



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Subalternitäten, „Personnagen“, akkumulierte Geschichten
Theaterarbeit und das Erzählen von Geschichten aus einer kultur- und
sozialanthropologischen Perspektive

Verfasserin

Lucia Übleis

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag.a phil.)

Wien, im Jänner 2011

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 307

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Kultur- und Sozialanthropologie

Betreuerin:

Dr.in Ulrike Davis-Sulikowski

Danksagung

Ich danke...

... meinen Eltern, Leopoldine und Hans Übleis, die mich seit ich denken kann ermutigt, und mir ermöglicht haben, dem nachzugehen was mich fasziniert... und mich während ich diese Arbeit geschrieben habe, immer wieder einmal an die Geschichte vom Beppo Straßenkehrer erinnert haben

... Christian Suchy, der mir mit seiner Arbeit Welten eröffnet hat

... Karine LaBel, deren Tanzstunden mir regelmäßig viel neue Energie, Inspiration und klare Gedanken zum Schreiben gegeben haben

... Lena Recheis für technische Unterstützung und Beratung

... Lisa und Sara Übleis, Magdalena Steinleitner, Marina Leblhuber, Birgit Petri, Stefanie Pichler, Manuel Hartmann, Anna und Sara Kramer, Michaela Steiner, Brigitte Hofer, Andra Taglinger, Susanne Leitner, Katrin Siegert und Kerrin Lorenzen für alltägliche Unterstützung, Ermutigung und viele viele gute Gespräche

... Ulrike Davis-Sulikowski in deren Lehrveranstaltungen viele Ideen für diese Arbeit gekeimt sind

Inhaltsverzeichnis

Einleitung – theoretische und methodische Überlegungen	3
1. Repräsentation und Macht	12
1.1. Diskurse, Repräsentation und Macht	12
1.2. Subjekte und "ideale Subjektpositionen"	24
1.3. Habitus, akkumulierte Geschichte und „imperiales Kapital“	29
2. Kritik an Essentialismen	38
2.1. Globalisierung und neue Raumkonzepte	38
2.2. Diaspora, Zugehörigkeit, „home“	46
2.3. Kritik an Essentialismen	51
3. Post/Koloniale Diskurse	59
3.1. Postkoloniale Theorie	59
3.2. Orientalismus	63
3.3. Subalternität	67
3.4. Postkoloniale Theorie in deutschsprachigen Kontexten	74
3.5. Orientalistische „Grenzmythen“ in Österreich	78
4. Selbstverortungen	81
4.1. Die „Anderen“ repräsentieren...	81
4.2. Privilegien verlernen	87
4.3. Die Schwierigkeit „Weißheit“ zu sehen	91
5. Hegemoniale Repräsentationsstrukturen verändern	99
5.1. „Anerkennende Sichtbarkeit“	99
5.2. Der Unterschied zwischen „acting“ und „appearing“	105
5.3. Selbstrepräsentationen im Sinne der eigenen akkumulierten Geschichte	108
6. Personagen	116
6.1. Mime und Bewegungstheater	117
6.2. Personagen	118
6.3. Zu Sprache und zur Sprache einer Personage	121
6.4. Zu Gender/Sexuality und zur Gender-Identität einer Personage	137
7. Akkumulierte Geschichten	143
7.1. Woraus entstehen Geschichten	144
7.2. Geschichten, die „bei sich selbst“ bleiben	150

Conclusio	153
Quellenangabe	156
Literatur	156
Empirische Quellen	167
Anhang	168
Abstract	168
Lebenslauf	169

Einleitung – theoretische und methodische Überlegungen

Ich gehe davon aus, dass Theater zuallererst zwei Dinge will: Geschichten erzählen und berühren – jeweils im weitesten Sinne dieser Worte. Das ist meine Auffassung von Theater mit der ich hier arbeite.

Diese Auffassung oder Definition – und ich werde sie gleich genauer erklären – stellt (m)einen Versuch dar, „verkörpertes“ und „orales“ Wissen über Theater – bzw. um Theater zu machen – zu inkludieren und wertzuschätzen. Es geht mir – in Richard Schechners Worten ausgedrückt – um die explizite Einforderung von „respect for ‚body learning‘ as distinct from ‚head learning‘“ (Schechner 1985: 23).

Meine Definition will also neben „geschriebenem“ Wissen einerseits „verkörpertes“ und „orales“ Wissen umfassen – wobei ich „mündlich“ als einen möglichen Aspekt von „verkörpert“ begreife – und deren Beweglichkeit – d. h. deren kontinuierliche Veränderbarkeit und daher Lebendigkeit – aufwerten. Andererseits will ich implizieren, dass Bewegung an sich – im physischen, körperlichen Sinne – etwas ist das „schreiben“, bzw. womit „geschrieben“ werden und somit Wissen „tradiert“ werden kann. Ich betone das deshalb, weil in westlichen Gesellschaften die Tendenz vorherrscht, das „Geschriebene“ höher zu bewerten als andere Formen des Wissens und Tradierens. (vgl. z. B. Schechner 2010: 322). Folglich wird der Begriff „Theater“ sehr oft gleichbedeutend mit einer bestimmten Form des Theaters verwendet – nämlich dem „literarischen Theater“: „the theater where playwrights first write plays and then directors, actors, and designers ‚produce‘ those plays“. (Schechner 1985: 221). Anders formuliert: Im Kontext von westlich geprägtem Mainstream-Theater wird das primär als relevant erachtete „Wissen“ um Theater zu machen – Schechner spricht von „performance knowlegde“ – sehr oft mit dem „Kennen“ der „großen dramatischen Texte“ gleichgesetzt. (ebd.: 21). Das Inszenieren dieser „großen dramatischen Texte“ verlangt in der Konsequenz nach Spieler/inne/n, „who can portray any number of different characters in different performance styles“ (ebd.: 230).

Wohl haben sich insbesondere seit den 1960ern verschiedene („nicht-literarische“) experimentelle Theaterformen entwickelt, die mit Texten aus unterschiedlichsten Quellen arbeiten – darunter autobiographisches Material der Performer/innen. (ebd.: 221 und 230). Trotzdem bleibt Theater im vorherrschenden Verständnis westlicher

Gesellschaften nach wie vor eine überwiegend "literarische Kunst" (ebd.: 246). Und dieses Verständnis – wie Schechner betont – "(...) until it became very widespread as part of colonialism, belonged to relatively few cultures" (Schechner 2010: 36).

Ich versuche also im Folgenden meine Definition von Theater etwas konkreter zu formulieren.

Mit „Geschichten“ im weitesten Sinne des Wortes meine ich sowohl „stories“ als auch „histories“. Diese Betonung auf „Geschichte/n“ bedeutet, dass irgendeine Art von Narration vorausgesetztes Element meiner Überlegungen ist, so spezifisch die Art des Erzählens und der Aufbau einer Erzählung auch sein mag.

Unter „erzählen“ im weitesten Sinne des Wortes verstehe ich nicht nur das Erzählen mit Worten, sondern das re/präsentieren, darstellen, darbieten oder spielen von Geschichten, wobei nicht nur die Stimme, sondern der ganze Körper als „Instrument“ zur Verfügung steht. Das Spiel einer Performerin oder eines Performers „erzählt“, bzw. „erzählen“ Performer/innen in ihrem Zusammenspiel Geschichten.

Mit „berühren“ im weitesten Sinne des Wortes will ich in meiner Definition dem Umstand Beachtung schenken, dass es den Spieler/inne/n nicht zuletzt darum geht, dass beim Publikum etwas „ankommt“. „Berühren“ impliziert für mich, dass es ein „Gegenüber“ – ein Publikum – gibt, zu dem eine (vorübergehende) Beziehung aufgebaut wird. Lachen, Gänsehaut, Angst, Unbehagen, Wut, Traurigkeit, Betroffenheit oder Nachdenklichkeit sind nur einige wenige Möglichkeiten in denen sich diese „Berührungen“ manifestieren können. (Im physischen Sinne muss „berühren“ nicht heißen, dass ein Körper einen Körper berührt. Auch durch räumlicher Enge/Weite, Lautstärke, Temperatur oder etwa Geruch kann eine Performance auf sehr physische Weise „berühren“).

Es gibt eine Textstelle bei Schechner, die in gewisser Weise meine Definition widerspiegelt. Dort umschreibt er Theater als „eine Kommunikation zwischen den Performer/inne/n und einem Publikum“, und zwar indem dem Publikum eine „Erzählung“ (narrative) „präsentiert“ wird. Die Performer/innen bemühen sich, diese Kommunikation möglichst „effektiv“ (effective) zu machen. (Schechner 1985: 291). An einer anderen Stelle bemerkt er: „theatre emphasizes narration and impersonation“ (Schechner 2010: 33). Diese letztere Charakterisierung von Theater bringt mich nun zu einem zentralen Themenkomplex meiner Arbeit, denn Schechners Verständnis von

„impersonation“ bildet für mich den unmittelbarsten Berührungspunkt zwischen Theater und Kultur- und Sozialanthropologie¹.

Mit „impersonation“ – Verkörperung – meint Schechner, dass Performer/innen in einer Bühnensituation sowohl „nicht sie selbst“, als auch „nicht nicht sie selbst“ sind:

„It isn't that a performer stops being himself or herself when he or she becomes another – multiple selves coexist in an unresolved dialectical tension. Just as a puppet does not stop being 'dead' when it is animated (...)“ (Schechner 1985: 6).

An einer anderen Stelle betont er:

“All effective performances share this 'not – not not' quality (...). Performer training focuses its techniques not on making one person into another but on permitting the performer to act in between identities; (...)“ (ebd.: 123).

Oder anders formuliert:

“The fact that there are multiple 'me's in every person is not a sign of derangement but the way things are. The ways one performs one's selves are connected to the ways people perform others in dramas, dances, and rituals.” (Schechner 2010: 34f).

