02 2007

„Alles für alle!“

Kulturelle Differenz, soziale Gleichheit und die Politik der Zapatistas

Jens Kastner

„Aus unserer Stimme spricht die Stimme der anderen, derer die nichts besitzen, der zum Schweigen und zur Unwissenheit Verurteilten, der durch die Überheblichkeit der Mächtigen von ihrem Land und ihrer Geschichte Vertriebenen… Wir werden fordern, was gerecht ist und Recht für alle: Freiheit, Gerechtigkeit, Demokratie, alles für alle, für uns nichts.“ (CCRI-CG der EZLN, 16. Februar 1994)[1]

Alles für alle – diese Forderung stand bereits am Anfang des Aufstands der Zapatistischen Befreiungsbewegung EZLN im südlichsten mexikanischen Bundesstaat Chiapas. Am 1. Januar 1994 begonnen, dem Tag des Inkrafttretens des Nordamerikanischen Freihandelsabkommens zwischen den USA, Kanada und Mexiko, haben die Zapatistas seither ihren Kampf gegen den Neoliberalismus, gegen die Ausbeutung der Bäuerinnen und Bauern und gegen die rassistische Unterdrückung der indigenen Bevölkerung auf verschiedenen Ebenen geführt. Bereits in der zitierten Passage treten die Ansprüche zu Tage, die sich die EZLN auf ihre schwarz-roten Fahnen geschrieben hat und die in

der Geschichte der Linken nicht immer gut zusammen gepasst haben: soziale Gleichheit und kulturelle Differenz.

Erstens fordern sie, ausgehend von ihrer Situation als Diskriminierte und Marginalisierte, als die „Anderen, die nichts besitzen“, die Teilhabe am gesellschaftlichen Reichtum. Sie schreiben damit die Geschichte der ArbeiterInnen- und Bauernbewegungen fort, in deren Kämpfen es stets um Umverteilung und die (revolutionäre, reformistische etc.) Antwort auf die Frage des Eigentums an Land und Produktionsmitteln ging. So beginnt auch der zapatistische Aufstand nicht nur mit der Forderung nach kultureller Autonomie und der Einnahme mehrerer Städte und Ortschaften in Chiapas, sondern auch mit der Besetzung und Enteignung von Großgrundbesitz. Feudal anmutende Strukturen prägen bis heute die ländlichen Gebiete im Süden Mexikos. Dass die zapatistische Forderung nach Autonomie auch auf diese Eigentumsstrukturen abzielt, macht nicht zuletzt immer wieder der mexikanische Unternehmerverband deutlich, der einer der wichtigsten Akteure bei der Verhinderung einer gesetzlichen Umsetzung jener Forderungen ist. Auch als die Regierung unter Präsident Vicente Fox 2001 ein wirkungsloses Autonomie-Gesetz erließ, warnte der Unternehmerverband die konservative Regierung scharf vor weiter reichenden „Zugeständnissen“ gegenüber den Indigenen. Im Kontext dieser Umverteilungsanliegen taucht auch die Losung auf, die seit den 1990er Jahren von den zapatistischen Gebieten aus auf die Transparente und Webseiten verschiedener Gruppen und Bewegungen in Süd- und Nordamerika und Westeuropa gelangt ist: Alles für alle. Aber sie ist keine Erfindung der Zapatistas. Schon 1912 wurde sie in der Zeitschrift der Liberalen Partei Mexikos (PLM), *Regeneración* („Erneuerung“), formuliert: „Wir Liberalen wollen, dass Alles für Alle ist und das jeder Produzent

