

Glen Sean Coulthard

Rote Haut, weiße Masken

Gegen die koloniale Politik der Anerkennung

**aus dem kanadischen Englisch
von Michael Schiffmann**

U N R A S T

Zur Struktur der folgenden Analyse

Nach diesen vorläufigen Bemerkungen möchte ich nun kurz die Struktur und die Kapitel dieses Buches skizzieren. In Kapitel 1 mache ich mir Frantz Fanons Kritik der Hegel'schen Herr/Knecht-Dialektik zunutze, um die heute weitgeteilte Annahme infrage zu stellen, der zufolge die das Verhältnis zwischen Indigenen und Staat in Kanada bestimmende Herrschaftsstruktur durch eine liberale Politik der Anerkennung unterminiert werden kann. Ich beginne meine Analyse mit dem Verweis auf zwei Hegel'sche Annahmen, die auch weiterhin den Hintergrund für die heutige Politik der Anerkennung bilden. Die erste, mittlerweile nicht mehr umstrittene, Annahme betrifft die von den Einzelnen empfundene Rolle der Anerkennung für die Herausbildung der menschlichen Subjektivität: das Verständnis, dass unsere Identitäten nur *intersubjektiv*, durch unsere komplexen sozialen Interaktionen mit anderen Subjekten entstehen. Wie Charles Taylor in seinem einflussreichen Essay über Anerkennung schreibt, ist das »entscheidende Merkmal des menschlichen Lebens sein grundlegend *dialogischer* Charakter. Wir definieren unsere Identität immer im Dialog mit den Dingen und manchmal auch im Kampf gegen die Dinge, die die für uns bedeutsamen anderen in uns sehen.«⁶⁴ Die zweite, nicht von allen geteilte Annahme besagt, dass der spezifische strukturelle oder interpersonale Charakter unserer Beziehungen der Anerkennung eine (wenn gegenseitig und bejahend) positive oder (wenn ungleich und herabsetzend) negative Auswirkung auf unseren Status als *freie und selbstbestimmte Akteur*innen haben kann*. Ich greife auf Fanons Werk zurück, um diese zweite Annahme zumindest partiell infrage zu stellen, indem ich zeige, wie jene angeblich die Vielfalt bejahenden Formen staatlicher Anerkennung und Akkommodation, die von einigen Vertreter*innen der heutigen liberalen Anerkennungspolitik verteidigt werden, auf subtile Art zur Reproduktion nicht-gegenseitiger und unfreier statt freier und gegenseitiger Beziehungen führen

63 Fanon, *Schwarze Haut, weiße Masken*, 44. [In der deutschen Übersetzung heißt es: »Diese Erkenntnis hat Hegel nicht beschrieben.« A.d.Ü.]

64 Taylor, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung* (Frankfurt/M.: S. Fischer, 1993), 21.

können. Der Kern der Kritik Fanons an der kolonialen Anerkennungs- politik kann folgendermaßen zusammengefasst werden: Sobald verhandelte Formen des Austauschs von Anerkennung in real in der Welt existierenden Herrschaftskontexten stattfinden, werden die Bedingungen der gegenseitigen Annäherung in der Regel von den hegemonialen Partner*innen und in deren Interesse festgelegt. Das ist das *strukturelle* Problem der kolonialen Anerkennung, das Fanon in *Schwarze Haut, weiße Masken* identifiziert. Danach zeigt Fanon, wie sich bei subalternen Bevölkerungen oft eine Erscheinung herausbildet, die er als »psychoaffektive« Fixierungen an diese strukturell definierten Formen der Anerkennung bezeichnet. Für Fanon sind diese ideologischen Bindungen für die nachhaltige Aufrechterhaltung der ökonomischen und politischen Strukturen des Kolonialverhältnisses von essentieller Bedeutung. Das ist die *subjektive* Dimension des in *Schwarze Haut, weiße Masken* beleuchteten Problems der kolonialen Anerkennung. Nach Beleuchtung dieser beiden miteinander verflochtenen Problematiken schließe ich das Kapitel mit einer kurzen Diskussion einer alternativen Politik der Anerkennung ab, die sich weniger am Ziel einer rechtlichen und politischen Anerkennung durch den Staat und dafür mehr an der Selbstermächtigung Indigener Völker durch kulturelle Praktiken der individuellen und kollektiven Selbstgestaltung orientiert, mit denen sie versuchen, radikale Alternativen zu den zuvor in diesem Kapitel identifizierten strukturellen und subjektiven Dimensionen kolonialer Macht zu präfigurieren. Ich bezeichne dies als eine *auf die Indigene Wiedergeburt gerichtete Politik der Anerkennung* und komme in meinem Schlusskapitel in wesentlich ausführlicherer Form darauf zurück.

