herausgestellt (vgl. ebd.). Diese paternalistische Denkweise einiger NGOs ist zentrale Angriffsfläche der formulierten Kritik:

El apoyo a las comunidades indígenas no debiera ser visto como la ayuda a inválidos mentales que ni siquiera saben qué necesitan (y por eso hay que decirles lo que deben recibir) o a niños a los que hay que decirles qué deben comer, a qué hora y cómo, qué deben aprender, qué deben decir y qué deben pensar (ebd.).¹¹⁵

¹¹² Dt.: Wir erhielten nicht immer Respekt. Es war nicht so, dass sie uns beleidigten. Oder zumindest nicht absichtlich. Aber für uns ist Mitleid eine Kränkung und Almosen ein Schlag ins Gesicht.

¹¹³ Dt.: In der Annahme, dass wir, arm wie wir sind, alles annehmen würden, Mildtätigkeit und Almosen.

¹¹⁴ Dt.: Es häuften sich Computer, die nicht funktionierten, abgelaufene Medikamente [...] und einzelne Schuhe.

¹¹⁵ Dt.: Die Unterstützung der indigenen Gemeinden sollte nicht als Hilfe geistig Minderbemittelter angesehen werden, die nicht einmal wissen, was sie brauchen (und deswegen müsste man ihnen sagen, was sie zu brauchen haben), oder für Kinder, denen man sagen muss, was sie essen müssen, wann und wie sie lernen, was sie sagen und was sie denken sollen.

Neben dieser scheinbaren Selbstverständlichkeit westlicher Entscheidungshoheit, bildet die Attitüde mancher lokaler NGOs sich ungefragt zu Sprachrohren der zapatistischen Bewegung oder zu Vermittlungsinstanzen zwischen den westlichen Solidaritätsaktivist_innen und den zapatistischen Gemeinden zu stilisieren, einen weiteren fundamentalen Kritikpunkt von Seiten der zapatistische Bewegung (vgl. Barmeyer 2009, S. 137; vgl. Andrews 2010a, S. 107).

Stattdessen sehen die Zapatistas ihre Beziehungen zu den westlichen Organisationen und Solidaritätsaktivist_innen als eine politische Solidarität unter Gleichen, die gemeinsam für eine bessere Welt kämpfen:

El apoyo que demandamos es para la construcción de una pequeña parte de ese mundo donde quepan todos los mundos. Es, pues, un apoyo político, no una limosna (Subcomandante Marcos 2003a).¹¹⁶

Daran anknüpfend lehnen sie Beziehungen, die auf einem einseitigen Geben-Nehmen-Verhältnis beruhen ab und verurteilen westliche Solidaritätsorganisationen, die mit diesem Selbstverständnis nach Chiapas kommen (vgl. beispielsweise Subcomandante Marcos 2008; vgl. Subcomandante Marcos 2003a). Diesen theoretischen Anspruch der Gegenseitigkeit versuchen sie auch in die Praxis umzusetzen.

Ein viel zitiertes Beispiel ist in diesem Zusammenhang die Geldspende in Höhe von 500 US-Dollar, die die zapatistische Bewegung im Jahr 1995 den streikenden italienischen Fiat-Arbeiter_innen in Turin spendete. Die dieser Geste innewohnende grundsätzliche Infragestellung der traditionellen Rollenverteilung zwischen Nord und Süd wird auch als Wendepunkt im Verständnis der internationalen Solidarität an vielen Stellen aufgeführt (vgl. Azzellini 2004, S. 16; vgl. Brand 2002, S. 15). Sie verweigern somit der ihnen in der internationalen Solidaritätspraxis zugeschriebene Rolle als ‚passive Opfer‘ und ‚Solidaritätsobjekte‘.

Andrews stellt heraus, wie die Zapatistas vor allem seit 1997 versuchen in der konkreten Solidaritätspraxis ihre theoretischen Ansprüche durchzusetzen und sich gegen westliche Vorherrschaft zur Wehr setzen. So weisen sie kontinuierlich NGOs, deren Solidaritätsverständnis auf der Annahme westlichem Expert_innentum beruht, zurecht oder schließen diese sogar aus (vgl. Andrews 2010a, S. 108f). Anstatt Kooperationen mit großen internationalen NGOs einzugehen, suchen die Zapatistas verstärkt nach Vernetzungsmöglichkeiten mit lokalen NGOs, basisdemokratisch organisierten Bewegungen und Graswurzelinitiativen (vgl. ebd., S. 106). Des Weiteren stellt die Übernahme der Organisation von Soli-

¹¹⁶ Dt.: Die Unterstützung die wir fordern, gilt dem Aufbau eines kleinen Teils dieser Welt, in die alle Welten passen. Es handelt sich daher um eine politische Unterstützung, nicht um Mildtätigkeit.

daritätsprojekten, die ursprünglich von westlichen Solidaritätsorganisationen implementiert wurden, eine zentraler Strategie dar, wie die zapatistische Bewegung ihre theoretischen Ansprüche in die Praxis umsetzt (vgl. Barmeyer 2009, S. 154). Durch diese Interventionen und Konfrontationen verändert sich nach und nach das Feld der zapatistischen Unterstützungsorganisationen (vgl. Andrews 2010a, S. 106).

Ein wichtiges Schlüsselement in diesem Prozess stellt die Gründung von *Enlace Civil* 1996 dar, mit der sich die Zapatistas gegen die Versuche von Repräsentation und Vereinnahmung sogenannter selbsternannter zapatistischer Sprachrohre wehren, welche sie als „Zwischenhändler“ oder „Kojoten der Solidarität“ beschimpfen (Subcomandante Marcos 2008). *Enlace Civil* hat seit 1996 eine exklusive Rolle als Repräsentationsorgan und als Vermittlungsinstanz zwischen den Gemeinden und der Zivilgesellschaft inne. Sie hat ihr Mandat von der zapatistischen Bewegung selbst und handelt ihrem Selbstverständnis nach den zapatistischen Prinzipien folgend:

[S]e planteó como principio fundamental el respeto a las decisiones de las comunidades indígenas, a sus usos y costumbres y a sus formas de organización.[...] Enlace Civil no les ofrece proyectos a las comunidades, sino que toma sus demandas y solicitudes, a partir de ellas, facilitar los apoyos externos de cooperación. [...] Los proyectos que promueve Enlace Civil han surgido desde los propios pueblos zapatistas, responden a las necesidades que ellos consideran más apremiantes, y son los y las propias indígenas quienes participan directamente en su planeación, ejecución y seguimiento (Webportal Enlace Civil A. C.).¹¹⁷

Als eine weitere Strategie, mit der die zapatistische Bewegung Entscheidungshoheit über die jeweiligen Projekte sichert und Struktur in das unübersichtliche Feld der unzählige Solidaritätsorganisationen bringt, ist ihre Verwaltungsstruktur in Form der *Caracoles* zu nennen.

Die 2003 gegründeten *Caracoles* werden von den Zapatistas als „Türen“ zwischen den zapatistischen Gemeinden und der Zivilgesellschaft definiert und stellen den zentralen Anlaufpunkt für jegliche Anfragen oder Angebote von Seiten der Außenwelt dar (vgl. Subcomandante Marcos 2003d). Die in diesem Zusammenhang neu gegründeten *Juntas de Buen Gobierno*¹¹⁸ (kurz: *Juntas*) werden dazu beauftragt, jegliches Agieren von der Zivilgesellschaft im zapatistischen Gebiet zu überprüfen. Besucher_innen müssen beispielsweise

¹¹⁷ Als zentrales Prinzip werden Respekt und Akzeptanz gegenüber den Entscheidungen, Sitten und Bräuchen sowie Organisationsformen der indigenen Gemeinden in den Vordergrund gestellt. *Enlace Civil* bietet den Gemeinden keine fertigen Projekte an, sondern holt ihre Wünsche und Bedürfnisse ein und auf dieser Basis vermittelt sie mit externen Unterstützungsorganisationen. Die Solidaritätsprojekte, die *Enlace Civil* unterstützt und fördert, wurden von den Gemeinden selbst entwickelt und wirken den von ihnen formulierten Bedürfnisse und Mängel entgegen. Die Gemeindemitglieder partizipieren aktiv in der Gestaltung der Projekte von der Konzeption über die Implementierung bis hin zur Leitung der Projekte.

¹¹⁸ Dt.: Räte der guten Regierung. Anm.: Diese Bezeichnung beruht auf einer Abgrenzung zum mexikanischen Staat, welcher von den Zapatistas als „schlechte“ Regierung betitelt wird.

se bei den *Juntas* eine Besuchserlaubnis erfragen. Alle Solidaritätsprojekte werden vor ihrer Implementierung der jeweiligen *Junta* vorgestellt, diese entscheidet welcher Gemeinde ein Projekt oder eine finanzielle Spende zugutekommt, leitet sämtliche Projekte und überprüft diese. So sind die *Juntas* auch für die Gründung und Aufrechterhaltung der zivilen Friedenscamps zur Menschenrechtsbeobachtung zuständig (vgl. Subcomandante Marcos 2003c).

Andrews folgend tragen diese gut funktionierenden internen Organisationsstrukturen maßgeblich dazu bei, dass es den Zapatistas möglich ist, Solidaritätsprojekte und Anfragen von Unterstützer_innen zu koordinieren, selber auszuführen und zu kontrollieren (vgl. Andrews 2010a, S. 113).

Seit 2003 findet eine Zusammenarbeit mit einer NGO nur noch dann statt, wenn sie bereit ist, die komplette Verantwortung über das Projekt bis hin zur Verwaltung der finanziellen Mittel der jeweiligen *Junta* und den lokalen Gemeinden zu übergeben und ihre Solidaritätsarbeit nach zapatistischen Bedingungen auslegt (vgl. Barmeyer 2009, S. 152f). Als wesentliche Elemente legitimer Solidarität mit der zapatistischen Bewegung, lässt sich somit zapatistische Entscheidungshoheit über das jeweilige Projekt von Planung, Durchführung über die (finanzielle) Verwaltung sowie ein Anerkennen der Expert_innen Rolle der Zapatistas herausstellen (vgl. Andrews 2010a, S. 109-111).

6. Schlussbetrachtung: Zapatistische Solidarität aus reziprozitätstheoretischer und postkolonialer Perspektive

Im Folgenden letzten Kapitel werden die Erkenntnisse über die zapatistische Bewegung, die internationale zapatistische Solidarität und ihre Beziehungen zueinander in den theoretischen Rahmen dieser Arbeit eingeordnet und auf ihre Chancen und Grenzen diskutiert. Dafür werden im Folgenden die vier Fallstricke, die in Kapitel 2 und 3 herausgearbeitet wurden in Bezug auf die Erkenntnisse aus Kapitel 4 und 5 abschließend diskutiert. An diese ausführliche Schlussbetrachtung anschließend rundet ein kurzes Fazit die Arbeit ab.

Im Zwischenfazit zum ersten Teil der Arbeit wurden folgende Fallstricke der internationalen Solidarität identifiziert:

1. Die Konstruktion einer für die Solidaritätsbeziehung notwendigen Verbundenheit, die auf Annahme gleicher Betroffenheit basiert (und intersektional wirkende Diskriminierungsmechanismen damit ausblendet und reproduziert).
2. Die ‚doppelte‘ Marginalisierung der Subalternen im Globalen Süden, deren Forderungen und Erklärungen im hegemonialen Diskurs zum einen kein Gehör finden und deren subalterne Position zum anderen durch solidarische Versuche der Repräsentation nur reproduziert werden.
3. Die in der solidarischen Repräsentation immer wieder auftauchende und auf den Authentizitätsdiskurs zurückführbare Idealisierung und Romantisierung der *Anderen* mittels (unbewusster) Projektion eigener Wunschvorstellungen auf diese und das Phänomen des mit Idealisierungstendenzen einhergehenden ‚Solidaritätstourismus‘.
4. Die in der internationalen Solidarität vorhandenen Asymmetrien in den Beziehungen zwischen Nord und Süd und das damit verbundene auf (neo-)koloniale Denkmuster zurückführbare Rollenverständnis der Akteure.

Zur Diskussion inwieweit im Rahmen des Zapatismus und der zapatistischen Solidarität diese Fallstricke vermieden und Schwierigkeiten überwunden werden, werden daher die folgenden Fragen erörtert:

1. Zum Thema Gleichheit und Differenz:
 - a) Wie gehen die Zapatistas und die Solidaritätsbewegung mit intersektional wirkenden gesellschaftlichen Machtbeziehungen, der eigenen Verstrickung in diese und deren Reproduktion um?
 - b) Gelingt es eine solidarische Verbundenheit zu entwickeln ohne diese Unterschiede auszublenden?

2. Zum Thema Subalternität und koloniale Repräsentation:
 - a) Gelingt es der zapatistischen Bewegung ihre subalterne Position zu überwinden?
 - b) Sind die Versuche der Selbstrepräsentation der Zapatistas erfolgreich und werden sie von den westlichen Solidaritätsgruppen gehört oder findet in der Solidaritätsarbeit eine Reproduktion von Subalternität statt?
3. Zu Projektionen in der Solidarität:
 - a) Sind im Rahmen der zapatistischen Solidarität Tendenzen der Romantisierung und Idealisierung der vermeintlich *authentischen Anderen* zu erkennen und lassen sich diesbezüglich Parallelen zu dem Phänomen des ‚Revolutionstourismus‘ finden?
4. Zu den Reziprozitätsbeziehungen:
 - a) Können die (neo-)kolonialen Verhaltensweisen und Denkstrukturen der beteiligten Akteure in der zapatistischen Solidarität aufgebrochen werden, so dass eine ‚Solidarität unter Gleichen‘ stattfindet?
 - b) Kann die zapatistische Solidarität trotz bestehender materieller Ungleichheiten, die durch einseitige Geben-Nehmen-Verhältnisse geprägte Struktur der internationalen Solidarität zugunsten einer gegenseitigen auf symmetrischen Reziprozitätsbeziehungen beruhenden Solidarität auflösen?

6.1. Gleichheit und Differenz in der zapatistischen Solidarität

Die Anerkennung multipler gesellschaftlicher Unterdrückungs- und Ausbeutungsmechanismen wie Sexismus, Rassismus und Kolonialismus und deren (ungewollte) Reproduktion führte in den 1990er Jahren zu einer grundlegenden Kritik an den Formen und Konzepten internationaler Solidarität und linker Politik generell. Traditionelle linke politische Konzepte und Analysen, die sich aus einer dualistischen Sicht auf gesellschaftliche Machtverhältnisse ableiten, wurden als überholt wahrgenommen. Sie wurden dafür kritisiert, dass sie gesellschaftliche Machtverhältnisse oftmals reproduzierten und die eigene Verstrickung in diese Verhältnisse nicht mitdachten. Unter diese Kritik fiel sowohl das Konzept der internationalen Solidarität als auch die revolutionären Strategien und Konzepte politischer Organisation. In Kapitel 4 und 5 konnten neue Ideen bezüglich politischer Organisationsprozesse herausgestellt und eine von den Zapatistas initiierte Neuformulierung internationaler Solidarität herausgearbeitet werden, die eine Anerkennung der Komplexität gesellschaftlicher Macht- und Unterdrückungsverhältnisse widerspiegeln. Diese neuen Ansätze politischer Organisation revolutionärer Bewegungen und die Veränderung der Konstruktion einer gemeinsamen Verbundenheit werden im Folgenden auf ihre Chancen und Grenzen diskutiert.

6.1.1. Zum Problem der Reproduktion gesellschaftlicher Machtverhältnisse in der politischen Organisation

Einen produktiven Umgang mit der Kritik an den Strategien revolutionärer Guerillabewegungen konnte bereits im zapatistischen Gründungsprozess festgestellt werden. Zentrales Element dieser Phase ist eine Verbindung von indigenem und marxistischem Gedankengut. Dies führt zu einer Abkehr des hierarchischen Konzepts der Avantgarde, in dem eine kleine Gruppe aufgeklärter Revolutionär_innen die subalternen Massen anführen, organisieren und befreien soll. Stattdessen wird ein Fokus auf das Dialogprinzip gelegt, in welchem ‚Gegenseitiges Zuhören‘ und ‚Voneinander Lernen‘ im Vordergrund steht. Durch die Verschmelzung unterschiedlicher politischer Richtungen und Organisationsformen sowie der gleichzeitigen Kritik an den jeweiligen Ansätzen, entstand eine neuartige Form des Widerstands, die im Laufe dieser Arbeit als eine vielversprechende Antwort auf die eingangs formulierten Schwierigkeiten herausgearbeitet werden konnte.

