

SEBASTIAN GARBE

Solidarität neu verweben

Dekoloniale Herausforderungen der Mapuche-Bewegung für internationale Solidarität im 21. Jahrhundert

Die zahlreichen politischen und sozialen Krisen zu Beginn des 21. Jahrhunderts haben neue Wellen von internationaler und innergesellschaftlicher Solidarität hervorgebracht. Diese multiple Krisenhaftigkeit ist auf der ökonomischen Seite geprägt von der Finanzkrise seit 2007 sowie deren sozialen Auswirkungen, ausgelöst durch die Austeritätspolitik innerhalb der Europäischen Union. Die gegenwärtige politische Situation ist vor allem durch den Aufstieg neofaschistischer Parteien und Politikerinnen und Politikern gekennzeichnet. Diese bringen ihre Politik unter anderem gegen die vielfältigen Migrations- und Fluchtbewegungen in Stellung, welche wiederum durch ökonomische und politische Instabilität in den postkolonialen Nationalstaaten sowie die ökologischen Ausnahmezustände in Lateinamerika, Asien und Afrika ausgelöst wurden. Diesem multiplen Krisenzustand gegenüber positioniert sich allerdings eine Vielzahl an lokalen und international vernetzten antirassistischen, dekolonialen und feministischen Bewegungen.

Der folgende Beitrag geht davon aus, dass diese Bewegungen ein neues Verständnis von (internationaler) Solidarität einfordern, welches einerseits auf historischen Erfahrungen eines emanzipatorischen Internationalismus aufbaut, aber gleichzeitig die Fragen von Differenzen innerhalb dieser Solidarisierungen ernst nimmt. Dies bezieht sich auf eine Form von Solidarität, bei der die Gruppe, die sich solidarisiert, nicht von den gleichen Unterdrückungs-, Ausschluss- oder Diskriminierungsmechanismen betroffen ist wie diejenige, mit der sich solidarisiert wird. Viele gegenwärtige soziale und politische Bewegungen, die auf den eben skizzierten Krisenzustand reagieren, kämpfen mit antirassistischen, feministischen oder dekolonialen Vorzeichen gegen unterschiedliche Mechanismen von Diskriminierung, Unterdrückung, Verfolgung oder Repression aufgrund ihrer geteilten Betroffenheit. Was ist aber ein gegenwärtiger Horizont für Solidarität zwischen Gruppen, welche diese Betroffenheit nicht teilen und einen ungleichen Zugang zu (politischen) Ressourcen und Privilegien haben? Und falls es diesen Horizont gibt, wie sieht er in der Praxis aus? Was bedeutet es beispielsweise, sich mit Geflüchteten in Deutschland nach 2015 zu solidarisieren und Willkommenskultur in die Praxis umzusetzen? Was sind die Möglichkeiten und Grenzen eines Kampfes für Klimagerechtigkeit für Menschen im Globalen Norden, die sich mit Betroffenen im Globalen Süden solidarisieren? Und wie können sich Menschen im Globalen Norden mit aktuellen Dekolonisierungsbestrebungen im Globalen Süden positionieren und solidarisieren?

Auf Grundlage dieser Überlegungen möchte dieser Beitrag die Möglichkeiten und Grenzen internationaler Solidarität zu Beginn des 21. Jahrhunderts vor dem Hintergrund dekolonialer Kritik und dekolonialen Widerstands anhand eines konkreten Fallbeispiels beleuchten. Denn während die Kämpfe für Dekolonisierung in Gesellschaften des Globalen Nordens recht abstrakt und weit entfernt erscheinen, sind sie ein fundamentaler Aspekt des politischen, sozialen und kulturellen Lebens im Globa-

len Süden. Vor allem die zahlreichen indigenen Bevölkerungen leben nach wie vor unter kolonialen Verhältnissen innerhalb formal unabhängiger Staaten. In diesem Kontext ist die indigene Bevölkerung der Mapuche ein zentraler Akteur der Dekolonisierungsbestrebungen im heutigen Lateinamerika. Seit der Ankunft der spanischen Krone in den Amerikas vor mehr als 500 Jahren kämpfen die Mapuche für die Dekolonisierung des Wallmapu¹, für ihre politische Autonomie, ökologische Gerechtigkeit und gegen die staatliche Repression ihres Widerstands. Die Mapuche leben als kolonisierte indigene Gesellschaft innerhalb Chiles und machen circa 10% der Bevölkerung aus. Vor allem seit den 1990er-Jahren werden ihre Indigenen- und Menschenrechte durch den chilenischen Staat massiv verletzt und ihr Protest kriminalisiert. In den letzten Jahrzehnten haben Mapuche-Gemeinden und -Organisationen zunehmend internationale Unterstützung und Solidarität durch nicht-indigene Akteurinnen und Akteure und Organisationen sowie durch die chilenische und Mapuche-Diaspora weltweit erfahren.

Die Dekolonisierungsbestrebungen der Mapuche sind die empirischen Referenzpunkte des vorliegenden Beitrags. Innerhalb der internationalen Solidarisierung mit den Mapuche, so meine zentrale These, werden unterschiedliche Auffassungen von Solidarität und solidarische Verhältnisse unter den Beteiligten neu verwebt. Die Metapher des Webens ist von Praktiken der Mapuche inspiriert und betont sowohl deren Handlungsmacht als auch ihre kosmologisch-philosophischen Vorstellungen von Solidarität.

Während die Differenzbeziehungen zwischen Mapuche und Nicht-Mapuche die in diesem Beitrag besprochenen Solidaritätsverhältnisse konzeptuell herausfordern, wirft eine dekoloniale Perspektive Licht auf eine weitere theoretische Leerstelle in gegenwärtigen Debatten um Solidarität. So finden sich aktuell so gut wie keine theoretischen oder konzeptuellen Entwürfe von Solidarität, die sich aus nicht eurozentrischen Genealogien ableiten lassen und beispielsweise von indigenen Kosmologien und Epistemologien inspiriert sind. In diesem Sinne unternimmt der zweite Teil dieses Beitrags den Versuch, in einen Dialog mit diesen Perspektiven auf Solidarität – wie mit denjenigen der Mapuche – zu treten und dabei einen theoretischen Übersetzungsprozess anzustoßen.² Dieses Unterfangen orientiert sich an dem Vorschlag einer »Soziologie der Abwesenheiten«³, welche einerseits die Leerstellen und Grenzen der konventionellen und eurozentrischen Sozialwissenschaften erforscht und dabei gleichzeitig den diversen und multiplen Arten, die Welt zu erkennen, Legitimität einräumt. In den Worten von Boaventura de Sousa Santos werden dadurch epistemische Monokulturen in »Ökologien des Wissens«⁴ verwandelt. In diesem Beitrag soll die epistemische Monokultur zu Solidarität durch Perspektiven der Mapuche erweitert werden.

1 »Wallmapu« bezeichnet das historische Territorium der Mapuche im Süden Chiles und Argentiniens vor den militärischen Eroberungskampagnen durch beide Staaten am Ende des 19. Jahrhunderts.

2 Encarnación Gutiérrez Rodríguez, *Migration, Domestic Work and Affect. A Decolonial Approach on Value and the Feminization of Labor*, London 2010; dies., *Decolonizing Postcolonial Rhetoric*, in: dies./Manuela Boatcă/Sergio Costa (Hrsg.), *Decolonizing European Sociology. Transdisciplinary Approaches*, London/New York 2016, S. 49–70.

3 Boaventura de Sousa Santos, *Una epistemología del Sur*, Mexiko Stadt 2009, S. 98–159.

4 Ebd., S. 113–119.

Der Beitrag beginnt mit theoretischen sowie historischen Herleitungen, um Solidaritätsverständnisse vor dem Hintergrund dekolonialer Bewegungen wie die der Mapuche zu aktualisieren. In einem nächsten Schritt schlage ich eine sozialwissenschaftliche Forschungsmethode vor, durch welche gegenwärtige Praktiken von Solidarität, am Beispiel der Solidarisierungen mit den Mapuche, ethnografisiert und theoretisiert werden können. Ausgehend von diesem empirischen Referenzpunkt werde ich einige Elemente eines Verständnisses von (internationaler) Solidarität herausarbeiten, das auf die skizzierten theoretischen und historischen Herausforderungen dekolonialer Kritik und dekolonialen Widerstands reagiert und von der kritischen Praxis sowie den philosophisch-kosmologischen Perspektiven der Mapuche ausgeht.

I. Herausforderungen für (internationale) Solidarität heute

Ein kritisches und aktualisiertes Verständnis von (internationaler) Solidarität vor dem Hintergrund dekolonialen Widerstands muss auf eine Reihe von theoretischen sowie historischen Herausforderungen reagieren. Dazu werde ich zunächst auf theoretischer und konzeptioneller Ebene ein Verständnis von Solidarität entwerfen, das kritisch auf die Fragen von ungleichen – vor allem rassialisierten, (post-)kolonialen und vergeschlechtlichten – Differenzbeziehungen innerhalb von Solidaritätsverhältnissen reagiert. Gleichzeitig fordern neue Befreiungs- und Dekolonisierungsbewegungen im Globalen Süden das Verständnis von (internationaler) Solidarität aus dem 20. Jahrhundert heraus und hinterfragen ihre tradierte Theorie und Praxis.

Theoretische Herausforderungen: Dekoloniale, rassismuskritische und feministische Perspektiven

Ein Ziel dieses Beitrags ist es, ein spezifisches Verständnis von Solidarität kritisch zu aktualisieren, das für gewöhnlich internationale oder innergesellschaftliche Bündnisse zwischen politischen und soziokulturellen Kämpfen beschreibt. Diese Verwendung des Solidaritätsbegriffs betont die politische Dimension der Bündnisse unterschiedlicher Akteurinnen und Akteure zum Erreichen eines spezifischen Ziels, meist in der Auseinandersetzung mit einem politischen Antagonisten.⁵ Dieses politische Verständnis von Solidarität beinhaltet auch die vielfältigen historischen Erfahrungen internationaler Solidarität in der Form von (sozialistischem) Internationalismus, antikolonialem Radikalismus, Abolitionismus oder feministischem Internationalismus.⁶

5 Kurt Bayertz, Begriff und Problem der Solidarität, in: *ders.* (Hrsg.), *Solidarität – Begriff und Problem*, Frankfurt am Main 1998, S. 11–53; Arto Laitinen/Anne Birgitta Pessi, *Solidarity: Theory and Practice*. An Introduction, in: *dies.* (Hrsg.), *Solidarity. Theory and Practice*, Lanham/Boulder etc. 2015, S. 1–29; Sally J. Scholz, *Political Solidarity*, Philadelphia 2008.

