

Ní Mhaioileoin, Niamh, 2019: The Ironic Gay Spectator. The Impacts of Centring Western Subjects in International LGBT Rights Campaigns. In: *Sexualities*. 22 (1-2), 148-164.

Okanlawon, Kehinde, 2015: Resisting the Hypocritical Western Narrative of Victimhood and Celebrating the Resistance against Homophobia in Nigera. In: Sandfort, Theo/Simeneel, Fabienne/Mwachiro, Kevin/Reddy, Vasu (Hg.): *Boldly Queer. African Perspectives on Same-sex Sexuality and Gender Diversity*. Internet: https://www.hivos.org/sites/default/files/1._boldly_queer_cover.pdf (24.3.2019).

Puar, Jasbir, 2007: *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*. Durham.

Rao, Rahul, 2014: The Locations of Homophobia. *London Review of International Law*. 2 (2), 169-199.

Sida, 2006: Action Plan for Sida's Work on Sexual Orientation and Gender Identity in International Development Cooperation 2007-2009. Department for Democracy and Social Development. Stockholm.

Spivak, Gayatri Chakravorty, 2004: Righting Wrongs. In: *South Atlantic Quarterly*. 103 (2/3), 523-581.

Spivak, Gayatri Chakravorty, 2007: Feminism and Human Rights. In: Shaikh, Nermeen (Hg.): *The Present as History. Critical Perspectives on Global Power*. New York, 172-201.

Thoreson, Ryan Richard, 2014: Troubling the Waters of a 'Wave of Homophobia'. *Political Economies of Anti-Queer Animus in Sub-Saharan Africa*. In: *Sexualities*. 17 (1-2), 23-42.

Weber, Cynthia, 2016: *Queer International Relations. Sovereignty, Sexuality and the Will to Knowledge*. Oxford.

Feministische Solidarität als Kosmopolitik

JOHANNA LEINIUS

Einleitung

Die feministische Debatte um die Möglichkeiten von politischer Solidarität zwischen heterogenen Akteur_innen ist eng mit der Frage nach einem transnationalen Feminismus verknüpft. Hier lassen sich grob zwei Stränge unterscheiden (Conway 2017): Während ein Strang die empirisch beobachtbare Konvergenz zwischen Feminist_innen weltweit betont (Antrobus 2004; Basu 2010; Desai 2008), speist sich ein zweiter Strang aus der normativ-kritischen Debatte zwischen postkolonialen¹ und ‚westlichen‘ Feminismen um Machtasymmetrien und Differenzen zwischen Frauen* (Grewal/Kaplan 1994; Lugones 2003; Mohanty 2003a). In meinem Beitrag lote ich aus, inwiefern Einsichten aus dem zweiten Debattenstrang genutzt werden können, um die Möglichkeitsbedingungen von feministischer Solidarität empirisch zu untersuchen. Dafür untersuche ich zwei Bewegungstreffen in Peru, in denen Differenz nicht als aufzulösende Hürde, sondern als Bereicherung gesehen wurde. Ich

frage danach, wie in der Begegnung heterogener Akteur_innen Differenz konkret konstruiert wird.

Beide Bewegungstreffen fanden 2014 in Perus Hauptstadt Lima statt: Es handelt sich zum einen um die V Diálogos entre Movimientos y Saberes (5. Dialoge zwischen Bewegungen und Wissen), in denen urbane Feminist_innen, Frauen- und Anti-Bergbau-Bewegungen, Wissenschaftler_innen und Künstler_innen zusammentrafen. An den vier Tagen der Diálogos nahmen insgesamt 60 Personen teil, der Großteil aus Peru, den Andenstaaten und Brasilien, mit einigen Teilnehmer_innen aus Mittelamerika, Europa und Afrika. Organisiert wurden die Diálogos vom Programa Democracia y Transformación Global (PDTG, Programm Demokratie und Globale Transformation), einem aktivistischen Kollektiv mit Sitz in Lima, das sich auf die Begleitung von und Wissensproduktion mit sozialen Bewegungen konzentriert. Die Diálogos sollten Kämpfe gegen Neoliberalismus, Extraktivismus und Patriarchat zusammenzuführen. Mit dem PDTG verbindet mich das kollaborativ angelegte Vorhaben, in grenzüberschreitenden Begegnungen dekolonisierende Praxen zu identifizieren. Ich war an der Planung, Durchführung und Evaluation der Diálogos beteiligt und übernahm neben Transkriptionsaufgaben auch Teile der Moderation (Leinius 2020).

Zum anderen untersuche ich das XIII Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe (EFLAC, 13. Feministisches Lateinamerikanisches und Karibisches Treffen), an dem circa 1.400 Frauen vor allem aus Lateinamerika teilnahmen. Es ist Teil der seit den 1980er-Jahren stattfindenden regionalen Treffen, in denen um Identitäten, Diskurse und Praktiken der lateinamerikanischen Feminismen gerungen wird (Alvarez et al. 2003). Das Treffen in Lima zeichnete sich dadurch aus, dass die Organisator_innen danach strebten, die Differenzen innerhalb der lateinamerikanischen feministischen Bewegungen in den Mittelpunkt der Debatte zu rücken. Es wurde hauptsächlich von Mitgliedern dreier peruanischer feministischer Nichtregierungsorganisationen (NGOs) – Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán, Movimiento Manuela Ramos und Estudio para la Defensa de los Derechos de la Mujer (DEMUS) – organisiert, auch wenn der Prozess selbst offen und basisdemokratisch angelegt war. Ich nahm an den offenen Vorbereitungstreffen sowie einige Male auch an internen Arbeitsgruppentreffen teil und übernahm während des EFLAC selbst einige Transkriptionsaufgaben. Im Vergleich zu den Diálogos war ich jedoch weit weniger involviert.

Im Laufe meiner ethnographischen, engagierten Forschung² war ich insgesamt viermal für teilweise mehrere Monate in Peru und habe unter anderem 31 Interviews mit den Organisator_innen und Teilnehmenden der beiden Treffen geführt. Meine Analyse beruht auf den von den Aktivist_innen verfassten Berichten der beiden Treffen, weiteren Dokumenten aus den jeweiligen Bewegungskontexten, der Auswertung meines Feldtagebuchs und der kollektiven Evaluation der Treffen mit den Aktivist_innen.