Dies wurde exemplarisch anhand zwei zapatistischer Prinzipien veranschaulicht. So kann im *preguntando caminamos* ein Versuch gesehen werden, Differenzen anzuerkennen und das gleichberechtigte Nebeneinander verschiedener Identitäten und Gesellschaftsentwürfe abseits von Hierarchisierungen in den Vordergrund zu stellen. Das ständige Hinterfragen eigener politischer Organisationsprozesse, Ideen und Konzepten zeugt von einem kritischen Umgang mit den eigenen Verstrickungen in Machtverhältnisse wie Sexismus, Rassismus und Kolonialismus und kann einer Reproduktion dieser gesellschaftlichen Verhältnisse entgegenwirken. Dies steht im Gegensatz zu avantgardistischen Konzepten, welche die revolutionäre Gruppe als unfehlbar und außerhalb der gesellschaftlichen Machtverhältnisse konzipiert. Weil eine revolutionäre Guerillabewegung an der Macht diese gesellschaftlichen Widersprüche nicht automatisch lösen kann, sondern auch (ungewollt) reproduziert, wenden sich die Zapatistas bewusst vom Ziel der Eroberung der Staatsmacht ab. Dieser Tatsache wird durch das zweite dargestellte zapatistische Prinzip des *mandar obedeciendo* begegnet. Macht wird als komplexes gesellschaftliches Verhältnis verstanden, welches auch ungewollt reproduziert wird, weswegen die ständige Kontrolle der zapatistischen Regierung durch die Basis als wichtiges Element politischer Organisation betont wird. In der zapatistischen politischen Organisation lässt sich somit eine prinzipielle Abkehr einer binären Analyse gesellschaftlicher Verhältnisse und ein Mitdenken intersektional wirkender Unterdrückungsmechanismen herauslesen.

Diese neuen Ansatzpunkte politischer Theorie und Praxis stoßen bei emanzipatorischen Bewegungen weltweit auf große Begeisterung, werden rezipiert und initiieren sowohl auf theoretischer als auch auf praktischer Ebene ein Neudenken linker Politik. So konnte im

Laufe dieser Arbeit ein Paradigmenwechsel im Internationalismus diagnostiziert werden, der neben anderen Faktoren wie dem Aufkommen neuerer theoretischer Einflüsse, dem Ende des Ost-West-Konflikts und der Kritik an internationaler Solidarität, durch den zapatistischen Aufstand inspiriert wurde. Statt traditioneller Konzepte des revolutionären Subjekts, avantgardistischen Denkens und der Idee der ‚Entwicklung‘, steht eine differenzierte Auseinandersetzung mit Theorien zu Macht, mit postkolonialen und *post-development* Ansätzen und Intersektionalitätstheorien im Vordergrund der Diskurse.

Die Entwicklung des BUKO veranschaulicht diesen Prozess exemplarisch. So lassen sich als zentrale theoretische Themenfelder des BUKO mittlerweile eine Beschäftigung mit postkolonialen Theorien und mit Konzepten wie *Critical-Withness* sowie kritische Auseinandersetzungen zu den Möglichkeiten und Grenzen internationaler Solidarität und Vernetzung identifizieren (vgl. Bundeskoordination Internationalismus 2014). Diese generelle Tendenz hin zu einer Auseinandersetzung mit den eigenen Verstrickungen in Kolonialismus und Rassismus und die Thematisierung möglicher Reproduktion (neo-)kolonialer Strukturen in der internationalen Solidarität, zeigt sich auch bei dem Informationsbüro Nicaragua (vgl. Informationsbüro Nicaragua e.V. 2012, S. 7).

Es lässt sich somit bei Organisationen, die sowohl früher als auch heute als zentrale Akteure in der internationalen Solidarität in Deutschland gelten, ein Diskurswechsel aufzeigen, der sich auch bei zapatistischen Solidaritätsgruppen wiederfindet. Als Beispiel soll das Ya-Basta-Netz angeführt werden, da dies als Zusammenschluss von Solidaritäts- und Aktionsgruppen eine prominente Stellung im Bereich der zapatistischen Solidarität in Deutschland innehat. So agiert das Ya-Basta-Netz seinem Selbstverständnis folgend nach den zapatistischen Prinzipien. Sie beziehen sich in ihren Ausführungen auf das Prinzip des *preguntando caminamos*, unterstützen die Idee der Schaffung neuer Welten, lehnen Avantgardismus und Machtergreifung ab und betonen stattdessen die Wichtigkeit der Anerkennung von Differenzen und lokalen Unterschieden (vgl. Ya-Basta-Netz 2004).

Es lässt sich konstatieren, dass eine grundlegende Veränderung im Gegensatz zur früheren Formen der internationalen Solidarität stattgefunden hat. Die in Kapitel 3.2.1 kritisierte binäre Perspektive der Freund-Feind-Konstruktion und der Annahme einer gleichen Betroffenheit mit Bewegungen aus dem Globalen Süden hat sich gewandelt zugunsten einer Anerkennung mehrdimensionaler Unterdrückungsverhältnisse, einer komplexeren Perspektive auf Machtverhältnisse und der von postkolonialen Theorien geforderten Anerkennung eigener Verstrickungen in Rassismus und (Neo-)kolonialismus.

6.1.2. Zur (Un-)vereinbarkeit gemeinsamer Verbundenheit und unterschiedlicher Betroffenheit

Die neuen Ansätze einer gemeinsamen Verbundenheit in der zapatistischen Solidarität wurden als mögliche Antwort auf die kritischen Auseinandersetzungen bezüglich einer zu vereinfachten Konstruktion von gleicher Betroffenheit identifiziert. Denn anstatt vereinfachenden ‚Freund-Feind‘ Dichotomien, schlagen die Zapatistas ein komplexes diskursives und ständig wandelbares Konstrukt als Basis der Solidarität vor. Der gemeinsame Nenner stellt die gesellschaftliche Marginalisierung dar. Diese bleibt jedoch sehr breit gefasst und wird unter den Begriff Zivilgesellschaft subsumiert. Die Definition von gemeinsamen Zielen ist ebenfalls sehr offen gehalten und reicht von Aussagen wie „für die Internationale der Hoffnung und für einen neuen, gerechten und würdigen Frieden“ über Forderungen zu sozialen und politischen Rechten bis zu dem abstrakten Ausruf „Für die Menschheit“. Wie bereits in der früheren internationalen Solidarität steht diesem positiven Bezug der negative Bezug auf einen Gegner gegenüber. Dieser, in Form des ‚Neoliberalismus‘, definierte Gegner ist in erster Linie als Chiffre für unterschiedliche Formen der gesellschaftlichen Marginalisierung zu verstehen, welche nach jeweiligen Kontexten mit eigenen Bedeutungen ausgefüllt werden können. Diesen konzeptionell offen formulierten strategischen Universalismen steht gleichzeitig die Anerkennung von Differenzen gegenüber.

Die herausragende Betonung von Diversität und die Ablehnung vereinheitlichender Identitätskonstruktionen konnte als besonderes Merkmal des zapatistischen Verständnisses von kollektiver Identität herausgestellt werden. Die Konstruktion der gemeinsamen Verbundenheit ist somit nicht als statisches oder essentialistisches Gebilde im Sinne traditioneller Identitätspolitik zu begreifen, sondern ist durch ständige Wandelbarkeit und Anpassungsfähigkeit auf unterschiedliche Kontexte und lokale Gegebenheiten charakterisiert. Mit dieser Synthese aus Partikularismus und Universalismus liefert der Zapatismus eine Antwort auf die in postkolonialen Ansätzen geäußerte Kritik an den homogenisierenden und universalisierenden Tendenzen internationaler Solidarität, die oft auf dichotomen Zuschreibungen sowie vereinheitlichenden und vereinnahmenden Gruppenidentitäten beruhen. Kastner sieht deswegen den Zapatismus auch als sehr anschauliches Beispiel dafür, dass sich kulturelle Differenz und die Forderung nach sozialer Gleichheit, partikularistische und universalistische Ansprüche nicht so unvereinbar gegenüberstehen, wie dies die Geschichte des Internationalismus oft glauben ließ (vgl. Kastner 2011, S. 44). Der Zapatismus stellt somit eine Entschärfung dieser vermeintlichen Gegensätzen dar, die sich auch im akademischen Diskurs bis dato nicht befriedigend lösen ließen (vgl. ebd., S. 56).

Dieser theoretische Vorschlag von Seiten der zapatistischen Bewegung fließt in die Diskurse der internationalen Solidarität ein und manifestiert sich in der theoretischen Auseinandersetzung im Ideal der globalen Solidarität. Als wichtige Veränderung im Gegensatz zu früheren Formen internationaler Solidarität konnte eine Betonung der Gemeinsamkeiten, bei gleichzeitiger Akzeptanz von Differenzen und lokalen Unterschieden herausgestellt werden. Neben diesem Versuch das Partikulare mit dem Universellen durch permanente Brückenschläge zu verbinden, bildet die Ablehnung von Hierarchisierungen zwischen dem Globalen Norden und dem Globalen Süden ein weiteres zentrales Merkmal der Idee der globalen Solidarität. Stattdessen wird die theoretische Gleichstellung der Akteure und die Gegenseitigkeit der Solidaritätsbeziehungen betont (vgl. hierfür auch Kapitel 6.4).

Diese Neudefinition der gemeinsamen Verbundenheit in der zapatistischen Solidarität birgt dennoch Gefahren und gerät vor allem in der konkreten Solidaritätspraxis an ihre Grenzen. Studien, die sich mit dem neuen Internationalismus befassen, weisen darauf hin, dass die von den Zapatistas vorgeschlagene Konstruktion kollektiver Identität, die existierenden Unterschiede zwischen den privilegierten westlichen Aktivist_innen und den indigenen Zapatistas in Chiapas verharmlosen und verschleiern würde (vgl. Olesen 2004a; vgl. Johnston 2003; vgl. Andrews 2010a). Denn bei in den Solidaritätsbeziehungen zwischen den Zapatistas und den westlichen Aktivist_innen handelt es sich de facto nicht um eine Beziehung unter Gleichen, in der Ideen, Vorstellungen und Unterstützung beliebig ausgetauscht werden können, wie es das Konzept der globalen Solidarität suggerieren lässt (vgl. Olesen 2004a, S. 264). Stattdessen sollten die möglichen Auswirkungen existierender Machtverhältnisse und Privilegien auf die Solidaritätsbeziehungen mitgedacht und mehr in den Fokus gerückt werden. Johnston zufolge seien sich die westlichen politischen Aktivist_innen, die auf Anti-Globalisierungsdemonstrationen „we are all Marcos“ rufen der tatsächlichen Unterschiede zwischen ihnen und den indigenen Zapatistas in Chiapas oft gar nicht bewusst (vgl. Johnston 2003, S. 99). Dieser universalisierende gemeinsame Nenner würde daher die Unterschiedlichkeit der Kämpfe, die verschiedenen Ausgangsbedingungen sowie soziale, ökonomische und politische Unterschiede verschleiern (vgl. ebd., S. 85f, 96). Als problematisch können in diesem Zusammenhang auch einige Forschungen zu globalen sozialen Bewegungen eigenordnet werden, die von ‚hierarchiefreien horizontalen Netzwerken‘ sprechen, in denen die zur Zeit des Ost-West-Konflikts existierenden Dichotomien scheinbar ‚automatisch‘ aufgelöst seien (vgl. beispielsweise Eterovic und Smith 2001). So wird oft vorschnell eine vermeintliche gemeinsame Verbundenheit suggeriert, die wiederum unterschiedliche gesellschaftliche Positioniertheit zwischen indigenen Subsistenzbauer- und bäuerinnen und privilegierten Aktivist_innen aus dem Norden relativiert

(vgl. Johnston 2003, S. 85, 96f). Messerschmidt stellt die Notwendigkeit einer ständigen Thematisierung und Bewusstmachung unterschiedlicher Positionierung als wichtige Voraussetzung für eine gelungene Solidarität in den Vordergrund. In Bezug auf Solidarität zwischen Akteuren aus dem Globalen Norden und dem Globalen Süden weist sie auf die Wichtigkeit hin, immer die Grenzen der Übereinstimmung und die Unmöglichkeit zu sehen, die anderen Kämpfe für die Eigenen zu halten (vgl. Messerschmidt 2006, S. 4). Eine weitere Gefahr der Verwendung strategischer Universalismen in der zapatistischen Solidarität sieht Johnston darin, dass diese kleinsten gemeinsamen Nenner leicht von den privilegierten Akteuren dominiert und vereinnahmt werden können (vgl. Johnston 2003, S. 100f). Zusammengefasst lässt sich in der Neudefinition von politischer Organisation und einer gemeinsamen solidarischen Verbundenheit in der zapatistischen Solidarität eine umfassende Auseinandersetzung und produktive Umsetzung der skizzierten Kritik erkennen. Dennoch sollte die Wirkmächtigkeit kolonialer Diskurse und ungleicher Machtverhältnisse nicht relativiert werden. Denn zentrales Anliegen postkolonialer Theorieansätze ist es, zu verdeutlichen, dass die gesellschaftlichen Strukturen stärker sind als ‚guter Wille‘. Diese prägen somit Verhalten und Denken der Akteure, weswegen idealtypische Konzepte in ihrer Praxis ständiger kritischer Hinterfragung bedürfen.

6.2. Subalternität und koloniale Repräsentationen

Als zentrale Schwierigkeit von Solidaritätsbeziehungen zwischen Bewegungen im Globalen Norden und im Globalen Süden wurden Fragen der Repräsentation und des ‚Sprechens über‘ thematisiert. Mithilfe der Spivak’schen Analysekategorie der Subalternität wurde die Komplexität mehrdimensionaler Unterdrückungsverhältnisse und die Wirkmächtigkeit kolonialer Diskurse in Bezug auf die gesellschaftliche Position marginalisierter postkolonialer Subjekte aufgezeigt. Durch die hegemonialen Strukturen werden diese im Diskurs unsichtbar gemacht und ihre Forderungen sind nicht hörbar. In Kapitel 4 und 5 wurde herausgearbeitet, wie die zapatistische Bewegung mit dieser marginalisierten Position umgeht und mit welchen Strategien sie sich gegen das Nicht-Gehört und Nicht-Gesehen werden sowohl in den nationalen Diskursen Mexikos als auf internationaler Ebene zur Wehr setzt. Im Folgenden werden die gewonnenen Erkenntnisse abschließend auf die Frage diskutiert, inwieweit die zapatistische Bewegung und die westlichen Solidaritätsaktivist_innen das von Spivak als fast unlösbar dargestellte Dilemma der ‚gutgemeinten‘ Repräsentation Subalternen überwinden können.

6.2.1. Zapatistische Emanzipation

Ein Anzeichen dafür, dass die zapatistische Bewegung der von Spivak formulierten ausgeweglosen Situation der Subalternität zumindest teilweise entkommen konnte, findet sich bereits in den ideellen Ursprüngen des Zapatismus. So wurde in Kapitel 4 dargestellt wie sich in der zehnjährigen Gründungsphase die mestizischen Stadtguerilleros an die Gegebenheiten der indigenen Bevölkerung im lakandonischen Urwald anpassten und ihre avantgardistische Haltung sowie die damit verbundene Annahme die ‚Subalternen zu befreien‘, allmählich ablegten. Stattdessen lernten sie im Umgang mit der indigenen Bevölkerung ihre westlichen Privilegien bewusst als solche wahrzunehmen und auch deren Nachteile anzuerkennen. Eigene Gewissheiten wurden hinterfragt und es herrschte die Bereitschaft neue Denkweisen anzunehmen. Der Haupttakt des gemeinsamen Gründungsprozess bestand in Marcos Worten darin, zu lernen zuzuhören und zu sprechen („fue el aprender a escuchar y a hablar“) (Subcomandante Marcos 2003a).