6 Josef Hierlmeier, *Internationalismus*. Eine Einführung in die Ideengeschichte – von den Anfängen bis zur Gegenwart, Stuttgart 2006; Leela Gandhi, *Affective Communities. Anticolonial Thought, Fin-de-Siècle Radicalism, and the Politics of Friendship*, Durham/London 2006; Julia Roth, *Feminist Politics of Connectedness in the Americas*, in: Lukas Rehm/Jochen Kemner/Olaf Kaltmeier (Hrsg.), *Politics of Entanglement in the Americas – Connecting Transnational Flows and Local Perspectives*, Trier

In den theoretischen Debatten um (internationale und politische) Solidarität hat die Frage von Differenzbeziehungen innerhalb der Solidaritätsverhältnisse bisher eine geringe Beachtung gefunden. Welche theoretischen Herausforderungen ergeben sich daher für das Verständnis von Solidarität, wenn die involvierten Gruppen und Akteurinnen und Akteure nicht den gleichen Hintergrund, Betroffenheit und Zugang zu Ressourcen teilen? Aus dieser Frage lässt sich ein erster theoretischer und konzeptueller Schritt ableiten, durch den Solidarität nicht als ein Verhältnis unter Gleichen vordefiniert und dadurch notwendigerweise verengt wird.⁷ Vielmehr kann Solidarität als ein Moment der Begegnung betrachtet werden, der unterschiedliche Personen und Gruppen durch politische Aktivität zueinander in Beziehung setzt, deren Verhältnisse zueinander dadurch kreativ verändert und neue soziale, kulturelle oder politische Verbindungslinien entwirft.⁸ Dadurch wird vermieden, gewisse Ergebnisse, Ziele, gemeinsame Identifikationen oder Ideologien vorwegzunehmen. Es lässt vielmehr Raum für Solidarität als ein kreatives, transformatives und produktives Verhältnis mit vielfältigen und oft widersprüchlichen Resultaten.

Geschichtswissenschaftliche Perspektiven auf Differenzbeziehungen innerhalb von Solidaritäten sind nicht nur grundsätzlich bereichernd⁹, sondern können spezifischer den Protagonismus derjenigen Gruppen betonen, welche als politische Akteure vergessen oder verschwiegen wurden. So wird beispielsweise der essenzielle politische Beitrag von Studierenden aus dem Globalen Süden an deutschen Universitäten innerhalb der Studierendenproteste der 1960er-Jahre neu bewertet und zugleich aufgewertet.¹⁰ Derartige Forschungen zeigen dabei auch, wie diese verschwiegenen oder vergessenen Akteure die hiesigen Proteste mit unterschiedlichen politischen Organisationsformen und intellektuellen Analysen bereichert und inspiriert haben. Auch der vorliegende Beitrag wird im zweiten Teil zeigen, wie die Mapuche die Protagonisten der Transnationalisierung ihres Kampfes sind und dabei das internationale Solidaritätsnetzwerk durch ihre politischen Ideen und Konzepte formen.

Dass Differenzbeziehungen in der politischen Praxis von Solidarität auch immer hinterfragt werden, zeigt sich bereits in den historischen Erfahrungen des Widerstands von kolonisierten oder indigenen Gesellschaften im 20. Jahrhundert, welche sich innerhalb des gemeinsamen Kampfes in Solidarität mit Akteurinnen und Akteuren aus dem Globalen Norden auch gegen innergesellschaftliche und intersubjektive rassistische und koloniale Verhältnisse zur Wehr setzen mussten. So wurden beispielsweise in Lateinamerika die kolonialen Differenzenerfahrungen der indigenen Misquito in Nicaragua unter der Regierung der Sandinistas oder auch der Mapuche in

2017; Peter Linebaugh/Marcus Rediker, *Die vielköpfige Hydra. Die verborgene Geschichte des revolutionären Atlantiks*, Berlin/Hamburg 2008 (zuerst engl. 2000); Robert J. C. Young, *Postcolonialism. An Historical Introduction*, Oxford 2001; Robert Stam/Ella Shohat, *Race in Translation. Culture Wars around the Postcolonial Atlantic*, New York/London 2012.

7 Richard Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt am Main 1992 (zuerst engl. 1989).

8 David Featherstone, *Solidarity. Hidden Histories and Geographies of Internationalism*, London/New York 2012.

9 Linebaugh/Rediker, *Die vielköpfige Hydra*; Featherstone, *Solidarity*; Gandhi, *Affective Communities*.

10 Quinn Slobodian, *Foreign Front. Third World Politics in Sixties West Germany*, Durham/London 2012; Niels Seibert, *Vergessene Proteste. Internationalismus und Antirassismus 1964–1983*, Münster 2008.

Chile unter der »Unidad Popular« ignoriert oder negiert. Während der Widerstand dieser kolonisierten Bevölkerungen gegen Kolonialität und Rassismus unter den als gemeinsame Ansprüche festgelegten Zielen von nationaler Befreiung und sozialistischem Internationalismus subsumiert wurden, erhielten sie als eigenständige politische Kämpfe nach dem Fall der Berliner Mauer mehr und mehr Aufmerksamkeit.¹¹

Mit den 1990er-Jahren nahm die Suche nach einem Horizont für internationale (sozialistische) Solidarität zunehmend ab und soziale sowie politische Bewegungen gegen Rassismus, rechten Terror wie auch dekoloniale und migrantische Bewegungen begannen, neue Formen der Solidarisierung von möglichen Verbündeten einzufordern. Dies bedeutete für eben jene möglichen Verbündeten im Globalen Norden, den Fokus weg von revolutionären oder nationalen Befreiungsbewegungen im Globalen Süden und hin zum eigenen gesellschaftlichen Kontext zu wenden, der eben auch von rassialisierten und kolonialen Strukturen und Kontinuitäten geprägt ist.¹² Im Konkreten bedeutete dies, dass beispielsweise die Kämpfe gegen rechten Terror in Deutschland nach 1990, gegen die rassistische Polizeigewalt in den USA oder die militarisierten Grenzregime des Globalen Nordens mehr Solidarität verlangten als das Engagement für die jeweils entfernter gelegenen Regenwälder in Kuba, Nicaragua oder Vietnam. Während das »Hoch die internationale Solidarität!« langsam leiser wurde, begann die Suche nach neuen Formen der Solidarität.¹³

Kritische Perspektiven aus antirassistischen, post- und dekolonialen sowie feministischen Überlegungen haben zu dieser Suche erheblich beigetragen. Diese Kritiken verweisen unter anderem darauf, wie Vorstellungen von gesamten Regionen oder Bevölkerungen im Globalen Süden von kolonialen Repräsentationen geprägt sind¹⁴ oder wie gut gemeinte Fürsprache subalterne Stimmen zum Schweigen bringt und dabei paternalistische Verhältnisse reproduziert.¹⁵ Gerade kritische feministische Autorinnen wie bell hooks, Angela Davis, Audre Lorde oder Chandra Talpade Mohanty haben einen fundamentalen Beitrag zu den (Un-)Möglichkeiten von Solidarität über Differenzen hinweg geleistet, indem sie die im eurozentrischen Feminismus angenommene Universalität des Frau-Seins und vergeschlechtlichter Erfahrungen zurückgewiesen haben.¹⁶ Im Gegensatz dazu fordern diese Überlegungen ein reflexiveres Ver-

11 Ebd.

12 Hito Steyerl/Encarnación Gutiérrez Rodríguez (Hrsg.), *Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik*, Münster 2012 (zuerst 2003).

13 Andreas Foitzik/Athanasios Marvakis (Hrsg.), *Tarzan – was nun? Internationale Solidarität im Dschungel der Widersprüche*, Hamburg 1997.

14 Edward W. Said, *Orientalism*, London 2003 (zuerst 1978); Stuart Hall, *Der Westen und der Rest: Diskurs und Macht*, in: *ders., Rassismus und kulturelle Identität*, Hamburg 2016, S. 137–179.

15 Gayatri Spivak, *Can the Subaltern Speak?*, in: Cary Nelson/Lawrence Grossberg (Hrsg.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana/Chicago 1988, S. 271–313; Sara Ahmed, *Declarations of Whiteness: The Non-Performativity of Anti-Racism*, in: *borderlands* 3, 2004, URL: <http://www.borderlands.net.au/vol3no2_2004/ahmed_declarations.htm> [8.10.2020]; Linda Alcoff, *The Problem of Speaking for Others*, in: *Cultural Critique*, 1991, Nr. 20, S. 5–32.

16 Chandra Talpade Mohanty, *Feminism without Borders. Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Durham/London 2003; Angela Davis, *Women, Race & Class*, New York 1983 (zuerst 1981); bell hooks, *Ain't I a Woman. Black Women and Feminism*, New York/London 2015 (zuerst 1981); *dies., Sisterhood: Political Solidarity between Women*, in: *Feminist Review*, 1986, Nr. 23, S. 125–138; Audre Lorde,

ständnis von Solidarität¹⁷, das sowohl die historischen Spezifitäten und Unterschiede im Leben von Frauen versteht als auch die Verbindungslinien zwischen Frauen aus unterschiedlichen nationalen, kulturellen und rassialisierten Gemeinschaften wahrnimmt.¹⁸ Dadurch werden abstrakte und universalisierte Referenzpunkte für gemeinsame Solidarität dekonstruiert und durch das Ziel ersetzt, »ein neues, nicht-abstraktes Gemeinsames zu erschaffen und neue Räume des Geteilten zu finden«.¹⁹ Dadurch löst sich Solidarität aus dem Gefängnis des moralischen und politischen Universalismus und wird als mögliche Quelle eines universalisierenden Prinzips verstanden.²⁰ Dieses Verständnis von Solidarität ist dadurch sensibel gegenüber den Differenzen und unterschiedlichen Positionalitäten und entfaltet dabei erst in den konkreten und geteilten Erfahrungen politischer Kämpfe, in denen unterschiedliche Vorstellungen von Universalität verhandelt werden können, seine politische und moralische Kraft.²¹

Auf diesen kritischen dekolonialen und antirassistischen Interventionen aufbauend haben nur wenige Forschungen die internationalen oder innergesellschaftlichen Erfahrungen von Solidarität und *advocacy* unter der Berücksichtigung von Differenzen zwischen den involvierten Gruppen empirisch ausgelotet und gezeigt, wie Rassismus, Privilegien und Machtverhältnisse derartige Solidaritätsbeziehungen durchziehen und verkomplizieren.²²

Historische Herausforderungen: Dekolonialer Widerstand am Ende des 20. Jahrhunderts

Dieser Beitrag geht von der Annahme aus, dass aktuelle emanzipatorische Bewegungen im Globalen Süden das Verständnis, die Theorie und Praxis (internationaler) Solidarität aus dem 20. Jahrhundert kritisch herausfordern. Dies begründet sich nicht nur, wie eben dargelegt, durch die Kritik an Differenzbeziehungen innerhalb von Solidarität, sondern auch durch die historischen Veränderungen derjenigen gesellschaftlichen Kontexte, die als Referenzpunkte für internationale Solidarität dienen oder gedient haben.