nicht im Einklang mit seiner Leistung konsumiert sondern jeder nach seinen Bedürfnissen“ (*Regeneración*, Nr. 94, 15. Juni 1912)[2]. Nach dem offensichtlichen Scheitern liberaler Ideen und Politikkonzepte unter der Diktatur (1884-1911) des Ex-Liberalen Porfirio Díaz vollzog sich innerhalb der Liberalen Partei eine Radikalisierung. Anders als die Neoliberalen einige Jahrzehnte später, radikalisierten die mexikanischen ErneuerInnen den Liberalismus aber nach links: Es kam zu einer grundsätzlichen Ablehnung des Privateigentums, die Liberalen wandten sich anarchistischen und sozialistischen Ideen zu. Rubén Trejo bezeichnet diese Radikalisierung in seiner Geschichte der magonistischen Bewegung als „theoretisch-politische Revolution“[3]. Auf Ricardo Flores Magón, nach dem dieser radikale Flügel der mexikanischen Revolution (1910-1920) benannt ist, beziehen sich auch heute verschiedene Kollektive in Mexiko.[4]

Zweitens wird gemeinsam mit der Forderung nach sozialer Gleichheit eine kulturelle Differenz proklamiert, ebenfalls ausgehend vom Standpunkt derjenigen, die – diesmal „kulturell“ – als „die Anderen“ betrachtet werden, sich als solche verstehen und/oder zu solchen gemacht wurden, mit ihren eigenen Traditionen, Sitten und Gebräuchen. Wie in anderen Identitätspolitiken auch, findet die Organisierung im Zapatismus zunächst entlang dieser Linien des Ausschlusses statt und zielt auf Inklusion. Diesbezüglich wird die (Rück-)Eroberung der eigenen Geschichte eingeklagt. An dieser (Wieder-)Aneignung arbeiten die Zapatistas seit es sie gibt: Auf symbolischer Ebene beispielsweise mit der Bezugnahme auf den in Mexiko als Revolutionshelden verehrten Emiliano Zapata (1873-1919), auf realpolitischer Ebene mit den basisdemokratischen Strukturen, die auf indigene Traditionen ebenso zurückgehen wie auf rätedemokratisch-sozialistische Modelle und die in den über 30 autonomen Gemeinden umgesetzt

werden. Die meisten dieser Ortschaften wurden nach dem Aufstand umbenannt und tragen heute Namen aus der revolutionären mexikanischen oder der transnationalistischen linken Geschichte: „Che Guevara“, „Emiliano Zapata“, „Tierra y Libertad“, „Moises Gandhi“, u. a. Seit 2003 werden die autonomen Landkreise von fünf Verwaltungszentren, so genannten *Caracoles* („Schneckenmuscheln“) aus regiert, in denen die mit imperativem Mandat ausgestatteten *Juntas de Buen Gobierno* („Räte der Guten Regierung“) die Belange der pro-zapatistischen Ortschaften regeln. An den Eingängen der *Caracoles* wird per Schild bereits auf eines der Prinzipien des zapatistischen Politikverständnisses hingewiesen: Hier regiert die Bevölkerung (*el pueblo*), heißt es dort, und die Regierung gehorcht. Neben dem basisdemokratischen „gehorchenden Befehlen“ (*mandar obedeciendo*) ist das „fragend Voranschreiten“ (*preguntando caminamos*) ein zweiter wichtiger Grundsatz, der als Konsequenz aus den dogmatisch verhärteten linken Kaderpolitiken der 1970er und 1980er Jahre zu verstehen ist.

Dass die kollektive Erfahrung der Diskriminierung zur Verknüpfung sozialer und kultureller Logiken innerhalb sozialer Bewegungen führen kann, hat auch der Soziologe Michel Wieviorka herausgestellt. Er macht bereits die Jüdinnen und Juden der Diaspora sowie die US-amerikanischen Schwarzen als paradigmatische Fälle für Bevölkerungsgruppen aus, die als Bewegungen die Forderung nach kultureller Anerkennung erhoben und diese nicht selten mit der sozialen Frage verknüpften. Kulturelle Differenz wurde innerhalb der Linken häufig als zu vernachlässigende Variable im Klassenkampf betrachtet, die im Zuge des Fortschrittsprozesses ohnehin an Relevanz verlieren würde. Aus diesem Grund sahen sich auch Bewegungen, die sie hervorhoben, immer wieder Vorwürfen der Rückschrittlichkeit und der Spalterei ausgesetzt. So wurden auch die von Bäuerinnen und