Spivaks theoretisch formulierter Lösungsvorschlag die eigenen Privilegien zu verlernen und die eigene hegemonial strukturierte Position zu dekonstruieren, um das Nicht-Gehört werden der Subalternen zu überwinden, findet im zapatistischen Gründungsprozess somit ein praktisches Beispiel. Der Zapatismus, als Ergebnis dieses Prozesses erwächst schließlich aus einer Verschmelzung indigener und westlicher Widerstandskulturen. Mignolo begreift diese Gründungsphase deswegen als eine theoretische Revolution und den Zapatismus als Grenzdenken, da er ein Entkommen aus (neo-)kolonialen Mustern und der Vorstellungswelt der binären kolonialen/modernen Welt ermöglicht hätte (vgl. Mignolo 2002, S. 249-251, 253). Der Zapatismus markiere einen Paradigmenbruch in der räumlichen Konfiguration kolonialer Logik (vgl. ebd., S. 267) da durch eine räumliche Verschiebung vormals subalterne Wissensproduktion sichtbar wird.¹¹⁹

Der zapatistische Widerstand richtet sich von Beginn an gegen die koloniale Logik und gegen die hegemonialen Strukturen, die Subalternität als Gegenprojekt zur Moderne erschaffen. Sowohl in ihren Texten als auch in ihrer politischen Organisation richtet sich ihre Kritik gegen Rassismus, Paternalismus und eine eurozentrische Weltsicht.

Als eine wesentliche Neuheit der zapatistischen Rebellion konnte die Verlagerung des Kampffeldes auf den Bereich des Diskursiven herausgestellt werden. Der zapatistische Aufstand wird deswegen auch als „Wortergreifung“ charakterisiert und mit dem Label „Diskursguerilla“ versehen. Mittels einer Analyse der diskursstrategischen Elemente der

¹¹⁹ Ähnlich wie bei Spivak bezeichnet subaltern bei Mignolo keine Identitätszuschreibung, sondern ist in erster Linie räumlich gedacht (vgl. Kapitel 3.1.2).

Verhüllung, des Schweigens und der Inszenierung der mestizischen Figur Marcos wurden exemplarisch drei dieser Strategien der zapatistischen Diskursproduktion herausgearbeitet, mit denen die Zapatistas gegen die Fortführung kolonialer Diskurse und die Reproduktion von Subalternität aufbegehren. Eine Analyse des zapatistischen Schweigens zeigte, wie die Zapatistas Mittel und Wege finden die hegemoniale Struktur des Sprechens/Schweigens, welche die Sprachlosigkeit der Subalternen bedingt, zu überwinden und Hör- und Sichtbarkeit einfordern. So wird die – durch (neo-)koloniale gesellschaftliche Verhältnisse erzwungene – eigene subalterne Position von den Zapatistas als solche identifiziert und deren Thematisierung ist zentraler Gegenstand ihrer Diskursstrategie. Mittels der Performance von Symbolik und diskursiven Strategien wird Subalternität markiert und der Außenwelt vorgeführt. So wird durch das Verhüllen ihrer Gesichter und durch das strategische Schweigen auf diejenigen verwiesen, die sowohl in der mexikanischen Gesellschaft als auch in linksrevolutionären Diskursen keine eigene Stimme und kein Gesicht haben, sondern nur das Objekt paternalistischer Fürsorge darstellen.

Die von postkolonialen Theorien betonte diskursive Ebene und der Angriff auf hegemoniale Repräsentations- und Machtverhältnisse nehmen folglich eine zentrale Bedeutung im zapatistischen Kampf ein. Die Zapatistas erkennen und thematisieren die Wirkmächtigkeit kolonialer Diskurse und das Aufbegehren gegen aktuelle Repräsentationssysteme stellt einen wichtigen Aspekt des zapatistischen Aufstands dar. Mit dem Erkennen (neo-)kolonialer Strukturen und der paradoxen Zurschaustellung dieser hegemonialen und universalistischen Logik, trägt der Zapatismus somit zur Sichtbarmachung kolonialer Diskurse und subalternen Räume bei.

Die Kategorie der Subalternität, verstanden als eine Bezeichnung für Menschen, die keine Kenntnis darüber haben, dass es einen öffentlichen Raum gibt, in dem sie ihre Rechte einklagen können, gerät im zapatistischen Diskurs folglich in eine Krise. Da die Identifizierung subalternen Räume als solche und die Sichtbarmachung der kolonialen Strukturen, die diese bedingen, Spivak folgend einen ersten Schritt zu deren Überwindung darstellen, kann der diskursiven Performance der eigenen subalternen Position eine herausragende Stellung in der zapatistischen Rebellion zugeschrieben werden.

Den Spezifika des Gründungsprozesses und der zapatistischen Wortergreifung, die den Kampf für Sicht- und Hörbarkeit in den Mittelpunkt ihrer Rebellion rückt, ist es schließlich zu verdanken, dass die zapatistische Bewegung sich in Mexiko und weltweit eine Sprecher_innenposition erkämpfen konnte.

6.2.2. Chancen und Grenzen der zapatistischen Selbstrepräsentation in der Solidaritätspraxis

Das Aufbegehren der zapatistischen Bewegung gegen die Reproduktion von Subalternität und ihr Kampf für eine legitime Sprecher_innenposition auf dem Feld des Diskursiven, konnte als wichtige Neuheit ihrer Rebellion herausgestellt werden und stellt eine notwendige Bedingung für die Möglichkeit veränderter Solidaritätsbeziehungen dar. Dieser erweiterte Handlungsspielraum zeigt sich vor allem durch den immens großen Einfluss, den die zapatistische Bewegung auf linke Theorie und Praxis ausübt. So konnte in Kapitel 5.1 verdeutlicht werden, dass die indigene Bewegung aus Chiapas zu einem Stichwortgeber auf internationaler Ebene avanciert ist, welcher nicht nur soziale Bewegung weltweit inspiriert und neue theoretische Debatten angestoßen hat, sondern auch als Referenz und Bezugspunkt der neu entstehenden Anti-Globalisierungsbewegung gilt und maßgeblich zu einer Neubestimmung des Internationalismus beigetragen hat.

Diese veränderte Position äußert sich auch in der Solidaritätspraxis, wie im Folgenden exemplarisch im Bereich der Öffentlichkeitsarbeit veranschaulicht werden soll.

So konnte in Kapitel 4 die zentrale Funktion des Subcomandante Marcos als Sprecher der Bewegung und als Magnet für die Medien herausgestellt werden. Durch die strategische Inszenierung der Figur, die das Ziel verfolgte die mediale Aufmerksamkeit auf die Bewegung zu lenken und in gewisser Weise als Rahmen fungierte, durch welchen die zapatistische indigene Bevölkerung mit der Außenwelt in Kommunikation trat, hatten sich die Zapatistas eine Position verschafft, von der aus sie international sowohl gehört als auch gesehen und ihre Veröffentlichungen wahrgenommen wurden. Sich der Wirkmächtigkeit der modernen Kommunikationsmittel bewusst, nutzten sie diese somit strategisch für ihre Zwecke. Die zapatistische Bewegung ist demnach durch eigene Internetauftritte,¹²⁰ Kommunikés, Vorträge etc. nicht komplett auf die solidarischen Sprachrohre aus dem Westen angewiesen, um ihren Kampf, ihre Forderungen und Ziele an die Öffentlichkeit zu tragen.

Dennoch gibt das internationale zapatistische Unterstützer_innennetzwerk dem zapatistischen Kampf in gewisser Weise eine ‚Stimme‘ und sorgt für den großen weltweiten Bekanntheitsgrad der zapatistischen Rebellion. Es wurde aufgezeigt, dass ein großer Teil der praktischen Solidarität in der Öffentlichkeitsarbeit für die zapatistische Bewegung besteht. Zahlreiche Solidaritätsorganisationen sowie solidarische Aktivist_innen und Wissenschaftler_innen berichten über den zapatistischen Widerstand und die Forderungen, über Fort-

¹²⁰ Vgl. beispielsweise die Homepage *Enlace Zapatista* der EZLN (vgl. Webportal der EZLN) oder die von den Zapatistas herausgegebene Zeitschrift *Rebeldía* (vgl. Webportal Zeitschrift *Rebeldía*).

schritte und Rückschritte des zapatistischen Projekts und über die praktische politische Organisation im Alltag der Gemeinden. Dies geschieht in Form von Publikationen, Vorträgen, Workshops, Rundschreiben oder Veröffentlichungen im Internet (vgl. Kapitel 5.2.1). Einen wesentlichen Aspekt stellen zudem die unzähligen Berichte der Menschenrechtsbeobachter_innen dar, die sie nach ihrem Aufenthalt in den zapatistischen Gemeinden verfassen und an ihren Bekanntenkreis und ihre zuständigen Solidaritätsorganisationen im Globalen Norden schicken (vgl. Webportal CAREA e.V.). Diese Texte dienen zwar theoretisch dazu, staatliche und parastaatliche Repression international bekanntzumachen, de facto haben sie jedoch oft den Charakter von persönlichen Erlebnisberichten, welche vom Alltagsleben der indigenen Bevölkerung in den zapatistischen Gemeinden erzählen. Dabei werden – vor einem westlichen Vergleichsmaßstab als Norm – bestimmte Phänomene als besonders herausgestellt: „Obwohl: in dieser Gemeinde gab es sogar Strom und fließend Wasser“ und „hier leben die Menschen nicht nach der Uhrzeit.“ (ebd.).

In der Öffentlichkeitsarbeit findet somit an zahlreichen Stellen eine Repräsentation der zapatistischen Bewegung statt, in der sowohl das Alltagsleben in den Gemeinden als auch die zapatistische politische Organisation aus einer *weißen* Perspektive dargestellt wird.

Mithilfe eines postkolonialen Theorierahmens konnte die Tragweite und Wirkmächtigkeit kolonialer Diskurse verdeutlicht und die der solidarischen Repräsentation inhärenten Fallstricke aufgezeigt werden. Diese theoretische Perspektive verdeutlicht, dass selbst Solidaritätsaktivist_innen, die aufgrund persönlicher Beobachtungen und Erfahrungen vor Ort, sich eine scheinbar objektive Meinung bilden konnten, nicht frei sind von den durch koloniale Diskurse erzeugten Bildern über *die Anderen*. Die Repräsentation der zapatistischen Bewegung in der Solidaritätsarbeit der westlichen Aktivist_innen findet somit unvermeidbar aus einer *weißen* Perspektive statt, trägt Wertungen mit sich und bedient die Bilder dieser kolonialen Diskurse.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass die zapatistische Bewegung Verschiebungen und Veränderungen im diskursiven Feld der Repräsentationsverhältnisse erreichen und den durch das Bild *der schweigenden Indígena* gekennzeichneten subalternen Raum in Mexiko weltweit in das Sichtfeld rücken konnte. Die unbewusste und ungewollte Reproduktion kolonialer Repräsentations- und Machtverhältnisse in der Solidaritätsarbeit stellt jedoch ein zentrales Problem dar, welches sich nicht allein durch ‚guten Willen‘ lösen lässt. Ein erster wichtiger Schritt betrifft die ständige kritische Hinterfragung eigener Privilegien und ein Bewusstmachen der Perspektive, aus der heraus Sachverhalte scheinbar neutral und objektiv dargestellt werden. Des Weiteren sollte es auf einer politischen Ebene darum gehen,

subalterne Räume als solche zu identifizieren und aufzulösen, nicht darum Subalternen eine Stimme geben zu wollen. Repräsentationen *der Anderen* sollten in der Solidaritätspraxis daher vermieden werden, stattdessen sollte der Fokus darauf gelegt werden, Möglichkeiten und Räume zur Selbstrepräsentation Subalternen zu schaffen.

6.3. Projektionen in der zapatistischen Solidarität

Auf welche Subjektposition die zapatistische Bewegung durch diese Versuche solidarischer Repräsentation festgeschrieben wird, unterliegt den jeweiligen Umständen und variiert stark. Anlehnend an den theoretischen Analyserahmen dieser Arbeit konnte jedoch das auf dem Authentizitätsdiskurs beruhende Phänomen der Idealisierung als eine für internationale Solidarität typische Strategie herausgestellt werden. Im Folgenden wird deshalb der Frage nachgegangen, ob die Tendenzen zur Romantisierung und Idealisierung der vermeintlich *authentischen Anderen* in der zapatistischen Solidarität eine Rolle spielen.

6.3.1. Die Suche nach *Authentizität* im Zapatismus

Die zapatistische Bewegung, die weltweit so viel Bewunderung und Zuspruch erhält wie kaum eine andere revolutionäre Bewegung zuvor und die der internationalen Solidaritätsbewegung in einer Phase der Resignation wieder neue Hoffnung und frische Impulse gab, scheint prädestiniert dafür zu sein, unzähligen Wunschvorstellungen und eigener Defizite westlicher Aktivist_innen eine Projektionsfläche zu bieten. So liefert die Tatsache, dass es sich bei den Zapatistas um eine indigene Bewegung handelt, die in ihren Selbstdarstellungen ihre indigenen Wurzeln betonen, der westlichen Suche nach *Authentizität* und *Ursprünglichkeit* zahlreiche Anknüpfungspunkte (vgl. Schmidt-Eule 2002, S. 118). Winter vermutet, dass der zapatistische Aufstand ohne seinen Fokus auf kulturellen Traditionen niemals eine so breite solidarische Resonanz hätte erfahren können (vgl. Winter 1997, S. 172). Zapatistische Selbstdarstellungen von indigenen Traditionen, Kultur und Lebensweise werden Schmidt-Eule folgend von zahlreichen Unterstützer_innen unkritisch übernommen und alles was den Anschein von indigen hat, positiv besetzt (vgl. Schmidt-Eule 2002, S. 118).

In Beschreibungen über den Zapatismus lassen sich Elemente finden, die die indigene Kultur als ein herausragendes Merkmal dieser Bewegung hervorheben, wie beispielsweise in den Texten des französischen Soziologen Michael Lowy sichtbar wird:

Perhaps the most important thread is the Mayan culture of the native people of Chiapas, with its magical relation to nature, its community solidarity, its resistance to neoliberal modernization. Zapatism harks back to a community tradition of the past, a pre-capitalist, pre-modern, pre-Columbian tradition (Lowy 1998).

In diesen Beschreibungen schwingt eine verklärte und fast schon mythische Sicht auf die Zapatistas mit:

It is a movement freighted with magic, with myths, utopias, poetry, romanticism, enthusiasms, and wild hopes, with ‚mysticism‘ (ebd.).

In ähnlicher Weise schwärmt eine Solidaritätsaktivistin in ihren Erzählungen über das *Erste Interkontinentale Treffen* in Chiapas 1996:

Eintauchen in die indigene Welt von Chiapas: Der Bus windet sich im Morgengrauen die kurvenreiche Strecke [...]. Männer und Frauen in bunter Tracht am Wegesrand, manche barfuß unterwegs zu ihrer Arbeit (Högner 1997, S. 26).

Die Zitate veranschaulichen den im theoretischen Rahmen beschriebenen Authentizitätsdiskurs sehr deutlich. Der zapatistischen Bewegung wird ein fast ‚magisches Verhältnis zur Natur‘ zugeschrieben, ihre *Ursprünglichkeit*, in der das ‚vormoderne‘ und ‚vorkapitalistische‘ noch erhalten zu sein scheint, wird betont und das Zusammenleben als besonders ‚gemeinschaftlich‘ bezeichnet. Begriffe wie „Eintauchen“ spiegeln ebenfalls die ‚Faszination für diese *fremde authentische Kultur*‘ wider.

Einige Solidaritätsaktivist_innen, die sich kritisch mit der zapatistischen Bewegung und ihrem westlichen Unterstützer_innennetzwerk befassen, greifen diese Verklärung des zapatistischen Kampfes durch die Romantisierung des Indigenen ebenfalls als Kritikpunkt auf (vgl. beispielsweise Erling 2012 oder Ebbrecht und Reinfrank 1997).