Meine Analyseperspektive auf diese beiden Bewegungstreffen speist sich aus der Debatte um Kosmopolitik in der Politischen Ontologie (Blaser 2013; de la Cadena 2010). Konkret schlage ich zwei, gleichermaßen analytische und politische, Konstellationen von Solidarität und Kosmopolitik vor: Während *kosmopolitische Soli-*

darität eine bestimmte *Haltung* gegenüber als different betrachteten Gruppen und Individuen bezeichnet, meint *Kosmopolitik der Solidarität* ganz bestimmte *Praxen* der Solidarität. In meinem Beitrag führe ich zunächst genauer aus, was ich unter Kosmopolitik und Solidarität sowie konkret unter kosmopolitischer Solidarität und einer Kosmopolitik der Solidarität verstehe. Daran anschließend analysiere ich, wie diese in beiden Treffen miteinander verschränkt waren. Ich ende mit einer Reflexion über die Un/Möglichkeiten feministischer Solidarität.

Kosmopolitik als analytische und politische Perspektive

Ich schlage Kosmopolitik sowohl als analytische Perspektive als auch als politischen Ansatz für den Umgang mit Differenz/en in Bewegungskontexten vor. Hierfür beziehe ich mich nicht auf die Debatten in Philosophie und Politikwissenschaft (Morgan/Banham 2007; Ingram 2013), sondern auf den ontological turn in der Anthropologie (Bertelsen/Bendixsen 2016; de la Cadena/Blaser 2018).³ Diese Arbeiten sind relevant, da sie das Pluriversum, also eine „Welt, in die viele Welten passen“ (EZLN 1996), als Ausgangspunkt nehmen, um Begegnungen mit Anderen theoretisch und analytisch zu fassen (Blaser 2013, 549). Kolonisierung und Moderne, so die Kritik, hätten eine „one-world-world“ (Law 2011) etabliert, in der „isomorphism and unity rather than difference and interactivity“ (Waller 2005, 119) betont würden. Differenzen würden als hierarchisch und binär wahrgenommen; das Ziel politischen Handelns sei es, Differenzen zu überwinden oder zumindest einzuhegen und zu kontrollieren.

Laut Marisol de la Cadena (2010) signalisiert „Kosmopolitik“ im Unterschied dazu die Artikulation verschiedener Welten, die zwar teilweise miteinander verbunden sind, aber dennoch ontologisch unterschiedlich bleiben können.⁴ Kosmopolitik als das Aushandeln der Beziehungen zwischen diesen potenziell inkommensurablen Welten bezeichnet somit „einen Schrecken, der Gewissheiten beunruhigt“ (Stengers 2005, 996, Übers. JL): Die Irritationen, die durch die potenzielle Präsenz unterschiedlicher Realitäten in der Begegnung zwischen heterogenen Akteur_innen auftauchen können, sind zentral für die Analyse der jeweiligen Situation. Dies trägt nicht zuletzt zu einer Provinzialisierung der europäischen Moderne (Chakrabarty 2000) bei. Methodologisch heißt dies ein „verlangsamtes Schlussfolgern“, wie Isabelle Stengers (2011, 139, Übers. JL) und de la Cadena (2010, 361) vorgeschlagen haben. Was dies für die Möglichkeiten und Praxen von Solidarität zwischen verschiedenen Akteur_innen bedeutet, werde ich in den nächsten Abschnitten genauer herausarbeiten.

Kosmopolitische Solidarität – Kosmopolitik der Solidarität

Die appellative Funktion politischer Solidarität überschattet häufig deren theoretische Präzisierung. In der europäischen Tradition rekurriert politische Solidarität⁵ auf die Gleichheit aller Menschen und auf eine gemeinsame Interessenlage in Ab-

grenzung zu einem gemeinsamen Gegner. Diese Auffassung politischer Solidarität wurde in kommunistischen, sozialistischen und anti-kolonialen Bewegungen verwendet. Somit wurde die Gleichartigkeit von Interessen und Zielen zentral für das vorherrschende Verständnis von Solidarität (Gaztambide-Fernández 2012, 50). Die Theoriebildung postkolonialer Feminist_innen bezieht sich auf diese Genealogie von Solidarität, problematisiert jedoch die Ausschlüsse und Marginalisierungen, die mit diesen Solidaritätsbestrebungen verbunden sein können.

Um zu diskutieren, wie Solidarität zwischen heterogenen Akteur_innen möglich sein kann, nutze ich im Folgenden Verta Taylors und Nancy Whittiers (1992) Analyse des lesbischen Feminismus in den Vereinigten Staaten. Sie entwickeln drei Voraussetzungen für solidarische Beziehungen innerhalb dieser auf heterogenen Gruppen aufbauenden „sozialen Bewegungsgemeinschaft“ (ebd., 105, Übers. JL): 1. die Grenzziehung zwischen den solidarischen Gruppen und den Gruppen, deren Herrschaft in Frage gestellt wird, 2. die Konstruktion eines geteilten politischen Bewusstseins und 3. die Schaffung geteilter Praktiken (ebd., 107, 110).

Im Folgenden greife ich diese drei Voraussetzungen einzeln auf und erweitere sie aus postkolonial-feministischer Perspektive. Ich argumentiere, dass alle drei Voraussetzungen eine bestimmte Haltung gegenüber als different betrachteten Gruppen zum Ausdruck bringen, die ich als *kosmopolitische Solidarität* bezeichne: 1. Statt exklusive Grenzen zu betonen, wird die Intersektionalität verschiedener Kämpfe anerkannt, 2. das geteilte politische Bewusstsein wird als erst im gemeinsamen Kampf geschaffen gesehen und 3. die Praxis der Imagination wird eingesetzt, um potenzielle Inkommensurabilitäten zu überbrücken.

Doch selbst wenn diese drei Voraussetzungen für kosmopolitische Solidarität in Begegnungen unterschiedlicher Gruppen erfüllt werden, bedeutet dies nicht, dass Ausschlüsse vermieden werden. Der Einfluss binarisierender und hierarchisierender Differenzkonstruktionen sowie die damit verbundene Privilegierung bestimmter Subjektivitäten kann auch weiterhin wirkmächtig sein. Die Möglichkeit, diese Ausschlüsse zu thematisieren und die strukturgebenden und interaktionsleitenden Logiken der Begegnung zu hinterfragen, ist daher zentral für die tatsächliche Schaffung von solidarischen Beziehungen über Differenzen hinweg. Ich bezeichne diese Dynamiken der Kritik und Aushandlung als *Kosmopolitik der Solidarität*.