Bauern getragenen Bewegungen innerhalb der mexikanischen Revolution von Teilen der ArbeiterInnenbewegung – durchaus im Sinne von Marx und vor allem von Engels – als rückschrittlich wahrgenommen.[5] Im Laufe der 1960er Jahre konnten sich dennoch Bewegungen durchsetzen, die Erfahrungen der kulturellen Diskriminierung zum Ausgangspunkt ihres Kampfes nahmen. Denn sie machten plausibel: Ethnische, geschlechtliche oder sexuelle Zugehörigkeiten sind nie neutral, „sondern funktionieren im Rahmen der sozialen Hierarchie“[6]. Im Kontext dieser Bewegungen und dieser Kämpfe innerhalb der Bewegungen der Neuen Linken stehen auch die Zapatistas.

Laut Wieviorka erklärt sich der seit den 1960er Jahren große Einfluss identitätspolitischer Bewegungen u. a. aus dem gesellschaftlichen Stellenwert, den die Frage nach der sozialen Herstellung von Differenzen gegenwärtig innehat. Wieviorka vertritt die These, diese Produktion stehe „heute im Mittelpunkt der Arbeit der Gesellschaften an sich selbst“[7], und nicht als ein verschwindendes Phänomen an deren Rändern. Prozesse der „kollektiven Selbstbehauptung“[8] werden nach Wieviorka durch die komplementären Bedingungen der Existenz eines Herrschaftsverhältnisses auf der einen und eines positiven Prinzips der Achtung auf der anderen Seite ermöglicht. Unter der ersten Bedingung wird auf die theoretische wie juristische Tatsache reagiert, dass Gesellschaft kein homogenes Ganzes aus freien und gleichen Individuen ist, sondern dass (gruppenmäßige) Ablehnungen und Herabsetzungen stattfinden, gegen die sich zur Wehr gesetzt wird. Die *Soziologie der Differenz*, merkt Wieviorka explizit an, ist demnach „zwangsläufig auch eine Soziologie der sozialen Hierarchie, der Herrschaft und der Ausschließung“[9]. Die zweite Bedingung besagt, dass die AkteurInnen sich auch als wertvolle Wesen erfahren müssen. Der Identitätsproduktion muss

dementsprechend nicht unbedingt ein Opferstatus vorausgehen, sondern sie kann ganz allgemein auch einer kollektiven Sinnsuche entspringen. Also nicht nur kollektive Selbstverteidigung – die *Black Panther Party* hieß mit ausführlichem Namen bekanntlich *for Self Defence* –, sondern lustvolle Bedeutungsproduktion. Diese wiederum liegt, glaubt man Wieviorka, ohnehin im Trend. Denn die Verbindung kultureller und sozialer Problemstellungen sei zwar keine zwangsläufige, aber auch eine folgerichtige Entwicklung gewesen. Denn mit dem Ende des fordistischen Zeitalters habe sich auch die soziale Frage selbst verändert, die seitdem nicht mehr ohne das Kulturelle zu stellen sei: „Im Zentrum der sozialen Frage standen nun nicht mehr Ausbeutung und Produktionsverhältnisse, sondern Ausschließung und Instabilität.“[10]

Die enorme Resonanz, die der Zapatismus international hervorrief, ist zum einen sicherlich auf diese strukturellen Verschiebungen innerhalb der sozialen Frage zurückzuführen. Zum anderen aber sind es zweifelsohne die Politikformen der Zapatistas selbst, die weltweit zahlreiche Reaktionen auslösten. Dass sie die globalisierungskritische Bewegung mit angestoßen haben, der sozialwissenschaftlichen Theoriebildung ein paar dezente Anstöße haben geben und zudem in der zeitgenössischen Kunst und in der Popmusik ihre Spuren haben hinterlassen bzw. legen können, das erklärt sich eben nicht allein aus der Betonung der kulturellen Differenz, der Hervorhebung des Indigen-Seins. [11] Zwar spielt die Anerkennung indigener Kulturen im Zapatismus eine große Rolle, sie ist nach wie vor ein zentrales Vehikel, um gegen die soziale Ausgrenzung und die kulturelle Exklusion anzukämpfen. Mit der Infragestellung der patriarchalen Strukturen durch das „Revolutionäre Frauengesetz“ (1993) auf der einen und den zivilgesellschaftlichen Mobilisierungen auf der anderen Seite, haben die Zapatistas aber klar gemacht, dass es ihnen nicht (allein) um