Wissenschaftliche Auseinandersetzungen, die sich mit diesem Phänomen auseinandersetzen, gibt es nur unzureichend. Hier lässt sich lediglich auf die Studien von Barmeyer und Adler Herman verweisen, deren Aussagen im Folgenden skizziert werden.

So herrsche Barmeyer folgend in den zapatistischen Unterstützungsgruppen ein konstruiertes Bild *der indigenen Gemeinde* vor, welches den kolonialen Authentizitätsdiskurs reproduziere und eine in Einklang lebende utopische Urgemeinschaft imaginiere. Als typische Merkmale dieses essentialistischen, statischen und ahistorischen Bildes *der indigenen Gemeinde* sind das ‚besonders ausgeprägte Gemeinschaftsgefühl‘ und die ‚*ursprüngliche Harmonie*‘, in der die Bewohner_innen mit sich und der natürlichen Umwelt leben, zu nennen (vgl. Barmeyer 2009, S. 220f). In ähnlicher Weise beschreibt Adler Hellman mit ihrer These vom „virtuellen Bild Chiapas“ das stark vereinfachte Bild über den zapatistischen Aufstand, welches bei großen Teilen des westlichen Unterstützer_innennetzwerks vorherrscht. Dieses „virtuelle Bild von Chiapas“ sei gekennzeichnet durch ein homogenes, mystifiziertes und essentialistisches Bild der Indígenas, dessen Reproduktion einer Auseinandersetzung mit den komplexen und auch widersprüchlichen Prozessen in Chiapas bevorzugt wird (vgl. Adler Hellman 2000). Der Konflikt zwischen der mexikanischen Regie-

rung und der zapatistischen Bewegung erscheint als „a direct confrontation between the powerless and the powerful, the pure and the impure, the honest and the corrupt“ (Adler Hellman 2000, S. 162).

In seiner Studie über die zapatistische Solidaritätslandschaft zeigt Barmeyer beispielhaft einige Strategien des Spendensammelns internationaler NGOs auf, in denen die *Authentizität* des Zapatismus vermarktet wird. Durch die Verherrlichung indigener Kultur und ihrer Lebensweise sowie der Inszenierung schwärmerischer Revolutionsromantik sollen potenzielle Geldspender_innen überzeugt werden (vgl. Barmeyer 2009, S. 145-150). Diese Praxis sei vor allem bei US-amerikanischen Solidaritätsorganisationen beliebt. So wirbt beispielsweise die Solidaritätsorganisation *Schools for Chiapas* auf ihrer Homepage:

The Maya peoples of Chiapas, Mexico, dream of building a better life for their children. After more than ten years of returning to the roots of Maya culture, rescuing lost ceremonies, and studying democratic community practices (Webportal Schools for Chiapas).

Die Begeisterung für die ‚*authentische* Mayakultur‘, die auf einem statischen und ahistorischen Kulturbegriff beruht und die Romantisierung des indigenen Alltags beinhaltet, kann somit als dominantes Element in einem Teil der westlichen Solidaritätsbewegung herausgestellt werden. Die Sicht auf die zapatistische Bewegung als die *authentische Stimme der Unterdrückten* führt schließlich zu einer idealisierten Perspektive auf den zapatistischen Kampf, was sich auch in fehlender Kritikfähigkeit äußert.

Diese bemängeln beispielsweise die Aktivst_innen vom Amsterdamer Solidaritätskomitee (vgl. Geronimo/Jeroen 1999). So musste sich das zapatistische Solidaritätsnetzwerk innerhalb der letzten 20 Jahre häufig der Kritik stellen, dass Fehler und Mängel vorangegangener Solidaritätsbewegungen unveränderlich wiederholt würden und zwar vor allem in Form kritikloser und unreflektierter Solidarität (vgl. Huffscheid 2003, S. 31; Ebbrecht und Reinfrank 1997; Geronimo/Jeroen 1999; vgl. Winter 1997, S. 171).

Diesem Phänomen steht der Ansatz der zapatistischen Bewegung selbst gegenüber, welche sich vehement gegen alle Formen der Romantisierung und Idealisierung des Indigenen zur Wehr setzt. Das ‚Indigene‘ ist in ihren Vorstellungen nämlich nicht das *Ursprüngliche*, und damit ‚gut‘ und per se ‚bewahrenswert‘ (vgl. Brand 2002, S. 13). Statt sich nur auf die vormodernen und präkolumbianischen indigenen Wurzeln zu berufen, setzen sie sich kritisch mit sich selbst und ihrer Geschichte auseinander (vgl. ebd.). Die dem Authentizitätsdiskurse inhärente Dichotomie ‚modern-traditionell‘ und die vermeintliche Ahistorizität indigener Kultur soll eben nicht reproduziert, sondern überwunden werden. So gehört der Bruch mit Traditionen ebenso zum zapatistischen Kampf dazu, wie die Traditionen selber (vgl. Kastner 2011, S. 70f).

6.3.2. Zapatistische Solidarität als ‚Revolutionstourismus‘?

Auch schmeckte vielen von ihnen [Anm.: den Solidaritätsaktivist_innen] die Aufforderung der Zapatistas, ihre eigene Politik vor Ort neu zu bestimmen, wenig. Da wollte man doch lieber teilhaben an einem Aufstand in Mexiko, der neue, möglicherweise greifbare Träume umsetzte [...]. Das bedeutete eine Mythisierung des Aufstandes (Sachs, in Huffs Schmid 2003, S. 32).

Wie anhand des theoretischen Rahmens verdeutlicht werden konnte, hängt die Repräsentation der revolutionären Befreiungsbewegungen als *die authentischen Kämpfer_innen*, mit der Suche nach einer idealisierten Projektionsfläche für die in der eigenen Gesellschaft wahrgenommenen Defizite zusammen. An diese Erkenntnis anschließend konnte der sogenannte ‚Revolutionstourismus‘ bzw. ‚Solidaritätstourismus‘ als komplementär auftretendes Phänomen zu den Tendenzen der Idealisierung herausgestellt werden.

Obwohl die zapatistische Bewegung die Übertragung und Weiterentwicklung zapatistischer Ideen auf die lokalen Kämpfe im jeweiligen Land von Beginn an als wichtigste Art der Solidarität definierte, stellt – wie in Kapitel 5 dargestellt wurde – die Solidaritätsarbeit westlicher Aktivist_innen in Chiapas den wesentlichen Teil der Solidaritätsbekundungen dar. Speziell in Bezug auf Deutschland bemängeln beispielsweise Brand und Hirsch oder Azzellini, dass die Diskurse und politischen Debatten der Zapatistas kaum in die linke Praxis eingeflossen wären (vgl. Brand und Hirsch 2003, S. 835f). Als zentrales ‚Problem‘ der Solidaritätsbewegung stellt Azzellini daher den starken Fokus auf die praktische Solidarität in Chiapas heraus (vgl. Azzellini 2004, S. 16).

Thomas Erling, ein zapatistischer Solidaritätsaktivist beschreibt wie *San Cristóbal de las Casas*, die chiapanekische Stadt, von der aus die zivile Menschenrechtsbeobachtung westlicher Unterstützer_innen in die zapatistischen Gemeinden organisiert wird, sich parallel zum Erstarren des transnationalen zapatistischen Unterstützer_innennetzwerks zur Hochburg eines sogenannten ‚Zapa-tourismus‘ entwickelt. Das Bild des maskierten Pfeifenrauchers Marcos und anderer Kultfiguren der zapatistischen Bewegung fände sich auf T-Shirts, Taschen oder Aschenbechern an jeder Ecke der Stadt. Seit 1994 seien in *San Cristóbal* zahlreiche Geschäfte entstanden, die das Image der Revolution oder die *Ursprünglichkeit* indigener Lebensart transportieren (vgl. Erling 2012). Die Exotisierung und Imaginisierung des Zapatismus als Verkaufsschlager und Touristenattraktion auf der einen Seite und die zahlreichen – zumeist europäischen oder US-amerikanischen – NGOs, die sich zur Unterstützung der zapatistischen Bewegung in der Stadt etablierten auf der anderen Seite, würden Erling zufolge, dieser Kolonialstadt „ihre revolutionär-alternativ-ursprüngliche Grundstimmung“ verleihen und somit unzählige Solidaritätsaktivist_innen anziehen (vgl. ebd.). Auch wenn dies einer empirischen Überprüfung bedürfte, lässt sich

vermuten, dass die Suche nach vermeintlicher *Authentizität* eine wichtige Rolle in der Motivation spielt, vor Ort Solidaritätsarbeit zu leisten.

Johnstons Studie folgend ist es ebenfalls die Unterstützung vor Ort, welche die am meisten praktizierte Solidaritätsform der westlichen Aktivist_innen darstellt (vgl. Johnston 2003, S. 89f). Dafür führt sie als Grund an, dass sogenannte Solidaritätstrips in die faszinierende *Fremde* offensichtlich attraktiver seien als im Globalen Norden Projekte zu verwalten, die langfristige finanzielle Unterstützung garantieren würden (vgl. ebd.). Ähnlich argumentiert Barmeyer, der die romantische Anziehungskraft hervorhebt, welche das imaginierte Bild *der indigenen Gemeinde* auf die Unterstützer_innen aus den technisierten Metropolen ausübt (vgl. Barmeyer 2009, S. 221).

Die Suche nach einem Leben ohne Hektik und Stress und die ‚Faszination für das *Fremde*‘, welche im theoretischen Rahmen herausgearbeitet werden konnte, können demnach in der zapatistischen Solidarität wiedergefunden werden.

Ein grundsätzliches Interesse an den Vorgängen im Globalen Süden stellt zwar ein wichtiges Element gegenseitiger Solidarität dar, allerdings kann mit Spivaks Worten auf die der internationalen Solidarität inhärente Gefahr hingewiesen werden, nur „revolutionäre Touristen“ hervorzubringen die „die Welt an ihren freien Tagen retten“ wollen (Spivak 1991, S. 227, zit. n. Dhawan 2009, S. 5).

6.4. Reziprozitätsbeziehungen und Rollenverständnisse in der Solidaritätspraxis

Der letzte Punkt soll abschließende Aussagen über eventuelle Veränderungen im Rollenverständnis der Akteure in der internationalen Solidarität vornehmen und die Frage beantworten, ob eine Solidarität unter Gleichen stattfindet, die sich als symmetrische Reziprozitätsbeziehung charakterisieren lässt. Daran anschließend wird diskutiert, wie trotz bestehender materieller Ungleichheiten, die durch einseitige Geben-Nehmen-Verhältnisse geprägte Struktur der internationalen Solidarität zugunsten einer gegenseitigen auf symmetrischen Reziprozitätsbeziehungen beruhenden Solidarität auflöst werden kann.

6.4.1. Wohltätigkeit oder Solidarität? Zum Geber_innen und Nehmer_innen-Selbstverständnis

Als zentrales Merkmal des zapatistischen Anspruchs an die internationale Solidarität wurde die Forderung nach einer, auf gleichberechtigtem Umgang und Respekt charakterisierten Beziehung herausgestellt, in welcher sich die beteiligten Akteure als gleichgestellte politische Genoss_innen verstehen. Einseitigkeiten des Gebens und Nehmens – durch das

materielle Nord-Süd-Gefälle begründet und durch (neo-)koloniale Denkstrukturen begünstigt – werden thematisiert und deren Reproduktion verweigert. Dies äußert sich in der Ablehnung jeglicher auf Wohltätigkeit und ‚Hilfe für die Armen‘ begründeter Motivation der solidarischen Unterstützung sowie der Verurteilung von Paternalismus, westlichem Expert_innentum und Überlegenheitsgefühl in der Solidaritätspraxis. Es zeigt sich folglich, dass sich die Zapatistas aktiv gegen die Weiterführung dieser traditionellen Geber_innen-Nehmer_innen-Beziehungen wehren und sich somit aus der ihnen vorgesehenen Position der Almosenempfängenden und der ‚Solidaritätsobjekte‘ befreien möchten.

Den vorhandenen materiellen und strukturellen Ungleichheiten zwischen den indigenen Subsistenzbauern- und bauerinnen in Chiapas und den privilegierten Solidaritätsaktivist_innen aus dem Globalen Norden, die prinzipiell eine durch Wohltätigkeit gekennzeichnete asymmetrische Reziprozitätsbeziehung begünstigen, begegnen die Zapatistas folglich mit einem Infrage stellen klassischer Rollenmuster.

Es konnte aufgezeigt werden, dass die zapatistischen Forderungen nach einer grundsätzlichen Veränderung der Spielregeln internationaler Solidarität in westlichen Diskursen Anklang finden und rezipiert werden. Dies spiegelt sich auf theoretischer Ebene in dem normativen Ideal der globalen Solidarität wider, welches eine Abkehr des ‚Entwicklungsdenkens‘ anstrebt und jegliche Unterscheidung zwischen Gebenden und Nehmenden auflösen will.

Es konnten somit grundlegende Veränderungen in der Formulierung theoretischer Ansprüche der jeweiligen Akteure festgestellt werden, welche sich im Laufe der 20 Jahre zapatistischer Solidarität entwickelten. Inwiefern sich diese auf die konkrete Solidaritätspraxis niederschlugen, wird im Folgenden beleuchtet.

6.4.2. Gegenseitigkeiten und Asymmetrien in der Solidaritätspraxis

Die formulierten Ansprüche, die Rolle der ‚passiven Opfer‘ und der Almosenempfängenden zu verweigern, äußern sich in einem Streben nach wechselseitiger Unterstützung und Gegenleistungen in der Solidaritätspraxis. So finden von Seiten der zapatistischen Bewegung konkrete Unterstützungsangebote an soziale Bewegungen in anderen Ländern statt, wie sich exemplarisch in folgender Absichtserklärung in der *Sechsten Erklärung aus dem lakandonischen Urwald* veranschaulichen lässt:

Pues en el mundo lo que queremos es decirle a todos los que resisten y luchan con sus modos y en sus países, que no están solos, que nosotros los zapatistas, aunque somos muy pequeños, los apoyamos y vamos a ver el modo de ayudarlos en sus luchas (CCRI – CG del EZLN 2005).¹²¹

Weiter heißt es dann:

En la medida de nuestras posibilidades mandaremos apoyos materiales como alimentos artesanías para los hermanos y hermanas que luchan en todo el mundo (ebd.).¹²²

Auch wenn diese reziproken Gegenleistungen mehr symbolischer Art sind, spiegeln sie eine grundsätzliche Hinterfragung einseitiger Geber_innen-Nehmer_innen-Rollenverteilungen in der internationalen Solidaritätspraxis wider. Sie können daher als ein Versuch gesehen werden, durch Gegenleistungen symmetrische Reziprozitätsbeziehungen mit den westlichen Solidaritätsaktivist_innen anzustreben.

Neben dem Versuch, ein Geben-Nehmen-Gleichgewicht in den Solidaritätsbeziehungen herzustellen, fokussiert sich die zapatistische Bewegung vor allem auf den Abbau der (neo-)kolonialen Stereotype im Selbstverständnis der Akteure, welche durch paternalistische Wohltätigkeit Verhältnisse der Über- und Unterordnung zementieren und die Bewegungen aus dem Süden in ihrer Rolle als ‚Solidaritätsobjekte‘ festschreiben.

So wird in der direkten Unterstützungsarbeit in den zapatistischen Gemeinden ein Umgang ‚unter Gleichen‘ angestrebt und ein Mitspracherecht bei den jeweiligen Solidaritätsprojekten eingefordert. Exemplarisch wurden einige Strategien aufgezeigt, mit denen die zapatistische Bewegung sich gegen Paternalismus, westliche Überlegenheit und Expert_innentum in der Solidaritätsarbeit zur Wehr setzt. Dadurch konnte mit der Zeit zapatistische Entscheidungs- und Mittelhoheit aller Projekte erreicht werden. Dies stellt eine zentrale Neuerung im Gegensatz zu den Formen früherer Solidaritätsarbeit dar und führte im Laufe der Zeit dazu, dass die westlichen Solidaritätsgruppen sich entweder auflösten oder ihre Arbeitsweise an die Gegebenheiten anpassten.