In den Kapiteln 2, 3 und 4 wende ich die aus meiner angewandten Kritik an Hegels Erzählung von Herr und Knecht gewonnenen theoretischen Erkenntnisse auf drei Fallstudien aus der Geschichte der Beziehungen zwischen Indigenen und dem Staat in Kanada seit 1969 an. Diese Fallstudien nehme ich zum Anlass, ausführlicher auf eine Reihe jüngerer Debatten in der Literatur zur liberalen Anerkennungs- und Identitätspolitik einzugehen. Dazu gehören auch die, die sich auf die in den nächsten beiden Abschnitten angesprochenen Fragen- und Themenkomplexe konzentriert haben.

Die links-materialistische Kritik

Der zunehmend wichtige Status von »Identität«, »Kultur« und »Anerkennung« in den politischen Kämpfen unserer Zeit hat sich nicht ohne

Kontroversen herausgebildet. So bringen linke Kritiker*innen schon seit Langem ihre Besorgnis über ein Phänomen zum Ausdruck, das sie als insularen und spalterischen Charakter vieler kultur- und identitätsbasierter Bewegungen betrachten.⁶⁵ Insbesondere argumentieren sie, die inhärent beschränkte und partikularistische Orientierung anerkennungsbasierter Politik führe zur Schwächung egalitärer und universeller Bestrebungen, die sich auf Klassenfragen konzentrieren und eine gerechtere Verteilung sozioökonomischer Güter anstreben – oder schlimmer noch, sie habe bereits dazu geführt. Wie Brian Barry erklärt: »Das Verfolgen einer multikulturalistischen [Anerkennungs-]Agenda erschwert die Entwicklung breit angelegter egalitärer Strategien in zweierlei Hinsicht. Zum einen lenkt sie die politische Arbeit in jedem Fall von universalistischen Zielen ab. Ein noch ernsteres Problem besteht jedoch darin, dass der Multikulturalismus leicht die Bedingungen für die Entwicklung einer Koalition zerstören könnte, die für den gleichen Zugang aller zu Möglichkeiten und Ressourcen eintritt.«⁶⁶ In solchen Situationen hat es in der Tat den Anschein, als dienten »Kämpfe um Anerkennung weniger dazu [...], die Kämpfe durch Umverteilungskämpfe zu ergänzen, komplexer zu machen und zu bereichern, als dazu, sie zu marginalisieren, in den Hintergrund zu drängen und zu ersetzen«, wie etwa Nancy Frasers Werk es nahelegt.⁶⁷ Kurz, die Vertreter*innen der links-materialistischen Kritik stellen die von vielen Verteidiger*innen einer Politik der Identität bzw. Differenz postulierte affirmative Beziehung zwischen Anerkennung und Freiheit infrage, weil sie der Meinung sind, dass diese Politik sich als unfähig zur Überwindung der grundlegenden materiellen Bedingungen erwiesen hat, die die Verwirklichung von Selbstbestimmung im Leben ganz gewöhnlicher Bürger*innen so oft verhindern.

In Kapitel 2 untersuche ich die gerade skizzierte Kritik anhand einer Diskussion der kulturellen, politischen und wirtschaftlichen Dynamiken, die in den Kampf von *Dene Nation* um nationale Anerkennung und Selbst-

65 James Clifford, »Taking Identity Politics Seriously: The Contradictory Stony Ground ...«, in *Without Guarantees: Essays in Honour of Stuart Hall*, Hg. Paul Gilroy, Lawrence Grossberg und Angela McRobbie, 94-112 (London: Verso, 2000).