Gerade der Fall der Mapuche in Chile ist aufschlussreich, da er die Erfahrungen internationaler Solidarität aus dem 20. Jahrhundert mit den aktuellen Anforderungen an Solidarität mit ihrem dekolonialen Widerstand im 21. Jahrhundert verbindet. Referenzpunkte internationaler Solidarität im 20. Jahrhundert waren dabei vor allem revo-

Alter, Race, Klasse und Gender: Frauen* definieren ihre Unterschiede neu, in: *Natasha A. Kelly* (Hrsg.), *Schwarzer Feminismus. Grundlagentexte*, Münster 2019, S. 109–122.

17 *Jodi Dean*, *Solidarity of Strangers. Feminism after Identity Politics*, Berkeley/Los Angeles etc. 1996.

18 *Mohanty*, *Feminism without Borders*, S. 242.

19 *Sabine Hark/Rahel Jaeggi/Ina Kerner* u. a., Das umkämpfte Allgemeine und das neue Gemeinsame. Solidarität ohne Identität, in: *Feministische Studien* 33, 2015, H. 1, S. 99–103, hier: S. 100.

20 *Featherstone*, *Solidarity*, S. 38f.

21 *Judith Butler*, *Competing Universalities*, in: *dies./Ernesto Laclau/Slavoj Žižek*, *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, London/New York 2000, S. 136–181.

22 *Clare Land*, *Decolonizing Solidarity. Dilemmas and Directions for Supporters of Indigenous Struggles*, London 2015; *Gada Mahrouse*, *Conflicted Commitments. Race, Privilege, and Power in Transnational Solidarity Activism*, Montreal/Kingston 2014.

lutionäre Bewegungen des »Trikontinentalismus«²³ im Global Süden – in Lateinamerika unter anderem in Kuba, Chile oder Nicaragua. Diese Prozesse wurden nicht nur – teilweise romantisierte – Inspirationsquellen für die Kämpfe sozialistischer Bewegungen und Parteien im Globalen Norden, sondern führten auch zu nachhaltigen Solidarisierungswellen mit den *compañeras* und *compañeros* im Globalen Süden.²⁴ Diese bestanden aus Informations- oder Protestkampagnen und finanzieller Unterstützung für diese revolutionären Bewegungen sowie der Teilnahme an Alphabetisierungs- und Hausbaukampagnen oder sogar am bewaffneten Kampf durch sich Solidarisierende aus dem Globalen Norden. Diese politischen Projekte und ihre internationalen Solidaritätskampagnen rückten allerdings spätestens nach einschneidenden historischen Ereignissen auf regionaler (allen voran der Wahlverlust der Sandinisten in Nicaragua) und globaler (symbolhaft der Fall der Berliner Mauer) Ebene im Jahr 1989 in den Hintergrund.

Aber schon kurz nachdem aufgrund dieser Ereignisse voreilig das »Ende der Geschichte«²⁵ proklamiert wurde, tauchte mit den Zapatistas und dem »Ejército Zapatista de Liberación Nacional« in Mexiko eine neue revolutionäre Bewegung auf und zog internationale Aufmerksamkeit, Faszination und schließlich neue Wellen von Solidarisierungen in Windeseile auf sich.²⁶ Auch andere gegenwärtige dekoloniale Bewegungen in Lateinamerika wie die Landlosenbewegung in Brasilien, indigene Alternativen für ein »gutes Leben« in der Andenregion oder die Mapuche kombinieren den Widerstand gegen neoliberale, finanzkapitalistische Globalisierung, Kolonialität und internen Kolonialismus²⁷ mit dem Kampf für Klimagerechtigkeit und werden dadurch zu zentralen Referenzpunkten und Inspirationsquellen für ähnliche Kämpfe weltweit.

Daher geht dieser Beitrag davon aus, dass dekoloniale Bewegungen wie die der Mapuche aufgrund dieser veränderten historischen Vorzeichen auch ein aktualisiertes Verständnis von (internationaler) Solidarität nötig machen. Im Gegensatz zu den Zapatistas sind im Fall der Mapuche die aktuellen Solidaritätsbeziehungen eng mit den historischen Erfahrungen der internationalen Chile-Solidarität seit den 1970er-Jahren verbunden. Gleichzeitig unterscheidet sich der Fall der Mapuche-Solidarität gegenüber der Zapatista-Solidarität, da erstere deutlich weniger internationale Aufmerksamkeit und daher auch weniger Unterstützung erfahren hat.²⁸

23 Young, Postcolonialism.

24 Werner Balsen/Karl Rössel (Hrsg.), Hoch die Internationale Solidarität. Zur Geschichte der Dritte-Welt-Bewegung in der Bundesrepublik, Köln 1986; Uta George/Mark Arenhövel (Hrsg.), Lateinamerika: Kontinent vor dem Morgengrauen, Münster 1992.

25 Francis Fukuyama, The End of History and the Last Man, Harmondsworth 1992.

26 Tom Hayden (Hrsg.), The Zapatista Reader, New York 2002.

27 Aníbal Quijano, Cuestiones y Horizontes. Antología Esencial, Buenos Aires 2014; Silvia Rivera Cusicanqui, Ch'ixinakax Utxiwa. Eine Reflexion über Praktiken und Diskurse der Dekolonisierung, Münster 2018.

28 Thomas Olesen, International Zapatismo. The Construction of Solidarity in the Age of Globalization, London 2005; Clifford Bob, The Marketing of Rebellion. Insurgents, Media, and International Activism, Cambridge/New York etc. 2005; Alex Khasnabish, Zapatismo beyond Borders: New Imaginations of Political Possibility, Toronto/Buffalo etc. 2008.

Solidarische Perspektiven auf und Praktiken für indigenen und dekolonialen Widerstand befinden sich dabei in einem historischen Spannungsfeld zwischen »linker Melancholie«²⁹ und exotisierenden Sehnsüchten. Auf der einen Seite wird den indigenen Bewegungen oftmals ungefragt die Bürde auferlegt, als eine gesellschaftliche Alternative für die zahlreichen gescheiterten Projekte der westlichen Linken angesichts der Klimakrise und des Spätkapitalismus zu fungieren. Während sozialistische Alternativen gegen Ende des 20. Jahrhunderts an Attraktivität eingebüßt haben, sollte heute lieber die »Indian card«³⁰ ausgespielt werden.

Auf der anderen Seite müssen solidarische Perspektiven vor dem Hintergrund einer langen Tradition kolonialer und rassialisierter Stereotype gegenüber indigenen Bevölkerungen, vor allem der Amerikas, betrachtet werden.³¹ Besonders der deutschsprachige Kontext wurde hierbei von einer Reihe kritischer Forschungen aus den Kultur-, Sozial- und Geschichtswissenschaften im Hinblick auf romantisierende Stereotype indigener Kulturen und Gesellschaften in Politik, Literatur und (Populär-)Kultur hinterfragt.³² Diese Perspektiven ermöglichen daher einen achtsamen und kritischen Blick auf positive, eventuell romantisierende und essenzialisierende Bezugnahmen auf indigene Gesellschaften innerhalb von Solidaritätsbeziehungen und -kampagnen.

II. Solidarität ethnografisieren

Um diesen theoretischen, konzeptuellen und historischen Herausforderungen für (internationale) Solidarität adäquat zu begegnen, basiert der vorliegende Beitrag auf einem empirischen Forschungsansatz, der vorschlägt, Praktiken und Diskurse von Solidarität zu ethnografisieren.

Trotz wichtiger kritischer Interventionen gegenüber den traditionellen Forschungsmethoden der Sozialwissenschaften³³ kann die Ethnografie nach wie vor für kritische Wissensproduktion nutzbar gemacht werden, die von den konkreten soziokulturellen

29 Enzo Traverso, *Left-Wing Melancholia. Marxism, History, and Memory*, New York 2017.

30 Andres Oppenheimer, *Guerrillas in the Mist*, in: *Hayden, The Zapatista Reader*, S. 51–54, S. 54. Die »Indian card« zu spielen, bezeichnet eine Strategie, die versucht, politische Alternativen als von indigenen Gesellschaften inspiriert zu rahmen, um breiteren Zuspruch für sie zu erhalten. Dadurch können diese Ideen, auch wenn sie nicht neu sind, als vermeintlich »unschuldig« oder »ursprünglich« in Stellung gebracht werden. Sie aktivieren daher rassifizierende Stereotype gegenüber indigenen Gesellschaften.

31 Robert Berkhofer, *The White Man's Indian. Images of the American Indian from Columbus to the Present*, New York 1979.

32 Colin G. Calloway/Gerd Gemunden/Susanne Zantop (Hrsg.), *Germans and Indians. Fantasies, Encounters, Projections*, Lincoln/London 2002; Frank Usbeck, *Fellow Tribesmen. The Image of Native Americans, National Identity and Nazi Ideology in Germany*, New York/Oxford 2015; James Mackay/David Stirrup (Hrsg.), *Tribal Fantasies. Native Americans in the European Imaginary, 1900–2010*, New York 2013; Kelly LaFramboise, »The Wish to Become a Red Indian«: Indianthusiasm and Racial Ideologies in Germany, *Diss.*, Oklahoma 2017, URL: <<https://hdl.handle.net/11244/52931>> [1.12.2020].

33 Vine Deloria, Jr., *Custer Died for Your Sins. An Indian Manifesto*, Norman 1988; Linda Tuhiwai Smith, *Decolonizing Methodologies. Reserch and Indigenous Peoples*, London/New York 2008 (zuerst 1999); James Clifford/George E. Marcus (Hrsg.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley/Los Angeles etc. 1986.

und politischen Erfahrungen und Aktivitäten der involvierten Gruppen ausgeht. So hatte die hier nachgezeichnete ethnografische Forschung nicht eine bestimmte Gruppe oder Ethnie zum Objekt, sondern ein bestimmtes soziopolitisches und kulturelles Phänomen³⁴, nämlich die Formen, Begegnungen und Praktiken von (internationaler) Solidarität zwischen den Mapuche und nicht-indigenen Unterstützenden.