Auch innerhalb der westlichen Solidaritätsszene wurde in den ersten Jahren viel (Selbst-)Kritik geübt, weswegen sich Ende der 1990er Jahre auch einige Gruppierungen auflösten (vgl. Andrews 2010a; S. 108f; Kerkeling 2004). In ihrer Feldstudie konnte Andrews durch zahlreiche Interviews aufzeigen, dass dem zapatistischen Selbstverständnis im Laufe der Zeit immer mehr Akzeptanz entgegengebracht wurde und sich daher auch in der Praxis als dominanter Solidaritätsdiskurs durchsetzen konnte. Andrews folgend haben

¹²¹ Dt.: Was wir auf der ganzen Welt tun möchten ist, allen zu sagen, die auf ihre Weise und in ihren Ländern Widerstand leisten und kämpfen, dass sie nicht allein sind, und dass wir Zapatistas, auch wenn wir sehr klein sind, sie unterstützen, und dass wir nach Wegen suchen werden, um ihnen in ihren Kämpfen beizustehen.

¹²² Dt.: Im Bereich unserer Möglichkeiten werden wir Materialien, wie Nahrungsmittel und Kunsthandwerk, an die Brüder und Schwestern schicken, die auf der ganzen Welt kämpfen.

damit in der zapatistischen Solidaritätsarbeit klassische Werte wie kultureller, ökonomischer oder politischer Status an Bedeutung verloren, stattdessen sei die Anerkennung zapatistischer Entscheidungshoheit zentral, um im Unterstützungsnetzwerk partizipieren zu dürfen (vgl. ebd., S. 113).

Als aktuelles Beispiel für die auf Gegenseitigkeit beruhende Solidaritätspraxis, in der sich die Akteure auf ‚gleicher Augenhöhe‘ begegnen, lässt sich die *Escuelita zapatista*, die kleine zapatistische Schule, heranziehen, an der im August 2013 1.500 Solidaritätsaktivist_innen aus dem Globalen Norden teilnahmen. Diese fand darauf hin noch zwei weitere Male mit jeweils über 2.000 Teilnehmenden statt und soll auch in Zukunft fortgesetzt werden. Das Konzept der kleinen zapatistischen Schule besteht darin, dass interessierte westliche Aktivist_innen für eine Woche in die zapatistischen Gemeinden auf Bildungsreise eingeladen werden. Die westlichen Schüler_innen werden von den indigenen Zapatistas unterrichtet und sollen Einblicke in die zapatistische politische Organisation bekommen, was beispielsweise eine Auseinandersetzung mit dem zapatistischen Demokratieverständnis oder den Funktionsweisen der basisdemokratischen Organisation beinhaltet (vgl. Informationsbüro Nicaragua e.V. 2014, S. 12f).

Die kleine zapatistische Schule steht als Beispiel dafür, wie bei verändertem Rollenverständnis trotz materieller Ungleichheiten, Gegenleistungen – in Form von Wissen – gegeben und von der anderen Seite auch als solche anerkannt und angenommen werden. Sie lässt sich als eine klare Absage an paternalistische Solidaritätskonzepte vor allem in Bezug auf die Nord-Süd-Einbahnstraße der transnationalen Wissensproduktion einordnen.

Allerdings stoßen die Versuche gegenseitige Solidaritätsbeziehungen unter Gleichen aufzubauen in der konkreten Praxis auch an ihre Grenzen. So wurde aufgezeigt, dass vor allem die Solidaritätsarbeit in den ersten Jahren von Paternalismus, westlichem Expert_innentum und wohltätiger Motivation geprägt war. Anhand von Andrews Studie, die Veränderungen in der zapatistischen Solidarität über Zeit untersucht (vgl. Andrews 2010a), wurde deutlich, dass ein Umgang unter ‚Gleichen‘ in der tatsächlichen Praxis in wesentlichem Maße auf die permanenten Anstrengungen der Zapatistas zurückzuführen sei und nicht ‚von selber‘ entstehe. Sie zeigt auf, dass die Zapatistas ihre theoretischen Ansprüche immer wieder aufs Neue in der Praxis einfordern, aktiv Solidaritätsorganisationen zurechtzuweisen und kontinuierlich eigene Strukturen aufbauen müssen. Die Praxis bleibt somit ein umkämpftes Terrain, in dem die Zapatistas jeden Tag aufs Neue ihre Position verteidigen und festigen und Beziehungen immer wieder neu ausgehandelt werden.

Letztlich bleibt festzuhalten, dass, auch wenn Veränderungen im Rollenverständnis und in den Beziehungen der Akteure angestoßen werden konnten, die Beziehungen in der internationalen Solidarität nach wie vor den postkolonialen Macht- und Repräsentationsverhältnissen unterworfen sind und materielle Ungleichheit diese ebenfalls prägt. Dies äußert sich sowohl in paternalistischer Bevormundung und westlichem Überlegenheitsgefühl als auch in konkreten finanziellen Abhängigkeiten des zapatistischen Autonomieprojekts von westlichen Solidaritätsorganisationen. Solange diese globalen Verhältnisse bestehen bleiben, ist eine symmetrische Reziprozitätsbeziehung, die eine Gegenseitigkeit unter Gleichen mit sich bringt, in der Solidarität nicht komplett herzustellen und die Gefahr von Abhängigkeiten und der Generierung von Verhältnissen der Über- und Unterordnung bleiben weiterhin bestehen.

7. Fazit: Neue Ansätze oder alte Widersprüche?

Die vorliegende Arbeit ist der Frage nachgegangen, inwiefern sich im Zapatismus und der zapatistischen Solidarität neue Ansätze zur Überwindung der Widersprüche internationaler Solidarität finden lassen. Die Arbeit wurde hierfür in zwei Teile gegliedert. Der erste Teil der Arbeit hat mittels des theoretischen Rahmens die Frage erörtert, worin die Schwierigkeiten internationaler Solidarität liegen und wie sich diese theoretisch fassen und begreifen lassen. Daran anschließend ist der zweite Teil der Frage nachgegangen, ob diese Schwierigkeiten im Rahmen der zapatistischen Solidarität überwunden werden.

Zunächst wurden in einer theoriegeleitenden Analyse anhand eines Reziprozitätstheoretischen und postkolonialen Theorierahmens vier Fallstricke der früheren internationalen Solidaritätspraxis herausgearbeitet, die als eine Ausdifferenzierung der eingangs formulierten Hypothesen 1 und 2 verstanden werden können.

Als erste Schwierigkeit konnte die auf der falschen Annahme gleicher Betroffenheit basierende Konstruktion einer für Solidaritätsbeziehungen notwendigen Verbundenheit herausgestellt werden. Diese Konstruktion fußt oft auf einer Ausblendung tatsächlicher, unterschiedlicher Betroffenheit aufgrund intersektional wirkender Diskriminierungs- und Unterdrückungsverhältnisse und einer damit verbundenen fehlenden Wahrnehmung der tatsächlichen Verschiedenheit von Problemlagen und Zielen. Diese Vorstellung, sich in derselben Situation zu befinden wie postkoloniale Subjekte im Globalen Süden leugnet die eigene Mittäterschaft an (neo-)kolonialen Strukturen und trägt somit zum Scheitern der Solidaritätsbeziehungen bei.

Der zweite Punkt thematisiert die ‚doppelte‘ Marginalisierung der Subalternen im Globalen Süden. Deren Forderungen und Erklärungen finden im hegemonialen Diskurs zum einen kein Gehör und deren subalterne Position wird zum anderen durch die solidarischen Versuche der Repräsentation nur reproduziert. Die eigentlichen Ziele und Forderungen der Menschen und Bewegungen im Globalen Süden werden nicht gehört und wahrgenommen, sondern im ‚Sprechen für‘ werden weiterhin nur die Bilder kolonialer Diskurse bedient.

Daran schließt als dritter Fallstrick die in der solidarischen Repräsentation immer wieder auftauchende und auf den Authentizitätsdiskurs zurückführbare Idealisierung und Romantisierung *der Anderen* mittels (unbewusster) Projektion eigener Wunschvorstellungen auf diese an. Anstelle der Lebensrealität im Globalen Süden treten in der Wahrnehmung und Repräsentation im Globalen Norden imaginierte Ideale und romantische Vorstellungen von *authentischen* revolutionären Bewegungen, die ihren Ursprung in Denkmustern kolonialer

Diskurse haben. Mit diesen Idealisierungstendenzen geht häufig das Phänomen des ‚Solidaritätstourismus‘ im Globalen Süden einher, dessen Effekt vielmehr in der Selbstbestätigung der angereisten ‚Helfenden‘ als in der nachhaltigen Unterstützung der Bewegungen vor Ort besteht.

Als vierter und letzter Kritikpunkt wurden die Asymmetrien und Einseitigkeiten in den Solidaritätsbeziehungen zwischen Nord und Süd und das damit verbundene Rollenverständnis der Akteure als ‚Gebende‘ und ‚Nehmende‘ herausgestellt. Die Selbstverständnisse der Akteure sind auf (neo-)koloniale Denkmuster zurückführbar und reproduzieren aufgrund asymmetrischer Reziprozitätsbeziehungen die Hierarchien und einseitigen Abhängigkeitsverhältnisse zwischen dem Globalen Norden und Globalen Süden, die eigentlich überwunden werden sollten. Dies stellt einen weiteren Grund für das häufige Scheitern der internationalen Solidarität an ihren eigenen Zielen dar.

Zur Beantwortung der Frage, ob diese Fallstricke im Rahmen der zapatistischen Solidarität gelöst werden können, wurde im zweiten Teil zunächst der Zapatismus als neue Widerstandsform skizziert und die Einflüsse dieser daraus entstandenen neuen Ansätze politischer Theorie und Praxis auf die internationale Solidarität dargestellt. In einem abschließenden Kapitel wurden die gewonnenen Erkenntnisse mit den vier aus dem theoretischen Rahmen abgeleiteten Fallstricken in Bezug gesetzt und auf ihre Chancen und Grenzen diskutiert. Im Folgenden werden die wesentlichen Ergebnisse dieser Betrachtung zusammengefasst und zur Diskussion gestellt.

Die Diskussion des Fallstricks ‚Subalternität und koloniale Repräsentationen‘ behandelt die Frage, ob es der zapatistischen Bewegung gelingt, die ausweglose Situation der Subalternität zu lösen. Es konnte aufgezeigt werden, dass bereits die Besonderheiten des Gründungsprozesses eine herausragende Bedeutung in der Sichtbarmachung subalternen Wissensproduktion darstellen. Durch die Verlagerung des Kampffeldes auf den diskursiven Raum als zentrale Widerstandsstrategie fokussieren sich die Zapatistas auf die Ebene der hegemonialen, (neo-)kolonialen Repräsentationssysteme, die Subalternität erschaffen und das 500-jährige Schweigen der Indígenas produzieren. Deren Diskursstrategie, wie das ‚strategische Schweigen‘, mit denen sie sich den dualen Logiken kolonialer Diskurse entziehen statt diese zu replizieren, wurde in der vorliegenden Arbeit als zentrales Instrument für die Wiedererlangung der Selbstrepräsentation identifiziert. Dass es den Zapatistas gelingt, die ‚Sprachlosigkeit der Subalternen‘ zu überwinden und (neo-)koloniale Denkmuster zu thematisieren (Hypothese 3), konnte mittels der theoretischen Verknüpfung der

Spivak'schen Subalternitätskategorie mit den zentralen Erkenntnissen aus Kapitel 4 anschaulich begründet werden.

Die Tatsache, dass es dieser neuartigen Widerstandsbewegung gelungen ist, sich eine Sprecher_innenposition zu verschaffen, von der aus ihre Ideen und Vorschläge national und international wahrgenommen werden, wurde in Kapitel 5 ausführlich aufgezeigt. Die enorm breite Rezeption, Umsetzung und Weiterentwicklung zapatistischer Theorie und Praxis, sowohl von emanzipatorischen Bewegungen als auch in der wissenschaftlichen Debatte, wurde umrissen und verdeutlicht. Eine so breite internationale Rezeption in (linker) Theoriebildung und praktischer Organisation weltweit ist keiner Bewegung aus dem Globalen Süden bisher gelungen. Eine zentrale Rolle für diese Faszination spielt die Tatsache, dass die zapatistische Widerstandskultur einen produktiven Umgang mit dem Scheitern vorheriger Strategien der politischen Organisation – in welchen die gesellschaftlichen Machtverhältnisse, die überwunden werden sollten, oft in den eigenen Reihen reproduziert wurden – findet. So tragen die zapatistischen Vorschläge zu einem Umdenken bisheriger Ansätze bei und bieten ebenfalls eine zentrale Inspirationsquelle für den in die Krise geratenen Internationalismus. Der Zapatismus liefert entscheidende Impulse in der theoretischen und strategischen Neuausrichtung der Diskurse des Internationalismus und hat maßgeblich zu einer Veränderung der vorherrschenden Solidaritätskonzeption beigetragen. In Bezug auf die formulierte Schwierigkeit der Vereinbarkeit gemeinsamer Verbundenheit und unterschiedlicher Betroffenheit lässt sich das zapatistisch inspirierte, normative Ideal der globalen Solidarität als einen Lösungsvorschlag gegenüber den (alten) Widersprüchen charakterisieren.

Zusammenfassend kann als ein Ergebnis dieser Darstellung festgehalten werden, dass der zapatistische Aufstand in den Debatten des Internationalismus eine breite Rezeption findet und somit zu einem Umdenken innerhalb der internationalen Solidaritätsbewegung beiträgt (Hypothese 4).

In der Auseinandersetzung zu den Chancen und Schwierigkeiten des neuen Konzepts der ‚globalen Solidarität‘ wird jedoch auch deutlich, dass die theoretisch formulierten Ansprüche in der Praxis oft an ihre Grenzen stoßen und die Wirkmächtigkeit kolonialer Diskurse und gesellschaftlicher Machtstrukturen sich nicht alleine durch theoretische Absichtserklärungen lösen lassen. Eine generelle Diskrepanz zwischen Theorie und Praxis zeigt sich in Bezug auf alle vier diskutierten Fallstricke. So ist das Verhalten und Denken der westlichen Akteure oft geprägt von ‚gutgemeiner‘ Solidarität, in der jedoch (neo-)koloniale Stereotype reproduziert werden. In der Solidaritätsarbeit vor Ort findet sich teilweise eine an

westlichem Überlegenheitsdenken und paternalistischer Bevormundung ausgerichtete Solidaritätsarbeit. Ebenso ambivalent fallen die Ergebnisse in Bezug auf die Fragen nach Repräsentation in der Solidaritätsarbeit aus. Eine Analyse der zapatistischen Solidarität in Bezug auf diesen zweiten Fallstrick konnte diskursive Vereinnahmungen von westlichen Unterstützer_innen aufzeigen, in der koloniale Diskurse bedient und die zapatistische Bewegung auf eine von außen definierte Subjektposition festgelegt wird. Insbesondere Tendenzen der Idealisierung der indigenen Zapatistas und die Projektionen eigener Wunschvorstellungen auf diese nehmen in der zapatistischen Solidarität eine prominente Stellung ein.

In Bezug auf die Überwindung der durch ungleiche Ressourcenverteilung bedingten Asymmetrie und dadurch entstehenden Abhängigkeiten der Zapatistas von ihren internationalen Unterstützer_innen lassen sich sowohl Verbesserungen als auch Grenzen feststellen. Einerseits werden von der zapatistischen Bewegung selbst reziproke Austauschbeziehungen angestrebt und ‚wohltätig‘ motivierte Unterstützung abgelehnt. Aufgrund der materiellen Ungleichheit können die Zapatistas jedoch finanzielle Abhängigkeit und Einseitigkeiten in den Solidaritätsbeziehungen nicht vollständig umgehen, auch wenn sie gleichzeitig den bestehenden Machtasymmetrien entgegenwirken, indem sie auf Mittel- und Entscheidungshoheit über die Solidaritätsprojekte in ihren Gemeinden bestehen.