Um diese doppelte Konstellation von Solidarität und Kosmopolitik zu verdeutlichen, analysiere ich, wie in den beiden Bewegungstreffen die drei postkolonial-feministisch erweiterten Voraussetzungen von Solidarität wirkmächtig sind (kosmopolitische Solidarität) und wie und von wem Ausschlüsse in Frage gestellt werden (Kosmopolitik der Solidarität).

Grenzziehungen und geteilte Identität: die Intersektionalität von Kämpfen

Die Betonung der Notwendigkeit von Grenzziehungen erscheint auf den ersten Blick wie ein Anachronismus innerhalb postkolonialer feministischer Arbeiten, die

in ihrer Kritik die restriktiven Aspekte von Grenzen, seien sie diskursiv, materiell oder politisch, in den Vordergrund rücken (Anzaldúa 1987). Die der Solidarität eingeschriebene Gemeinsamkeit wird in postkolonial-feministischen Theorien jedoch als Entscheidung betrachtet; es sind „communities of people who have chosen to work and fight together“ (Mohanty 2003a, 7). Solidarität ist laut Chandra Talpade Mohanty ein Resultat und nicht Ausgangspunkt gemeinsamen Kämpfens: Sie betont die geteilte Motivation von „(t)hird World women“, gegen „sexist, racist, and imperialist structures“ (ebd., 49; vgl. auch Roshanravan 2014, 52) zu kämpfen. Andere unterstreichen geteilte Erfahrungen von Ausgrenzung als Ausgangspunkt für die Entwicklung eines oppositionellen Bewusstseins (Keating 2005, 247; Sandoval 2000). Gloria Anzaldúa begreift Aktivist_innen als Nepantleras, Schwellenüberschreitende, die aufgrund der alltäglichen Erfahrungen der Marginalisierung durch die Zuschreibung von Differenz exklusive Formen der Zugehörigkeit ablehnen. Verbindendes Element ist nicht die Grenzziehung gegenüber einem gemeinsamen Feind, sondern die Anerkennung der Interdependenz emanzipatorischer Kämpfe: „Though most people self-define by what they exclude, we define who we are by what we include“ (Anzaldúa 2009, 245). Bereits Audre Lorde (1982) argumentierte, dass die gemeinsame Basis für Koalitionsarbeit das „very house of difference rather than the security of any one particular difference“ sei (ebd., 226).

In der empirischen Analyse der beiden Treffen sind beide Genealogien der Identitätskonstruktion identifizierbar: Die Treffen positionierten sich gegen den neoliberalen Kapitalismus als gemeinsamen Gegner, erkannten aber auch die weiterhin bestehenden Differenzen zwischen den Teilnehmenden an. Auf welche Weise der gemeinsame Gegner charakterisiert war, hatte jedoch Auswirkungen darauf, ob die geteilte Identität strukturell oder relational gedacht wurde: Das EFLAC ging von einer kapitalistischen Hegemonie aus, die gleichermaßen „neoliberal, kolonial, patriarchal, heteronormativ und rassistisch“ (EFLAC 2014a, Übers. JL) sei. Als voneinander getrennte Dimensionen der Unterdrückung kommen diese Dimensionen in der Gewalt gegen die Körper von Frauen zusammen – der Körper ist daher der primäre Kristallisationspunkt des emanzipatorischen Kampfes (EFLAC 2014c). Im Diskurs der Organisator_innen wurden zwei Subjektpositionen konstruiert: Latein-amerikanische Feministinnen, die für körperliche Selbstbestimmung und Demokratie eintreten, sowie andere Aktivist_innen, die diverse Identitäten verkörpern:

Diese Bewegungen – ethnisch-, ‚racial‘ territorial, generationenbezogen, transgender, lesbisch, von Menschen mit Behinderungen – bereichern die Feminismen in ihren verschiedenen Strömungen mit ihren neuen Perspektiven und Kampfsursachen, stellen uns aber auch vor wichtige Herausforderungen (EFLAC 2014c, 1f., Übers. JL).

Als ‚neu‘ im Feminismus und durch ihre Differenz markiert,⁶ würden die Kämpfe dieser Bewegungen verschiedene Dimensionen des kapitalistischen Systems verdeutlichen. Da Differenz immer mit Ungleichheit verbunden sei (EFLAC 2014 c), führen die Begegnungen zwischen diesen Bewegungen jedoch unausweichlich zu Konflikten.

Die Aufgabe des EFLAC sei es nun, diese Konflikte zu einem Disput zu wenden, in dem Ungleichheiten thematisiert und Gemeinsamkeiten erarbeitet werden könnten. Die Diálogos betonten im Gegensatz, dass es nur dann möglich sei, „aus Differenz und Komplementarität zu lernen“ (Daza et al. 2016, 99, Übers. JL), wenn der persönliche Erfahrungsaustausch gefördert werde, durch den Verbundenheit geschaffen werde (ebd., 83). Denn die kapitalistische Moderne

bricht Bindungen, isoliert und verdinglicht uns, um alles zu kommerzialisieren. Sie schafft Grenzen der Identität und dichotome Positionen, um mehr Kontrolle über das Leben der Menschen auszuüben. Sie hierarchisiert uns (ebd., 88, Übers. JL).

Die Anerkennung der Interdependenz und der Multiplizität von Identitäten war daher primäres Ziel der Diálogos: Es wurde versucht aufzuzeigen, wie sich Gemeinsamkeiten und Unterschiede relational bedingen. Sie setzten deshalb keine Identität voraus, sondern ließen die Teilnehmenden diese erst im Laufe kollektiver und individueller Arbeit erarbeiten. So gelang es, als exklusiv wahrgenommene Identitäten auszuklammern und Brücken zwischen den Teilnehmenden zu bilden.