Im Gegensatz zur klassischen Ethnografie stammen die Ergebnisse dieses Beitrags aus einem Forschungsansatz, der multiple und miteinander verwobene Beobachtungs- und Teilnahmeräume miteinander in Verbindung bringt und dabei die Dichotomie zwischen dem Lokalen und Globalen versucht aufzubrechen.³⁵ Wenn Solidarität vor allem als eine (internationale) Beziehung verstanden werden soll, muss eine ethnografische Forschung die unterschiedlichen Personen, die diese Verhältnisse herstellen, und die Räume, in denen sie stattfinden, miteinander in Verbindung bringen. Internationale Solidarität zu ethnografisieren, bedeutet daher sowohl einen transnationalen als auch einen translokalen Forschungsansatz. Transnational, indem er die lokalen, regionalen und nationalen Grenzen überschreitet, aber auch miteinbezieht³⁶, und translokal, da er die Verbindungen zwischen unterschiedlichen ortsgebundenen Akteurinnen und Akteuren und Gruppen unter die Lupe nimmt.³⁷ Der Vorteil dieser transnational vernetzten Ethnografie liegt also in ihrer Fähigkeit, »to generate strategic insights related to the tensions, obstacles, and opportunities that emerge within networked spaces of transnational encounter«.³⁸

Mit dieser Forschungsstrategie war es erstens möglich, den transnationalen Verzweigungen, ausgedrückt in Solidaritätskampagnen, des regionalen Konflikts in Chile zwischen den Mapuche und der Regierung zu folgen. Zweitens konnten dadurch eine Reihe von Gruppen und Organisationen in den Blick genommen werden, die in Europa verschiedene Formen von Solidaritäts- und Unterstützungsaktionen mit den Mapuche organisieren und dabei untereinander in Beziehungen treten. Und drittens erlaubte es diese Form der Ethnografie, die Auswirkungen und Eindrücke (internationaler) Solidaritätskampagnen nach Chile zurückzuverfolgen und mit politischen oder kulturellen Vertreterinnen und Vertretern der Mapuche kritisch zu diskutieren. Auf diese Weise konnten unterschiedliche und durch Solidaritätsbeziehungen verwobene Personen, Organisationen, Orte und Vorstellungen in den Blick genommen werden.

Diese Forschungsstrategie kann vor allem in politisierten Kontexten wie dem der internationalen Solidarität nicht von der überholten Annahme des wissenschaftlichen

34 Maribel Casas-Cortés/Michal Osterweil/Dana E. Powell, Transformations in Engaged Ethnography, in: Alex Khasnabish/Jeffrey S. Juris (Hrsg.), *Insurgent Encounters. Transnational Activism, Ethnography and the Political*, Durham/London 2013, S. 199–228, hier: S. 217.

35 George E. Marcus, Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography, in: *Annual Review of Anthropology* 24, 1995, S. 85–117.

36 Jeffrey S. Juris/Alex Khasnabish, Ethnography and Activism within Networked Spaces of Transnational Encounter, in: *Insurgent Encounters*, S. 1–38, hier: S. 8.

37 Paul Routledge, *Activist Ethnography and Translocal Solidarity*, in: Juris/Khasnabish, *Insurgent Encounters*, S. 250–268, hier: S. 253.

38 Juris/Khasnabish, *Ethnography and Activism within Networked Spaces of Transnational Encounter*, S. 5.

Neutralitäts- und Objektivitätsanspruchs ausgehen.³⁹ Vielmehr ist die forschende Person nicht von den beobachteten sozialen und politischen Praktiken losgelöst, sondern an ihnen beteiligt und in sie eingebettet. Meine Ethnografie kann daher als aktivistisch bezeichnet werden⁴⁰, indem ich mich selbst an (internationalen) Solidaritäts- und Menschenrechtskampagnen mit den Mapuche beteiligt und diese auch über meine Forschung hinaus unterstützt habe. Dies hat zum einen den Vorteil, dass ich dadurch meine eigenen Erfahrungen innerhalb von Solidaritätsaktivismus, im Sinne der »Objektivierung des objektivierenden Selbst«⁴¹, zum Gegenstand meiner Forschung machen kann. Zum anderen erlaubt dieser aktivistische Forschungsansatz, »to uncover important empirical issues and generate critical theoretical insights that are simply not accessible through traditional objectivist methods«.⁴² Dies führt letztlich zu einem »tieferen kognitiven Verständnis«⁴³ der erforschten Phänomene. »Solidarität« kann also in Solidarität besser verstanden und erforscht werden.

Dies bedeutet allerdings gleichermaßen, die forschungstheoretische Annahme kritisch zu hinterfragen, bei der ausschließlich die forschende Person die scheinbar in den soziokulturellen und politischen Realitäten versteckten Wahrheiten herauslösen kann. Vielmehr geht dieser Beitrag von einem Verständnis der ethnografisierenden Person aus, die lediglich »one voice or participant in a crowded field of knowledge producers« ist.⁴⁴ Die an dem Forschungsprozess beteiligten und interviewten indigenen und nicht-indigenen Personen werden daher auch als wissens- und theorieproduzierende Subjekte betrachtet, auch wenn diese nicht in westlichen oder akademischen Standards ausgedrückt werden. Vielmehr geht es dabei darum, die erforschten politischen oder sozialen Bewegungen wie die der Mapuche »on their own terms«⁴⁵ ernst zu nehmen anstatt durch von außen aufgetragene Kategorien. Dadurch ergibt sich gleichermaßen die Herausforderung, eine sensible Balance mit kritikfähiger Distanz gegenüber den untersuchten Praktiken und Vorstellungen einzunehmen. Diese Forschungspraxis verlangt wiederum eine ethnografische Übersetzungsstrategie, die unterschiedliche Wissensformen miteinander in Verbindung bringt, ohne dabei aber deren Unterschiede und Hierarchien zu ignorieren oder zu reproduzieren.⁴⁶ Dadurch können im zweiten Teil dieses Beitrags Elemente eines Solidaritätsverständnisses herausgearbeitet und als Übersetzungsvorschlag angeboten werden, das von den Praktiken und Ideen (internationaler) Solidarität der an diesem Forschungsprozess

39 Sandra Harding, *Feministische Wissenschaftstheorie. Zum Verhältnis von Wissenschaft und sozialem Geschlecht*, Hamburg/Berlin 1990 (zuerst engl. 1986); Donna Haraway, *Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective*, in: *Feminist Studies* 14, 1988, S. 575–599.

40 Routledge, *Activist Ethnography and Translocal Solidarity*.

41 Pierre Bourdieu/Loïc J. D. Wacquant, *Reflexive Anthropologie*, Frankfurt am Main 2013 (zuerst frz. 1992), S. 238–249.

42 Juris/Khasnabish, *Ethnography and Activism within Networked Spaces of Transnational Encounter*, S. 4.

43 Ebd., S. 26.

44 Casas-Cortés/Osterweil/Powell, *Transformations in Engaged Ethnography*, S. 199.

45 Jeffrey S. Juris/Alex Khasnabish, *Conclusion – The Possibilities, Limits, and Relevance of Engaged Ethnography*, in: *dies., Insurgent Encounters*, S. 367–390, hier: S. 379.

46 Gutiérrez Rodríguez, *Migration, Domestic Work and Affect*; Casas-Cortés/Osterweil/Powell, *Transformations in Engaged Ethnography*.

beteiligten Personen, speziell der Mapuche, ausgeht. Die Erfahrungen meiner Feldforschung sind in diesem Sinne als wissensproduzierende Arbeitsschritte zu verstehen, in denen multiple und konkurrierende Solidaritätspraktiken und -verständnisse miteinander in Dialog treten und letztlich theoretisch verwoben werden.

Im Rahmen dieser aktivistischen und vernetzten Ethnografie habe ich zwischen 2014 und 2017 verschiedene Solidaritäts- und Menschenrechtskampagnen in Europa begleitet und unterstützt. In zwei Forschungsreisen nach Chile habe ich zudem die lokalen Auswirkungen des internationalen Solidaritätsaktivismus untersucht und dabei mit verschiedenen politischen, intellektuellen und kulturellen Gesprächspartnerinnen und -partnern der Mapuche und den sie Unterstützenden die Herausforderungen an (internationale) Solidarität im 21. Jahrhundert kritisch diskutiert.⁴⁷ Auf der Grundlage dieser Gespräche schlage ich im Folgenden einige Elemente eines kritischen Solidaritätsverständnisses vor, das auf diese oben dargelegten theoretischen und historischen Herausforderungen reagiert.

III. Dekoloniale Herausforderung für internationale Solidarität heute

Auf der Grundlage der theoretischen, konzeptuellen und historischen Herausforderungen an (internationale) Solidarität heute werde ich im Folgenden drei Aspekte eines kritischen Solidaritätsverständnisses vorstellen, die ich innerhalb der Ethnografisierung der internationalen Solidarität mit den Mapuche herausgearbeitet habe. In diesen drei Aspekten wird das Verhältnis von Solidarität zu Autonomie, Anerkennung und Eurozentrismus kritisch diskutiert.

Solidarität und Autonomie

Zu Beginn meiner ethnografischen Forschung musste ich meine Ausgangshypothese verwerfen, dass internationale Solidarität mit den Mapuche vor allem von nicht-indigenen Unterstützenden geleistet wird. Auf einer der ersten Solidaritätsveranstaltungen, die ich ethnografisch begleitete, kamen in Köln Mitglieder der Mapuche-Diaspora, Mapuche-Delegationen aus Chile sowie Unterstützende zusammen. Die mehrtägige Veranstaltung wurde von Mitgliedern der lokalen Mapuche-Diaspora geplant und Redebeiträge kamen vor allem von indigenen Teilnehmenden. Auch gewisse kulturelle Praktiken und Rituale der Mapuche waren ein zentraler Bestandteil des Ablaufs. Die Besucherinnen und Besucher befanden sich in einer zuhörenden, lernenden oder unterstützenden Position. Auch als eine die Veranstaltung abschließende Protestkundgebung geplant wurde, berieten sich ausschließlich die Mapuche-Teilnehmenden untereinander. Als ich durch eine Unachtsamkeit dieses Planungstreffen störte, wurde ich freundlich, aber bestimmt aus dem Raum gebeten.