Mit diesem Aspekt der „Impersonation“ ist eine Frage verknüpft, die sich durch meine gesamte Arbeit zieht: „wer repräsentiert wen/was, warum, für wen und mit welcher Legitimation?“. Zu dieser Frage hat die Kultur- und Sozialanthropologie viel zu sagen – nicht zuletzt weil sie im Laufe ihrer Geschichte viel dazu gesagt bekommen hat. Lange Zeit war es für Anthropolog/inn/en nicht selbstverständlich anzuerkennen, dass sie – traditionellerweise beim Beschreiben „anderer“ Gesellschaften – nicht nur „nicht“ über sich selbst schrieben, sondern, dass sie notwendigerweise auch „nicht nicht“ über sich selbst schrieben. Oder wie Jan Nederveen Pieterse es ausdrückt:

„Generally, in examining images of 'others', one has first to ask, who are the producers and consumers of these images, and only then to question who are the objects of representation.“ (Nederveen Pieterse 1995: 10).

Im Kontext von Theater gilt mein Interesse grundsätzlich immer der Frage: „wer spielt/verkörpert/repräsentiert wen?“ und in weiterer Konsequenz: „wer erzählt

¹ In „Between Theater and Anthropology“ (1985) arbeitet Schechner „six points of contact between anthropological and theatrical thought“ heraus. Für meine eigenen Überlegungen ist seine Systematisierung allerdings nur bedingt relevant, da ich meinen Fokus – anders als er – auf die Zugangs- und Entstehungsbedingungen zu/von Theater lege.

welche Geschichten und welche Geschichten gelten überhaupt als erzählenswert?“. In diesem Zusammenhang verstehe ich auch die folgende Bemerkung Schechners:

„(...) history is not a story of ‚what happened‘ but an ongoing struggle to ‚write‘, or claim ownership, over historical narratives. (...) All historical narratives are haunted by what/who is erased, threatened by what/who demands representation.“ (Schechner 2010: 145).

Und ergänzend mit Paul Gilroy gesprochen:

“There are many histories still to be told and written about the undervalued and underanalysed experiences of cultural and aesthetic fusion and mutation (...)“ (Gilroy 1995: 15).

Mit Gilroys Feststellung will ich an dieser Stelle einen weiteren thematischen Strang andeuten, der meine gesamte Arbeit durchzieht: die vielfältige und vielfach formulierte Kritik an abgeschlossenen, essentialistischen Identitäts- und Kulturbegriffen. Unsere gegenwärtige, globalisierte Welt zeichnet sich dadurch aus, dass Kulturen ständig, mehr und schneller denn je interagieren. (Schechner 2010: 2). Um also einen wesentlichen Grundgedanken meiner Arbeit vorwegzunehmen bediene ich mich wiederum einer Formulierung Schechners:

„Attempting to fix cultures or stop them from changing is like trying to end or annihilate history. (...) Borrowing is natural to our species. (...) What is borrowed is swiftly transformed into native material – at the very same time as the borrowing re-makes native culture.“ (Schechner 1991: 309 und 313).

Schechner beendet sein Buch über Performance Studies mit der Frage bzw. Schlussfolgerung:

„How should artists respond to globalization? (...) we can ask artists – non-Western as well as Western – to be mindful and careful about from whom they borrow, what use they make of the arts and rituals of other cultures, and how individual works might exacerbate or ease global imbalances.“ (Schechner: 2010: 321)

Meine Arbeit *beginnt* quasi an diesem Punkt. Wir bewegen uns innerhalb globaler Machtverhältnisse, die jedoch nicht nur kulturelle Differenzen betreffen, sondern von der komplexen Überschneidung – Intersektionalität – verschiedener Macht-Dimensionen – etwa Gender, Sexualität, Klassenzugehörigkeit, Alter, usw. – geprägt sind. Ich formuliere meine ausgehenden Fragestellungen für diese Arbeit daher auf

eine Weise, die – wie ich noch argumentieren werde – das konstante Mitdenken dieser Intersektionalität von konkreten Machtverhältnissen impliziert. Meine Fragen lauten: Wie kann in einer globalisierten Welt Theater gemacht werden, sodass dabei „Subalternitäten“ – d. h. „Stimmen“ die in den jeweils vorherrschenden Repräsentationsstrukturen „nicht gehört“ werden – berücksichtigt werden? Wie können – im Kontext von Theater – gegenwärtige Repräsentationsstrukturen „more inclusive“ und „less violent“ gestaltet werden? Unter welchen Voraussetzungen wird das Erhalten von „Anerkennung“ – von „aner kennender Sichtbarkeit“ – zu den jeweils eigenen Bedingungen möglich? ²

Diese Fragestellungen enthalten offenkundig einen politischen Anspruch. Um den Fokus meiner Arbeit jedoch klar zu machen: hinsichtlich politischer und machtkritischer Ansprüche die Theater haben kann, will ich die Ebene der *Zugangsbedingungen* zu Theaterarbeit von der Ebene der *Theaterinhalte* differenzieren³. Mit Inhalten im engeren Sinne meine ich die konkret erzählten Geschichten (eines Stücks). Inhalte im weiteren Sinne umfassen für mich auch die jeweiligen Theatertraditionen, Stile und Genres mittels denen sie erzählt werden, spezifische Techniken und Methoden dieser Traditionen und Stile, sowie spezifische „Handschriften“ einzelner Regisseur/inn/e/n und Performer/innen.

Nach den Zugangsbedingungen zu fragen heißt für mich, danach zu fragen wer unter welchen Bedingungen – im Kontext einer bestimmten Machtkonstellation – überhaupt Zugang dazu erhält, Geschichten zu erzählen und zur grundsätzlichen Möglichkeit damit zu berühren. Hier interessiert mich jeweils immer auch die konkrete Verteilung von „acting space“ – d. h. die Verteilung des „Raumes“ um Geschichten zu erzählen.

Und auf diese letztere (Meta-)Ebene – des Zugangs dazu Geschichten zu erzählen und damit zur Möglichkeit zu berühren – lege ich in meiner Arbeit den primären Fokus.

² Den Begriff „Subalternität“ verwende ich in Anlehnung an Gayatri Spivak. Die Formulierung „more inclusive“ und „less violent“ geht auf Judith Butler zurück (ich verwende sie in dieser Zweisprachigkeit, da ich keine für mich zufrieden stellende Übersetzung dafür sehe). „Anerkennende Sichtbarkeit“ ist ein von Johanna Schaffer entwickeltes Konzept, das sich wiederum auf Judith Butlers Begriff von „Anerkennung“ stützt.

³ Diese Differenzierung erscheint an dieser Stelle möglicherweise etwas vage. Sie leitet sich gewissermaßen aus meiner theoretischen Auseinandersetzung mit Stuart Hall und Johanna Schaffer in Kapitel 5 ab.

Die Ebene der Inhalte und die Meta-Ebene der Zugänge interagieren jedoch auf vielfältige Weise. Wie ich noch argumentieren werde, wirkt sich die Ebene der Zugänge insofern auf die Ebene der Inhalte aus, als sie sehr viel mit der jeweils eigenen Beziehung der Spieler/innen zu den Inhalten, die sie repräsentieren, zu tun hat.

Bestimmte Stile und Traditionen sind überdies offener und flexibler in ihrem Definieren der Zugangsbedingungen.

Im Laufe meines Schreibens bin ich – etwa in Diskussionen – aufgrund einiger Themen an die ich rühre immer wieder mit den Namen bestimmter Theatermacher/innen konfrontiert worden⁴. Anstatt hier auf die Einzelnen und deren wiederum höchst unterschiedliche Arbeiten und Arbeitsweisen einzugehen – und da ich aus der mir bekannten Literatur ohnehin hauptsächlich über die Ebene der *Inhalte* und kaum über die Meta-Ebene der *Zugangsbedingungen* erfahren konnte – erscheint es mir sinnvoller mit zwei Gegenfragen zu erwidern, die ich grundsätzlich an alle Theaterproduktionen stellen würde – egal ob ihre Inhalte politisch sind oder nicht, egal ob es interkulturelle Produktionen sind oder nicht, und egal mit welchem Ausgangsmaterial gearbeitet wird:

Erstens: Handelt es sich um „Selbstrepräsentationen im Sinne der jeweils eigenen akkumulierten Geschichte“ der Spieler/innen? ⁵

Zweitens: Wie und nach welchen Kriterien gestaltet sich die Verteilung von „acting space“ (dem Raum Geschichten zu erzählen) und damit die Verteilung der grundsätzlichen Möglichkeit zu berühren?

Diese zwei Fragen sind im Grunde eine Vorwegnahme der Conclusio meiner Arbeit. Sie ergeben sich als meine Konsequenz aus zwei thematischen Hauptsträngen, die ich durch alle Kapitel hindurch verfolge.

⁴ Einige Beispiele: Augusto Boals „Theater der Unterdrückten“ (Thema: politische und machtkritische Ansprüche von Theater); Victor Turners Experimente „to perform ethnography“ (Thema: Berührungspunkte von Theater und Kultur- und Sozialanthropologie); Jerzy Grotowski, Eugenio Barba und Peter Brook (Thema: Theater und Interkulturalismus)

⁵ Diese Frage kann ich zumindest für Victor Turners Unterfangen „to perform ethnography“ und für Peter Brooks viel zitiertes Stück „Mahabharata“ mit ziemlicher Sicherheit verneinen (vgl. Turner 1988, Schechner 1985, Schechner 2010, Marranca/Dasgupta 1991).