Durch die Festlegung von als homogen verstandenen Identitäten für diejenigen, die von den Organisator_innen als „divers“ eingestuft wurden, schränkte das EFLAC im Unterschied dazu die Möglichkeiten ein, Interdependenz und Multiplizität als Grundlage für Solidarität zu artikulieren. Dies wurde jedoch auch angefochten: „Lesben, Bisexuelle, Transgender, sexuelle und Geschlechterdissidenten, die am XIII EFLAC teilnehmen“, erklärten zum Beispiel, dass „Transgender, Bisexuelle, Lesben, Feministinnen auch schwarz, behindert, indigen, jung, Sexarbeitende und Mestizas“ (EFLAC 2014b, o.S.) sein könnten.

In beiden Treffen waren jedoch auch Grenzziehungen wirkmächtig, die auf binarisierenden und hierarchisierenden Logiken beruhen: Aufgrund der dichotomen Konstruktion von Differenz in Peru, die das Andenhochland als primären Raum der Differenz erschafft, blieb die Amazonasregion unsichtbar. Sie wurde im Abschlussbericht des EFLAC nicht erwähnt, auf den Panels war sie nicht vertreten, und es gab nur einen Workshop zu „Selbsterkenntnis über die Menstruation“, organisiert vom feministischen Kollektiv Amazonas für den Amazonas. Im Programm wurde dieser als von spanischen Feministinnen organisiert angegeben.

Die Unsichtbarkeit der Amazonasregion ist auch in den Diálogos zu beobachten. Es gab zwar Bemühungen, mit Akteur_innen der Amazonasregion in Austausch zu treten, jedoch waren diese nicht daran interessiert, an Initiativen teilzunehmen, die sie als von urbanen Aktivist_innen gesteuert empfanden.

Die unkartierten Gemeinsamkeiten: geteiltes politisches Bewusstsein

Wie der vorangegangene Abschnitt zeigt, verdrängt die Identifikation eines gemeinsamen Gegners nicht die Politik der Solidarität als kontextspezifische Praxis (Sandoval 2000, 218). Kosmopolitische Solidarität baue, so Anzaldúa (2002, 570, Übers.

JL), auf einem „unkartierten gemeinsamen Grund“ auf: Gemeinsamkeit basiere nicht auf Gleichartigkeit, sondern auf dialogisch erzeugten Verbindungen, die vorher unerkannte Gemeinsamkeiten ans Licht bringen oder auch erst erzeugen (Keating 2005, 7). Die Schaffung von Solidarität impliziere daher sowohl Selbsttransformation als auch kollektive Transformation (Lorde 1984, 113). Das geteilte politische Bewusstsein, das Voraussetzung für Solidarität sei, beruhe laut postkolonial-feministischer Arbeiten auf der Anerkennung der Partialität des eigenen Wissens und der eigenen Erfahrungen, zusammen mit dem Wunsch, das eigene Weltverständnis zu dezentrieren.

Meine empirische Analyse zeigt, dass der Wille zur Transformation insbesondere in den *Diálogos* zentral war: Die Interdependenz zwischen den Kämpfen der Teilnehmenden sollte sichtbar gemacht werden, „damit sich nicht jeder Kampf parallel entwickelt (...), sondern damit wir den Raum finden, gemeinsam zu lernen“ (PDTG 2014, 18, Übers. JL). Das gemeinsame Lernen als Grundlage für die (Selbst-)Transformation wurde primär in der Kleingruppenarbeit verortet. So wurden zum Beispiel Zeitachsen zu den Bewegungen erstellt sowie die Räume kartographiert, in denen sich die Kämpfe entwickelten. Die Visualisierung der unterschiedlichen Kämpfe durch das Markieren dieser auf der gleichen Landkarte sollte zur Anerkennung der Situiertheit des eigenen Wissens führen.

Im EFLAC war es die Ausrichtung auf einen „politisch-kulturellen Disput“, der es Feministinnen ermöglichen sollte, ihre „Energie und Veränderungsfähigkeit“ aufrechtzuerhalten (EFLAC 2014c, 3, Übers. JL). Durch die Organisation von morgendlichen Podiumsdiskussionen sollte dieser Disput gefördert werden. Die Podiumsdiskussionen spiegelten die drei im politischen Manifest des EFLAC identifizierten Dimensionen „Interkulturalität und Intersektionalität“, „Nachhaltigkeit des Lebens“ und „Körper und Territorium“ wider. Ausgewählt wurden die bis zu sieben Panelist_innen „unter Berücksichtigung der Vielfalt der Perspektiven, Identitäten und politischen Vorschläge Lateinamerikas“ (EFLAC 2014d, 43, Übers. JL).

Ein Hindernis für den Dialog über unkartierte Gemeinsamkeiten war in beiden Treffen der anhaltende Einfluss der „lettered city“ (Rama 1996), also die Privilegierung von Bildung und Urbanität: Die Podiumsdiskussionen des EFLAC glichen im Format einer akademischen Konferenz. Das politische Manifest war eine Abhandlung, die, obwohl sie als Einladung zur Debatte für alle Frauen Lateinamerikas konzipiert war, aufgrund der verwendeten Sprache hauptsächlich diejenigen ansprach, die mit wissenschaftlichen Konzepten vertraut waren und sowohl die Ressourcen als auch die Geduld hatten, sich durch den sehr dichten Text zu arbeiten. Während des Treffens förderte die Anordnung des Raumes die Trennung zwischen jenen, deren Stimme legitimiert war und die vom Podium aus sprechen durften, und jenen, die in der Schlange standen, um das Mikrofon in die Hand zu nehmen, um in den von den Organisator_innen für angemessen erachteten Momenten zu intervenieren.

Auch die *Diálogos* ließen Expert_innen in vorher organisierten Panels sprechen und die Moderator_innen intervenierten wiederholt, um die Teilnehmenden daran zu er-

innern, dass sie ihre Wortbeiträge auf die Themen konzentrieren sollten, die als besonders dringlich eingestuft wurden. Ziel war die Übersetzung von eher abstrakten Konzepten wie Extraktivismus und Patriarchat in die verkörperten Erfahrungen der Teilnehmenden. Die Gruppenarbeiten, die als primärer Raum für gegenseitiges Lernen galten, standen unter dem Druck, Ergebnisse erzielen zu müssen, die im Plenum präsentiert werden sollten. Dies privilegierte diejenigen, die mit Abstraktion vertraut waren und fließend Spanisch sprachen, oder wie es eine indigene Teilnehmerin im Gespräch mit mir formulierte: „Manchmal fehlen mir die Worte. Ich hätte die *Compañeros* gerne (mehr) gefragt, aber mir fehlten die Worte und so schwieg ich“ (Feldtagebuch, 26.9.2014). Das Fehlen schulischer Bildung sowie ihre fehlende Sicherheit im Spanischen, die sie im Gespräch mehrmals betonte, ließ sie sich unfähig fühlen, an den Diskussionen teilzunehmen.