Diese ethnografische Anekdote steht exemplarisch für ein Szenario von Solidaritätsaktivitäten in Europa, das vor allem von Akteurinnen und Akteuren der Mapuche

⁴⁷ Diese Interviews werden im Folgenden mit entsprechendem Quellenverweis und in der deutschen Übersetzung zitiert und sind teilweise anonymisiert.

selbst gestaltet und organisiert wird, die im Rahmen von Kampagnen zu Besuch oder Teil einer europäischen Diaspora sind. Das heißt, dass internationale Solidarität mit den Mapuche vor allem Solidarität unter den Mapuche selbst ist. Diese erhalten dabei ihre Handlungsmacht und Autonomie gegenüber internationalen nicht-indigenen Organisationen und Gruppen aufrecht. Durch diese ethnografische Erfahrung begab ich mich auf die Suche nach den zugrunde liegenden Verständnissen und Praktiken von Autonomie sowie nach den Bedeutungen dieser Verständnisse und Praktiken für internationale Solidarität. Eine Diskussion des Verhältnisses von Solidarität und Autonomie schließt dabei an die oben skizzierten theoretischen, konzeptuellen und historischen Herausforderungen an, die Handlungsmacht der Betroffenen selbst in den Blick zu nehmen, zu betonen und zu privilegieren. Woher stammt und was bedeutet diese Autonomie der Mapuche also für ein kritisches Solidaritätsverständnis für das 21. Jahrhundert?

Wichtige Hinweise für das Autonomieverständnis der Mapuche lassen sich in deren Geschichte in Auseinandersetzung mit anderen politischen Akteuren finden. So war ein Hauptgrund für die erfolglosen Eroberungsversuche der spanischen Krone des Wallmapu die soziopolitische Organisationsform der Mapuche. Im Gegensatz zu jener der Inkas oder Azteken war die Mapuche-Gesellschaft nicht hierarchisch, sondern akephal organisiert.⁴⁸ Dies hatte zur Folge, dass die spanische Krone keine zentrale politische Instanz der Mapuche einnehmen konnte, die ihre Herrschaft über das gesamte Territorium mit einem Schlag gesichert hätte. Gleichzeitig bewahrten einzelne territoriale Einheiten der Mapuche ihre Autonomie, während andere bereits erobert wurden.

Als Konsequenz dieser erfolglosen Kolonisierungskampagnen hielten die Mapuche und die spanische Krone vom 16. bis ins 19. Jahrhundert eine Vielzahl von bilateralen Staatsversammlungen ab, sogenannte *parlamentos*, in welchen die Autonomie der Mapuche und des Wallmapu sowie weitere grundsätzliche politisch-administrative und ökonomische Beziehungen festgelegt wurden.⁴⁹ Auch unter den unabhängigen Staaten Chiles und Argentiniens sicherten Vertreterinnen und Vertreter der Mapuche in bilateralen Staatsverträgen ihre territoriale und politische Autonomie ab, die wiederum erst durch die militärischen und genozidartigen Eroberungskampagnen beider Staaten gegen Ende des 19. Jahrhunderts verletzt wurde.⁵⁰

Unter der neuen kolonialen Situation innerhalb des chilenischen Staats artikulieren Sektoren der Mapuche-Gesellschaft bis heute unterschiedliche Strategien und Organisationsformen, die wiederum verschiedene Ideen von Autonomie beinhalten. So kann konstatiert werden, dass die gegenwärtig sichtbarsten und wichtigsten politischen Organisationen und Gemeinden der Mapuche zwar durchweg gewisse Vorstellungen und Vorschläge zu ihrer politischen Autonomie haben, diese aber keines-

48 José Bengoa, *Historia del Pueblo Mapuche*, Santiago de Chile 2000, S. 39; Olaf Kaltmeier, *Marichiweu! – Zehnmal werden wir siegen! Eine Rekonstruktion der aktuellen Mapuche-Bewegung in Chile aus der Dialektik von Herrschaft und Widerstand seit der Conquista*, Münster 2004, S. 35–42.

49 Carlos Contreras Painemal, *Los Tratados celebrados por los Mapuches con la Corona Española, la República de Chile y la República de Argentina*, Berlin 2010.

50 Pablo Marimán/Sergio Caniuqueo/José Millalen u. a., *¡...Escucha, winka...!! Cuatro ensayos de historia nacional mapuche y un epílogo sobre el futuro*, Santiago de Chile 2006, S. 83–113; Kaltmeier, *Marichiweu!*, S. 78–96; Bengoa, *Historia del Pueblo Mapuche*.

wegs einheitlich sind.⁵¹ Trotz der Uneinheitlichkeit dieser Vorstellungen lässt sich die generelle Forderung nach Autonomie als politischer, rechtlicher und intellektueller Fixpunkt gegenwärtiger Mobilisierung der Mapuche identifizieren. Gleichzeitig ist diese Heterogenität auch Ausdruck der Autonomie jener Organisationen und Gemeinden.

Neben diesem uneinheitlich geteilten Verständnis lassen sich noch weitere gemeinsame Charakteristika der Ideen von Autonomie bei den Mapuche finden. Legitimationsgrundlage der Forderungen nach Autonomie ist dabei meist eine (ethno-)nationale Identitätskonstruktion der Mapuche als Konsequenz der kollektiven Kolonisierungserfahrungen innerhalb des chilenischen Staats.⁵² Ideen von Autonomie sind zudem eng mit einem Verständnis von Territorialität verbunden, wobei »Autonomie« als ein ortsgebundenes politisches Konzept in kommunaler Praxis und innerhalb einer spezifischen Kosmologie entworfen wird.⁵³ Schließlich ist »Autonomie« bei den Mapuche nicht als ein Konzept der reinen Abgrenzung zu anderen Gruppen zu verstehen, sondern als eine Art Scharnier, das sowohl die Differenz gegenüber der chilenischen Gesellschaft verhandelt als auch die innergesellschaftlichen sozialen Bande stärkt.⁵⁴ Kritisch muss dabei angemerkt werden, dass diese Elemente vor allem von politischen und intellektuellen Mapuche-Wortführerinnen und -Wortführern artikuliert werden, weswegen der theoretische Mehrwert der praxeologischen Dimension gelebter Autonomie im Alltag und in den Gemeinden oftmals verloren geht.⁵⁵ Demgegenüber kann »Autonomie« auch als eine in den urbanen und ruralen Räumen gelebte mikropolitische Praxis verstanden werden, welche von der in der Mapuche-Kosmologie verwurzelten Idee des *kisugünewün* als einer Form der Selbstregierung stammt, die jedoch über die Individualität einzelner Personen durch ein Netzwerk zwischenmenschlicher Allianzen und Abhängigkeiten hinausgeht.⁵⁶

Aufgrund der zentralen Stellung der Ideen von Autonomie innerhalb des dekolonialen Widerstands der Mapuche muss davon ausgegangen werden, dass diese Ideen auch die Verständnisse und Verhältnisse von Solidarität der Mapuche beeinflussen. Dabei halten die in der internationalen Solidarität aktiven Mapuche nicht nur ihre eigene Autonomie gegenüber nicht-indigenen Akteurinnen und Akteuren und Organisationen aufrecht, sondern formen das Solidaritätsnetzwerk anhand dieses Autonomieverständnisses. Somit kann konstatiert werden, dass es die Mapuche selbst sind, die das Solidaritätsnetzwerk weben. Diese Metapher ist von einer Europareise der Mapuche-Webkünstlerin María Teresa Loncón inspiriert. Während sie unter-

51 Javier Levanchy, *Conflicto y Propuestas de Autonomía Mapuche*, in: Proyecto de Documentación Ñuke Mapu, 1999, URL: <<http://www.mapuche.info/mapuint/lava1.html>> [8.10.2020]; Tito Tricot, *Autonomía. El Movimiento Mapuche de Resistencia*, Santiago de Chile 2013; José A. Marimán, *Autodeterminación. Ideas políticas Mapuche en el albor del siglo XIX*, Santiago de Chile 2012.

52 Marimán, *Autodeterminación*, S. 121.

53 Tricot, *Autonomía*, S. 300; Hector Llaitul/Jorge Arrate, Weichan. *Conversaciones con un weychafe en prisión política*, Santiago de Chile 2012, S. 297.

54 Marimán, *Autodeterminación*, S. 278; Kaltmeier, *Marichiweu!*, S. 348f.

55 Herson Huinca Piutrin, *Reseña: José Marimán. Autodeterminación. Ideas políticas mapuche en los albores del siglo XXI*, in: *Revista de Historia Social y de las Mentalidades* 17, 2013, H. 1, S. 225–230.

56 Héctor Nahuelpan, *Micropolíticas mapuche contra el despojo en el Chile neoliberal. La disputa por el lalfkenmapu (territorio costero) en Mehuín*, in: *Mehuín – Izquierdas* 30, 2016, S. 89–123.

schiedliche Städte und solidarische Lokalgruppen besuchte, brachte sie diese gleichermaßen miteinander in Beziehung und webte dadurch ein Netz von Solidaritätsbeziehungen. Das Weben bei den Mapuche ist nicht nur als eine kulturelle Praxis von vielen zu verstehen, sondern nimmt eine gesellschaftlich zentrale Rolle ein und beinhaltet künstlerische, materielle, soziale und kosmologische Dimensionen. Das Bild des Verwebens steht daher metaphorisch für die Beobachtung, dass internationale Solidarität der Mapuche weniger von europäischen Solidaritätsvorstellungen als von jenen der Mapuche geprägt ist.

Diese Behauptung lässt sich anhand einiger Charakteristika des internationalen Solidaritätsnetzwerks begründen. Zunächst ist hervorzuheben, dass dieses Netzwerk ebenfalls eine akephale soziopolitische Organisationsform auszeichnet. Dieses rhizomatische Gefüge⁵⁷ setzt sich aus verschiedenen Solidaritätsgruppen in ganz Europa, vornehmlich aus der chilenischen und Mapuche-Diaspora, zusammen, ohne dabei aber eine zentralisierte Struktur herauszubilden. Diese Gruppen agieren meist autonom, aber im Austausch miteinander und verweben sich so zu einem de- und polyzentralen Netzwerk, dessen Verbindungen unter anderem durch gemeinsame Aktionen oder Besuche einer Mapuche-Delegation sichtbar werden. Die Metapher des Verwebens verdeutlicht den prozesshaften Charakter des Solidaritätsnetzwerks, welches eben nicht dauerhaft strukturiert ist, sondern sich kontingent und oftmals spontan zu Protestaktionen und Besuchen von Delegationen reproduziert. Die dezentrale und kontingente Organisationsform erschwert es Außenstehenden sowie potenziellen oder tatsächlichen Unterstützenden, das Solidaritätsnetzwerk zu verstehen oder in es einzudringen. Diese Elemente wahren und stärken daher die Autonomie der Mapuche innerhalb internationaler Solidaritätsszenarien. Gleichzeitig können sie als Formen des Widerstands gegen nicht-indigene Akteure oder Organisationen in der Auseinandersetzung um die Definitions- und Handlungsmacht internationaler Solidarität verstanden werden. Die Autonomie der Mapuche im Kontext internationaler Solidarität kann dadurch als »hidden transcript«⁵⁸ gelesen werden, eine Widerstandsstrategie, welche hinter verschlossenen Türen – wie an der eingangs beschriebenen Veranstaltung – und abseits des paternalistischen, exotisierenden Blickes von Außenstehenden stattfindet.