Erstens, die Frage „wer repräsentiert wen, warum, für wen und mit welcher Legitimation?“. Ich werde angesichts meiner oben genannten Fragestellungen den Vorschlag herausarbeiten, nur mit „Selbstrepräsentationen im Sinne der jeweils eigenen akkumulierten Geschichte“ zu arbeiten. Mein Heranziehen von Pierre Bourdieus Begriff der „akkumulierten Geschichte“ stellt hier meinen Versuch dar, Selbst- und Fremdrepräsentationen auf nicht-essentialistische Weise voneinander zu unterscheiden.

Zweitens, die Frage nach den Zugangsbedingungen, d. h. welche dieser Selbstrepräsentationen haben Zugang dazu, (ihre) Geschichten zu erzählen? Ich werde argumentieren, dass im Hinblick auf Repräsentationsstrukturen, die „more inclusive“ und „less violent“ sind, eine kontinuierliche Umverteilung von „acting space“ erforderlich ist.

Nun einige Worte zu meiner methodischen Herangehensweise. Die generelle Formulierung dieser zwei Hauptstränge sowie der zwei daraus hervorgehenden Fragen, die ich – quasi als „Antwort“ auf meine Ausgangsfragestellungen – grundsätzlich an alle Theaterproduktionen stellen würde, hat sich aus meiner theoretischen Auseinandersetzung mit einer Theaterform herauskristallisiert, die ich aus meiner eigenen Praxis des Spielens bzw. Geschichten Erzählens gut kenne: Mime und Bewegungstheater nach Christian Suchy. Ich kann hier auf ein umfassendes empirisches Wissen zurückgreifen. Meine „teilnehmende Beobachtung“ besteht in der Teilnahme an unzähligen Workshops und der Mitwirkung in mehreren Projekten und Produktionen seit 2001. Die vielen informellen Gespräche mit anderen mitwirkenden bzw. beteiligten Akteur/inn/en, die das mit sich bringt, bieten mir eine breite empirische Argumentationsgrundlage. Während ich am Entstehen der Geschichten und Performances, sowie beim Aushandeln der Verteilung von „acting space“ *beteiligt* war, habe ich diese Prozesse auch *beobachtet*. Dieser Arbeit liegen außerdem zwei narrative Interviews zugrunde, die ich mit Christian Suchy über seine Arbeit geführt habe.

Um noch einmal darauf zurück zu kommen, weshalb mir die Differenzierung in Inhalte und Zugänge so wichtig erscheint: Inhalte sind in gewisser Weise Geschmackssache und ich bin hier ebenso wenig neutral wie irgendein/e andere/r. Mime – als Stil mit

seinen Techniken und Methoden – fasziniert mich und bereitet mir Vergnügen, sowohl als Spielerin als auch als Zuschauerin. Die Meta-Ebene der Zugänge jedoch wirft für mich generelle politische Fragen auf, die der Frage ob eine erzählte Geschichte eine politische Botschaft enthält lange vorausgeht bzw. weit über sie hinausreicht. Und diesen politischen Fragen will ich mich auf einem möglichen Weg nähern. Noch einmal anders ausgedrückt: im Hinblick auf Repräsentationsstrukturen, die weniger gewaltsam sein wollen, arbeite ich ausgehend von meiner Kenntnis einer spezifischen Theaterform zwei generelle Fragen aus, die an alle Theaterformen gestellt werden können und die ich grundsätzlich an alle stellen würde.

Meine theoretische Argumentation bewegt sich primär – aber nicht ausschließlich – in kultur- und sozialanthropologischen Begriffswelten. Etwas konkreter gesagt ziehe ich überwiegend postkoloniale und feministische Theorieansätze heran – sowohl kultur- und sozialanthropologische als auch andere. Mir ist bewusst, dass ich mit meinen Fragestellungen an Themen rühre, die auch in den Cultural Studies, den Performance Studies, sowie in postmodernen Theorieansätzen zentral sind. Auf diese werde ich jedoch nicht explizit eingehen⁶.

In den Kapiteln 1 bis 5 bemühe ich mich, all jene Konzepte und Begriffe zusammenzutragen, die es mir am Ende von Kapitel 5 ermöglichen zu präzisieren bzw. definieren, was ich unter „Selbstrepräsentationen im Sinne der jeweils eigenen akkumulierten Geschichte“ fasse, sowie meinen generellen Vorschlag im Hinblick auf die Veränderung vorherrschender, gewaltsamer Repräsentationsstrukturen zu formulieren. Diese Kapitel widmen sich der grundsätzlichen Frage nach dem Zusammenhang von Repräsentation und Macht, einer Kritik an essentialistischen Kultur- und Identitätsbegriffen, einer Skizzierung Postkolonialer Theorie und Gayatri Spivaks Konzeption von „Subalternität“, sowie der vielfach geäußerten Forderung nach Selbstverortungen, die „Intersektionalität“ berücksichtigen.

⁶ Im Falle postmoderner Theorien nicht zuletzt aus folgendem – von Werner Zips sehr prägnant formulierten – Grund: „In ihrem Kern ist die postmoderne ‚Bewegung‘ in der Anthropologie eine machtkritische Auseinandersetzung. Aber nicht primär mit den historischen Realitäten von Kolonialismus und Imperialismus, sondern mit sich selbst. (...) Ihr eigentliches Feld sind die ethnographischen Texte und nur indirekt deren koloniale (und neokoloniale) Kontexte.“ (Zips 2001a: 202).

In den Kapiteln 6 und 7 schließlich skizziere ich eine spezifische Theaterform, in deren Zentrum die Arbeit mit so genannten „Personnagen“ steht, und die – wie ich argumentieren werde und mit empirischem Material zu untermauern versuche – dem von mir formulierten *generellen* Vorschlag (bzw. Anspruch) in *besonderer* Weise gerecht wird: Mime/Bewegungstheater nach Christian Suchy.

Zunächst noch einige Anmerkungen zu Schreibweisen und Übersetzungen:

Sofern nicht anders angegeben, arbeite ich durchwegs mit meinen eigenen Übersetzungen der verwendeten englischsprachigen Literatur. Im Falle annähernd wortwörtlich verwendeter, jedoch übersetzter Textstellen, habe ich mich bemüht, dies mit Anführungszeichen – als direktes Zitat – zu kennzeichnen. Bestimmte Begriffe belasse ich in Ermangelung einer geeigneten – bzw. für mich zufrieden stellenden – Übersetzung auf Englisch. In besonderer Weise betrifft dies den Begriff „race“⁷. Weiters sind die Begriffe „Schwarz“ und „Weiß“ im Kontext meiner Arbeit als politische bzw. historisch bedeutsame Bezeichnungen zu verstehen. Sie benennen keinesfalls eine (angebliche) biologische Essenz. Um dies zu unterstreichen, schreibe ich sie groß (vgl. Fuchs/Habinger 1996a: 10, Strohschein 2005: 513, Anm. 4), mit Ausnahme von direkten Zitaten, in denen ich generell die Originalschreibweise der Autor/inn/en wiedergebe. Die Begriffe „westlich“ und „nicht-westlich“ (sowie sämtliche ihrer Abwandlungen) verstehe ich ebenfalls als politische – nicht geographische – Bezeichnungen, die der Beschreibung historisch entstandener Macht- und Hegemonieverhältnisse dienen. Was meine „ge-gender-te“ Schreibweise betrifft, so habe ich mich für Schrägstriche entschieden, die ein Wort gewissermaßen in Bausteine unterteilen. Dies lässt verhältnismäßig feine grammatikalische Adjustierungen zu und reproduziert meines Erachtens auch nicht notwendigerweise die Beschränkung auf ein binäres Geschlechtersystem.

⁷ „Während der deutsche Begriff ‚Rasse‘, der sich historisch mit der NS-Rassenideologie verbindet, eindeutig negativ besetzt ist, (...) beinhaltet das Bedeutungsfeld von *race* – je nach Kontext – auch Begriffe wie ‚Ethnie‘, ‚ethnische Zugehörigkeit‘, ‚Kultur‘, ‚Hautfarbe‘ sowie die in der deutschen Sprache ebenfalls belasteten Wörter ‚Volk‘ und ‚Volkszugehörigkeit‘.“ (Fuchs/Habinger 1996a: 10, vgl. auch Gingrich 2001: 103f, Schaffer 2008: 73, Anm. 9 und Ferreira 2003: 163, Anm. 4). Ebenfalls versteht sich, dass der englische Begriff – trotz anderer Bedeutungsinhalte – deshalb nicht unproblematisch ist (vgl.: Hall 2000: 222).

1. Repräsentation und Macht

Da die grundsätzliche Frage nach dem Zusammenhang von Repräsentation und Macht meiner gesamten Arbeit zugrunde liegt, werde ich im Zuge dieses ersten Kapitels zwei unterschiedliche, einander jedoch nicht ausschließende Machttheorien vorstellen – erstens von Michel Foucault und zweitens von Pierre Bourdieu – sowie einige konkrete Anwendungen und Weiterentwicklungen dieser Theorien. Meine einführende Charakterisierung des Begriffes „Repräsentation“ stützt sich im Wesentlichen auf den von Stuart Hall herausgegebenen Band „Representation“ (Hall 1997). Halls eigene Analyse von „rassistischen Repräsentationsregimen“ nimmt in diesem Kapitel ebenfalls eine zentrale Rolle ein.