das Bewahren indigener Traditionen geht, sondern um gesamtgesellschaftliche Transformationen.[12] Luz Kerkeling weist zu Recht ausdrücklich darauf hin, dass es der EZLN auch in den Verhandlungen mit der mexikanischen Bundesregierung nicht allein um „indigene Rechte und Kultur“ ging. Es war vielmehr die Regierung, die sich weigerte, über die drei weiteren Anliegen der Zapatistas – „Demokratie und Gerechtigkeit“, „Wohlstand und Entwicklung“ sowie „Rechte der Frauen“ – zu verhandeln. Die Regierung habe auf diese Weise versucht, schreibt Kerkeling, „den zapatistischen Befreiungskampf als rein lokales Phänomen zu etikettieren“[13]. Diese Tendenz, den Zapatismus auf ein lokales Phänomen und ein indigenes Autonomieprojekt festzuschreiben, wird aber nicht nur von der Regierung, sondern auch innerhalb der Linken gestützt, und zwar sowohl in befürwortender als auch in kritischer Absicht. Zu einem deutlichen Lob der Autonomie setzt beispielsweise der Lateinamerikaforscher Leo Gabriel an. Unter dem Label einer „Politik der Eigenständigkeit“ diskutiert Gabriel die zapatistische Autonomie als eine von verschiedenen indigenen Territorialprojekten in Lateinamerika und vertritt dabei u. a. die These: „Je größer der Grad an kultureller Identität, desto stärker ist die politische Durchschlagkraft eines autonomen Systems (Prozesses, Subjekts).“[14] Demgegenüber hält Albert Sterr die EZLN für „befangen in ihrer Strategie, die Autonomie geographisch abgelegener und militärisch umzingelter Widerstandsgemeinden zu verteidigen“[15]. Zwar kritisiert Sterr hier konkret die Weigerung der EZLN, sich im Jahr 2006 positiv auf die Kampagne des Präsidentschaftskandidaten der sozialdemokratischen Partei der Demokratischen Revolution (PRD), Andrés Manuel López Obrador, zu beziehen. Allerdings hatte er bereits einige Jahre zuvor in seinem gemeinsam mit Dieter Boris verfassten Buch geurteilt, mit Ausnahme der Autonomiefrage

sei „der Zapatismus als Bewegung weder inhaltlich noch von seinen Organisationskapazitäten her interventionsfähig“[16].