Solidarität und Anerkennung

In gegenwärtigen moral- und sozialphilosophischen Debatten wird Solidarität als eine Form der intersubjektiven Anerkennung identifiziert, normativ begründet und anhand moralischer Zielvorstellungen beurteilt. Durch Solidarität werden dabei Andere sowohl in ihrer individuellen Partikularität als auch als Mitglieder einer Gesellschaft

57 Gilles Deleuze/Félix Guattari, *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*, Minneapolis 2005; Marc Purcell, *Hegemony and Difference in Political Movements: Articulating Networks of Equivalence*, in: *New Political Science* 31, 2009, S. 291–317; Alex Khasnabish, *Tracing the Zapatista Rhizome, or, the Ethnography of a Transnationalized Political Imagination*, in: *Juris/Khasnabish, Insurgent Encounters*, S. 66–88.

58 James C. Scott, *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*, New Haven/London 1990.

anerkannt.⁵⁹ Entgegen diesen Vorstellungen spielt die Frage der Anerkennung in der (internationalen) Solidarität mit den Mapuche nicht nur eine geringe, sondern auch eine Rolle unter umgekehrten Vorzeichen.

Die transnationale Bewegungsforschung hat internationale Solidaritätskampagnen unter anderem dahin gehend untersucht, ob diese zu einem politischen oder legalen Wandel innerhalb der jeweiligen Nationalstaaten, des internationalen politischen Systems oder privater Konfliktparteien beitragen können.⁶⁰ Interessanterweise sind diese Strategien bei der internationalen Solidarität mit den Mapuche eher untergeordnet und zielen weniger auf sogenannte »target actors«⁶¹ wie Regierungen, Konzerne oder internationale Organisationen. Ein Beispiel für derartige Proteste sind die schon langjährigen Kampagnen europäischer Solidaritätsgruppen gegen das norwegische Unternehmen »Statkraft«, das auf dem Fluss Pilmaiquén ein Wasserkraftwerk errichten möchte, das die Lebensgrundlage der lokalen Mapuche-Gemeinde bedroht. Auch andere transnationale Konzerne wie »Benetton« oder Konsortien wie »RP Global« wurden für Landraub und Repression verantwortlich gemacht und im Rahmen von Solidaritätsaktionen denunziert. Allerdings beobachtete ich, dass der Großteil solidarischer Aktionen eher darauf abzielt, die jeweiligen Mapuche-Gemeinden oder -Organisationen selbst zu stärken. Die ausschließliche Fokussierung auf diese *target actors* ist zudem insofern problematisch, als sie eine Möglichkeit zum politischen Wandel ausschließlich bei diesen Institutionen oder Organisationen sieht und dadurch die westliche Handlungsmacht festschreibt. Gleichzeitig sind bei diesem Ansatz die Parameter des politischen, sozialen oder legalen Wandels innerhalb westlicher Normvorstellungen verankert, aber nicht innerhalb derjenigen der betroffenen Bevölkerungen wie die der Mapuche. Das heißt also, dass der Kampf um Anerkennung in der (internationalen) Solidarität zu kurz greift, wenn er sich darauf beschränkt, bei westlichen Institutionen oder innerhalb westlicher Normvorstellungen anerkannt zu werden.

Dass derartige Anerkennungspolitiken zu kurz greifen oder sogar negative Konsequenzen haben können, zeigt der international bekannt gewordene Fall der Mapuche-Heilerin (*machi*) Francisca Linconao, die nach einem gewonnenen Rechtsstreit gegen ein chilenisches Unternehmen von massiver Repression betroffen war. So wird die Anerkennung ihrer Rechte als Mitglied einer indigenen Gesellschaft zum Bumerang und ihr Erfolg im Gerichtssaal ein Pyrrhussieg.⁶²

Das heißt also, dass internationale Solidaritäts- und Menschenrechtskampagnen sowie die Kämpfe um Anerkennung der Rechte der Mapuche ausgehend von den Parametern der Mapuche selbst beurteilt werden müssen. Dies beschreibt der langjährige Unterstützer der Mapuche und chilenische Pastor Fernando Díaz als einen Prozess der Stärkung von Mapuche-Gemeinden, -Gruppen und -Organisationen.⁶³ Mit dieser

59 Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt am Main 2012 (zuerst 1992); Jörg Löschke, *Solidarität als moralische Arbeitsteilung*, Münster 2015.

60 Margaret E. Keck/Kathryn Sikkink, *Activist beyond Borders. Advocacy Networks in International Politics*, Ithaca/London 1998.

61 Ebd., S. 3f.

62 Alina Rodenkirchen, Ein exemplarischer Fall, in: *ila. Das Lateinamerika-Magazin*, 2016, Nr. 399, S. 14–15.

63 Fernando Díaz, Interview mit dem Autor, 26.3.2016.

Idee beschreibt er Solidarität mit den Mapuche als eine Unterstützung der kollektiven Entscheidungsfindungs- und Ermächtigungsprozesse innerhalb der Mapuche-Gesellschaft, die letztlich deren soziopolitische und kulturelle Institutionen fördern, von denen wiederum politischer, legaler oder sozialer Wandel ausgehen kann. Dies verlangt von Außenstehenden, die Autonomie sowie die Reziprozitätsbeziehungen innerhalb der Mapuche-Gesellschaft zu verstehen und zu respektieren. Denn solidarische Beziehungen sind hier nur möglich, solange die internen und auf Reziprozität beruhenden Entscheidungsprozesse nicht von außen kontaminiert und destabilisiert werden.⁶⁴

Diese Erfahrungen lassen sich vor dem Hintergrund dekolonialer Einwände gegenüber eurozentrierten Anerkennungs- und Menschenrechtspolitiken besser verstehen. So wurde darauf hingewiesen, dass die westliche Idee der Menschenrechte historisch entlang einer kolonialen und rassialisierten Trennlinie etabliert wurde, die bis heute eine »radical separation between some humans and others«⁶⁵ aufrechterhält. Diese Trennlinie hat dabei den Widerspruch verwaltet, dass während die Rechte aller Menschen durch Kolonisierung und Versklavung in der Praxis verweigert werden, ein universeller Anspruch auf Menschenrechte theoretisiert und abstrakt eingefordert werden kann. Dies führt, so Nelson Maldonado-Torres, bis heute zu der »performative contradiction of denying humanity in the very process of seeking to affirm human rights«.⁶⁶ Dieser Widerspruch lässt sich auch auf (internationalen) Solidaritäts- und Menschenrechtsaktivismus beziehen, in dem westliche Akteurinnen und Akteure die Menschenrechte marginalisierter und subalternisierter Gruppen verteidigen, während sie im selben Moment deren Handlungsmacht und Stimmen ausblenden.⁶⁷ In ähnlicher Weise wurde von Glen Sean Coulthard argumentiert, dass die staatlichen Anerkennungspolitiken gegenüber der indigenen Bevölkerung in Kanada eher dazu beigetragen haben, koloniale Abhängigkeiten und Ausbeutung zu reproduzieren und zu vertiefen.⁶⁸ Als möglicher Ausweg aus diesem postkolonialen Dilemma wird vorgeschlagen, dass das Ziel (internationaler) Solidarität sein sollte, einen Prozess zu unterstützen, in dem die Betroffenen selbst ihre Menschlichkeit bejahen und ihre Rechte definieren.⁶⁹

Wie kann also eine internationale Solidarität aussehen, die auf den Rechten und Normen der Mapuche selbst aufbaut? Einen Hinweis darauf gibt der Sprecher der autonomen Mapuche-Gemeinde im Widerstand von Temucucui, Jaime Huenchullan, der seiner Gesellschaft ein generell hohes Maß an Dialogfähigkeit bescheinigt.⁷⁰ Diese Dialogfähigkeit und -willigkeit der Mapuche erhält hier den Status einer politischen und kulturellen Strategie, die einen gleichberechtigten und horizontalen Austausch

64 Ebd.

65 Nelson Maldonado-Torres, *On the Coloniality of Human Rights*, in: *Revista Crítica de Ciências Sociais* 114, 2017, S. 117–136, S. 123f.

66 Ebd., S. 132.

67 Gayatri Spivak, *Righting Wrongs*, in: *The South Atlantic Quarterly* 103, 2004, S. 523–581; Mahrouse, *Conflicted Commitments*.

68 Glen Sean Coulthard, *Red Skin, White Masks. Rejecting the Colonial Politics of Recognition*, Minneapolis 2014.

69 Maldonado-Torres, *On the Coloniality of Human Rights*, S. 132.

70 Jaime Huenchullan, Interview mit dem Autor, 20.3.2016.

mit anderen politischen Akteurinnen und Akteuren, seien dies andere Gemeinden, Staaten oder internationale Organisationen, ermöglicht und einfordert. In gegenwärtigen interkulturellen Beziehungen der Mapuche mit anderen Akteurinnen und Akteuren werden dadurch historisch und kosmologisch verwurzelte Verständnisse von Dialog(-fähigkeit) aktualisiert und innerhalb Solidaritätsbeziehungen mobilisiert. Die Idee und Funktion des Dialogs wird mit dem Ausdruck *ragiñelwe* beschrieben, was als »Ort in der Mitte« übersetzt werden kann. *Ragiñelwe* ist »ein kulturelles Mittel, dessen Funktion es ist, zwischen den Betroffenen zu vermitteln«, zum Beispiel »zwischen Personen, wenn ein Auseinanderdriften zu einem gewissen Grad von Ungleichgewicht geführt hat.«⁷¹ Die Institution des *ragiñelwe* initiiert daher den Dialog der betroffenen Parteien mit dem Ziel, das Gleichgewicht wiederherzustellen. Die generelle Dialogbereitschaft drückt sich auch in der soziopolitischen Institution des *trawvn* aus, ein selbstorganisierter Raum und Moment der Begegnung für Gespräche, Verhandlungen und Abmachungen.⁷² Interessanterweise werden gerade die europäischen Solidaritätstreffen der Mapuche-Diaspora als *trawvn* bezeichnet. Auch die historische Erfahrung der *parlamentos* zwischen den Mapuche und der spanischen Krone lässt sich auf die Mapuche-Institution *koyang* zurückführen, in der Repräsentantinnen und Repräsentanten beider Gesellschaften eine diplomatische Konfliktlösung suchen. Erst später wurden diese Räume mit der Bezeichnung *parlamentos* ins Spanische übersetzt und somit der europäischen Demokratietradition einverleibt.