Geteilte Praxen: Imagination zur Überbrückung von Inkommensurabilität

Kosmopolitische Solidarität ist nicht mit dem Verstehen der Anderen verbunden, sondern bezeichnet das kontinuierliche Bemühen, das, was weiterhin trennt, durch Kreativität, Affekt und Imagination zu überbrücken (Anzaldúa 2009; Mohanty 2003a; Sandoval 2000; Spivak 2000). Anstatt Differenz und Inkommensurabilität als Hindernis anzusehen, betont auch Audre Lorde (1984), dass Differenz den „fund of necessary polarities between which our creativity can spark like a dialectic“ (ebd., 111) darstelle. Jedoch sei Voraussetzung dafür, dass die bereits bestehende Interdependenz zwischen Frauen anerkannt werde, denn „(o)nlý then does the necessity for interdependency become unthreatening“ (ebd.). Die Anerkennung von Interdependenz impliziert dann gerade nicht die Überwindung von Differenz – was auch Lordes Verständnis von politischem Aktivismus als durch Differenz geförderte kreative Arbeit zuwiderlaufen würde. Zudem könne Imagination Solidarität fördern, denn:

Imagination, a function of the soul, has the capacity to extend us beyond the confines of our skin, situation, and condition so we can choose our responses. It enables us to re-imagine our lives, rewrite the self, and create guiding myths for our time (Anzaldúa 2009, 248).

Spivak (2000, 99) unterstreicht, dass eine nicht auflösbare Grenze des Wissens über Andere existiere. Es sei daher notwendig, danach zu streben, die Kluft zur Anderen zu überwinden, und zugleich anzuerkennen, dass diese Kluft möglicherweise nie überwunden werden könne (ebd., 111). Anstatt politische Solidarität unmöglich zu machen, rücke diese Kluft die bewusst getroffene Entscheidung in den Vordergrund, Inkommensurabilität durch Imagination zu ergänzen: „Radical alterity – the wholly other – must be thought and must be thought through imaging“ (ebd.). Solidarität sei ein „*problem of relation* rather than a *problem of knowledge*“ (ebd., 105, Herv. JL). Solidarität sei daher langsame (Beziehungs-)Arbeit (ebd., 35).

In der Analyse zeigt sich, dass beide Treffen Imagination förderten, jedoch in unterschiedlicher Weise: Die *Diálogos* strebten danach, Beziehungen aufzubauen, die

über das Teilen von politischen Forderungen hinausgingen. Sie versuchten, einen Weg zwischen der Übersetzung des „Unvergleichlichen“ (Interview, 13.11.2014), wie es eine meiner Interviewpartner_innen ausdrückte, und der Verbindung der bereits untereinander verständlichen Kämpfe zu finden. Die Moderator_innen unterstrichen positive Emotionen, die eine Atmosphäre schufen, die dem (Zu-)Hören förderlich war und die Imagination anregte. Dies machte allerdings die Artikulation von Unbehagen, Verwirrung oder gar Wut schwierig und behinderte die eingehende Auseinandersetzung mit Ungleichheiten, so zum Beispiel, als indigene Frauen kritisierten, dass eine afrokolumbianische Aktivistin gemeinsame Aktivitäten dominierte. Im Unterschied dazu führte der Fokus auf Disput im EFLAC dazu, dass die Artikulation von Uneinigkeit und Streit in der Organisation und Durchführung des Treffens als zentrales Ziel gesetzt wurde. Disput diente jedoch auch als Instrument der Kontrolle durch die Organisator_innen: Inkommensurabilität wurde als temporärer Marker für Differenz gesetzt, die durch Disput überwunden werden sollte. Konflikte, die den Organisator_innen unangenehm und unangemessen erschienen, wurden zum Schweigen gebracht. Dies geschah zum Beispiel im Konflikt um die Inklusion von sich als männlich identifizierenden Transgender-Aktivist:innen. Als in einem der vorbereitenden internen Treffen, an dem ich teilnehmen konnte, diese Frage aufkam, wurde in der Diskussion deutlich, dass sie nicht als feministische Akteure gesehen wurden und ihre Teilnahme nicht erwünscht war. Als während des EFLAC einige der Teilnehmenden diese Entscheidung in Frage stellten und die Artikulation des Konflikts forcierten, entzogen ihnen die Organisator_innen das Mikrofon. Ein Dialog zwischen den potenziell inkommensurablen Positionen wurde nicht gesucht, was vermutlich zwar die Gewissheit der Organisator_innen stärkte, zu wissen, was Feminismus sei, jedoch die Komplexität und Vielfalt feministischer Politik und feministischer Subjekte verbarg. Das Beharren auf der Gewalt gegen Frauenkörper als schon im Vorfeld festgelegte Gemeinsamkeit verhinderte so, dass das feministische Subjekt anders imaginiert werden konnte. Im Anschluss an Marguerite Waller und Sylvia Marcos (2005, xxv, Übers. JL) könnte formuliert werden, dass hier „Opazität wie Transparenz und Unwissenheit wie Wissen“ erschien.

Die Möglichkeit, sich eine bessere Welt vorzustellen, war dennoch in beiden Treffen wesentlich: In einem von neoliberaler Rationalität dominierten Kontext, in dem die Überzeugung hegemonial ist, es gäbe keine Alternative zum gegenwärtigen System (Dinerstein 2015, 186), braucht es Phantasie, um Alternativen zu imaginieren. Bereits das Gefühl, mit einer Vielzahl anderer Kämpfe verbunden zu sein, war zentral für das Stärken von Hoffnung.