66 Brian Barry, *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism* (Cambridge: Polity Press, 2001), 325.

67 Nancy Fraser, »Rethinking Recognition: Overcoming Displacement and Reification in Cultural Politics«, in *Recognition Struggles and Social Movements: Identities, Agency and Power*, Hg. Barbara Hobson (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 22.

bestimmung in den 1970ern und 1980ern eingingen. In dieser Zeit war *Dene Nation* die wichtigste Organisation zur Vertretung der politischen Interessen der Dene-Völker in den Northwest-Territorien, zu denen auch meine eigene Gemeinschaft (die Yellowknives Dene First Nation) gehört. Während ich manche Gesichtspunkte, die die links-materialistische Position inspirieren, für durchaus berechtigt halte, bin ich dennoch der Meinung, dass nichts an den identitätsbezogenen Kämpfen Indigener Völker schon an sich die oben skizzierte Reihe von Vorwürfen rechtfertigt. Ich komme hier umgekehrt zu dem Schluss, dass die links-materialistische Kritik, wirtschaftliche Fragen würden hier durch kulturelle ersetzt, im Rahmen siedlerkolonialer Kontexte unangebracht ist, da die Indigenen kulturellen Ansprüche immer auch von Forderungen nach einer gerechteren Verteilung von Land, politischer Macht und ökonomischen Ressourcen begleitet sind.⁶⁸ Sobald man allerdings eine modifizierte Version der These von der Ersetzung berechtigter Anliegen betrachtet und das Verhältnis zwischen Indigenen Ansprüchen auf Anerkennung und der von Nancy Fraser getroffenen Unterscheidung zwischen »transformativen« und »affirmativen« Formen der Umverteilung untersucht, bekommt die Kritik ein größeres Gewicht.⁶⁹ Für Fraser sind »transformative« Modelle der Umverteilung solche, die die Beseitigung ungerechter Formen der Verteilung von Macht und Ressourcen *an der Quelle* anstreben, während »affirmative« Strategien lediglich versuchen, zweitrangige Auswirkungen dieser primären, an der Wurzel des Übels liegenden Ursachen hier und da zu verändern oder zu modifizieren. Wie wir am Beispiel meiner Gemeinschaft sehen werden,

68 Meiner Auffassung nach gilt diese Behauptung auch für andere Kämpfe, die mit Identität zu tun haben. Wie James Tully meint, liegt, wenn »Kämpfe um Anerkennung« in »breiten« oder »ontologischen« Begriffen verstanden werden, auf der Hand, dass jede Bemühung um einen Wandel »der Normen, an denen sich die Bürger*innen orientieren, wenn sie sich selbst [und einander] anerkennen, Auswirkungen auf die Verteilung oder Umverteilung der Machtverhältnisse unter ihnen haben wird«. Das gilt für Fälle, in denen Arbeiter*innen kollektiv die dominanten Normen ausbeuterischer Nicht-Anerkennung infrage stellen, die sie bisher an einer Beteiligung an der demokratischen Verwaltung ihres Arbeitsplatzes gehindert haben, ebenso sehr wie für solche, wo Gruppen von Indigenen Frauen sich gegen eine patriarchale Norm der Verkenntung stellen, die die Funktion hatte, sie auszuschließen, zu assimilieren oder zu dominieren. So gesehen weisen viele, wenn nicht die meisten bedeutenden sozialen Bewegungen von heute sicherlich »sowohl Aspekte der Anerkennung als auch der Verteilung auf« (*Public Philosophy in a New Key* [Cambridge: Cambridge University Press, 2008], 1: 293-300).

69 Nancy Fraser und Axel Honneth, *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse* (Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003), 100-108.

ist es in den letzten vierzig Jahren im Mainstream der Dene-Bewegung für Selbstbestimmung zu einem schrittweisen Verfall dieser transformativen Vision gekommen, der im Kontext der Landforderungen und der ökonomischen Entwicklung im Norden zu einer teilweisen Entkopplung der Indigenen »kulturellen« Ansprüche und der diesen einst zugrundeliegenden Bemühungen um soziale, politische und ökonomische Veränderung geführt hat. Dennoch argumentiere ich aufgrund meiner spezifischen Lesart Fanons, dass diese schrittweise Ersetzung von Fragen der Indigenen Souveränität und alternativer Wirtschaftsformen durch eng begrenzte kulturelle Ansprüche im Kampf der Dene als eine durch die Hegemonisierung des liberalen Diskurses der Anerkennung zustande gekommene *Auswirkung* der ursprünglichen Akkumulation verstanden werden sollte, statt als dieses oder jenes gravierende Defizit der Indigenen kulturellen Politik.