1.1. Diskurse, Repräsentation und Macht

Bedeutungen sind immer in Bewegung, sie ändern sich kontinuierlich je nach Kontext und Verwendung. In einem gegebenen historischen und kulturellen Zusammenhang zirkulieren gleichzeitig immer auch verschiedene und widersprüchliche Bedeutungen. Bedeutung ist nie endgültig fixierbar, sondern wird unaufhörlich verhandelt. Sie wird ständig herausgefordert und manchmal wird heftig um sie gestritten. Unser Verhältnis zu Bedeutungen ist nicht eindeutig, geradlinig und rational. Bedeutungen können machtvollen Emotionen entfesseln. Wir spüren ihre Ambivalenz, ihr widersprüchliches Ziehen an uns und es kommt vor, dass sie unsere Identitäten grundlegend in Frage stellen. Wir streiten um diese Bedeutungen, weil sie für uns Gewicht haben, weil sie einen Unterschied machen, weil sie uns etwas *bedeuten*. Diese unaufhörlichen Auseinandersetzungen und Streitfragen sind zutiefst von Machtverhältnissen durchzogen. Sie bringen ernste Konsequenzen mit sich, und zwar indem jene Bedeutungen, denen es gelingt sich durchzusetzen, definieren was „normal“ ist, wer „dazugehört“ und wer nicht. Dies – in etwa – sind Stuart Halls einleitende Worte zum Thema Repräsentation. (Hall 1997a: 9f, meine freie Übersetzung).

In seinem Artikel „The Work of Representation“ (Hall 1997b) beschreibt er drei von Michel Foucaults Schlüsselkonzepten – seinen Diskursbegriff, seine Auffassung des Zusammenhanges von Macht und Wissen, sowie seinen Subjektbegriff – und formuliert darauf basierend eine allgemeine Theorie der Repräsentation die es

ermöglicht, die vielschichtigen Wirkungsweisen von rassistischen Repräsentationspraktiken aufzuzeigen.

Den grundlegendsten Ausgangspunkt bildet die Feststellung, dass bestimmte Menschen in bestimmten historischen Momenten mehr Macht hatten über bestimmte Themen und bestimmte Menschen zu sprechen, als andere. Als Konsequenz ergibt sich für Foucault die Frage danach, wie durch Diskurse „Wissen“ produziert wird. (Hall 1997b: 42f). Diskurse werden hier verstanden als die Arten und Weisen, wie über etwas gesprochen wird, wie sich auf ein bestimmtes Thema bezogen wird. Ein Diskurs ist eine Anhäufung von Ideen, Bildern und Praktiken, durch die eine bestimmte Weise des Über-Etwas-Sprechens zur Verfügung gestellt wird. (Hall 1997a: 6).

Foucault nimmt als Beispiel die historische Entwicklung des westlichen Diskurses über Sexualität:

„Warum hat man von der Sexualität gesprochen, was hat man davon gesagt? Welche Machtwirkungen wurden von dem Gesagten ausgelöst? Welche Verbindungen gab es zwischen den Diskursen, den Machtwirkungen und den Lüsten, die sie besetzten? Welches Wissen bildete sich darüber? Kurz, es geht darum, das Regime von Macht – Wissen – Lust in seinem Funktionieren und in seinen Gründen zu bestimmen, das unserem Diskurs über die menschliche Sexualität unterliegt.“ (Foucault 1983: 18)

Für Foucault ist nicht von Interesse, ob etwas „Wahres“ gesagt wird, oder ob das produzierte Wissen der „Wahrheit“ entspricht, sondern vielmehr:

„(...) dass man davon spricht, wer davon spricht, interessieren uns die Orte und Gesichtspunkte, von denen aus man spricht, die Institutionen die zum Sprechen anreizen und das Gesagte speichern und verbreiten (...). Daher wird es darauf ankommen, zu wissen, in welchen Formen, durch welche Kanäle und entlang welcher Diskurse die Macht es schafft, bis in die winzigsten und individuellsten Verhaltensweisen vorzudringen, welche Wege es ihr erlauben, die seltenen und unscheinbaren Formen der Lust zu erreichen, und auf welche Weise sie die alltägliche Lust durchdringt und kontrolliert (...).“ (ebd.: 19, Hervorhebung im Original).

Es sind die jeweiligen Diskurse, die das jeweilige Thema – und das Wissen darüber – überhaupt erst konstruieren. Diskurse produzieren und definieren ihre „Objekte des Wissens“. Sie bestimmen und regulieren einerseits, wie über ein bestimmtes Thema gesprochen wird oder werden kann – d. h. was überhaupt als verstehbares, verständliches und somit akzeptables Sprechen und Verhalten wahrgenommen wird –

ebenso wie sie andere Weisen des Sprechens, Verhaltens oder *Wissens* in Bezug auf ein bestimmtes Thema ausschließen oder zumindest beschränken. Sprechen und Handeln wird erst innerhalb eines bestimmten Diskurses *bedeutungsvoll*, d. h. Diskurse konstruieren jeweils bestimmte Bedeutungen, die aber nicht außerhalb dieser – oder ohne diese – Diskurse existieren.

Da alle sozialen Handlungen Bedeutung in sich tragen, und Bedeutungen umgekehrt beeinflussen, was wir tun, wie wir uns verhalten und wie wir handeln, haben auch alle Praktiken – und nicht nur Sprache – einen diskursiven Aspekt. (Hall 1997b: 44f).

Sich mit Diskursen auseinanderzusetzen bedeutet also, danach zu fragen auf welche Weisen uns bestimmte Aussagen ein ganz bestimmtes *Wissen* – nicht *Wahrheit* – über etwas vermitteln, zu fragen nach den – nicht offenkundigen – Regeln, die festlegen was überhaupt über ein Thema „sagbar“ oder „denkbar“ ist zum jeweiligen historischen Zeitpunkt, welches Wissen als nützlich, relevant und „wahr“ betrachtet wird, und wie sich dementsprechend definiert, welche unserer Formulierungen und Handlungen in Bezug auf ein bestimmtes Thema als angemessen oder angebracht gelten. Und schließlich ist von Interesse, wie und warum manche Diskurse Autorität – im Sinne einer breiten Zuerkennung, dass sie „die Wahrheit“ verkörpern – erlangen und andere nicht. (Hall 1997: 6 und 45).

Foucault weist nicht nur darauf hin, dass Wissen immer eine Form von Macht darstellt, sondern dass Macht bereits im Spiel ist bei der Frage, ob Wissen überhaupt angewandt wird oder nicht. Ob Wissen *wirksam* ist, spielt eine größere Rolle als die Frage nach dessen Wahrheit. Wissen, das über Macht verfügt, erlangt nicht nur die „Autorität von Wahrheit“, sondern hat vielmehr die Macht, „sich *wahr* zu machen“. Foucaults Verdienst besteht darin, eine vollkommen neue Konzeption von Macht in Umlauf gebracht zu haben. (Hall 1997b: 48f).

In seinem (erstmal 1976 erschienenen) Buch „Der Wille zum Wissen“ kritisiert er eine rein juristische Konzeption von Macht, die ausschließlich auf den Prinzipien von Gesetz und Verbot basiert. Macht – wie er meint – erschöpft sich aber nicht darin, „nein“ zu sagen und Grenzen zu ziehen. Sie ist auch imstande zu „produzieren“ und zeichnet sich durch „strategischen Reichtum“ aus. (Foucault 1983: 87).

Dies betonen auch Stuart Hall und Avtar Brah (beide mit Verweis auf Foucault): Macht ist nicht nur verhindernd, unterdrückend und kontrollierend, sondern sie verführt auch, wirbt, gewinnt Zustimmung, setzt Kreativität frei und ist nicht zuletzt das Mittel, um ungerechte (Macht-)Strukturen herauszufordern. (Hall 1997c: 261 und Brah 2005: 243).

Unter Macht versteht Foucault „die Vielfältigkeit von Kraftverhältnissen, die ein Gebiet bevölkern und organisieren“ (Foucault 1983: 93). Sie ist allgegenwärtig,

„(...) weil sie sich in jedem Augenblick und an jedem Punkt – oder vielmehr in jeder Beziehung zwischen Punkt und Punkt – erzeugt. (...) die Macht ist nicht eine Institution, ist nicht eine Struktur, ist nicht eine Mächtigkeit einiger Mächtiger. Die Macht ist der Name, den man einer komplexen strategischen Situation in einer Gesellschaft gibt. (...) die Macht ist etwas, was sich von unzähligen Punkten aus und im Spiel ungleicher und beweglicher Beziehungen vollzieht.“ (ebd.: 94).

Die unterschiedlichen Strategien, die im Feld dieser Kraftverhältnisse und ungleichen Beziehungen verfolgt werden, bewegen sich möglicherweise innerhalb desselben Diskurses, selbst wenn sie einander entgegengesetzt sind. Umgekehrt kann es aber auch sein, dass innerhalb einer Strategie verschiedene und sogar widersprüchliche Diskurse bedient werden. (ebd.: 101).

„(...) die Welt des Diskurses ist nicht zweigeteilt zwischen dem zugelassenen und dem ausgeschlossenen oder dem herrschenden und dem beherrschten Diskurs. Sie ist als eine Vielfältigkeit von diskursiven Elementen, die in verschiedenartigen Strategien ihre Rolle spielen können, zu rekonstruieren.“ (ebd.: 100).

Macht entfaltet ihre vielfachen Wirkungsweisen also in Diskursen, manchmal aber auch genau im scheinbaren Gegenteil: dem Schweigen. „Das Schweigen“ und „das Geheimnis“ sind ambivalent, denn sie können einerseits der Machtausübung dienen, „aber sie lockern auch ihre Zugriffe und schaffen mehr oder weniger dunkle Spielräume.“ (ebd.: 100). Und schließlich hält Foucault fest:

„nur unter der Bedingung, dass sie einen wichtigen Teil ihrer selbst verschleiert, ist die Macht erträglich. Ihr Durchsetzungserfolg entspricht ihrem Vermögen, ihre Mechanismen zu verbergen.“ (ebd.: 87).