Die Un/Möglichkeiten einer Kosmopolitik der Solidarität

Kosmopolitische Solidarität bedeutet, die Gewissheit aufzugeben, dass es eine bereits bestehende Gleichartigkeit zwischen den sich in geteilten Räumen des Widerstands begegnenden heterogenen Akteur_innen gäbe, die lediglich aufzuspielen sei. Die Ar-

tikulation von Kritik an den bestehenden Verhältnissen und das Streben nach Emanzipation sind dann eine notwendige, aber nicht ausreichende Basis für feministische Solidarität. Stattdessen gilt es, sich auf die transformative und transformierende Praxis des Dialogs über Differenzen hinweg einzulassen, um so kontingente Gemeinsamkeiten und ein geteiltes politisches Bewusstsein zu schaffen. Dies ist allerdings immer auch risikoreich und potenziell verletzend. In den Worten von Anzaldúa: „To bridge is to attempt community, and for that we must risk being open to personal, political, and spiritual intimacy, to risk being wounded“ (Anzaldúa 2009, 246).

Selbst wenn alle Teilnehmenden bemüht sind, die Intersektionalität ihrer Kämpfe anzuerkennen, voneinander zu lernen und dafür ihre Erfahrungen zu teilen sowie kreativ und imaginativ Wege zu finden, um mögliches Unverständnis zu überbrücken, ist ihr Scheitern daher letztendlich nicht nur möglich, sondern auch wahrscheinlich. Meine Analyse der beiden Bewegungstreffen zeigt, dass gerade der Wunsch, das Risiko des Scheiterns zu minimieren, dazu führte, dass diejenigen, die sich aufgrund ihrer Position zum Beispiel als Organisator_innen oder Moderator_innen in einer Machtposition befinden, die Kontrolle über die sich entwickelnden Interaktionen zum Teil erbittert verteidigen. Die Organisator_innen des EFLAC behielten sich zum Beispiel die Entscheidung darüber vor, welche Konflikte in einen Disput gewendet und so produktiv gemacht werden sollten. Die Moderator_innen der Diálogos betonten persönliche Erfahrungen, Affekte und die Partialität von Wissen und erlaubten so, starre Identitätskategorien zu umgehen. Allerdings lenkten auch sie die Interventionen der Teilnehmenden immer wieder auf die von ihnen als relevant erachteten Themen und erschwerten so die Artikulation von Konflikten, die es ermöglicht hätten, auch die vorhandenen Machtasymmetrien zwischen den Teilnehmenden zu bearbeiten.

Das Potenzial kosmopolitischer Solidarität konnte so nicht vollständig ausgeschöpft werden, da die Entfaltung potenziell anderer Arten der Kommunikation und des In-der-Welt-Seins der Notwendigkeit untergeordnet wurde, greifbare Ergebnisse zu erzielen. Die Möglichkeit der Artikulation unterschiedlicher Welten wurde so teilweise auf deren Übersetzung in kommensurable Differenz beschränkt.

Ein Verständnis von *kosmopolitischer Solidarität* als reine Haltungsausrichtung kann diese Ambivalenzen allerdings nicht ausreichend thematisieren. Solidarität als verhandelter und immer kontingenter Moment der Verschränkung heterogener und potenziell nicht ineinander aufgehender Kämpfe sowie als kontinuierliche Dynamik wechselseitiger Kritik zu verstehen, ist hier produktiver. Der Fokus liegt auf der mühevollen Arbeit der Etablierung von Beziehungen zwischen Akteur_innen, die potenziell inkommensurablen Welten angehören. Irritationen können dann insbesondere von dominanten Akteur_innen nicht als störend wahrgenommen, sondern können auch als Möglichkeit begriffen werden, um eigene Gewissheiten zu hinterfragen. Es braucht also auch eine feministische *Kosmopolitik der Solidarität*, die in der Begegnung zwischen miteinander in ungleichen Beziehungen verbundenen Welten eine Chance sieht, die Möglichkeiten eines dekolonisierenden Dialogs über Differenz auszuloten.

Anmerkungen

- 1 Postkolonial-feministische Theorie umfasst unter anderem die Arbeiten von Schwarzen Feministinnen [Collins 2000], Women of Color [Moraga/Anzaldúa 1981] und „Dritte-Welt-Feministinnen“ [Mohanty 2003b/1991]. Im anglo-amerikanischen Sprachraum werden diese Ansätze häufig mit dem Begriff transnationaler Feminismus gefasst. Um der beschriebenen Doppeldeutigkeit zu entgehen, nutze ich in meinem Beitrag den Begriff „postkolonialer Feminismus“ für den eher normativ-kritisch geprägten Strang der Debatte.
- 2 Meine Forschungspraxis ist von den Debatten in ethnologisch-feministischer Aktionsforschung [Mies 1984], partizipativer Forschung [Bergold/Thomas 2012] und dekolonialer Forschung [Decoloniality Europe 2013] geprägt. Um den Einschränkungen einer Dissertation hinsichtlich kollektiver und partizipativer Formate Rechnung zu tragen und dennoch zu unterstreichen, dass ich Forschung als emanzipatorische Praxis verstehe und praktiziere, verwende ich den Begriff „engagierte Forschung“ [Leinius 2020].
- 3 Die Annahmen der Politischen Ontologie sind nicht neu (vgl. z.B. Vigh/Sausdal 2014), vielmehr verschieben sie den Blick von den Debatten über Universalismus und kulturellen Relativismus hin zu den machtdurchtränkten Relationen, die Welten unterschiedlich und als verschiedenen konstituieren [Blaser/de la Cadena 2018; Strathern 2018].
- 4 De la Cadenas (2010) Argumentation basiert auf der Beobachtung, dass peruanische indigene Gemeinschaften in Protesten die Präsenz von „Erdwesen“ unterstreichen: Wenn die ontologische Präsenz dieser Wesen in indigenen Welten ernst genommen würde, könne die Interpellation von Bergen, Wasser oder der Natur als handelnde Subjekte nicht als bloße Artikulation indigener Glaubenssysteme, Kultur oder als rein umweltpolitische Strategie abgetan werden. Diese Einsicht müsse zu einer Neukonzeption des Politischen führen [de Lima Costa 2013].
- 5 Die Entwicklung des Begriffs der Solidarität in Europa ist einerseits eng mit der Französischen Revolution, andererseits mit dem christlichen Konzept der Caritas verbunden [Gaztambide-Fernández 2012, 47; Scholz 2008]. Die der Solidarität eingeschriebene Reziprozität oder zumindest gegenseitige Verpflichtung entstammen einer gefühlten Gemeinsamkeit, die, wenn (noch) nicht vorhanden, im Zuge der Solidarisierung erreicht werden soll [Gaztambide-Fernández 2012, 46].
- 6 Die tatsächliche ‚Neuheit‘ dieser Kämpfe für die lateinamerikanischen Feminismen ist nicht die Frage. Schon auf dem Feministischen Treffen 1985 in Brasilien kritisierten Schwarze Feministinnen die Unsichtbarkeit Schwarzer Frauen [Espinosa Miñoso/Gómez Correal/Ochoa 2014, 24]. Auch lesbische Feministinnen problematisierten ihre Marginalisierung, ebenso wie Indigene, Cholas und Transgender-Aktivist_innen [Alvarez et al. 2003, 565].