Gegen beide den Zapatismus auf seine Autonomie-Politik verkürzenden Positionen ist hier neben dem *strategischen* Gebrauch der Identitätspolitik also der „strategische Universalismus“ des Zapatismus hervorzuheben. Während Wieviorka der Gewaltförmigkeit von Identität im Sinne einer dominanzgesellschaftlichen oder staatlich-administrativen Zuschreibung relativ wenig Bedeutung beimisst, die auch bei der Kategorisierung als „indigen“ zum Tragen kommt und darüber hinaus auch die von Feministinnen kritisierten inneren Vereinheitlichungen jeder Identitätskonstruktion kaum problematisiert, sind diese strukturellen Effekte identitärer Festschreibungen der Ausgangspunkt der Überlegungen John Holloways. Für den neomarxistischen Theoretiker Holloway ist auf Identität basierende Politik nicht von der „Fetischisierung des Denkens“[17] zu trennen. Er interpretiert den strategischen Gebrauch von Identitätspolitik bei den Zapatistas eindeutig als Kampf gegen die Klassifikation staatlicher Politik, letztlich als „Negation von Identität“[18]. Auch wenn Holloways Ausführungen selbst wieder in einem äußerst problematischen „Wir“ (als kämpfendes Subjekt) münden, kommt ihm doch das Verdienst zu, hinsichtlich der Rezeption des Zapatismus den Fokus der Aufmerksamkeit verschoben zu haben: weg von den um ihre kollektiven Rechte als Indigene Kämpfenden hin zu deren universellen Ansprüchen.[19] Kerkeling weist in diesem Kontext insbesondere die Entwicklung des Slogans „Alles für alle!“ – im Zusammenhang der Verhandlungen zwischen EZLN und der mexikanischen Regierung 1996 – als strategischen Einsatz aus, der die Wahrnehmung der Bewegung als eine auf indigene Rechte beschränkte verhindern soll(te). Sie bringt, wie Kerkeling zeigt,

dementsprechend auch grundsätzlich das Ziel einer „heterogenen gesellschaftlichen Emanzipation von unten“[20] zum Ausdruck. So ist mit dem frühen Auftauchen der Parole im Magonismus keinesfalls nur eine innermexikanische Traditionslinie benannt. Sie knüpft zudem an die anti-hierarchische und anti-institutionelle Geschichte des Anarchismus an. Mit seinem programmatischen Buchtitel *Die Welt verändern, ohne die Macht zu übernehmen* (2002) war es auch Holloway, der implizit an anarchistische Traditionen und Inhalte anschloss. Denn dass es bei den sozialen Kämpfen nicht um eine Machtübernahme ginge, hatte schon der Anarchist Erich Mühsam betont. In seiner 1932 verfassten Schrift *Die Befreiung der Gesellschaft vom Staat* schreibt der 1934 von den Nazis ermordete Mühsam daher, die Parole „Alle Macht den Räten“ sei vielleicht missverständlich, auch wenn sie inzwischen ohnehin nur noch von autoritätsfeindlichen SozialistInnen gebraucht würde (und nicht mehr von den KommunistInnen). Es wäre doch, rät Mühsam, „um jede verwirrende Deutung auszuschließen, geraten, die Anarchisten einigten sich auf die Losung ‚Alles Recht den Räten’ – oder auch Alles den Räten, alles durch die Räte, oder, was wiederum dasselbe ist: ‚Alles für alle durch alle’“.[21]

Im Unterschied zu hegemonialen, wohlstandschauvinistischen oder rassistischen Identitätspolitiken, wie sie in Parolen wie „Österreich zuerst“ oder „Deutschland den Deutschen“ zum Ausdruck kommen, zielt das zapatistische Motto eben gerade nicht auf den Ausschluss anderer. „Alles für alle, für uns nichts“ lässt sich vielmehr als Bekräftigung des universalen und universalistischen Anspruchs interpretieren: Nicht um „uns“ geht es letztlich, nicht um die identitäre Gemeinschaft, sondern um das Allgemeine, um alle eben. Als hätten die Zapatistas sich der antiken griechischen Bedeutung des Wortes *koinonia*, Gemeinschaft, erinnert. Dieses geht auf *koinos* zurück, was „allgemein“ bedeutet. Insofern