Ein solches *diskursives* Verständnis von Macht ermöglicht zu analysieren, wie das Wissen, das ein bestimmter Diskurs produziert, sich mit Macht verknüpft und damit definiert, wie bestimmte Dinge gedacht werden, wie sie praktiziert und studiert

werden, und wie sie *repräsentiert* werden. Es geht darum, wie Bedeutungen zu bestimmten historischen Zeitpunkten an bestimmten Orten eingesetzt werden, d. h. wie in konkreten historischen Situationen bestimmte Identitäten und Subjektivitäten durch *Repräsentationspraktiken* erzeugt werden. (Hall 1997a: 6). Macht wird hier nicht nur in ihrer physischen Dimension – wie körperliche Zwangs- oder Gewaltausübung, ökonomische Ausbeutung, usw. – gedacht, sondern auch in ihrer symbolischen Dimension: die Macht zu bezeichnen, zu definieren, zu klassifizieren, zu „markieren“ und – darauf will Stuart Hall hinaus – „die Macht jemanden oder etwas auf eine bestimmte Weise zu repräsentieren – innerhalb eines bestimmten ‚Repräsentationsregimes‘.“ (Hall 1997c: 259).

In seinem Artikel „The Spectacle of the ‚Other‘“ (Hall 1997c) geht er der Frage nach, wie Menschen und Orte repräsentiert werden, die „anders“ sind, die sich auf offenbar bedeutungsvolle Weise unterscheiden von den Repräsentierenden selbst. Worin besteht diese Faszination des/der/des „Anderen“ und welche Repräsentationspraktiken werden dafür in populären (Massen-)Medien – Werbung, Nachrichten, Filme usw. – typischerweise verwendet, um diese „Andersheit“ zu „markieren“? Wie funktioniert dieses „Spektakel des ‚Anderen‘“ und welche Machtbeziehungen bestehen zwischen den repräsentierten und den repräsentierenden Menschen? (Hall 1997c: 225 und 234).

“Representation is a complex business and, especially when dealing with ‘difference’, it engages feelings, attitudes and emotions and it mobilizes fears and anxieties in the viewer, at deeper levels than we can explain in simple, common-sense way.” (ebd.: 226).

Hall konzentriert sich in erster Linie auf ethnische und rassistisch definierte Differenzen, weist aber darauf hin, dass diese Überlegungen zu großen Teilen auch auf andere Dimensionen von Differenz – wie Gender, Sexualität, Klasse, Behinderung, usw. – umgelegt werden können. (ebd.: 225).

Wie ganz zu Beginn festgestellt: Bedeutungen sind immer in Bewegung und können nie endgültig fixiert werden. Wenn wir nun mit Bildern konfrontiert sind, geht es weniger darum ob die darin enthaltenen Bedeutungen „richtig“ oder „falsch“ sind, sondern die eigentliche Frage müsste lauten: welche von den vielen gleichzeitig enthaltenen Bedeutungen wird in der jeweiligen Darstellung privilegiert, nahe gelegt, bevorzugt.

Das Zusammenspiel unterschiedlicher Diskurse – z. B. geschriebene Sprache und Fotografie – kann oft eine entscheidende Rolle spielen, im Versuch eine bestimmte privilegierte Bedeutung zu fixieren. Hall nimmt hier als Beispiel Darstellungen von Schwarzen Sportler/inne/n in Zeitungsberichten und Magazinen, um zu analysieren, was diese Fotos „über ‚race‘ zu sagen haben“, je nachdem wie sie betitelt, oder von welchen Kommentaren sie begleitet werden. (ebd.: 228).

„We can't help reading images of this kind as ‚saying something‘, not just about the people or the occasion, but about their ‚otherness‘, their ‚difference‘. *‘Difference has been marked’*. (...) Difference signifies. It ‚speaks‘.“ (ebd.: 229f, Hervorhebung im Original).

Auch „Intertextualität“ ist ein wichtiges Element in solchen Prozessen der Bedeutungskonstruktion. Hall definiert sie als eine Anhäufung „of meanings across different texts, where one image refers to another, or has its meaning altered by being ‚read‘ in the context of other images“ (ebd.: 232). „Text“, im weitesten Sinne des Wortes, umfasst hier demgemäß auch Bilder und wie diese „gelesen“ werden können.

Im Zuge seiner Analyse von rassistischen Repräsentationsregimen, spricht er von drei größeren verhängnisvollen historischen Begegnungen zwischen „dem Westen“ und „Schwarzen Menschen“, in denen Vorstellungen über „race“ und „racial difference“ wesentlich geprägt wurden. Erstens, ab dem 16. Jahrhundert der Kontakt zwischen europäischen Händler/inne/n und den Westafrikanischen Königreichen, von wo aus in der Folge drei Jahrhunderte lang Schwarze Sklav/inn/en deportiert wurden. Zweitens, die europäische Kolonisierung Afrikas und das so genannte „scramble for Africa“, in dem sich die europäischen Mächte um die kolonisierten Territorien, Märkte und Rohstoffe rissen. Drittens, nach dem Zweiten Weltkrieg, die Migrationen der kolonisierten und/oder ehemals kolonisierten Menschen nach Europa und Nordamerika. (ebd.: 239).

Jede dieser drei „Begegnungen“ löste jeweils geradezu eine Flut an populären Repräsentationen aus, „based on the marking of racial difference.“ (ebd.).

Eines von vielen Beispielen, die Hall in diesem Zusammenhang anführt, sind Werbungen für Seife⁸. Manche Werbeplakate aus dem 19. Jahrhundert lassen die symbolische Aufgeladenheit von Seife besonders offensichtlich werden:

„In its capacity to cleanse and purify, soap (...) apparently had the power to wash black skin white (...) while at the same time keeping the imperial body clean and pure in the racially polluted contact zones ‚out there‘ in the Empire.” (ebd.: 241).

Seife wird außerdem auf einem dieser Plakate ausdrücklich verkauft als “the first step towards lightening The White Man’s Burden” (ebd.: 242). Hierzu lässt sich anmerken: Erstens, diese so genannte und viel zitierte, „Bürde“ besteht darin, (Weiße) „Zivilisation“ zu verbreiten egal welcher Mittel dies bedarf. Zweitens, an diesem missionarischen und per definitionem gewaltsamen Unternehmen waren nicht nur Weiße Männer sondern auch Weiße Frauen beteiligt⁹. Drittens – unschwer zu erkennen – das Wort „lightening“ ist hier bedeutsam, sowohl in seiner sinngemäßen Übersetzung („erleichtern“) als auch in seiner wörtlichen („erhellen“).

Stereotypisieren – „eines der Schlüsselemente bei der Ausübung symbolischer Gewalt“ (ebd.: 259) – ist eine Repräsentationstechnik, auf die Hall mit einiger Ausführlichkeit eingeht. Hier verknüpfen sich die drei Konzepte *Repräsentation*, *Differenz* und *Macht* besonders deutlich (ebd.), denn – so hält auch Jan Nederveen Pieterse fest –

„The legacy of several hundred years of western expansion and hegemony, manifested in racism and exoticism, continues to be recycled in western cultures in the form of stereotypical images of non-western cultures.” (Nederveen Pieterse 1995: 9).

Hall bezieht sich insbesondere auf Richard Dyer, der „eine wichtige Unterscheidung macht zwischen *Typisieren* und *Stereotypisieren*“ (Hall 1997c: 257). Damit die Welt für uns Sinn ergibt, brauchen wir „Typen“. Wir denken Dinge notwendigerweise immer in etwas weiteren Kategorien und ordnen sie in unterschiedliche (jeweils kulturspezifische) Klassifikationssysteme ein (ebd.).

Unter “Typen” versteht Dyer „einfache, klare, einprägsame, leicht erfassbare und weitgehend anerkannte Charakterisierungen, in denen einige Merkmale in den

⁸ Unzählige Beispiele dieser Art hat auch Jan Nederveen Pieterse (1995) zusammengetragen.

⁹ Vgl. z. B. Kossek (1996).

Vordergrund gestellt werden“. Veränderungen dieser Charakterisierungen sind möglich, wenn auch eher selten und eher geringfügig. (Dyer, zitiert in Hall 1997c: 257, meine Übersetzung).

„Stereotypen“ dagegen *halten sich fest* an einigen „einfachen, klaren, einprägsamen, leicht erfassbaren und weitgehend anerkannten Charakteristiken“. Sie reduzieren jemanden oder etwas auf diese wenigen Merkmale um sie in der Folge zu naturalisieren, zu essentialisieren, zu übertreiben und festzuschreiben „für die Ewigkeit“ (Hall 1997c: 258). Stereotypisieren ist ein Mittel, um symbolische Ordnungen und Grenzziehungen unbeweglich zu machen, um absolute Unterteilungen zu treffen in normal/akzeptabel und anormal/unakzeptabel, und um alles auszuschließen, was „nicht passt“ oder „nicht dazugehört“. Häufig tritt es dort in Erscheinung, wo große Ungleichheiten in der Verteilung von Macht bestehen (ebd.). Nederveen Pieterse gibt außerdem zu bedenken:

„The images produced by the subordinate party are of a different order from those of the dominant party; they too are stereotypes, but they carry different weight and meaning. Africans did not traffic in European slaves for three hundred years, nor have they occupied the dominant place in the world's political, economic and cultural system. Several hundred years of western hegemony lends western images a range, complexity and historical weight which images stemming from Africa and from blacks do not possess.“ (Nederveen Pieterse 1995: 10).

Das Repräsentieren von Stereotypen kann von großer Ambivalenz sein, denn das was letztlich zur offen *sichtlichen* Darstellung gelangt, ist oft „nur die halbe Geschichte“. Mindestens ebenso bedeutsam ist meist, was ein Stereotyp an damit verknüpften aber *nicht* offensichtlichen Inhalten vermittelt. Hall greift als Beispiel Weiße Imaginationen über Schwarze Maskulinität auf. Zur Zeit der Sklaverei war die Infantilisierung Schwarzer Sklaven und Sklavinnen eine gängige Repräsentationspraktik um Macht und Autorität zu demonstrieren. Zugleich – und davon nicht ganz unabhängig – kursierten unter Weißen wilde Fantasien über die angebliche Hyper-Sexualität Schwarzer Männer und Frauen, die sowohl gefürchtet, als auch im gleichen Zuge beneidet und begehrt wurde. (Hall 1997c: 262f und Nederveen Pieterse 1995: 11).