In der Diskussion um Anerkennung zeigt sich also, wie der politische und normative Referenzrahmen (internationaler) Solidarität durch die Einschreibung indigener Konzepte und Prinzipien transformiert und transkulturalisiert wird. Dadurch werden unterschiedliche und teilweise konkurrierende Solidaritätsvorstellungen und -praktiken miteinander verwoben, die idealerweise auf der Grundlage eines horizontalen Dialogs ausgehandelt werden können. Dies kann ein kleiner Beitrag zu weiterführenden Debatten sein, welche die Dezentrierung westlicher moralischer Vorstellungen anstoßen und zunehmend den Dialog mit außereuropäischen Philosophietraditionen suchen.⁷³

Solidarität jenseits des Eurozentrismus

Während ein westliches Verständnis von Solidarität als Anerkennung in diesem Kontext somit an seine Grenzen kommt, soll nun im letzten Abschnitt danach gefragt werden, welche philosophischen und kosmologischen Ideen der Mapuche diejenigen sozialen, politischen und moralischen Verhältnisse beschreiben, die bisher mit dem Konzept der Solidarität umschrieben wurden.

71 COTAM – *Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas*, Informe Final de La Comisión de Trabajo Autónomo Mapuche, Santiago de Chile 2003, S. 1166 (Übersetzung S. G.).

72 *Nahuelpan*, *Micropolíticas mapuche contra el despojo en el Chile neoliberal*, S. 114.

73 Beispielsweise der ethisch-normative philosophische Referenzrahmen der Mapuche *az mapu*, die politischen Ideen der Zapatistas, die philosophisch-kosmologischen Konzepte um das »gute Leben« aus dem Andenraum, um nur einige Beispiele aus Lateinamerika zu erwähnen.

Während meiner ethnografischen Feldforschung im Kontext internationaler Solidarität mit den Mapuche sprachen die verschiedenen Akteurinnen und Akteure auffällig selten über die legalen oder politischen Erfolge (internationaler) Solidaritäts- oder Menschenrechtskampagnen. Vielmehr wurden die zwischenmenschlichen Begegnungen und die daraus entstandenen sozialen Beziehungen zwischen Mapuche und Nicht-Mapuche in den Vordergrund gerückt. So schätzt es beispielsweise der Sprecher der Mapuche-Gemeinde von Temucuicui, Jaime Huenchullan, sehr, dass trotz erfolgloser Solidaritätskampagnen die verantwortlichen Personen seine Gemeinde weiterhin besuchen würden.⁷⁴ Aus der anderen Perspektive verursachte dies Verwunderung bei einem deutschen Filmemacher, der eine Mapuche-Gemeinde besucht hatte und dabei feststellte, dass die Gemeinde anstatt finanzieller Unterstützung eher daran interessiert war, mehr Zeit mit ihm zu verbringen.⁷⁵ Juan Fuenzálida, ein langjähriger Unterstützer der Mapuche und jesuitischer Pastor in der chilenischen Küstenstadt Tirúa, erklärt dies dadurch, dass nach seinem Verständnis Solidarität in der Mapuche-Kosmologie nicht nur durch politische oder legale Parameter, sondern anhand der im Solidaritätsverhältnis entstandenen sozialen Beziehungen der Beteiligten bemessen wird: »ein Modell, in der die Beziehung an erster Stelle steht.«⁷⁶

Doch welche kosmologischen und philosophischen Prinzipien der Mapuche begründen dieses Solidaritätsverständnis? Diese müssen zunächst vor dem Hintergrund der Kritik an westlichen Solidaritätsvorstellungen verstanden werden, welche beispielsweise von der Mapuche-Dichterin Rayen Kvyeh⁷⁷ vorgebracht wird. Nach ihrem Dafürhalten bezieht sich das westliche und eurozentrierte Konzept von Solidarität vor allem auf die asymmetrische Hilfe gegenüber Armen und Bedürftigen. Im Gegensatz dazu ist für sie Solidarität bei den Mapuche ein fundamentaler Bestandteil und Resultat der gemeinschaftlichen, kommunalen und kosmologischen Zugehörigkeit. So ist beispielsweise die gesamte Gemeinde für den Hausbau einer Familie gleich verantwortlich, was aber nicht als nachbarschaftliche Hilfe verstanden wird. Für Rayen Kvyeh ist das »westliche Konzept der Solidarität, wenn du jemanden etwas gibst«. »Wir«, so fährt sie fort, »geben nicht etwas, wir teilen!« Für sie hat Solidarität also weder einen Preis noch eine Währung, aber lässt sich in Fürsorge, Liebe, Arbeit und Anwesenheit übersetzen.

Dies verweist auf ein Solidaritätsverständnis, das erst durch die Zugehörigkeit zu einer sozialen Gruppe oder politischen Gemeinschaft und nicht außerhalb davon Sinn erhält. Diese Zugehörigkeit ist dabei allerdings nichts Festgeschriebenes, sondern Resultat gemeinsamer Aktivitäten oder Erfahrungen. Solidarität kann also mindestens mit zwei verwandten Konzepten der Mapuche umschrieben werden: *mingako*, die kollektive und gemeinschaftliche (meistens landwirtschaftliche) Arbeit, sowie *keyuwn*, das Zusammenarbeiten aller Beteiligten oder gegenseitige Unterstützung.⁷⁸ Beide Konzepte haben eine gemeinschaftliche und kommunale Basis und können daher

74 Jaime Huenchullan, Interview mit dem Autor, 20.3.2016.

75 Peter, Interview mit dem Autor, 1.12.2015.

76 Juan Fuenzálida, Interview mit dem Autor, 12.3.2016.

77 Rayen Kvyeh, Interview mit dem Autor, 1.3.2016.

78 Arnaldo Pérez Guerra, Küme Mogen: El Primer Banco Mapuche, in: mapuexpress, 2016, URL: <<http://www.mapuexpress.org/?p=9956>> [8.10.2020].

nicht aus dem spezifischen sozialen Kontext, in dem sie stattfinden, herausgelöst werden. Und vor allem durch diese soziale Kontextgebundenheit erhalten sie ihre moralische und affektive Dimension.

Vor diesem Hintergrund ist eine soziologische Differenzierung zwischen dem westlichen und dem Mapuche-Solidaritätsverständnis möglich, die bereits von Émile Durkheim⁷⁹ vorgeschlagen wurde. *Keyuwvn*, *mingako* wie auch der obligatorische und symbolische Geschenkaustausch *malluntu* können als Ausdrücke einer mechanischen Solidaritätsbeziehungen verstanden werden, welche aktiv und sozial sichtbar reproduziert werden muss. Im Gegensatz dazu werden die sozialen Verhältnisse in organischen Solidaritätsbeziehungen als selbstverständlich und freiwillig wahrgenommen und ermöglichen so größere soziale Distanz und Individualisierung. Anhand des *malluntu*, der nach Marcel Mauss⁸⁰ als Gabentausch beschrieben werden kann, zeigt sich dieser Unterschied zwischen Verpflichtung und Freiwilligkeit am deutlichsten. In diesem Gabentausch geht es nicht darum, einen Handel oder Vertrag zum Abschluss zu bringen, sondern eine gegenseitige Abhängigkeit der Beteiligten als Schuldverhältnis zu (re-)produzieren, welches ihre Beziehung zueinander verstetigt. Durch die Entstehung dieser Schuld werden freiwillige Akte von Solidarität verpflichtend und als ritualisierter materieller oder immaterieller Gabentausch ausgedrückt, der nicht nur eine soziale Kohäsion, sondern auch eine moralische Beziehung zwischen den Beteiligten herstellt. Solidarität ist in diesem Verständnis also eine die Beteiligten miteinander verwebende Kraft.

Die Prinzipien des *mingako* und *keyuwvn* fordern dabei ein reziprokes und horizontales Solidaritätsverhältnis ein. Als generalisierte Reziprozität verlangt dieses Verständnis von Solidarität keine unmittelbare Rückerstattung, sondern die generelle Bereitschaft zur Rückgabe. Diese drückt sich unter anderem in der Form von Großzügigkeit und Gastfreundschaft aus, die eine schnelle Rückgabe oder Zahlung vermeidet, sondern »ein Netzwerk gegenseitiger Unterstützung [etabliert], auf dem die Mapuche-Gesellschaft heute aufgebaut ist.«⁸¹ Die Logik der Gegenseitigkeit manifestiert sich auch in (internationalen) Begegnungen zwischen Mapuche und Nicht-Mapuche und verlangt dabei einen gleichen Vorteil für alle Beteiligten oder zumindest die Aussicht darauf, wie zahlreiche Interviewpartnerinnen und -partner betonten.⁸² Die generalisierte Reziprozität innerhalb des *keyuwvn* wird dabei als moralisches Prinzip innerhalb der Mapuche-Ethik des *az mapu* betrachtet⁸³, die keine sozialen Hierarchien, sondern ausbalancierte und horizontale Beziehungen fordert und fördert. Dies kann sowohl als Gleichberechtigung und gerechte soziale Teilhabe als auch als kommunikative Horizontalität verstanden werden.⁸⁴

79 Émile Durkheim, Über soziale Arbeitsteilung, Frankfurt am Main 1992 (zuerst frz. 1893).

80 Marcel Mauss, Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften, Frankfurt am Main 1990 (zuerst frz. 1923–1924).

81 Fernando Díaz, Interview mit dem Autor, 26.3.2016.

82 Llanquiray Painemal, Interview mit dem Autor, 16.6.2017; José Luis Calfucura, Interview mit dem Autor, 16.2.2016; Rayen Kvyeh, Interview mit dem Autor, 1.3.2016; Gloria Marivil, Interview mit dem Autor, 23.2.2016.