Die anti-essentialistische Kritik

Eine zweite, häufig vorgebrachte Kritik am Paradigma der Anerkennung richtet sich gegen die »essentialistischen« Formulierungen individueller und kollektiver Identität, die manchmal in Theorie wie Praxis Ausgangspunkt von Forderungen nach kultureller Akkommodation sind. In der jüngeren feministischen, queeren und antirassistischen Literatur wird der Ausdruck »essentialistisch« oft auf abfällige Art für Theorien und gesellschaftliche Praktiken verwendet, die Identitätskategorien wie Geschlecht, Ethnie und Klasse als »fest, unveränderlich und universal« statt als konstruiert, kontingent und offen für »kulturelle Variation« behandeln.⁷⁰ Anne Philips zufolge laufen auf Anerkennung basierende Modelle des kulturellen Pluralismus, wenn sie sich auf essentialistische Formulierungen von Identität stützen, Gefahr, »statt als kulturell befreiendes Element als kulturelle Zwangsjacke« zu fungieren, die Angehörigen minoritärer kultureller Gruppen »in ein Regime der Authentizität« zu zwingen und »ihnen die Möglichkeit zu nehmen, kulturelle Grenzen zu überschreiten, Aspekte anderer Kulturen zu übernehmen und sich selbst zu definieren und immer wieder neu zu definieren«.⁷¹ Diese Kritik besagt, dass die der Forderung nach Anerkennung zugrundeliegende verschiedenen Ausdrucksformen von Identifikation und Signifikation wie »Geschlecht«, »Kultur«, »Na-

70 Cressida Heyes, *Line Drawings: Defining Women through Feminist Practice* (Ithaca: Cornell University Press, 2000), 35.

71 Anne Philips, *Multiculturalism without Culture* (Princeton: Princeton University Press, 2007), 14.

tionalstatus« und »Tradition« inhaltlich offen bleiben müssen und sich, wenn sie dieses potentiell repressive Merkmal von Identitätspolitik vermeiden wollen, nie gegen Herausforderungen oder demokratische Deliberation immunisieren dürfen. Die anti-essentialistische Position bringt damit eine Reihe weiterer Kritikpunkte gegenüber der Position unkritischer Befürworter*innen einer Politik der Differenz vor, für die eine ganz klare positive Beziehung zwischen Anerkennung und Freiheit besteht.

Kapitel 3 untersucht einige der von der antiessentialistischen Kritik identifizierten Probleme anhand einer an Geschlechterfragen orientierten Analyse des Jahrzehnts Indigener Beteiligung an der kanadischen Verfassungspolitik, das von der »Heimführung« der Verfassung Kanadas 1982 bis zum Scheitern des *Charlottetown Accord* 1992 reichte. Der *Charlottetown Accord* war der Entwurf eines Vertrags zwischen der Bundesregierung, den Provinz- und Territorialregierungen und Vertreter*innen der Indigenen und sah eine Reihe von Zusätzen zur Verfassung von 1982 vor. Bei diesen Zusätzen ging es unter anderem um die Anerkennung des besonderen Status Quebecs innerhalb der Föderation, die Anerkennung eines Rechts der First Nations auf Selbstregierung und parlamentarische Reformen.