“(…) black men sometimes responded to this infantilization by adopting a sort of caricature-in-reverse of the hyper-masculinity and super-sexuality (...). Thus when blacks act ‘macho’, they seem to challenge the stereotype (that they are only children) – but in the process,

they confirm the fantasy which lies behind (...) the stereotype (that they are aggressive, over-sexed and over-endowed.)" (Hall 1997c: 263).

Rassismus zeichnet sich genau durch diese Doppelzüngigkeit aus, die sowohl die Furcht, als auch das Begehren „der Anderen“ umfasst. Das weibliche Pendant der von Hall beschriebenen Stereotypen – die eben auf diesem Zusammenwirken von Furcht und Begehren basieren – besteht in der Repräsentation Schwarzer Frauen, entweder als „mütterliche“, „asexuelle“ und „gehorsame Dienerinnen“ oder als „sexualisierte primitive Huren“, wie Grada Ferreira – mit Verweis auf Hall – beschreibt. (Ferreira 2003: 159). An dieser Stelle will ich nicht unerwähnt lassen, dass Rassismus und rassistische Systeme – wie eben die Sklaverei – oft mit großer sexueller und/oder sexualisierter Gewalt gegenüber Männern und Frauen einhergingen und -gehen. (Hall 1997c: 262f, Ferreira 2003: 160 und Phelan 1998: 7).

Bevor ich mit Foucaults drittem Konzept – seinem Subjektbegriff – fortfahre, möchte ich hier übergehen zu einem Text von Grada Ferreira (2003), in dem sie Alltagsrassismen in Deutschland als Kontinuität von kolonialer Gewalt untersucht. Dazu verwendet sie Interviews, die sie mit in Deutschland lebenden Schwarzen Frauen aus der afro-deutschen und afro-amerikanischen Diaspora geführt hat. Dass Rassismus nicht losgelöst von Vorstellungen über Gender und Sexualität gedacht werden kann, wird hier einmal mehr deutlich. Die „erfahrene Realität eines *gendered racism*“ bedeutet, dass Männer und Frauen auf unterschiedliche Weise von Rassismus betroffen sind. (ebd.: 146f und Brah 1996: 28).

Ich werde auf Ferreras Interviewsequenzen – und ihre Analyse derselben – sehr ausführlich eingehen, weil es für mich ganz konkrete Situationen sind, die das veranschaulichen, worauf ich mit den vielen theoretischen Konzepten, die noch folgen werden, hinaus will – im Hinblick auf meine Analyse von Theaterarbeit. Es geht um die Allgegenwärtigkeit rassistischer und/oder kolonialistisch geprägter Alltagsdiskurse, mit denen wir nach wie vor leben – je sehr unterschiedlich davon betroffen – bzw. wir diese reproduzieren. Wenn ich im Folgenden Passagen aus Ferreras Interviews mit Alicia zitiere, bezeichnen die eckigen Klammern Ferreras und die runden Klammern meine Auslassungen.

Alicia erlebt oft und seit ihrer Kindheit, dass sie gefragt wird, woher sie kommt: „(...) Sie schauen dich an, und das Erste, was ihnen einfällt, ist zu überprüfen: ‚Wo kommst du her?‘ (...)“. (Alicia, zitiert in Ferreira 2003: 147). In dieser Frage versteckt sich die implizite Annahme, „dass ‚Deutsch‘ gleich ‚Weiß‘ bedeutet“ und von Alicia daher in gewisser Weise erwartet wird, „ihre persönliche Geschichte öffentlich zu machen und ihre Anwesenheit im ‚Weißen Territorium‘ zu rechtfertigen.“ (Ferreira 2003: 147).

„(...) sie wollen hören, dass ich irgendwo aus Afrika oder Brasilien komme oder [...] was auch immer. Ich habe nicht die Geschichte, nach der ich aussehe [...] Ich habe das Gefühl, dass ich gar keine Geschichte habe, weil meine Geschichte – die deutsche Geschichte, die afrodeutsche Geschichte – nicht willkommen ist. (...)“ (Alicia, zitiert in Ferreira 2003: 148)

Die Fragenden sind nicht nur „nicht daran interessiert zu hören, dass Alicia genau wie sie Deutsche ist und dass es seit über zwei Jahrhunderten Afro-Deutsche gibt“, sondern sie beharren solange auf ihren Fragen, bis sie erleichtert sagen können: „Oh, ich wusste, dass du was Afrikanisches hast!“ (Ferreira 2003: 148f). Hier zeigt sich also nicht nur die Gier nach etwas „Exotischem“, sondern darüber hinaus werden „Schwarze über ihre eigene Biographie belehrt“ (ebd.: 150).

Alicia erzählt auch, dass es oft vorkommt, dass Leute es sich einfach selbst gestatten, aus Neugier ihre Haare anzufassen. Selbst wenn sie darauf aufmerksam macht, dass sie das nicht mag, wird diese Grenzüberschreitung einfach abgetan mit dem Hinweis, dass es „ja nicht weh tut“. Das Machtverhältnis zwischen denjenigen, die berühren, und derjenigen die berührt wird, verschärft sich dadurch, dass „Weiß-Sein auf einer Macht beruht, die kein Bewusstsein von sich selbst oder Verantwortung entwickeln muss“, die bestimmte historische Tatsachen ignorieren darf – wie etwa, dass es zu Kolonialzeiten nicht unüblich war, Schwarze Menschen als „Kuriositäten“ zur Schau zu stellen¹⁰ – und die nicht wissen will, „was Rassismus denen bedeutet, die ihn erfahren“. (ebd.: 150f). „Sie sagt, *dass es sie stört*, sie sagen, *es störe sie nicht*, sie sagt, *dass es etwas ausmacht*, von Weißen berührt zu werden, und sie sagen, *dass es das nicht tut*“ (ebd.: 150, Hervorhebung im Original). Abgesehen davon also, dass Alicias körperliche Privatsphäre verletzt wird, werden ihre „persönlichen Gefühle in Bezug auf Rassismus negiert“, sie muss erklären, was es für sie als Schwarze Frau bedeutet, von

¹⁰ Ein oft genanntes Beispiel ist die Geschichte von Saartjie (Sarah) Baartman (vgl. Erasmus 2000 und Hall 1997c).

ihnen auf diese Weise berührt zu werden, und es wird noch dazu von ihr erwartet, Verständnis für diese Neugier am „Anderen“ aufzubringen. (ebd.: 150f).

Das Haar von Schwarzen wurde historisch sehr oft herangezogen als Symbol für Minderwertigkeit und Unzivilisiertheit, und diente als sichtbares „Stigma“ einer systematischen Abwertung. Es ist daher nicht zufällig, dass gerade Haare – wie etwa Dreadlocks – unter Schwarzen Menschen eine machtvolle, „selbst-ermächtigende“, politische Bedeutung entwickelten. (ebd.: 153).

„Manchmal kommen Leute und Fragen Dinge wie: ‚Wie wäschst du dein Haar?‘ (...) Es kommt mir nicht in den Sinn eine weiße Erwachsene zu sehen und sie zu fragen, wie sie ihre Haare wäscht. Was für eine Frage (...) Na ja, mit Wasser und Shampoo [...] Was wollen sie eigentlich wirklich wissen? Wie können sie es wagen, das zu fragen? (...) Wie viele Schwarze Frauen hast du gesehen, die ihre Haare nicht wie das der Weißen glätten? Es ist schwer, es nicht zu tun... (...) Weil Weiße dir immer erzählen, dass das was an dir Schwarz ist, falsch ist.“ (Alicia, zitiert in Ferreira 2003: 151f).

Die folgende Erzählung Alicias lässt sich wiederum direkt in Zusammenhang bringen, mit den rassistischen und sexualisierten Stereotypen, die Hall weiter oben beschreibt:

„Mein erster Freund, mit dem ich drei Jahre zusammen war, fragte mich am Ende unserer Beziehung: ‚Ich habe gehört, dass Schwarze Frauen mehr fühlen, wenn sie Sex haben. Stimmt das?‘ Ich fühlte mich so schlecht, weil er nach drei Jahren so etwas gehört hatte und diese Gedanken auf mich projizierte [...] und es sind immer dieselben Gedanken: die übersexualisierte Schwarze Frau. (...) dann erzählte ich es einigen meiner Freunde und sie sagten: ‚Wie konnte er dich das fragen? Wie dumm! [...] du bist nicht im Körper anderer Frauen!‘ Aber das war nicht der Punkt [...] der Punkt waren die Phantasien die er über mich hatte, weil ich Schwarz war. (...) Weiße Männer denken sehr oft, wir seien eine Art sexueller Tiere. Sie haben alle diese Phantasien über Schwarze [...]“ (Alicia, zitiert in Ferreira 2003: 160).

Historisch gesehen, weist diese stereotype Konstruktion einer „übersexualisierten Schwarzen Frau“ einen unmittelbaren Zusammenhang auf, mit der „kolonialen weiblichen Erfahrung“ von systematischen Misshandlungen und Vergewaltigungen. „Nacktheit und verwundete Körper“ symbolisierten im Kontext der Sklaverei Unterworfenheit unter und Verfügbarkeit für die Weißen Sklavenhalter, sowie Verletzbarkeit diesen gegenüber. (Ferreira 2003: 160). Ferreira erinnert daran, dass diese Grausamkeiten nicht zuletzt mit der aus der Sicht der Sklavenhalter

erforderlichen „Zucht von Arbeitskräften“ legitimiert wurden. (ebd.: 159). In diesem Zusammenhang verweist sie auf bell hooks, die in ihrem Essay „Sexism and Black Female Slave Experience“ beschreibt „wie in den Anzeigen anlässlich des Verkaufs Schwarzer weiblicher Sklavinnen“ deren angebliche „Zuchtqualitäten“ kategorisiert wurden. (ebd.: 163, Anm. 9).