So lässt sich als letzter Befund dieser Arbeit festhalten, dass die Widersprüche internationaler Solidarität in der konkreten Praxis der zapatistischen Solidarität nur teilweise überwunden werden (Hypothese 5). Ein spannender Aspekt stellt jedoch die Tatsache dar, dass sich eindeutige Veränderungen über die Zeit in der Solidaritätspraxis feststellen lassen. Dieser Feststellung konnte im Rahmen der Arbeit leider nicht detaillierter nachgegangen werden. Ein Fokus auf die Entwicklungen innerhalb der 20-jährigen zapatistischen Solidarität wäre jedoch ein spannender Ansatzpunkt für eine weitere wissenschaftliche Auseinandersetzung.

Sowohl materielle Ungleichheiten zwischen Nord-Süd als auch die Wirkmächtigkeit der postkolonialen Macht- und Repräsentationsverhältnisse prägen und beeinflussen die zapatistische Solidarität ebenso, wie dies bei früheren Formen internationaler Solidarität der Fall war. Sich das bewusst zu machen, zu thematisieren und schließlich auch infrage zu stellen, ist dem Zapatismus und seinem internationalen Solidaritätsnetzwerk in weiten Teilen gelungen. Diese (neo-)kolonialen Muster und Asymmetrien zurückzudrängen und zu überwinden, bleibt jedoch ein ständiger Kraftakt, den beide Seiten der Solidaritätsbeziehung gemeinsam unternehmen müssen. Sich ständig die eigene Positionierung im globalen

System als eine mit Vorteilen bedachte bewusst zu machen und die eigene Rolle bei der Reproduktion (neo-)kolonialer Strukturen in der Solidaritätsarbeit zu reflektieren, muss für jede Form der Solidarität mit der zapatistischen Bewegung eine zentrale Stellung einnehmen. Die vorliegende Arbeit kommt somit zu dem Ergebnis, dass sich bedeutende und hoffnungsvolle neue Ansätze in der zapatistischen Solidarität erkennen lassen, aber auch alte Widersprüche bestehen bleiben. Letztlich bleibt dies ein offener Prozess. Die hier gewonnenen Zwischenergebnisse liefern jedoch eine spannende Grundlage für weiterführende empirische Forschungsansätze und emanzipatorische Denkanstöße.

8. Literaturverzeichnis

- Acosta, Abraham (2010):** Contingencies of Silence: Subalternity, the EZLN, and the Accounting of Speech in Latin America. In: *Journal of Latin American Cultural Studies* 19 (2), S. 203–223.
- Adler Hellman, Judith (2000):** Real and Virtual Chiapas: Magic Realism and the Left. In: *Socialist Register* 36, S. 161–186.
- Adloff, Frank (2010):** Philanthropisches Handeln. Eine historische Soziologie des Stiftens in Deutschland und den USA. Frankfurt a. M. [u.a.]: Campus Verlag.
- Adloff, Frank; Mau, Steffen (2005):** Zur Theorie der Gabe und Reziprozität. In: Frank Adloff und Steffen Mau (Hg.): Vom Geben und Nehmen. Zur Soziologie der Reziprozität. Frankfurt a. M. [u.a.]: Campus Verlag, S. 9–57.
- Aithal, Vathsala (2004):** Von den Subalternen lernen? Frauen in Indien im Kampf um Wasser und soziale Transformation. Königstein/Taunus: Helmer.
- Albert, Anika Christina (2010):** Helfen als Gabe und Gegenseitigkeit. Perspektiven einer Theologie des Helfens im interdisziplinären Diskurs. Heidelberg: Universitätsverlag Winter.
- Ana María (1996):** Discurso inaugural de la mayor Ana María. In: *Chiapas* (3). Online verfügbar unter <http://www.revistachiapas.org/No3/ch3anamaria.html>, zuletzt geprüft am 03.08.2014.
- Andrews, Abigail (2010a):** Constructing Mutuality: The Zapatistas' Transformation of Transnational Activist Power Dynamics. In: *Latin American Politics and Society* 52 (1), S. 89–120.
- Andrews, Abigail (2010b):** How Activists „Take Zapatismo Home“: South-to-North Dynamics in Transnational Social Movements. In: *Latin American Perspectives* 38 (1), S. 138–152.
- Ashcroft, Bill; Griffiths, Gareth; Tiffin, Helen (2000):** Post-Colonial Studies. The Key Concepts. London [u.a.]: Routledge.
- Azzellini, Dario (2004):** 10 Jahre Aufstand der EZLN in Chiapas. In: Attac (Hg.): Von den Zapatistas zum Weltsozialforum. Ursprünge und Perspektiven der globalisierungskritischen Bewegung, S. 13–18. Online verfügbar unter http://www.gegenstimmen.de/Archiv/20040110/Zapatista_10.01.04.pdf, zuletzt geprüft am 04.08.2014.

- Banse, Frauke; Habermann, Friederike (2012):** Vom Ende der Globalisierungsbewegung – und dem, was kommt. Ein Rück- und Ausblick. In: *Forschungsjournal Soziale Bewegungen* 25 (1), S. 51–60. Online verfügbar unter http://www.fjnsb.org/sites/default/files/downloads/FJSB_2012_1_banse_habermann_0.pdf, zuletzt geprüft am 04.08.2014.
- Barmeyer, Niels (2009):** Developing Zapatista autonomy. Conflict and NGO Involvement in Rebel Chiapas. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Bartra, Armando; Otero, Gerardo (2005):** Indian Peasant Movements in Mexico: The Struggle for Land, Autonomy and Democracy. In: Sam Moyo und Paris Yeros (Hg.): *Reclaiming the land: The resurgence of rural movements in Africa, Asia, and Latin America*. London, New York: Zed Books, S. 383–410.
- Bayertz, Kurt (1998):** Begriff und Problem der Solidarität. In: Kurt Bayertz (Hg.): *Solidarität. Begriff und Problem*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 11–53.
- Bendix, Daniel; Danielzik, Chandra Milena (2010):** Exotismus. „Get into the mistery“. In: *ROSA – Die Zeitschrift für Geschlechterforschung* (40), S. 4–7.
- Blau, Peter (2005 [1964]):** Sozialer Austausch. In: Frank Adloff und Steffen Mau (Hg.): *Vom Geben und Nehmen. Zur Soziologie der Reziprozität*. Frankfurt a. M. [u.a.]: Campus Verlag, S. 125–138.
- Boron, Atilio A. (2003):** Der Urwald und die Polis. Fragen an die politische Theorie des Zapatismus. In: *Das Argument – Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften* 45 (6), S. 796–809.
- Brand, Ulrich (1997):** Die Organisationsfrage auf Zapatistisch. Warum unter „Zivilgesellschaft“ derart Verschiedenes verstanden wird. In: REDaktion (Hg.): *Chiapas und die Internationale der Hoffnung*. Köln: Neuer ISP-Verlag, S. 154–165.
- Brand, Ulrich (2002):** Grenzüberschreitungen. In: Ulrich Brand (Hg.): *Reflexionen einer Rebellion: „Chiapas“ und ein anderes Politikverständnis*. Münster: Westfälisches Dampfboot, S. 8–25.
- Brand, Ulrich; Hirsch, Joachim (2003):** Suchprozesse emanzipativer Politik. Resonanzen des Zapatismus in Westeuropa. In: *Das Argument – Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften* 45 (6), S. 835–844.
- Braunmühl, Claudia von (2009):** Geschichte und Perspektiven der Solidaritätsbewegung in der BRD. In: Olaf Gerlach (Hg.): *Globale Solidarität und linke Politik in Lateinamerika*. Berlin: Dietz, S. 33–43.
- Brunkhorst, Hauke (2002):** Solidarität. Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Brunkhorst, Hauke (2008):** Demokratische Solidarität in der Weltgesellschaft. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 58 (21), S. 3–8.

- Bruns, Theo (2003):** radikal global – Eine Einleitung. In: Theo Bruns u.a. (Hg.): Radikal global. Bausteine für eine internationalistische Linke. Berlin [u.a.]: Assoziation A, S. 7–17.
- Bruns, Theo u.a. (Hg.) (2003):** Radikal global. Bausteine für eine internationalistische Linke. Berlin [u.a.]: Assoziation A.
- Bundeskoordination Internationalismus (o.J.):** Internationalismus nach dem Internationalismus. Online verfügbar unter <http://www.buko.info/wer-wir-sind/buko-positionen/internationalismus/>, zuletzt geprüft am 04.08.2014.
- Bundeskoordination Internationalismus (2014):** BUKO Kongress 36. Online verfügbar unter <http://www.buko.info/buko-kongresse/buko-36>, zuletzt geprüft am 25.06.2014.
- Carmona Lara, María del Carmen (1994):** El EZLN en Chiapas. Aproximaciones al derecho agrario. In: Mario Melgar Adalid u.a. (Hg.): La Rebelión en Chiapas y el derecho. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, Instituto de Investigaciones Jurídicas, S. 37–71.
- Castro Varela, María do Mar; Dhawan, Nikita (2008):** Subalterne gibt es nicht – Position ohne Identität. In: *Malmoe Heft 40*. Online verfügbar unter <http://malmoe.org/artikel/widersprechen/1618>, zuletzt geprüft am 04.08.2014.
- Castro Varela, María do Mar; Dhawan, Nikita (2005):** Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung. Bielefeld: Transcript Verlag.
- CCRI – CG del EZLN (1994):** Segunda Declaración de la Selva Lacandona. Online verfügbar unter http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1994_06_10_d.htm, zuletzt geprüft am 04.08.2014.
- CCRI – CG del EZLN (1996a):** Cuarta Declaración de la Selva Lacandona. Online verfügbar unter <http://palabra.ezln.org.mx/>, zuletzt geprüft am 04.08.2014.
- CCRI – CG del EZLN (1996b):** Segunda Declaración de La Realidad por la Humanidad y contra el Neoliberalismo. Online verfügbar unter <http://palabra.ezln.org.mx/>, zuletzt geprüft am 04.08.2014.
- CCRI – CG del EZLN (1998):** Quinta Declaración de la Selva Lacandona. Online verfügbar unter http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1998/1998_07_a.htm, zuletzt geprüft am 22.07.2014.
- CCRI – CG del EZLN (2005):** Sexta Declaración de la Selva Lacandona. Online verfügbar unter <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2005/11/13/sexta-declaracion-de-la-selva-lacandona/>, zuletzt geprüft am 04.08.2014.
- Ceceña, Ana Esther (1997):** Eine Armee von BürgerInnen. Hypothesen zur Universalität des zapatistischen Kampfes. In: REDaktion (Hg.): Chiapas und die Internationale der Hoffnung. Köln: Neuer ISP-Verlag, S. 115–123.

- Ceceña, Ana Esther (2002):** Die veränderte Bedeutung von Sprache und Politik. Die Revolution des Zapatismus. In: Ulrich Brand (Hg.): Reflexionen einer Rebellion: „Chiapas“ und ein anderes Politikverständnis. Münster: Westfälisches Dampfboot, S. 26–40.
- Ceceña, Ana Esther (2003):** Das zapatistische Subversive. In: *Das Argument – Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften* 45 (6), S. 789–798.
- CG del EZLN (1993):** Primera Declaración de la Selva Lacandona. Online verfügbar unter <http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1993.htm>, zuletzt geprüft am 04.08.2014.
- Colectivo Situaciones (2003):** Resonanzen der zapatistischen Bewegung in Argentinien. Hypothesen für eine Diskussion. In: *Das Argument – Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften* 45 (6), S. 821–828.
- Debatte im Internet (1997):** Nationalism still makes me sick. Wenn die traditionelle Sojabohne mit der Frischmilch aus der Heimat... In: REDaktion (Hg.): Chiapas und die Internationale der Hoffnung. Köln: Neuer ISP-Verlag, S. 178–184.
- Dhawan, Nikita (2009):** Zwischen Empire und Empower: Dekolonisierung und Demokratisierung. Online verfügbar unter <http://publikationen.ub.uni-frankfurt.de/volltexte/2011/9393/pdf/Dekolonisierung.dhawan.pdf>, zuletzt geprüft am 04.08.2014.
- Die Mehrheit in der Tageszeitung (1980):** Aufruf: Waffen für El Salvador. In: *die Tageszeitung* 3, 03.11.1980 (402), S. 10–11. Online verfügbar unter http://blogs.taz.de/hausblog/files/2014/02/Waffen_fuer_El_Salvador_3_11_80.pdf, zuletzt geprüft am 14.04.2014.
- Douglas, Mary (1990):** Foreword. In: Marcel Mauss: *The Gift, the Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*. London: Routledge.
- Drescher, Christian (1997):** Von eins, zwei, vielen Treffen. Reflexionen – Berichte – Eindrücke. In: REDaktion (Hg.): Chiapas und die Internationale der Hoffnung. Köln: Neuer ISP-Verlag, S. 21–23.
- Ebbrecht, Tobias; Reinfrank, Timo (1997):** world.wide.revolution. Die ZapatistInnen in Mexiko, Spanien und der BRD. In: *Arranca!* (13). Online verfügbar unter <http://arranca.org/ausgabe/13/worldwiderevolution>, zuletzt geprüft am 04.08.2014.
- Eriksson Baaz, Maria (2005):** The paternalism of partnership: A postcolonial reading of identity in development aid. London: Zed Books.
- Erling, Thomas (2012):** Revolution zu verkaufen. In: *der Freitag*, 08.07.2012. Online verfügbar unter <http://www.freitag.de/autoren/thomas-erling/revolution-zu-verkaufen>, zuletzt geprüft am 04.08.2014.

- Eterovic, Ivana; Smith, Jackie (2001):** From altruism to a new transnationalism? A look at transnational social movements. In: Marco Giugni (Hg.): Political altruism? Solidarity movements in international perspective, S. 197–218.
- Fialho Gomes, Bea de Abreu (2008):** Geber-Empfänger-Beziehungen: Partnerschaften und Hierarchien. In: Bea de Abreu Fialho Gomes; Irmi Maral-Hanak und Walter Schicho (Hg.): Entwicklungszusammenarbeit. Akteure, Handlungsmuster und Interessen. Wien: Mandelbaum, S. 11–24.
- Foitzik, Andreas; Marvakis, Athanasios (1997a):** Du Tarzan? In: Andreas Foitzik und Athanasios Marvakis (Hg.): Tarzan – was nun? Internationale Solidarität im Dschungel der Widersprüche. Hamburg: Libertäre Assoziation, S. 7–11.
- Foitzik, Andreas; Marvakis, Athanasios (Hg.) (1997b):** Tarzan – was nun? Internationale Solidarität im Dschungel der Widersprüche. Hamburg: Libertäre Assoziation.
- Foitzik, Andreas; Marvakis, Athanasios (1997c):** Vom guten Menschen und anderen Widersprüchen. In: Andreas Foitzik und Athanasios Marvakis (Hg.): Tarzan – was nun? Internationale Solidarität im Dschungel der Widersprüche. Hamburg: Libertäre Assoziation, S. 79–91.
- Foucault, Michel (1981 [1969]):** Die Archäologie des Wissens. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1993 [1972]):** Die Ordnung des Diskurses. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Frank, C. Michael (2012):** Michel Foucaults „Die Ordnung der Dinge“, „Archäologie des Wissens“ und „Die Ordnung des Diskurses“. In: Julia Reuter (Hg.): Schlüsselwerke der Postcolonial Studies. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 39–50.
- Frank, Nina (1998):** Brigaden und Stereotype: „Neue“ Welt in alten Schubladen. In: *Info-Blatt 40: Bilder im Kopf*. Online verfügbar unter <http://www.oeku-buero.de/info-blatt-40/articles/brigaden-und-stereotype.html>, zuletzt geprüft am 04.08.2014.
- Franzki, Hannah; Kwesi Aikins, Joshua (2010):** Postkoloniale Studien und kritische Sozialwissenschaft. In: *PROKLA – Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft* 40 (1), S. 9–28.
- García de León, Antonio (1994):** Aspekte der Vorgeschichte der Zapatista-Bewegung. In: Tobitas (Hg.): ¡Ya basta! Der Aufstand der Zapatistas. Hamburg: Verlag Libertäre Assoziation, S. 148–150.
- Gerlach, Olaf (Hg.) (2009):** Globale Solidarität und linke Politik in Lateinamerika. Berlin: Dietz.
- Gerlach, Olaf u.a. (2009):** „...hört die Signale“? Globale Solidarität und linke Politik in Lateinamerika. In: Olaf Gerlach (Hg.): Globale Solidarität und linke Politik in Lateinamerika. Berlin: Dietz, S. 9–17.