Während ich mich weiterhin den kritischen Einsichten Frantz Fanons und vieler Aktivist*innen von *Dene Nation* hinsichtlich der komplexen Beziehung zwischen Rassismus, Staatsmacht, Kapitalismus und kolonialer Enteignung verpflichtet fühle, haben sowohl Fanon als auch diese Aktivist*innen der Rolle des Patriarchats im Rahmen dieser toxischen Machtkonfiguration zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Jüngere feministische Analysen der Bemühungen im Lauf dieser zehn Jahre, ein Recht der Indigenen auf Selbstregierung in der Verfassung zu verankern, liefern ein sehr aufschlussreiches Korrektiv für dieses Versäumnis. Diese Analysen haben auf hervorragende Weise beleuchtet, wie die heutigen essentialistische Formulierungen Indigener Kultur sich mit dem auf den *Indian Act* zurückgehenden Erbe patriarchaler Verkennung verbündet haben und diskursiv in unsere modernen Bemühungen um die Anerkennung eines Rechts auf Selbstregierung eingeflossen sind. Aber obwohl ich einen Großteil dieser antiessentialistischen Analysen überzeugend finde, möchte ich hier zwei Probleme ansprechen, die sich stellen, wenn dieser Ansatz unkritisch auf den Kontext des Kampfes Indigener Völker um Anerkennung und Selbstbestimmung angewendet wird. Erstens zeige ich vor dem Hintergrund der jüngeren feministischen und deliberativ-demokratischen Kritik der Indigenen Anerkennungspolitik, wie die normative Übernahme eines sozialen

Konstruktivismus die befreiende Wirkung der Antiessentialismus-Kritik unterminieren kann, wenn sie eine angemessene Analyse der Komplexität der miteinander verschachtelten sozialen Beziehungen versäumt, die genau jene Formen ausschließender kultureller Praktiken verschlimmern, die die Kritiker*innen des Essentialismus so frustrierend finden. Zweitens – und das ist vielleicht problematischer – zeige ich, dass die Verallgemeinerung konstruktivistischer Auffassungen von Kultur auf das gesellschaftliche Leben per se und die Bewertung der Legitimität Indigener Ansprüche auf kulturelle Anerkennung aufgrund solcher Auffassungen auch der Bestätigung genau der Formen von Herrschaft und Ungleichheit dienen kann, die eine Essentialismus-Kritik doch schwächen sollte.

In Kapitel 4 untersuche ich die Hinwendung der Indigenen Anerkennungs politik zum neueren, sich am Konzept der »Transitional Justice« orientierenden Diskurs der »Versöhnung«, der nach der Veröffentlichung des Reports der RCAP 1996 in Kanada so große Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat. Die RCAP wurde 1991 von der kanadischen Bundesregierung geschaffen, nachdem das Land im Sommer und Herbst 1990 von zwei Krisen nationalen Ausmaßes erschüttert worden war. Dabei handelte es sich um das Scheitern des *Meech Lake Accord* und die bewaffnete Konfrontation zwischen den Mohawks von Kanehsatà:ke in Quebec und dem kanadischen Militär, die in der Öffentlichkeit als die »Oka-Krise« bekannt wurde. Die Kommission erhielt einen aus 16 Punkten bestehenden Auftrag zur Untersuchung der problematischen Beziehung zwischen den Indigenen Völkern und dem kanadischen Staat und zur Ausarbeitung einer Reihe umfassender Empfehlungen, die dazu dienen könnten, einen Prozess echter »Versöhnung« in die Wege zu leiten. In den letzten dreißig Jahren hat sich weltweit eine Vielzahl staatlich-institutioneller Mechanismen entwickelt, die »Vergebung« und »Versöhnung« als Mittel zur Beseitigung der negativen sozialen Auswirkungen verschiedener Formen von Gewalt und historischen Unrechts innerhalb eines Staates propagieren. Aber dieser Konfliktlösungsansatz wurde ursprünglich in Ländern entwickelt, die sich formell im »Übergang« von der gewalttätigen Geschichte offen autoritärer Regime zu demokratischeren Herrschaftsformen befanden. Dieses Kapitel untersucht die Effizienz solcher Mechanismen des »Übergangs« oder der »Vergangenheitsarbeit« wie offizielle Entschuldigungen, Untersuchungsausschüsse, Wahrheits- und Versöhnungskommissionen, individuelle Reparationen und so weiter im Kontext des kanadischen Siedlerstaates, in dem gar kein solcher »Übergang« stattfindet.