betreiben sie eine Politik, die mit Paul Gilroy als „strategischer Universalismus“[22] bezeichnet werden kann. Auch Gilroy untersucht die von Wieviorka genannten Bürgerrechtsbewegungen der Schwarzen in den USA. Allerdings spricht er sich – angesichts der Erfahrung des Nationalsozialismus und dem kulturellen Erbe seiner „Rassenpolitik“ – kategorisch gegen eine politische Organisierung entlang der Hautfarbe und entlang ethnischer Identitäten aus. Gilroys Alternative, die vage Vision eines „planetarischen Humanismus“, speist sich aus einem politischen Glauben an die Möglichkeit der Überwindung essenzialistischer Politikkonzepte und aus den emanzipatorischen Effekten der US-amerikanischen Populärkultur. Die Herausforderung bestünde darin, ausgehend von den immer wieder in die Zukunft und den Weltraum verlegten Befreiungsphantasien nun kraftvollere Vorstellungen eines planetarischen Humanismus aus der Zukunft in die Vergangenheit zu holen, um sie mit dem politischen Imaginären der Gegenwart zu verbinden.[23] In diesem Sinne – aber da war Gilroys Buch noch nicht geschrieben – hatten die Zapatistas die beiden „Intergalaktischen Treffen gegen den Neoliberalismus und für die Menschlichkeit“ in Chiapas (1996) und in Spanien (1997) organisiert. Darin ist durchaus ein gelungener Versuch zu sehen, den Ideenhimmel zu einem diesseitigen zu machen und gewissermaßen zu erden, d. h. mit dem Matsch im Lakandonischen Urwald zur Regenzeit kompatibel zu machen. Das ist die eine Versöhnung, die die zapatistische Praxis – und damit ist eben weit mehr gemeint als das, was südmexikanische Bäuerinnen und Bauern tun – herstellt. Die andere Versöhnung, die wie jene zwischen Visionenfirmament und Basispolitik vielleicht eher eine Überlappung oder eine Entschärfung ist, ist die zwischen Partikularismus und Universalismus. Dabei ist der Zapatismus ein sehr gutes, aber sicherlich nicht das einzige Beispiel für soziale Bewegungen, in

denen sich kulturelle Differenz und soziale Gleichheit, partikularistische und universalistische Ansprüche keinesfalls so unvereinbar gegenüber stehen, wie die Begriffe im akademischen Diskurs oft verhandelt werden.

Über die konkreten Möglichkeiten von Bündnispolitiken ist mit dem Anspruch des „strategischen Universalismus“ allerdings noch nicht viel ausgesagt. Zu der linksdemokratischen Massenbewegung gegen den Wahlbetrug nach der Präsidentschaftswahl im Sommer 2006 blieben die Zapatistas jedenfalls auf Distanz. Sie hielten an ihrer bereits zuvor begonnenen, eigenen Mobilisierung in der „Anderen Kampagne“ fest. Damit sind sie nicht nur auf Verständnis gestoßen. „Es war ein schwerer Fehler der Zapatisten und der in ihrem Gefolge antikapitalistisch und antiinstitutionell auftretenden ‚Anderen Kampagne’ (*La Otra*)“, schreibt Albert Sterr, „sich nicht massiv mit eigenen Inhalten in diese Bewegung einzuklinken, […].“[24] Ob ein „strategischer Universalismus“ auch eine taktische Hinwendung zu realpolitischen Zielen im Rahmen formaldemokratischer Staatlichkeit beinhalten sollte, beispielsweise wenn es, wie in diesem Fall, um den Bruch mit der – durch die Wahl Felipe Calderóns von der konservativ-klerikalen Partei der Nationalen Aktion (PAN) um weitere sechs Jahre verlängerten – konservativen Hegemonie geht, ist sicherlich zu diskutieren. Den grundsätzlichen Ansprüchen des zapatistischen Politikverständnisses wird der Blick auf die parlamentarischen Verhältnisse allerdings kaum gerecht. Anders als Sterr urteilt so auch der mexikanische Journalist Luis Hernández Navarro über die aktuelle Politik der Zapatistas: Er begrüßt die Eigenständigkeit der „Anderen Kampagne“ und betont die große Bedeutung, die der Herstellung einer nicht-staatlichen öffentlichen Sphäre durch sie zukommt.[25] Damit macht er zu Recht auf eine wichtige libertäre Dimension zapatistischer Politik aufmerksam. Wichtig *und* zu

Recht deshalb, weil eine solche konstituierende oder instituierende Öffentlichkeit jenseits von Staat *und* Markt – nicht zuletzt im Kontext der Übernahme der neoliberalen Pragmatik durch die internationale Sozialdemokratie in den 1990er Jahren – vom Horizont demokratischer Vergesellschaftung geradezu verdrängt worden ist.