- Geronimo/Jeroen (1999):** Solidarität zu welchem Preis? Über die Kritiklosigkeit in der Solidaritätsbewegung mit den ZapatistInnen. In: *Wildcat-Zirkular* (52/53). Online verfügbar unter <http://www.wildcat-www.de/zirkular/52/z52zapat.htm>, zuletzt geprüft am 04.08.2014.
- Gilly, Adolfo (1971):** La revolución interrumpida. México, D.F: Ediciones „El Caballito“.
- Glokal e.V. (2012):** Mit kolonialen Grüßen... Berichte und Erzählungen von Auslandsaufenthalten rassismuskritisch betrachtet. Online verfügbar unter <http://www.glokal.org/publikationen/mit-kolonialen-gruessen/>, zuletzt geprüft am 04.08.2014.
- Glokal e.V. (2013):** Bildung für nachhaltige Ungleichheit? Eine postkoloniale Analyse von Materialien der entwicklungspolitischen Bildungsarbeit in Deutschland. Online verfügbar unter <http://www.glokal.org/publikationen/bildung-fuer-nachhaltige-ungleichheit/>, zuletzt geprüft am 04.08.2014.
- González Esponda, Juan; Pólito Barrios, Elizabeth (2002):** Agraroligarchie und Campesino-Bewegung in Chiapas. In: Ulrich Brand (Hg.): Reflexionen einer Rebellion: „Chiapas“ und ein anderes Politikverständnis. Münster: Westfälisches Dampfboot, S. 66–85.
- Gouldner, Alvin W. (1960):** The Norm of Reciprocity: A Preliminary Statement. In: *American Sociological Review* 25 (2), S. 161–178.
- Gouldner, Alvin W. (2005 [1984]):** Etwas gegen nichts. Reziprozität und Asymmetrie. In: Frank Adloff und Steffen Mau (Hg.): Vom Geben und Nehmen. Zur Soziologie der Reziprozität. Frankfurt a. M. [u.a.]: Campus Verlag, S. 109–123.
- Ha, Kien Nghi (2010):** Postkoloniale Kritik als politisches Projekt. In: Julia Reuter und Paula-Irene Villa (Hg.): Postkoloniale Soziologie. Empirische Befunde, theoretische Anschlüsse, politische Intervention. Bielefeld: Transcript Verlag, S. 259–280.
- Habermann, Friederike (2004):** Peoples Global Action: Für viele Welten! – in pink und silber und bunt. In: Attac (Hg.): Von den Zapatistas zum Weltsozialforum. Ursprünge und Perspektiven der globalisierungskritischen Bewegung, S. 3–12. Online verfügbar unter http://www.gegenstimmen.de/Archiv/20040110/Zapatista_10.01.04.pdf, zuletzt geprüft am 04.08.2014.
- Habermann, Friederike; Ziai, Aram (2007):** Development, internationalism and social movements: a view from the North. In: Aram Ziai (Hg.): Exploring Post-development: Theory and Practice, Problems and Perspectives. London: Routledge, S. 212–226.
- Hall, Stuart (1994):** Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2. Hamburg: Argument-Verlag.

- Heß, Klaus (1998):** 20 Jahre Informationsbüro Nicaragua – 20 Jahre Solidaritätsbewegung. In: *Broschüre „Zwischen Revolution und Quark“*. Online verfügbar unter http://www.informationsbuero-nicaragua.org/neu/index.php?option=com_content&view=article&id=7:20-jahre-informationsbuero-nicaragua-20-jahre-solidaritaetsbewegung&catid=33, zuletzt geprüft am 04.05.2014.
- Heß, Klaus (2009):** Zurück auf Los? Das Informationsbüro Nicaragua über die Solidarität mit der Revolution. In: *Rundschreiben Herbst 2009*. Online verfügbar unter http://www.informationsbuero-nicaragua.org/neu/images/stories/runschreiben/NIC35_NIC38-Soli_BRD.pdf, zuletzt geprüft am 04.05.2014.
- Hierlmeier, Josef (2002):** Internationalismus. Eine Einführung in die Ideengeschichte – von Vietnam bis Genua. Stuttgart: Schmetterling-Verlag.
- Höffe, Otfried (1999):** Demokratie im Zeitalter der Globalisierung. München: Beck.
- Högner, Bärbel (1997):** Nummer 512 bis 535. In: REDaktion (Hg.): *Chiapas und die Internationale der Hoffnung*. Köln: Neuer ISP-Verlag, S. 25–26.
- Holloway, John (1997):** Mit Wahrheit bewaffnet. Der Begriff der Macht und die Zapatistas. In: REDaktion (Hg.): *Chiapas und die Internationale der Hoffnung*. Köln: Neuer ISP-Verlag, S. 147–153.
- Holloway, John (2002a):** Der Aufstand der Würde. In: Ulrich Brand (Hg.): *Reflexionen einer Rebellion: „Chiapas“ und ein anderes Politikverständnis*. Münster: Westfälisches Dampfboot, S. 110–135.
- Holloway, John (2002b):** Die Welt verändern, ohne die Macht zu übernehmen. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Holloway, John (2003):** Zapatismus als Anti-Politik. In: *Das Argument – Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften* 45 (6), S. 810–820.
- Holloway, John (2006):** Die zwei Zeiten der Revolution. Würde, Macht und die Politik der Zapatistas. Wien: Turia + Kant.
- hooks, bell (1990):** Schwesterlichkeit: Politische Solidarität unter Frauen. In: *Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis* 13 (27), S. 77–92.
- Huffschnid, Anne (1997):** Die Wortergreifung. Notizen zu einer Diskursguerilla. In: REDaktion (Hg.): *Chiapas und die Internationale der Hoffnung*. Köln: Neuer ISP-Verlag, S. 137–146.
- Huffschnid, Anne (2002):** Spinnen im Netz. Zapatismus als Maskerade und paradoxe Politik. In: Ulrich Brand (Hg.): *Reflexionen einer Rebellion: „Chiapas“ und ein anderes Politikverständnis*. Münster: Westfälisches Dampfboot, S. 136–176.
- Huffschnid, Anne (2004):** Diskursguerilla, Wortergreifung und Widersinn. Die Zapatistas im Spiegel der mexikanischen und internationalen Öffentlichkeit. Heidelberg: Synchron.

- Huffschmid, Anne u.a. (2003):** „Preguntando caminamos“ – „Fragend schreiten wir voran“. Ein Gespräch über den Zapatismus und seine Resonanzen zwischen Anne Huffschmid, Andrea Jung, Dario Azellini, Joachim Hirsch, Herby Sachs und Ulrich Brand. In: Theo Bruns u.a. (Hg.): Radikal global. Bausteine für eine internationalistische Linke. Berlin [u.a.]: Assoziation A, S. 19–42.
- Hüttner, Bernd (2010):** Zur Geschichte der Internationalismusbewegung in der Bundesrepublik bis 1992. In: Marcel Bois und Bernd Hüttner (Hg.): Beiträge zur Geschichte einer pluralen Linken. Theorien und Bewegungen nach 1968 (Heft 2). Berlin: Rosa-Luxemburg-Stiftung, S. 37–40.
- Informationsbüro Nicaragua e.V. (2012):** Einleitung. In: Informationsbüro Nicaragua e.V. (Hg.): Solidarität heute und morgen. Perspektiven gegenseitiger Unterstützung (nahua script, 15), S. 5–10.
- Informationsbüro Nicaragua e.V. (2014):** Was die Freiheit für die Zapatistas ist. Die „Kleine Zapatistische Schule“. In: *Rundschreiben 2014*, S. 12–16.
- Jímenez Ricárdez, Rubén (2002):** Aufstieg und Fall einer „perfekten Diktatur“. In: Ulrich Brand (Hg.): Reflexionen einer Rebellion: „Chiapas“ und ein anderes Politikverständnis. Münster: Westfälisches Dampfboot, S. 42–65.
- Johnston, Josée (2003):** We are all Marcos? Zapatismo, Solidarity and the Politics of Scale. In: Gordon Laxer (Hg.): Global civil society and its limits. Basingstoke [u.a.]: Palgrave.
- Kapoor, Illan (2008):** The Postcolonial Politics of Development. London/New York: Routledge.
- Karagiannis, Nathalie (2005):** Die Gabe der Entwicklung. In: Frank Adloff und Steffen Mau (Hg.): Vom Geben und Nehmen. Zur Soziologie der Reziprozität. Frankfurt a. M. [u.a.]: Campus Verlag, S. 277–296.
- Karagiannis, Nathalie (2007):** European Solidarity with „the rest of the world“. In: Nathalie Karagiannis (Hg.): European Solidarity. Liverpool: Liverpool University Press, S. 214–230.
- Kastner, Jens (2000):** Politik und Postmoderne. Libertäre Aspekte in der Soziologie Zygmunt Baumans. Münster: Unrast.
- Kastner, Jens (2006):** Rebellion, Revolte und Revolution überdenken. Kritische Einleitung in die zapatistisch inspirierte Theorie John Holloways. In: John Holloway: Die zwei Zeiten der Revolution. Würde, Macht und die Politik der Zapatistas. Wien: Turia + Kant, S. 7–35.
- Kastner, Jens (2009):** Ist der Zapatismus ein Anarchismus? In: Hans-Jürgen Degen und Jochen Knoblauch (Hg.): Anarchismus 2.0. Bestandsaufnahmen. Perspektiven. Stuttgart: Schmetterling-Verlag, S. 122–138.

- Kastner, Jens (2011):** Alles für alle! Zapatismus zwischen Sozialtheorie, Pop und Pentagon. Münster: Ed. Assemblage.
- Kerkeling, Luz (2003):** La lucha sigue! – Der Kampf geht weiter! EZLN – Ursachen und Entwicklungen des zapatistischen Aufstands. Münster: Unrast.
- Kerkeling, Luz (2004):** Basteln an zapatistischen Welten. Zehn Jahre EZLN-Solidarität in Deutschland. In: *ila* (272). Online verfügbar unter <http://ila-web.de/solidaritaet/272ezlnsolidaritaet.htm>, zuletzt geprüft am 04.08.2014.
- Kerner, Ina (1999):** Feminismus, Entwicklungszusammenarbeit und postkoloniale Kritik. Eine Analyse von Grundkonzepten des Gender-and-Development-Ansatzes. Münster [u.a.]: Lit.
- Kerner, Ina (2012):** Postkoloniale Theorien zur Einführung. Hamburg: Junius.
- Klaß, Jutta (1997):** Krieg gegen das Vergessen und die Lüge. Kampf, Politikverständnis und Sprache der EZLN. In: REDaktion (Hg.): Chiapas und die Internationale der Hoffnung. Köln: Neuer ISP-Verlag, S. 80–85.
- Köhler, Benedikt (2006):** Soziologie des neuen Kosmopolitismus. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Kollewe, Carolin (2001):** Die neue Nation. Diskursstrategien der indianischen Befreiungsbewegung EZLN in Mexiko. Hamburg: Lit.
- Koppert, Claudia (1997):** Identität und Befreiung. Die Widersprüche des kollektiven „Wir“ am Beispiel feministischer Politik. In: Andreas Foitzik und Athanasios Marvakis (Hg.): Tarzan – was nun? Internationale Solidarität im Dschungel der Widersprüche. Hamburg: Libertäre Assoziation, S. 95–107.
- Köbler, Reinhart; Melber, Henning (2002):** Globale Solidarität? Eine Streitschrift. Frankfurt a. M.: Brandes & Apsel.
- Köbler, Reinhart; Melber, Henning (2009):** „Hoch die...“. Zur Geschichte, Aktualität und Problematik internationaler Solidarität. In: Olaf Gerlach (Hg.): Globale Solidarität und linke Politik in Lateinamerika. Berlin: Dietz.
- Krämer, Anna; Schommer, David (2011):** Zur (Un-)möglichkeit transnationaler Solidarität. Eine Betrachtung aus postkolonialer Perspektive. In: JungdemokratInnen/Junge Linke (Hg.): Die Sterne zum Tanzen bringen. Eine radikaldemokratische Kritik der EU. Berlin: Jungdemokraten – Junge Linke, S. 136–146.
- Kuhn, Gabriel (2005):** Tier-Werden, Schwarz-Werden, Frau-Werden. Eine Einführung in die politische Philosophie des Poststrukturalismus. Münster: Unrast-Verlag.
- Kurtenbach, Sabine (1996):** Die Beteiligung der Indígenas an Krieg und Friedensprozessen in Guatemala und Mexiko. In: *Lateinamerika. Analysen - Daten - Dokumentationen* (24), S. 89–100.

- Lang, Miriam (Hg.) (2012a):** Demokratie, Partizipation, Sozialismus. Lateinamerikanische Wege der Transformation. Berlin: Dietz.
- Lang, Miriam (2012b):** Linke in Europa und Lateinamerika heute: Solidarität, Reziprozität und Internationalismus. Einleitung. In: Miriam Lang (Hg.): Demokratie, Partizipation, Sozialismus. Lateinamerikanische Wege der Transformation. Berlin: Dietz, S. 7–16.
- Lebenies, Philipp H. (2009):** Lernen vom Besserwisser: Wissenstransfer in der „Entwicklungshilfe“ aus historischer Perspektive. In: Hubertus Büschel und Daniel Speich (Hg.): Entwicklungswelten. Globalgeschichte der Entwicklungszusammenarbeit. Frankfurt a. M.: Campus Verlag, S. 33–59.
- Leidinger, Christiane (2010):** Frühe Debatten um Rassismus und Antisemitismus in der (Frauen- und) Lesbenbewegung in den 1980er Jahren der BRD. In: Marcel Bois und Bernd Hüttner (Hg.): Beiträge zur Geschichte einer pluralen Linken. Theorien und Bewegungen nach 1968 (Heft 2). Berlin: Rosa-Luxemburg-Stiftung, S. 20–25.
- Lowy, Michael (1998):** Sources and resources of Zapatism. Online verfügbar unter http://www.europe-solidaire.org/spip.php?page=article_impr&id_article=4281, zuletzt geprüft am 04.08.2014.
- Makelem, Ihraba (1990):** Die Erbsünde und die internationale Solidarität. In: *Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis* 13 (28), S. 135–137.
- Mau, Steffen (2008):** Europäische Solidaritäten. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 58 (21), S. 9–14.
- Mauss, Marcel (1990 [1923/1924]):** Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Melber, Henning (1992):** Der Weißheit letzter Schluß. Rassismus und kolonialer Blick. Frankfurt a. M.: Brandes & Apsel.
- Messerschmidt, Astrid (2006):** Solidarität unter postkolonialen Bedingungen. Online verfügbar unter <http://www.esg.uni-jena.de/media/Downloads/Solidaritaet.pdf>, zuletzt geprüft am 08.05.2014.
- Meyer, Jean (1991):** La revolución mexicana. México, D.F: Editorial Jus.
- Mignolo, Walter D. (2002):** The Zapatistas's Theoretical Revolution: Its Historical, Ethical, and Political Consequences. In: *Review (Fernand Braudel Center)* 25 (3), S. 245–275.
- Miklautz, Elfie (2010):** Geschenkt. Tausch gegen Gabe – eine Kritik der symbolischen Ökonomie. München [u.a.]: Fink.
- Mohanty, Chandra Talpade (1988):** Aus westlicher Sicht: Feministische Theorie und koloniale Diskurse. In: *Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis* 11 (23), S. 149–162.