Dabei argumentiere ich, dass in siedlerkolonialen Kontexten wie in Kanada, wo es keine formale Periode gibt, die den expliziten Übergang von einer autoritären Vergangenheit zu einer demokratischen Gegenwart markieren würde, staatlich betriebene Versöhnungsprojekte dazu neigen, dann einen solchen Übergang ideologisch zu fabrizieren, indem sie die Gewalttaten des Siedlerkolonialismus ausschließlich *in der Vergangenheit* ansiedeln. In einer solchen Konstellation wird auch die Versöhnung selbst als temporärer Prozess verstanden, durch den das verhängnisvolle Erbe dieser vergangenen Gräueltat individuell und kollektiv *überwunden* wird, während die *heutige* Struktur der kolonialen Herrschaft von alldem weitgehend unberührt bleibt. Dementsprechend werden sämtliche Kräfte, die eine Verzeihung oder Versöhnung ablehnen, in der politischen Literatur meist als Menschen präsentiert, die immer noch unter diesem Erbe leiden und unfähig oder unwillig sind, es »hinter sich zu lassen«, weil schwelende Gefühle von Wut und Groll sie daran hindern. Auch hier stütze ich mich auf das Werk Frantz Fanons und wende mich gegen die Art, wie die kanadische Versöhnungspolitik Indigene Äußerungen von Wut und Verbitterung umstandslos als »negative« Emotionen denunziert, die eine Realisierung des Versöhnungsgedankens sowohl im Leben der Indigenen Völker und Gemeinschaften als auch im Verhältnis zwischen den Indigenen Nationen und Kanada zu verhindern drohen. Während manchmal anerkannt wird, dass reaktive Emotionen wie Wut und Groll sowohl positive als auch negative Auswirkungen haben können, präsentieren die Verteidiger*innen der Versöhnung diese Gefühle meist in einem wenig schmeichelhaften Licht – als irrational, physisch und psychisch ungesund, reaktionär, rückwärtsgerichtet und sogar sozial-pathologisch. In scharfem Gegensatz zu dieser Auffassung vertrete ich die Meinung, dass die Wut und Unzufriedenheit Indigener Menschen vor dem Hintergrund des fortgesetzten siedlerkolonialistischen Unrechts ein Zeichen moralischen Protests und politischer Empörung sein kann, das wir mindestens ernstnehmen, vielleicht aber sogar als Zeichen unseres kritischen Bewusstseins begrüßen sollten.

Zu Ende von Kapitel 4 sollte deutlich geworden sein, warum Fanon im Rahmen kolonialer Verhältnisse weder einer hegelianischen noch einer liberalen Politik der Anerkennung großes emanzipatorisches Potential beimaß. Aber dies verleitete Fanon nicht zu einer pauschalen Ablehnung des Anerkennungsparadigmas. Stattdessen lenkt sein Werk unsere Aufmerksamkeit auf die Vielfalt *selbst-affirmativer* Praktiken, derer sich kolonisierte Völker oft auf kritische Art zur Selbstermächtigung bedienen, statt sich

darauf zu verlassen, dass der subjektifizierende Apparat des Staates oder andere dominante Machtinstitutionen dies für sie tun werden. Damit fordert Fanons Position die kolonisierten Völker auf, die Illusion, der Staatsapparat der Siedler*innen, eine Struktur, die auf unserer fortgesetzten Enteignung *aufbaut*, sei fähig, irgendwie zu unserer Befreiung beizutragen, hinter sich zu lassen.⁷² In Kapitel 5 entwickle ich dann diesen roten Faden der Selbst-Affirmation in Fanons Denken und Politik mittels einer kritischen Lektüre seiner Auseinandersetzung mit dem Werk Jean-Paul Sartres auf der einen und mit der Bewegung der *Négritude* auf der anderen Seite weiter. Die *Négritude* war ein vielfältiges Ensemble frankophoner Schwarzer Künstler*innen und politischer Aktivist*innen, doch in ihrem Kern rief die Bewegung die kolonisierten Völker und Gemeinschaften dazu auf, sich durch eine Affirmation des Wertes Schwarzer Differenz von den internalisierten Auswirkungen des kolonialen Rassismus zu reinigen. Ich vertrete hier die Meinung, dass Fanon, obwohl er in seiner kritischen Einschätzung der *Négritude* die Wiederaufwertung vorkolonialer afrikanischer Kulturformen als entscheidend wichtiges Instrument zur wenigstens zeitweiligen Befreiung der Kolonisierten vom interpellativen Klammergriff rassistischer Verkennung betrachtete, letztlich Sartres Widerwillen gegen die Anerkennung der transformativen Rolle teilte, die kritisch wiederbelebte Indigene kulturelle Praktiken bei der Entwicklung von Alternativen zum kolonialen Projekt des Völkermords und der Enteignung des Indigenen Landes spielen könnten. Daher komme ich am Ende dieses Kapitels zu dem Schluss, dass Fanons übermäßig instrumentelle Auffassung vom Verhältnis zwischen Kultur und Entkolonisierung zwar in vielerlei Hinsicht aufschlussreich ist, seine Theorie als Rahmen für das Verständnis der heutigen Indigenen Kämpfe für Selbstbestimmung aber unbefriedigend macht. Die First Nations sehen ihre an der Indigenen Wiedergeburt orientierten Praktiken kultureller Selbstanerkennung und -ermächtigung meist als *beständige* und nicht bloß als zeitweilige Kennzeichen ihrer politischen Entkolonialisierungsprojekte an.