Im irritierenden zweiten Teil der Parole – „nichts für uns" –, ist schließlich nicht nur das „uns" und damit die bestenfalls strategische Benutzung von Identität zu betonen. Auch das „nichts" gilt es hervorzuheben. Denn in Zeiten der Ökonomisierung des Sozialen sind selbst solche anarchokommunistischen Slogans vor nicht eben artgerechter Adaption kaum sicher. So wirbt die Homepage www.alles-fuer-alle.de keineswegs für die Abschaffung des Kapitalismus, sondern für ein großes Shopping-Center im Spessart. Gerade weil die Losung also nicht nur bei dokumentarisch und konzeptuell arbeitenden linken KünstlerInnen, bei Aufständischen in Argentinien oder bei Studierendenprotesten in Berlin und Paris widerhallt, ist der sich auf die kulturelle Differenz *als* Ausgeschlossene stützende und auf radikale soziale Gleichheit zielende Antikapitalismus zu unterstreichen. Der zapatistische Slogan, diesmal mit der Betonung des „nichts", zielt auf eine fundamentale gesellschaftliche Veränderung und formuliert antikapitalistische Ansprüche, die auch mit einem sozialdemokratischen Projekt kaum zur Deckung zu bringen sind. Das zapatistische Wiederaufgreifen der Parole „Alles für alle!" im Kampf gegen die Verwertungsbedingungen des neoliberalen Kapitalismus muss auch als Erinnerung an das utopische Potenzial antikapitalistischer Kämpfe und als dessen Wiederaneignung gelesen werden.

[1] Zit. nach Elena Poniatowska, Vorwort: Das Morgen im Gestern, in: *Subcomandante Marcos: Geschichten vom Alten Antonio*, Hamburg: Verlag Libertäre Assoziation 1997, S. 9-24, hier S. 16.

[2] Zit. nach Rubén Trejo, *Magonismus: Utopie und Praxis in der Mexikanischen Revolution 1910-1913*, Lich/Hessen: Verlag Edition AV 2006, S. 205.

[3]Ibid., S. 204.

[4] Vgl. Gruppe B.A.S.T.A. (Hg.), *Ricardo Flores Magón. Tierra y Libertad*, Münster: Unrast Verlag 2005.

[5] In der Vision der zielgerichtet und fortschrittlich verlaufenden Geschichte galten indigene oder andere nicht-staatlich organisierte Bevölkerungsgruppen als rückständig und konterrevolutionär. Friedrich Engels bezeichnete sie als „Völkerabfälle“ (zit. nach Josef Moe Hierlmeier, *Internationalismus. Eine Einführung in die Ideengeschichte des Internationalismus von Vietnam bis Genua*, Stuttgart: Schmetterling Verlag 2002, S. 16).

[6] Michel Wieviorka, *Kulturelle Differenz und kollektive Identitäten*, Hamburg: Hamburger Edition 2003, S. 40.

[7] Ibid., S. 144.

[8] Ibid.

[9] Ibid.

[10] Ibid., S. 47.

[11] Zu den künstlerischen Bezugnahmen gehören beispielsweise Allan Sekulas Verwendung von Analysen und Zitaten des Sprechers

der Zapatistas, Subcomandante Marcos, in seiner Documenta11-Arbeit *Fish Story*, die Erwähnung zapatistischer Kämpfe auf dem *World Monitoring Atlas* des Bureau d'Etude (2003), Marcos' Auftauchen in Eske Schlüters Video *Límite Meanwhile* (2005) oder die Schilderung der zapatischen Autonomie im Projekt *Alternative Economics, Alternative Societies* von Oliver Ressler (hier gemeinsam mit Tom Waibel). Zu zapatistischen Spuren in der Popkultur vgl. Jens Kastner, „¡Vivan las Americas!" Neozapatismus und Popkultur, in: *Testcard. Beiträge zur Popgeschichte*, Mainz, Heft 14, Frühjahr 2005, S. 72-78.