Literatur

Alvarez, Sonia/Friedman, Elisabeth/Beckman, Ericka/Blackwell, Maylei/Stoltz Chinchilla, Norma/Lebon, Nathalie/Navarro, Marysa/Tobar Ríos, Marcela, 2003: Encountering Latin American and Caribbean Feminisms. In: *Signs*. 28 (2), 537-579.

Antrobus, Peggy, 2004: The Global Women's Movement. Origins, Issues, Strategies. London.

Anzaldúa, Gloria E., 1987: Borderlands/La Frontera. The New Mestiza. San Francisco.

Anzaldúa, Gloria E., 2002: Now Let Us Shift...the Path of Conocimiento...Inner Work, Public Acts. In: Anzaldúa, Gloria E./Keating, AnaLouise (Hg.): This Bridge we Call Home. Radical Visions for Transformation. New York, 540-578.

Anzaldúa, Gloria E., 2009: (Un)natural Bridges, (Un)safe Spaces. In: Keating, AnaLouise (Hg.): The Gloria Anzaldúa Reader. Durham, London, 243-248.

Basu, Amrita (Hg.), 2010: Women's Movements in the Global Era: The Power of Local Feminisms. Boulder, CO.

Bergold, Jarg/**Thomas**, Stefan, 2012: Participatory Research Methods: A Methodological Approach in Motion. In: Forum Qualitative Social Research. 13 (1), o.S.

Bertelsen, Bjørn Enge/**Bendixsen**, Synnøve, 2016: Recalibrating Alterity, Difference, Ontology: Anthropological Engagements with Human and Non-Human Worlds. In: Bertelsen, Bjørn Enge/ Bendixsen, Synnøve (Hg.): Critical Anthropological Engagements in Human Alterity and Difference. Cham, 1-40.

Blaser, Mario, 2013: Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe: Toward a Conversation on Political Ontology. In: Current Anthropology. 54 (5), 547-568.

Blaser, Mario/**de la Cadena**, Marisol, 2018: Pluriverse: Proposals for a World of Many Worlds. In: de la Cadena, Marisol/Blaser, Mario (Hg.): A World of Many Worlds. Durham, London 1-22.

Chakrabarty, Dipesh, 2000: Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference. Princeton.

Collins, Patricia Hill, 2000: Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment. New York.

Conway, Janet, 2017: Troubling Transnational Feminism(s): Theorising Activist Praxis. In: Feminist Theory. 18 (2), 205-227.

Daza, Mar/**Hoetmer**, Raphael/**Foroni**, Nicola/**Vargas**, Virginia/**Contreras**, Luna, 2016: Diálogos de Saberes y Movimientos en el Perú: Apuntes Sobre una Experiencia Parecida al Tejer. In: HEGOA (Hg.): Experiencias de Formación Política en los Movimientos Sociales. Bilbao, 69-128.

Decoloniality Europe, 2013: Charter of Decolonial Research Ethics. Internet: <http://decoloniality-europe.wixsite.com/decoloniality/charter-of-decolonial-research-ethics> [20.1.2016].

de la Cadena, Marisol, 2010: Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections Beyond 'Politics'. In: Cultural Anthropology. 25 (2), 334-370.

de la Cadena, Marisol/**Blaser**, Mario (Hg.), 2018: A World of Many Worlds. Durham, London.

de Lima Costa, Claudia, 2013: Equivocation, Translation, and Performative Intersectionality: Notes on Decolonial Feminist Practices and Ethics in Latin America. In: Revista Anglo Saxonica. 3 (6), 75-98.

Desai, Manisha, 2008: Gender and the Politics of Possibilities. Rethinking Globalisation. Lanham, MD.

Dinerstein, Ana Cecilia, 2015: The Politics of Autonomy in Latin America. The Art of Organising Hope. Houndsmills.

EZLN, 1996: Fourth Declaration of the Lacandon Jungle. Internet: <http://schoolsforchiapas.org/wp-content/uploads/2014/03/Fourth-Declaration-of-the-Lacandona-Jungle-.pdf> [23.11.2016].

EFLAC, 2014a: Boletín 1, XIII EFLAC. Lima.

EFLAC, 2014b: Declaración LGBTI XIII EFLAC. Lima.

EFLAC, 2014c. Manifiesto Político: „Por la Liberación de Nuestros Cuerpos“, 13 Encuentro Feminista de América Latina y el Caribe, Lima.

EFLAC, 2014d: Sistematización del 13 Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe: Por la Liberación de Nuestros Cuerpos. Unveröffentlichter Bericht. Lima.

Espinosa Miñoso, Yuderlys/**Gómez Correal**, Diana/**Ochoa**, Karina, 2014: Introducción. In: Espinosa Miñoso, Yuderlys/**Gómez Correal**, Diana/**Ochoa**, Karina (Hg.): Tejiendo de Otro Modo: Feminismo, Epistemología y Apuestas Descoloniales en Abya Yala. Popayán, 13-40.

Gaztambide-Fernández, Rubén A., 2012: Decolonization and the Pedagogy of Solidarity. In: Decolonization: Indigeneity, Education & Society. 1 (1), 41-67.