„Ich hatte eine kurze Beziehung mit einem Weißen Mann (...) und eines Tages roch er an meinem Haar und sagte: ‚Na ja, dein Haar riecht nach Kokosnüssen [...]‘ und dann fing er an dieses Lied zu singen. ‚Die Affen rasen durch den Wald, der eine macht den anderen kalt, wer hat die Kokosnuss geklaut?‘ (...) und er sagte: ‚Aber dein Haar riecht wirklich wie Kokosnusscreme!‘, und er hatte diese Assoziation mit Affen im Dschungel, die Kokosnüsse geklaut hatten. Ich war so [...] zerstört [...], die Beziehung dauerte nicht lange, da ich ihn nicht mehr ausstehen konnte (...).“ (Alicia, zitiert in Ferreira 2003: 161).

Den „Geruch von Kokosnüssen im Haar einer Schwarzen Frau“ mit dem Diskurs dieses Liedes in Verbindung zu bringen, bezeichnet Ferreira als „ziemlich gewalttätig“. Zunächst sei an jene kolonialen Diskurse erinnert, in denen Schwarze Menschen metaphorisch mit Affen gleichgesetzt bzw. einer niedrigeren Form des Menschseins zugeordnet wurden. Es sei auch erinnert an den Diskurs über die so genannte „Bürde des Weißen Mannes“, die darin bestand, in den kolonisierten Territorien gegen „Chaos, Unordnung und Unzivilisiertheit“ vorzugehen. (Ferreira 2003: 161f, vgl. auch Nederveen Pieterse 1995).

In dieser Situation wird eine von Gewalt geprägte Geschichte – „vierhundert erst kürzlich vergangene Jahre der Versklavung und Kolonisierung durch Weiße“ – „entinnert“, sodass „koloniale Lieder über barbarische Affen (...) zu einfachen netten Liedern werden können, die man Schwarzen Frauen vorsingen kann.“ (Ferreira 2003: 162).

Zuletzt noch Alicia über ein Gespräch mit einer Freundin:

„(...) und einmal erzählte ich ihr (...) darüber Schwarz zu sein [...] und (...) dass es nicht immer einfach für mich war, die einzige Schwarze zu sein. Und sie sagte: ‚Na ja für mich bist du nicht Schwarz! (...) Ich vergesse, dass du Schwarz bist‘ [...] und sie glaubte sogar, dass sie mir einen Gefallen damit tut, aber ich bin SCHWARZ! (...)“ (Alicia, zitiert in Ferreira 2003: 157).

Diese Passage thematisiert für mich in erster Linie die Frage der Anerkennung sowohl von historischen als auch von gegenwärtigen Erfahrungen mit Rassismus, die Schwarze

Menschen in einer Weißen Mehrheitsgesellschaft machen. Ferreira betont überdies, dass hier eine „Angst vor Schwarz-Sein“ enthüllt wird. Die Formulierung der Freundin klingt, als ob „Schwarz-Sein“ etwas sei, das „aus dem Bewusstsein getilgt werden muss“, und „da Alicia nicht als bedrohlich und/oder unbekannt gesehen wird, wird sie also auch nicht als Schwarz gesehen.“ (ebd.: 157).

Um die machtvollen Wirkungsweisen dieser und anderer Diskurse konkret beleuchten zu können, ist Foucaults Subjektbegriff, auf den ich nun zu sprechen komme, von zentraler Bedeutung.

1.2. Subjekte und “ideale Subjektpositionen”

Foucault behauptet in seiner Theorie, dass das Subjekt nur innerhalb von Diskursen produziert wird – und zwar „Subjekt“ nicht nur im Sinne des „Themas“ eines Diskurses. Hier sind mindestens zwei weitere Bedeutungen des Wortes relevant. Im Englischen etwa: „to be *subjected* to someone“ kann übersetzt werden mit: „jemandem *unterworfen* sein/werden“. Um das Subjekt eines Diskurses zu sein, muss man sich dem Diskurs „unterwerfen“. Eine weitere Bedeutung von Subjekt ist: an seine/ihre eigene Identität gebunden sein durch ein *Bewusstsein* darüber, bzw. über sich. (Hall 1997b: 55). Im Duden Fremdwörterbuch ist „Subjekt“ auch angegeben als „erkennendes, mit Bewusstsein ausgestattetes, handelndes Ich“, welches damit gleichzeitig auch den Gegensatz zum „Objekt“ bildet. (Wermke/Kunkel-Razum/Scholze-Stubenrecht 2007: 999).

Foucaults Absicht besteht darin, die sich historisch verändernden westlichen Machtformen aufzuzeigen, durch die Menschen zu Subjekten gemacht werden. (Hall 1997b: 55).

„Subjects may produce particular texts, but they are operating within the limits of the *episteme*, the *discursive formation*, the *regime of truth*, of a particular period and culture.“ (ebd., Hervorhebung im Original).

Mit „Epistem“ meint Foucault „die Ordnung, auf deren Hintergrund wir denken“, und was – bzw. wer – in dieser Ordnung „überhaupt denkbar, sagbar und daher anschaulich“ ist. (Schaffer 2008: 14).

Ein Diskurs produziert – oder privilegiert – aber auch immer jeweils einen bestimmten „Platz“ für das Subjekt, von dem aus er am meisten Sinn ergibt. D. h. also dass

zunächst jene Subjekte, die der Diskurs beschreibt oder umfasst, dem Diskurs unterworfen werden. Auch jene Subjekte die ihn „sprechen“ (im weitesten Sinne des Wortes) ordnen sich dem Diskurs unter. Und schließlich aber ordnen sich auch diejenigen, die einen Diskurs „hören“, „lesen“ oder „anschauen“, notwendigerweise diesem unter, denn um ihn zu „verstehen“, müssen auch sie sich innerhalb des „Macht/Wissens“ dieses Diskurses bewegen.

„(...) we (...) must locate (...) ourselves in the *position* from which the discourse makes most sense, and thus become its ‚subjects‘ by ‚subjecting‘ ourselves to its meanings, power and regulation.” (Hall 1997b: 56).

Alle Diskurse konstruieren demnach „ideale Subjektpositionen“, von denen aus sie am meisten Sinn machen. So unterschiedlich Menschen sein mögen – in Bezug auf Geschlecht, ethnische Identität, soziale Klasse usw. – ob ein Diskurs für sie von Bedeutung ist oder Sinn ergibt, hängt davon ab, ob sie sich mit jener „idealen Subjektposition“ identifizieren können, die der Diskurs produziert. (ebd.: 56). Oder anders ausgedrückt: ob sie sich mit derjenigen Subjektposition identifizieren können, die der Diskurs *privilegiert*.

Ich habe in der Einleitung behauptet, dass Theater berühren will. Ob dies gelingt, hängt unter anderem davon ab, ob Identifikationen erzeugt werden können. Wie aber werden die Möglichkeiten, Identifikation überhaupt erzeugen zu können, geschaffen und verteilt? Mit welchen Subjektpositionen identifiziere ich mich gern, welche sind mir gleichgültig, bei welchen sträubt sich alles dagegen, und warum? Welchen Subjektpositionen wird es im Rahmen eines bestimmten vorherrschenden Diskurses überhaupt gestattet in Erscheinung zu treten, und welchen von vornherein nicht? Diese Fragen bringen mich unmittelbar zu Überlegungen von Judith Butler in ihrem Essay „Gewalt, Trauer, Politik“ (Butler 2005).

Judith Butler untersucht im politischen Kontext der USA nach dem 11. September 2001 anhand der „Textgattungen“ des Nachrufs bzw. der Todesanzeige, sowie der Kriegsberichterstattung, wie „Betrauerungswürdigkeit“ öffentlich verteilt wird und stellt eine offenkundige Hierarchie der öffentlichen Trauer fest. (Butler 2005: 49).

„Ich bin durchaus für die öffentliche Todesanzeige, allerdings nicht, ohne zu berücksichtigen, wer Zugang dazu hat und welche Tode darin offen betrauert werden können.“ (ebd.: 55).

Sie bringt folgendes Beispiel:

„Ein palästinensischer Staatsbürger der Vereinigten Staaten reichte vor kurzem beim *San Francisco Chronicle* Todesanzeigen für zwei palästinensische Familien ein, die von israelischen Truppen getötet worden waren, um sich sagen lassen zu müssen, dass die Todesanzeigen ohne Nachweis des Todes nicht angenommen werden könnten. Die Mitarbeiter des *Chronicle* sagten, Darstellungen ‚in memoriam‘ könnten jedoch akzeptiert werden, und so wurden die Todesanzeigen umgeschrieben und in der Form von Gedenkanzeigen wiedereingereicht. Diese Gedenkanzeigen wurden dann mit der Erklärung zurückgewiesen, die Zeitung wünsche nicht, irgend jemanden zu beleidigen.“ (ebd.: 52f).

Judith Butlers Kommentar lautet, dass wir uns einerseits zuallererst fragen müssen, „unter welchen Bedingungen öffentliche Trauer“ – „das öffentliche Bekenntnis zu Trauergefühl und Verlust“ – gar eine „Beleidigung“ für die Öffentlichkeit sein *kann* (ebd.: 53) und – damit zusammenhängend – unter welchen Bedingungen die „Öffentlichkeit“ generell überhaupt erzeugt wird:

„Die öffentliche Sphäre wird zum Teil von dem gebildet, was in Erscheinung treten kann, und die Regulierung der Sphäre des Erscheinens ist ein Mittel, um das zu etablieren, was als Realität betrachtet werden wird, und was eben nicht. Es ist auch eine Form festzulegen, wessen Leben als Leben gekennzeichnet werden kann und wessen Tod als Tod zählen wird.“ (ebd.: 16).