83 Pérez Guerra, Kúme Mogen: El Primer Banco Mapuche.

84 Llanquiray Painemal, Interview mit dem Autor, 16.6.2017; Rayen Kvyeh, Interview mit dem Autor, 1.3.2016; Mauricio Vergaras, Interview mit dem Autor, 25.2.2016.

Innerhalb dieser Logik werden vor allem jene Beziehungen als solidarisch betrachtet, welche dauerhaft und nachhaltig sind. Als Reaktion auf mein Interesse an seinem Solidaritätsverständnis beschrieb ein Mapuche-Sprecher einer widerständigen Gemeinde Solidarität als »gemeinsames Gehen«. In meiner Interpretation kann dieser Ausdruck sowohl die zeitliche als auch räumliche Achse dieses Solidaritätsverständnisses deutlich machen, da er auf der einen Seite eine andauernde Aktivität und auf der anderen eine soziale Nähe und Intimität abbildet. Beide Aspekte zusammen ergeben dabei den moralischen Gehalt der Beziehung. In zahlreichen Interviews wurde das Engagement von Unterstützenden der Mapuche danach bewertet, ob deren Engagement, aber auch die dadurch entstandenen zwischenmenschlichen Beziehungen dauerhaft oder kurzfristig seien.⁸⁵ Juan Fuenzálida stellt diese Ansicht der Mapuche seiner Erfahrung nach folgendermaßen dar: »Wenn ihr nicht kommt, um zu bleiben, dann kommt lieber gar nicht!«⁸⁶ Die reziproke und horizontale Logik dieses Solidaritätsverständnisses zielt also darauf ab, eine »infinite sequence of exchanges« und dadurch ein »nexum«⁸⁷ zu produzieren. Die Idee des gemeinsamen Gehens macht diese Forderung nach einem *nexum* und einer dauerhaften Verwobenheit in der (internationalen) Solidarität sichtbar.

Durch diese Dauerhaftigkeit werden die entstandenen Verhältnisse als soziale und zwischenmenschliche Nahbeziehungen reproduziert. Solidarität soll also kein organisches Verhältnis zwischen Individuen sein, sondern verlangt immer wieder die mechanische, sprich aktive Herstellung von Gemeinsamkeiten und sozialer Nähe. Ich machte während meiner ethnografischen Feldforschung zahlreiche Erfahrungen während Solidaritätskampagnen oder -veranstaltungen, in denen die Face-to-Face-Beziehungen und das Zusammenkommen der Beteiligten an erster Stelle standen. Auch viele meiner Gesprächspartnerinnen und -partner betonten den Wert dieser zwischenmenschlichen Begegnungen an sich⁸⁸, die wiederum den Zugang zu der Mapuche-Gesellschaft überhaupt erst möglich machen.⁸⁹ Das zwischenmenschliche Verhältnis ist also das, was auch die Teilhabe an diesem Solidaritätsnetzwerk moderiert und wird zum Ausdruck der Qualität des solidarischen Engagements von Nicht-Mapuche. Diese Forderung nach zwischenmenschlicher Nähe und Intimität weist also eine implizite Vorannahme internationaler Solidaritätsbeziehungen zurück, welche diese als abstrakte und entfernte Verhältnisse konzeptualisiert.⁹⁰ Im Gegensatz

85 Juan Fuenzálida, Interview mit dem Autor, 12.3.2016; Amina, Interview mit dem Autor, 27.11.2015; Jaime Huenchullan, Interview mit dem Autor, 18.3.2016; José Luis Calfucura, Interview mit dem Autor, 16.2.2016.

86 Juan Fuenzálida, Interview mit dem Autor, 12.3.2016.

87 Stephanie Frank, The »Force in the Thing«: Mauss' Nonauthoritarian Sociality in The Gift, in: HAU: Journal of Ethnographic Theory 6, 2016, H. 2, S. 255–277, hier: S. 274.

88 Den Haag, Gruppendiskussion, 5.5.2015; Rike, Interview mit dem Autor, 27.5.2016; Sybille, Interview mit dem Autor, 26.6.2016.

89 Milan Stuchlik, La vida en Mediería. Mecanismos de reclutamiento social de los mapuches, Santiago de Chile 1999.

90 Carol C. Gould, Transnational Solidarities, in: Journal of Social Philosophy 38, 2007, S. 148–164, hier: S. 157.

dazu haben diese Begegnungen das Potenzial, »domains of commonality«⁹¹ zwischen den Beteiligten durch eine »democracy of proximity«⁹² zu erzeugen. Dadurch kann die dauerhaft reproduzierte soziale Nähe zu einem ethischen Prinzip der Solidarität werden, das koloniale und rassialisierte Grenzen überwindet, da die »empirical immediacy of two human faces confronting each other [...] appeals to the political responsibility of the Other and requires the overcoming of the horizon of Totality [...]«.⁹³ Zwischenmenschliche und intime Face-to-Face-Beziehungen moderieren dabei nicht nur den Zugang zum Solidaritätsnetzwerk selbst, sondern werden zum Gradmesser der Moralität dieser solidarischen Beziehungen.

IV. Schluss

Mit diesem Beitrag schlage ich schließlich vor, aktuelle Herausforderungen an (internationale) Solidarität vor dem Hintergrund dekolonialen Widerstands im 21. Jahrhundert kritisch wahrzunehmen. Diese Herausforderungen können zum einen als theoretische oder konzeptuelle Kritiken an einem westlichen Solidaritätsverständnis aus dekolonialen, antirassistischen und feministischen Perspektiven ausformuliert werden, welche vor allem die Frage der Differenzbeziehungen innerhalb von Solidaritätsverhältnissen ins Zentrum rücken. Zum anderen verweisen aktuelle politische Widerstandskämpfe unter anderem von indigenen Gesellschaften im Globalen Süden darauf, diese als Protagonistinnen und Protagonisten gegenwärtiger Emanzipationsprozesse und somit als Referenzpunkte für internationale Solidarität wahrzunehmen.

Auf der Grundlage einer aktivistischen ethnografischen Forschung in Europa und Chile zwischen 2014 und 2017 entwerfe ich anhand der Kontroversen zu Solidarität und Autonomie, Anerkennung und Eurozentrismus Elemente eines verwebenden Solidaritätsverständnisses, das sich an den historischen Erfahrungen, kritischen intellektuellen Stimmen, philosophisch-kosmologischen Konzepten sowie praxeologischen Einsichten der Mapuche orientiert.

Dadurch wird es möglich, so meine AbschlussThese, Solidarität nicht nur über materielle, soziale und kulturelle, sondern auch intellektuelle und epistemische Differenzbeziehungen neu zu denken und zu verweben. Mit dem Fokus auf diese Differenzbeziehungen wird (internationale) Solidarität als komplexes Phänomen innerhalb von Machtverhältnissen sichtbar, das diese sowohl reproduzieren als auch herausfordern kann. Diese Differenzen und Hierarchien werden in solidarischen Verhältnissen nicht ausgeräumt, sondern prägen die Verhältnisse, unter denen die beteiligten Akteurinnen und Akteure miteinander verwoben sind. Solidarität neu zu verweben verweist auch auf die Ko-Präsenz unterschiedlicher und teilweise konkurrierender Soli-

91 Nina Glick Schiller, *The Question of Solidarity and Society: Comment on Will Kymlicka's Article: »Solidarity in Diverse Societies«*, in: *Comparative Migration Studies* 4, 2016, URL: <<https://doi.org/10.1186/s40878-016-0027-x>> [1.12.2020], hier: S. 7.

92 Julia Kristeva, *Hatred and Forgiveness*, New York/Chichester 2010, S. 30; vgl. Vicki Squire, *Mobile Solidarities and Precariousness at City Plaza: Beyond Vulnerable and Disposable Lives*, in: *Studies in Social Justice* 12, 2018, S. 111–132, hier: S. 130.

93 Enrique Dussel, *From Fraternity to Solidarity: Toward a Politics of Liberation*, in: *Journal of Social Philosophy* 38, 2007, S. 73–92, hier: S. 81.

daritätsverständnisse und -praktiken. Dieser Beitrag legt das Augenmerk auf jene Solidaritätsvorstellungen, die von kosmologisch-philosophischen Verständnissen der Mapuche ausgehen. Dabei stehen solidarische Beziehungen im Vordergrund, die mit Durkheims Konzept von mechanischer Solidarität beschrieben werden können. Diese Art von Solidarität bringt unterschiedliche Akteurinnen und Akteure miteinander aktiv in Beziehung und verwebt sie in einer gemeinsamen, aber offenen und unfertigen (rhizomatischen) solidarischen Netzwerkstruktur. Anstatt historischer Abfolgen oder Brüche zwischen Solidaritätsbeziehungen (mechanische gegenüber organischer Solidarität oder soziale gegenüber politischer Solidarität) erkenne ich darin vielmehr eine »historisch-strukturelle Heterogenität«⁹⁴ unterschiedlicher Solidaritätsvorstellungen und -praktiken. Diese Ko-Präsenz entwirft dabei letztlich eine Vielfalt an neuen sozialen und gemeinschaftlichen Verbindungslinien zwischen Mapuche und nicht-indigenen Unterstützenden.

Die vergemeinschaftlichende Dimension dieses Solidaritätsverständnisses findet sich in Forderungen von dekolonialen, antirassistischen, migrantischen und feministischen Kämpfen zu Beginn des 21. Jahrhunderts wieder. Dabei wird eine Form von Solidarität verlangt, die nicht länger nur international, sondern innergesellschaftlich verstanden werden muss. Ähnlich wie der Refugee-Aktivismus in der eigenen Gesellschaft als eine Form internationaler Solidarität gedacht werden kann⁹⁵, verweisen die hier übersetzten Vorstellungen der Mapuche darauf, nicht bei den politischen Solidaritätsverhältnissen stehen zu bleiben, sondern neue reziproke und horizontale Formen des sozialen Zusammenlebens und gesellschaftlicher Teilhabe dauerhaft gemeinsam zu verweben.

94 Aníbal Quijano, *Colonialidad del poder y clasificación social*, in: ders./Danilo Assis Clímaco (Hrsg.), *Cuestiones y horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, Buenos Aires 2014, S. 285–330.

95 Daniel Bendix, *Der globale Süden ist hier! Wie Refugee-Aktivismus den Zusammenhang von Flucht und ›Entwicklung‹ aufzeigt*, in: *movements* 4, 2018, H. 1, S. 157–165.