- Grewal**, Inderpal/**Kaplan**, Caren (Hg.), 1994: *Scattered Hegemonies. Postmodernity and Transnational Feminist Practices*. Minneapolis, London.
- Ingram**, James D., 2013: *Radical Cosmopolitics. The Ethics and Politics of Democratic Universalism*. New York.
- Keating**, AnaLouise, 2005: *Shifting Perspectives: Spiritual Activism, Social Transformation, and the Politics of Spirit*. In: Keating, AnaLouise (Hg.): *EntreMundos/AmongWorlds. New Perspectives on Gloria E. Anzaldúa*. Houndsmills, 241-254.
- Law**, John, 2011: What's Wrong with a One-World World. Internet: <http://www.heterogeneities.net/publications/Law2011WhatsWrongWithAOneWorldWorld.pdf> (15.3.2017).
- Leinius**, Johanna, 2020: *The Postcolonial Feminist Ethics and Politics of Research Collaborations across North-South-Divides*. In: Ziai, Aram/Müller, Franziska/Bendix, Daniel (Hg.): *Beyond the Master's Tools. Decolonizing Knowledge Orders, Research Methodology, and Teaching*. Lanham, i.E.
- Lorde**, Audre, 1982: *Zami: A New Spelling of My Name*. New York.
- Lorde**, Audre, 1984: *Sister Outsider: Essays and Speeches*. Freedom.
- Lugones**, María, 2003: *Pilgrimages/Peregrinajes: Theorizing Coalition Against Multiple Oppressions*. Lanham.
- Mies**, Maria, 1984: *Methodische Postulate zur Frauenforschung – dargestellt am Beispiel der Gewalt gegen Frauen*. In: *beiträge zur feministischen theorie und praxis*. 11 (7), 7-25.
- Mohanty**, Chandra Talpade, 2003a: *Feminism Without Borders. Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham, London.
- Mohanty**, Chandra Talpade, 2003b (1991): *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses*. In: Lewis, Reina/Mills, Sandra (Hg.): *Feminist Postcolonial Theory. A Reader*. Edinburgh, 49-74.
- Moraga**, Cherrie/**Anzaldúa**, Gloria E., 1981: *This Bridge Called my Back. Writings by Radical Women of Color*. New York.
- Morgan**, Diane/**Banham**, Gary (Hg.), 2007: *Cosmopolitics and the Emergence of a Future*. Houndsmills.
- PDTG**, 2014: *Memoria V Diálogos de Saberes y Movimientos*. Lima.
- Rama**, Angela, 1996: *The Lettered City*. Durham.
- Roshanravan**, Shireen, 2014: *Motivating Coalition: Women of Color and Epistemic Disobedience*. In: *Hypatia*. 29 (1), 41-58.
- Sandoval**, Chela, 2000: *Methodology of the Oppressed*. Minneapolis, London.
- Scholz**, Sally J., 2008: *Political Solidarity*. University Park.
- Spivak**, Gayatri Chakravorty, 2000: *A Moral Dilemma*. *Theoria: A Journal of Social and Political Theory*. 47 (96), 99-120.
- Stengers**, Isabelle, 2005: *The Cosmopolitical Proposal*. In: Weibel, Peter/Latour, Bruno (Hg.): *Making Things Public. Atmospheres of Democracy*. Karlsruhe, 994-1003.
- Stengers**, Isabelle, 2011: *Cosmopolitics II*. Minneapolis.
- Strathern**, Marilyn, 2018: *Opening up Relations*. In: de la Cadena, Marisol/Blaser, Mario (Hg.): *A World of Many Worlds*. Durham, 23-52.
- Taylor**, Verta/**Whittier**, Nancy, 1992: *Collective Identity in Social Movement Communities: Lesbian Feminist Mobilization*. In: Morris, Aldon D./Mueller McClurg, Carol (Hg.): *Frontiers in Social Movement Theory*. New Haven, 104-129.
- Vigh**, Henrik Erdman/**Sausdal**, David Brehm, 2014: *From Essence Back to Existence: Anthropology Beyond the Ontological Turn*. In: *Anthropological Theory*. 14 (1), 49-73.

Waller, Marguerite, 2005: „One Voice Kills Both Our Voices“: „First World“ Feminism and Trans-cultural Feminist Engagement. In: Waller, Marguerite/Marcos, Sylvia (Hg.): Dialogue and Difference: Feminisms Challenge Globalization. New York, 113-142.

Waller, Marguerite/**Marcos**, Sylvia, 2005: Introduction. In: Waller, Marguerite/Marcos, Sylvia (Hg.): Dialogue and Difference: Feminisms Challenge Globalization. New York, xix-xxxi.

„The Power of Food to Bring People Together and Create Common Ground“ Affektive Dissonanz und transnationale Solidarität in einem Ernährungsnetzwerk

ESTHER M. FRANKE. CARLA WEMBER

Einleitung

Um verschränkte und teils widersprüchliche Machtverhältnisse zu transformieren, braucht es Praxen der politischen Solidarität. Doch wie entstehen kollektives Handeln und Solidaritäten jenseits von Identitätspolitik? Dies ist Ausgangsfrage und Erkenntnisinteresse unseres Artikels. Aufbauend auf dem Material aus einer empirischen Studie zum Ernährungsnetzwerk in Toronto (Kanada) argumentieren wir, dass Problematisierungen geteilter lebensweltlicher Anliegen wie hier Ernährung, „affektive Dissonanzen“ (Hemmings 2012, 147) hervorrufen. Das Ernährungsnetzwerk und Toronto als Metropole erweisen sich jeweils als transnationale Räume, in die post/koloniale Machtverhältnisse und Geschlechterverhältnisse sowohl in Strukturen als auch in Subjekte eingeschrieben sind. Unser Interesse ist es, nachzuvollziehen, wie sich in diesen Räumen Affekte zugleich als Marker von historisch gewachsenen Machtstrukturen und als Potenziale zur Transformation zeigen. Das Augenmerk liegt dabei *erstens* darauf, wie das Thema Ernährung solidarisches Handeln jenseits von Identitäten ermöglicht und *zweitens*, welche Rolle Deutungsangebote an der Schnittstelle von affektiver Dissonanz und Solidarität spielen.

Toronto als Alternative Food Network

Ansätze zur Ernährungstransformation werden in den Agro-Food Studies¹ als Alternative Food Networks (AFNs) beschrieben. Arbeiten wie die von David Goodman, Erna Melanie DuPuis und Michael K. Goodman (2011) untersuchen diese Alternativen zum hegemonialen Landwirtschafts- und Ernährungssystem als „relational organizational expression of recursive material and symbolic interactions between