Das Schlusskapitel beginnt mit einer Wiederholung der wichtigsten in *Rote Haut, weiße Masken* vertretenen Argumentation, nämlich der Beobachtung, dass die liberale, auf Anerkennung basierende Herangehensweise an die Indigene Selbstbestimmung in Kanada, die sich nach dem Desaster des Weißbuchs von 1969 zu konsolidieren begann, nicht nur gescheitert ist,

72 Richard J. F. Day, *Gramsci Is Dead: Anarchist Currents in the Newest Social Movements* (Ann Arbor, Michigan: Pluto Press, 2005), 15.

sondern heute dazu dient, genau die Formen kolonialer Macht zu reproduzieren, die wir ursprünglich durch unsere Forderungen nach Anerkennung überwinden wollten. Diese Argumentation wird zweifellos für viele Indigene Gelehrte und Anführer*innen Indigener Organisationen kontrovers sein, weil sie zu dem Schluss führt, dass ein Großteil unserer Versuche in den letzten vierzig Jahren, den Siedlerstaat zu einer Anerkennung unserer Rechte auf Land und Selbstregierung zu bewegen, letztlich genau das Gegenteil bewirkt hat – nämlich die fortgesetzte Enteignung unserer Heimat und die weitere Vorenthaltung unseres Rechts auf Selbstbestimmung. Ich bin der Meinung, dass diese Schlussfolgerung von uns verlangt, uns in unseren Kämpfen kollektiv von einer Politik *abzuwenden*, die nach einer auf Versöhnung abzielenden Anerkennung der Indigenen Nationen durch den Siedlerstaat strebt, und uns stattdessen einer *an der Wiedergeburt der Indigenen orientierten Politik der Anerkennung* zuzuwenden, die auf Eigeninitiative und -aktivität, direkter Aktion und der Wiederaufnahme kultureller Praktiken beruht, die sich der subjektiven und strukturellen Komponenten der siedlerkolonialen Macht bewusst sind. Daher beschließe ich meine Untersuchung in *Rote Haut, weiße Masken* mit »5 Thesen« zur Indigenen Politik, die die wichtigsten Aspekte dieses Ansatzes der Indigenen Wiedergeburt zur Entkolonisierung im Licht der *Idle No More*-Bewegung beleuchten, die in Kanada Ende Herbst/Anfang Winter 2012 im Sturm die politische Szenerie eroberte. Was im Herbst 2012 als Kampagne zur Aufklärung der Kanadier*innen über ein kurz zuvor von der kanadischen Bundesregierung vorgelegtes besonders widerliches und undemokratisches Gesetz, den auch als Bill-45 bezeichneten *Jobs and Growth Act*, begann, welcher die Indigenen Land- und Vertragsrechte sowie den Schutz eines Großteils unserer Gewässer bedroht, hatte sich im Januar 2013 schlagartig zu einem Massenkampf zur Verteidigung Indigenen Landes und Indigener Souveränität entwickelt. So bietet *Idle No More* eine positive Fallstudie, anhand derer wir untersuchen können, wie eine von der Basis ausgehende, auf Indigene Wiedergeburt gerichtete Politik unserer Völker in der Praxis aussehen könnte.