- Nandi, Miriam (2012):** Sprachgewalt, Unterdrückung und die Verwundbarkeit der postkolonialen Intellektuellen: Gayatri Chakravorty Spivak: „Can the Subaltern Speak?“ und „Critique of Postcolonial Reason“. In: Julia Reuter (Hg.): Schlüsselwerke der Postcolonial Studies. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 121–130.
- Nolasco, Patricio (2002):** Staat, Macht, Zivilgesellschaft und Demokratie. Eine Annäherung an die zapatistische Position. In: Ulrich Brand (Hg.): Reflexionen einer Rebellion: „Chiapas“ und ein anderes Politikverständnis. Münster: Westfälisches Dampfboot, S. 216–240.
- Obuch, Katharina; Krätschmar Maren (2012):** Von Soli bis Weltwärts. In: Informationsbüro Nicaragua e.V. (Hg.): Solidarität heute und morgen. Perspektiven gegenseitiger Unterstützung (nahua script, 15), S. 67–74.
- Olejniczak, Claudia (1999):** Die Dritte-Welt-Bewegung in Deutschland. Konzeptionelle und organisatorische Strukturmerkmale einer neuen sozialen Bewegung. Wiesbaden: DUV.
- Olesen, Thomas (2004a):** Globalising the Zapatistas: from Third World solidarity to global solidarity? In: *Third World Quarterly* 25 (1), S. 255–267.
- Olesen, Thomas (2004b):** International Zapatismo. The construction of solidarity in the age of globalization. London: Zed Books.
- Passy, Florence (2001):** Political altruism and the solidarity movement. In: Marco Giugni (Hg.): Political altruism? Solidarity movements in international perspective, S. 3–26.
- Pérez Herrero, Pedro (2000):** Chiapas: Respuestas a seis preguntas básicas sobre el porqué del conflicto. In: Manuel Chust (Hg.): Revoluciones y revolucionarios en el mundo hispano. Castelló de la Plana: Univ. Jaume I, S. 229–287.
- Pizza (Hg.) (1992):** Odranoel. Die Linke - zwischen den Welten. Hamburg: Verlag Liberäre Assoziation.
- Rajchenberg, Enrique; Héau-Lambert, Caterine (2002):** Der Kampf um Bilder und Begriffe. Geschichte und Symbolismus in der zapatistischen Bewegung. In: Ulrich Brand (Hg.): Reflexionen einer Rebellion: „Chiapas“ und ein anderes Politikverständnis. Münster: Westfälisches Dampfboot, S. 88–109.
- Ramor, Ryan (2002):** International Solidarity in the Light of Global Resistance. Online verfügbar unter <http://flag.blackened.net/revolt/mexico/img/ramorJUNE2002.html>, zuletzt geprüft am 30.06.2014.
- REDaktion (Hg.) (1997):** Chiapas und die Internationale der Hoffnung. Köln: Neuer ISP-Verlag.

- Rus, Jan (1995):** Local Adaptation to Global Change: The Reordering of Native Society in Highland Chiapas, Mexico, 1974-1994. In: *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe/European Review of Latin American and Caribbean Studies* 58, S. 71–89.
- Said, Edward W. (1978):** Orientalism. New York: Vintage.
- Saldaña-Portillo, María Josefina (2003):** The Revolutionary Imagination in the Americas and the Age of Development. Durham: Duke University Press.
- Scheele, Sebastian (2013):** Privilegierte Interventionen. In: Beate Binder (Hg.): Eingreifen, Kritisieren, Verändern!? Interventionen ethnographisch und gendertheoretisch. Münster: Westfälisches Dampfboot, S. 207–219.
- Schieder, Siegfried (2009):** Zur Theorie der Solidarität und internationalen Gemeinschaft. In: Sebastian Harnisch (Hg.): Solidarität und internationale Gemeinschaftsbildung. Beiträge zur Soziologie der internationalen Beziehungen. Frankfurt a. M. [u.a.]: Campus Verlag, S. 11–62.
- Schmidt-Eule, Matthias (2002):** Chiapas 1994 - 2001: Analyse eines Konfliktes im Süden Mexikos. Frankfurt a. M. [u.a.]: Lang.
- Schnibben von, Cordt (1996):** Der linke Popstar (Che). In: *Der Spiegel*, 16.09.1996. Online verfügbar unter <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-9092938.html>, zuletzt geprüft am 04.08.2014.
- Schulz, Markus (2000):** Politische Gewalt in Mexiko. In: Thomas Fischer und Michael Krennerich (Hg.): Politische Gewalt in Lateinamerika. Frankfurt a. M.: Vervuert, S. 133–156.
- Schulz-Nieswandt, Frank; Köstler, Ursula (2011):** Bürgerschaftliches Engagement im Alter. Hintergründe, Formen, Umfang und Funktionen. Stuttgart: Kohlhammer.
- Sievers, Veronika (1997):** Coca Cola and EZLN proudly present: Gute Menschen und der böse Neoliberalismus. In: REDaktion (Hg.): Chiapas und die Internationale der Hoffnung. Köln: Neuer ISP-Verlag, S. 36–40.
- Sozialistische Internationale (1951):** Ziele und Aufgaben des demokratischen Sozialismus. Erklärung der Sozialistischen Internationale, beschlossen in Frankfurt am Main am 3. Juli 1951. In: *Rote Revue: Sozialistische Monatszeitschrift* (7), S. 317–324. Online verfügbar unter <http://retro.seals.ch/digbib/view?pid=ror-001:1951:30::341>, zuletzt geprüft am 04.08.2014.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1990):** The Postcolonial Critic. New York: Routledge.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2008a [1988]):** Can the subaltern speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation. Wien: Turia + Kant.

- Spivak, Gayatri Chakravorty (2008b):** Die Macht der Geschichte. Subalternität, hegemoniales Sprechen und die Unmöglichkeit von Allianzen. In: *Frauen-solidarität* (104), S. 26–27.
- Stegbauer, Christian (2011):** Reziprozität. Einführung in soziale Formen der Gegenseitigkeit. 2. Auflage. Wiesbaden: VS-Verl. für Sozialwissenschaften.
- Steyerl, Hito (2008):** Die Gegenwart der Subalternen. In: Gayatri Chakravorty Spivak: *Can the Subaltern speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*. Wien: Turia + Kant, S. 7–16.
- Subcomandante Marcos (1994):** Chiapas: Der Südosten in zwei Winden, einem Sturm und einer Prophezeiung. In: Andreas Simmen (Hg.): *Mexico. Aufstand in Chiapas*. Edition ID-Archiv: Berlin, S. 11–35.
- Subcomandante Marcos (1996a):** Invitación al Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo. Online verfügbar unter http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1996/1996_06_09.htm, zuletzt geprüft am 04.08.2014.
- Subcomandante Marcos (1996b):** Primera Declaración de La Realidad. Contra el Neoliberalismo y por la Humanidad. Online verfügbar unter http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1996/1996_01_01_b.htm, zuletzt geprüft am 05.08.2014.
- Subcomandante Marcos (1997):** „Dem Neoliberalismus die Supper versalzen“. In: REDaktion (Hg.): *Chiapas und die Internationale der Hoffnung*. Köln: Neuer ISP-Verlag, S. 51–55.
- Subcomandante Marcos (2003a):** Chiapas: La Treceava Estela. Segunda parte: Una muerte. Online verfügbar unter http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2003/2003_07_b.htm, zuletzt geprüft am 11.07.2014.
- Subcomandante Marcos (2003b):** Chiapas: La Treceava Estela. Quinta parte: Una historia. Online verfügbar unter http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2003/2003_07_e.htm, zuletzt geprüft am 04.08.2014.
- Subcomandante Marcos (2003c):** Chiapas: La Treceava Estela. Sexta parte: Un buen gobierno. Online verfügbar unter http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2003/2003_07_f.htm, zuletzt geprüft am 04.08.2014.
- Subcomandante Marcos (2003d):** Chiapas: La Treceava Estela. Tercera parte: Un hombre. Online verfügbar unter http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2003/2003_07_c.htm, zuletzt geprüft am 27.07.2014.

- Subcomandante Marcos (2005):** Botschaften aus dem Lakandonischen Urwald. Über den zapatistischen Aufstand in Mexiko. Hamburg: Ed. Nautilus.
- Subcomandante Marcos (2007):** Geschichten vom Alten Antonio. Erweiterte Neuauflage. Berlin: Assoziation A.
- Subcomandante Marcos (2008):** Nachdem die Kojoten der Solidarität sich nun verkrochen haben... Online verfügbar unter http://www.chiapas.at/ezln/kojoten_der_solidaritaet.htm, zuletzt geprüft am 05.08.2014.
- Subcomandante Marcos (2009):** Zum 15. Jahrestag des Aufstands. Sieben Winde in den Kalendern und Geografien von unten. Online verfügbar unter http://www.chiapas.at/ezln/sieben_winde.htm, zuletzt geprüft am 05.08.2014.
- Subcomandante Marcos (2013):** *SIE UND WIR. VI Die Blicke. I Schauen um aufzuzwängen oder schauen um zuzuhören.* Online verfügbar unter http://www.chiapas.at/ezln/sie_und_wir.htm, zuletzt geprüft am 04.08.2014.
- Subcomandante Marcos (2014):** Entre la luz y la sombra. Online verfügbar unter <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2014/05/25/entre-la-luz-y-la-sombra/>, zuletzt geprüft am 05.08.2014.
- Titze, Armin (1997):** Die Suche nach dem Leben und der Kampf gegen den Tod. Bericht – nicht nur – von einem Treffen. In: REDaktion (Hg.): Chiapas und die Internationale der Hoffnung. Köln: Neuer ISP-Verlag, S. 30–35.
- Tobler, Hans Werner (1989):** La Revolucion Mexicana: algunas particularidades desde un punto de vista comparativo. In: *Revista Mexicana de Sociología* 51 (2), S. 151–159.
- Truman, Harry S. (1949):** Inaugural Adress, January 20, 1949. Online verfügbar unter http://www.trumanlibrary.org/whistlestop/50yr_archive/inagural20jan1949.htm, zuletzt geprüft am 20.04.2014.
- Vázquez Montalbán, Manuel (2001):** Marcos, Herr der Spiegel. Berlin: Wagenbach.
- Viehmann, Klaus (1997):** Militanz – die ausgeblendete Seite des Internationalismus. In: Andreas Foitzik und Athanasios Marvakis (Hg.): Tarzan – was nun? Internationale Solidarität im Dschungel der Widersprüche. Hamburg: Libertäre Assoziation.
- Wahl, Peter (1999):** Perspektiven der Solidaritätsbewegung. In: Ansgar Klein, Hans-Josef Legrand und Thomas Leif (Hg.): Neue soziale Bewegungen. Impulse, Bilanzen und Perspektiven. Opladen [u.a.]: Westdeutscher Verlag.
- Waterman, Peter (1998):** Globalization, social movements and the new internationalism. London [u.a.]: Mansell.

- Webportal **CAREA e.V.:** Menschenrechtsbeobachtung in Chiapas. Internationale Begleitung in Guatemala. Online verfügbar unter <http://carea-menschenrechte.de/>, zuletzt geprüft am 02.08.2014.
- Webportal **Cartas y comunicados del EZLN.** Online verfügbar unter <http://palabra.ezln.org.mx/>, zuletzt geprüft am 02.08.2014.
- Webportal der **EZLN:** Enlace Zapatista. Online verfügbar unter <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/>, zuletzt geprüft am 02.08.2014.
- Webportal **Enlace Civil A. C.** Online verfügbar unter <http://www.enlacecivil.org.mx/>, zuletzt geprüft am 02.08.2014.
- Webportal **Informationsbüro Nicaragua e.V.** Online verfügbar unter www.informationsbuero-nicaragua.org/neu/, zuletzt geprüft am 02.08.2014.
- Webportal **Portal de la Revolución Mexicana/ Bicentenario Mexico.** Online verfügbar unter <http://www.bicentenario.gob.mx/revolucion/>, zuletzt geprüft am 03.06.2014.
- Webportal **Ya-Basta-netz.** Online verfügbar unter <http://www.ya-basta-netz.de.vu/>, zuletzt geprüft am 02.07.2014.
- Webportal **Zeitschrift Rebeldía.** Online verfügbar unter <http://revistarebeldia.org/>, zuletzt geprüft am 03.08.2014.
- Webportal **Café Libertad Kollektiv eG.** Online verfügbar unter <http://www.cafe-libertad.de/shop/>, zuletzt geprüft am 02.08.2014.
- Webportal **chiapas.at.** Online verfügbar unter www.chiapas.at, zuletzt geprüft am 02.08.2014.
- Webportal **Chiapas98:** News-Portal und E-Mail-Liste zur Menschenrechtssituation in Chiapas. Online verfügbar unter <http://www.chiapas.eu/>, zuletzt geprüft am 02.08.2014.
- Webportal **Europazapatista.** Online verfügbar unter <http://www.europazapatista.org/>, zuletzt geprüft am 02.08.2014.
- Webportal **FRAYBA:** Brigadas Civiles de Observación. Online verfügbar unter <http://www.frayba.org.mx/observadores.php>, zuletzt geprüft am 02.08.2014.
- Webportal **Kaffeekollektiv Aroma Zapatista eG.** Online verfügbar unter <https://www.aroma-zapatista.de/>, zuletzt geprüft am 02.08.2014.
- Webportal **La Plataforma de Solidaridad con Chiapas, Oaxaca y Guatemala de Madrid: Brigadas de Observación.** Online verfügbar unter <http://www.nodo50.org/pchiapas/brigada.htm>, zuletzt geprüft am 14.07.2014.
- Webportal **Peace Watch Switzerland:** Unterwegs für die Menschenrechte. Online verfügbar unter <http://www.peacewatch.ch/>, zuletzt geprüft am 01.08.2014.

Webportal **Schools for Chiapas**. Online verfügbar unter <http://www.schoolsforchiapas.org/>, zuletzt geprüft am 04.08.2014.

Webportal **Tierra y Libertad**. Online verfügbar unter <http://www.tierra-y-libertad.de/index.php>, zuletzt geprüft am 02.08.2014.

Webportal **TransInter Queer e.V.** Online verfügbar unter <http://www.transinterqueer.org/>, zuletzt geprüft am 02.08.2014.

Weitbrecht, Dorothee (2012): Aufbruch in die Dritte Welt. Der Internationalismus der Studentenbewegung von 1968 in der Bundesrepublik Deutschland. Göttingen: V&R Unipress.

Wildt, Andreas (1998): Solidarität – Begriffsgeschichte und Definition heute. In: Kurt Bayertz (Hg.): Solidarität. Begriff und Problem. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 202–216.

Winter, Jens (1997): Polit-Konjunturen und die effektive Konzeptlosigkeit. Wieso fasziniert die „indigene Tradition“ süd mexikanischer Bauern? In: REDaktion (Hg.): Chiapas und die Internationale der Hoffnung. Köln: Neuer ISP-Verlag, S. 166–177.

Winter, Rainer (2012): Die Differenz leben – Stuart Hall „der Westen und der Rest“ und „Wann war der Postkolonialismus“. In: Julia Reuter (Hg.): Schlüsselwerke der Postcolonial Studies. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 131–141.

Ya-Basta-Netz (2004): Wer wird sind. Online verfügbar unter <http://www.ya-basta-netz.de.vu/>, zuletzt geprüft am 18.06.2014.

Ziai, Aram (2006): Zwischen Global Governance und Post-Development. Entwicklungspolitik aus diskurstheoretischer Perspektive. Münster: Westfälisches Dampfboot.

Ziai, Aram (2007): Globale Strukturpolitik? Die Nord-Süd-Politik der BRD und das Dispositiv der Entwicklung im Zeitalter von neoliberaler Globalisierung und neuer Weltordnung. Münster: Westfälisches Dampfboot.

Ziai, Aram (2010): Postkoloniale Perspektiven auf „Entwicklung“. In: *PERIPHERIE – Zeitschrift für Politik und Ökonomie in der Dritten Welt* 30 (120), S. 399–426.

Ziai, Aram (2012): Postkoloniale Politikwissenschaft. Grundlagen einer postkolonialen Theorie und deren Anwendungsfelder. In: Julia Reuter (Hg.): Schlüsselwerke der Postcolonial Studies. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 283–296.

Zimmering, Raina (2004): Postmoderne Guerilla. 10 Jahre Aufstand, 20 Jahre Zapatistas. In: *Blätter für deutsche und internationale Politik* (3), S. 348–358.

Zimmering, Raina (2010a): Die Zapatistas in Mexiko. Der antisystemische und antietatistische Charakter einer populären Bewegung. Potsdam: Universitätsverlag Potsdam.

Zimmering, Raina (2010b): Zapatismus. Ein neues Paradigma emanzipatorischer Bewegungen. Münster: Westfälisches Dampfboot.