[12] Zu den zivilgesellschaftlichen Mobilisierungen der Zapatistas vgl. Jens Kastner, Zapatismus und Transnationalisierung. Anmerkungen zur Relevanz zapatistischer Politik für die Bewegungsforschung, in: Olaf Kaltmeier, Jens Kastner und Elisabeth Tuider (Hg.), *Neoliberalismus – Autonomie – Widerstand. Soziale Bewegungen in Lateinamerika*, Münster: Verlag Westfälisches Dampfboot 2004, S. 251-275. Zum Zapatismus allgemein vgl. die hervorragende Gesamtdarstellung von Luz Kerkeling, *La Lucha Sigue! Der Kampf geht weiter! EZLN – Ursachen und Entwicklungen des zapatistischen Aufstands*, Münster: Unrast Verlag 2006, 2.erw. & akt. Aufl.

[13] Kerkeling, S. 193.

[14] Leo Gabriel, Leo, Die Einheit in der Vielfalt. Hypothesen für eine neue Demokratie, in: ders. und LATAUTONOMY (Hg.): *Politik der Eigenständigkeit. Lateinamerikanische Vorschläge für eine neue Demokratie*, Wien: Mandelbaum Verlag 2005, S. 228-293, hier S. 253.

[15] Albert Sterr, Die Linke in Mexiko. Massenwirksame Bewegungen und Parteien – ein Überblick, in: *analyse & kritik*.

Zeitung für linke Debatte und Praxis, Hamburg, Nr. 514, 16.02.2007, S. 26-27, hier S. 26f.

[16] Boris, Dieter und Albert Sterr, *FOXtrott in Mexiko. Demokratisierung oder Neopopulismus?*, Köln: Neuer ISP Verlag 2002, S. 161. Angesichts der vielfältigen zapatistischen Initiativen mit mexikoweiten Resonanzen und transnationalen Effekten stellt sich die Frage, welche Form der Interventionsfähigkeit den Autoren vorschwebt. Dass die Autoren ihre ähnlich lautende Kritik seit Jahren zu verschiedenen Anlässen anbringen, scheint auch eher für die Langlebigkeit der zapatistischen Strategie zusprechen. Von der großen Bewegung um den um seinen Wahlsieg gebrachten López Obrador, der sich die Zapatistas laut Sterr hätte anschließen sollen bzw. müssen, ist jedenfalls schon ein halbes Jahr nach deren größten Mobilisierungserfolgen nicht mehr viel übrig geblieben.

[17] John Holloway, *Die Welt verändern, ohne die Macht zu übernehmen*, Münster: Verlag Westfälisches Dampfboot 2002, S. 90.

[18] Ibid., S. 89.

[19] Vgl. Jens Kastner, Rebellion, Revolte und Revolution überdenken. Kritische Einführung in die zapatistisch inspirierte Theorie John Holloways, in: John Holloway, *Die zwei Zeiten der Revolution. Würde, Macht und die Politik der Zapatistas*, Wien: Verlag Turia + Kant, S. 7-35, hier S. 23ff.

[20] Kerkeling, S. 264.

[21] Erich Mühsam, *Die Befreiung der Gesellschaft vom Staat. Was ist kommunistischer Anarchismus?*, Berlin: Karin Kramer Verlag o. J., S. 104.

[22] Paul Gilroy, *Against Race. Imagining Political Culture Beyond the Color Line*, Cambridge, Ma.: Belknap Press of Harvard University Press 2001, S. 327.

[23] Vgl. ibid., S. 356.

[24] Sterr, S. 26.

[25] Luis Hernández Navarro, El romper de la ola, in: *Subcomandante Marcos and the Zapatistas: The Other Campaign/La Otra Campaña*, San Francisco: City Lights 2006, S. 6-58, hier S. 48.