Die jeweils herrschenden Darstellungsformen regulieren „was gehört, gelesen, gesehen, gefühlt und gewusst werden ‚kann‘“, d. h. sie bestimmen auch von welchen Menschen Gesichter, Namen und Geschichten öffentlich repräsentiert werden, welche Menschen gesichtslos bleiben und – in weiterer Konsequenz – gegenüber welchen Verlusten von Menschenleben Empfindungslosigkeit ermöglicht bzw. erleichtert wird. (ebd.: 14 und 16).

Ein möglicher Einwand könnte natürlich lauten, „dass es unpraktisch wäre, für all diese Leute oder für alle Menschen Todesanzeigen zu verfassen“ (ebd: 51). Der Punkt ist aber, dass der Nachruf ein Mittel darstellt, mit dem öffentliche Betrauerungswürdigkeit verteilt wird, und somit ist er auch ein potentiell Instrument zur Hierarchisierung von Menschenleben. Außerdem drängt sich als nächstes die Frage auf:

„Welches Verhältnis besteht zwischen der Gewalt, durch die diese nicht betrauernswerten Menschenleben verloren gingen, und dem Verbot ihrer öffentlichen Betrauerung? Sind die Gewalt und das Verbot beide nur Permutationen derselben Gewalt?“ (ebd.: 53).

Denn unter den herrschenden sozialen und politischen Machtverhältnissen werden bestimmte Menschenleben als verletzbarer anerkannt als andere, und gelten eben demnach als „betrauernswerter“. Die Anerkennung dieser körperlichen Verletzbarkeit ist global höchst ungerecht verteilt, sodass manche Bevölkerungen oder Bevölkerungsgruppen viel eher willkürlicher Gewalt ausgesetzt sind als andere. (ebd.: 46f und 8). Das heißt:

„Bestimmte Menschenleben werden in hohem Maße vor Verletzung geschützt, und die Nichtachtung ihrer Ansprüche auf Unversehrtheit reicht aus, um Kriegsgewalt zu entfesseln. Andere Menschenleben werden nicht so schnell und entschlossen Unterstützung finden und werden nicht einmal als ‚betrauernswert‘ gelten.“ (ebd.: 49).

Am obigen Beispiel der zurückgewiesenen Todesanzeigen für die zwei palästinensischen Familien unterscheidet Butler zwei Dinge. Erstens ist es also so, „dass bestimmte Menschenleben zunächst auf der Ebene des Diskurses überhaupt nicht als solche angesehen werden“, und dass dies der Legitimierung von physischer Gewalt dient oder dienen kann. Im Diskurs werden die „Grenzen des Menschlichen“ festgelegt. Das bedeutet umgekehrt auch, dass definiert wird – je nachdem welche kulturellen Raster unsere jeweilige Vorstellung des Menschlichen prägen – wer „aus dem ‚Menschlichen‘ herausfällt“. (ebd.: 51 und 49). Und zweitens – anstatt ein Instrument zur Legitimierung von Gewalt zu sein – ist es möglich, dass der Diskurs selbst in gewisser Weise Gewalt ausübt, und zwar – wie hier – durch „Unterlassung“. (ebd.: 51). Was im Falle der palästinensischen Todesanzeigen geschieht, ist eine „Verweigerung des Diskurses“, denn

„im Schweigen der Zeitung gab es kein Ereignis, keinen Verlust – und dieses Fehlen der Anerkennung wird autorisiert durch eine Identifikation mit denjenigen, die sich mit den Gewalttätern [israelische Truppen] identifizieren“ (ebd.: 54, [meine Anmerkung]).

Während in anderen Fällen von Todesanzeigen, Nachrufen oder Kriegsberichterstattung durch die Art der Darstellung ein Bedürfnis – bzw. sogar Pflichtgefühl – heraufbeschworen wird, bestimmte „Namen auszusprechen lernen und

sie im Gedächtnis zu behalten“, wird es hier von vornherein ausgeschlossen und verunmöglicht. (ebd.: 55).

Um ein Gegenbeispiel zu geben, verweist sie auf Medienberichte über die grausame Ermordung des US-amerikanischen Journalisten Daniel Pearl im Jänner 2002 in Pakistan. Aufgrund der Vertrautheit seines jüdischen Namens, seiner ähnlichen Bildungsgeschichte, der vertrauten Ausdrucksweise seiner Frau, usw. stellt es für Butler keine Schwierigkeit dar, um Daniel Pearl zu trauern, wie sie sagt. (ebd.: 56).

„Doch werden uns die Menschen, deren Leben in Afghanistan oder in anderen Kampfgebieten der USA ebenfalls brutal ausgelöscht wurde, ohne dass sie irgendwo Schutz finden konnten, jemals so menschlich erscheinen wie Daniel Pearl? (...) Es gibt keine Todesanzeigen für die Kriegsoffer, die die Vereinigten Staaten verursachen, und es kann sie nicht geben. Denn wenn es einen Nachruf geben würde, dann hätte es dementsprechend auch ein Leben geben müssen, ein Leben von dem Notiz zu nehmen sich lohnt, das es wert ist, geschätzt und bewahrt zu werden, das zur Anerkennung berechtigt ist.“ (ebd.: 54 und 51).

Ein anderes Beispiel in diesem Zusammenhang sind die medialen Darstellungen der „letzten Momente im World Trade Center“, und wie Butler betont: „Es sind fesselnde und wichtige Geschichten, sie faszinieren und erzeugen eine starke Identifizierung, indem sie Angstgefühle und Traurigkeit hervorrufen.“ (ebd.: 55). Leicht übersehen bzw. bewusst verschwiegen wird im gleichen Zuge jedoch, dass in der Vielzahl der Nachrufe auf die am 11. September im World Trade Center umgekommenen Menschen, Queers¹¹ tendenziell ausgeschlossen wurden, da sie der „Idee nationaler Identität“, die auf diesen Zeitungsseiten vermittelt wurde, nicht „öffentlich willkommen“ waren. (ebd.: 52).

Butlers Fokus richtet sich auf die Arten und Weisen mit denen diese Geschichten medial inszeniert werden, d. h. auf „die erzählerischen Mittel“ durch die Identifikationsmöglichkeiten und –unmöglichkeiten konstruiert werden und „mit denen ‚das Menschliche‘ in seiner Betrauerungswürdigkeit erst zustande kommt“. In

¹¹ „Queer“ definiert sich u. a. explizit dadurch, dass es keine endgültige Definition davon geben soll (El-Tayeb 2003: 137). Dennoch ein vorsichtiger Versuch von mir, basierend auf Butler (2004), Schaffer (2007) und verschiedenen Beiträgen im Sammelband von Steyerl und Gutiérrez Rodríguez (2003): gemeinsames Element queerer Identitäten ist, dass es ihnen darum geht, binäre und heteronormative Geschlechtskonzeptionen zu überschreiten und (konsequenterweise) zu überwinden.

Daniel Pearls Fall muss sie sich nicht „von der Nähe des Unvertrauten beunruhigen lassen“, denn die Nähe des Unvertrauten erfordert, „neue Beziehungen der Identifikation“ erst aufzubauen. (ebd.: 56).

„Daniel Pearls Geschichte führt mich in vertraute Umgebung und verlockt mich, dort zu bleiben. Doch um welchen Preis erhebe ich das Vertraute zu dem Kriterium, nach dem ein Menschenleben betrauernswert ist?“ (ebd.:).

Die grundlegende Frage, ob „das Vertraute“ zum ausschließlichen Kriterium für eine mögliche Identifikation erhoben wird, oder ob auch die Möglichkeit eröffnet wird, neue Beziehungen der Identifikation zu Unvertrautem aufzubauen, wird mich umgelegt auf den Kontext von Theaterarbeit in späteren Kapiteln noch beschäftigen.

1.3. Habitus, akkumulierte Geschichte und „imperiales Kapital“

Wie ich in der Einleitung dargelegt habe, interessiert mich die Verteilung bzw. Regulierung des Zuganges dazu Geschichten zu erzählen und zur Möglichkeit (mit diesen Geschichten) zu berühren. Pierre Bourdieu entwickelt in seinen Arbeiten theoretische Konzepte, die es ermöglichen, ungleiche Zugangsbedingungen zu politischer oder öffentlicher Meinungsbildung zu benennen und damit symbolische Machtstrukturen zu „entschleiern“. (Zips 2002: 236). Der folgende Theoriekomplex widmet sich Bourdieus begrifflichem Dreiergespann „Feld“, „Habitus“ und „Kapital“¹². In diesem Zusammenhang kommt auch sein Begriff der „akkumulierten Geschichte“ zum Tragen, den ich mir quasi „ausborge“ und an späterer Stelle (in Kapitel 5) entsprechend meiner eigenen Auffassung redefinieren werde. Bourdieu versteht diese drei eben genannten Begriffe als konzeptuelle Instrumente oder „Werkzeuge“, die ihren Zweck erst dann entfalten, wenn sie konkret angewandt werden bzw. wenn sie „zum Arbeiten gebracht werden“. (Zips 2002: 244f).

Werner Zips schreibt einleitend zu seiner Weiterentwicklung von Bourdieus Konzepten, dass sich die Kultur- und Sozialanthropologie im Grunde durch „ein Interesse an sozialen Welten“ auszeichnet (ebd.: 235), oder anders ausgedrückt: durch

¹² Meine Zusammenfassung von Bourdieus Konzepten stützt sich zu einem nicht unwesentlichen Teil auf Erläuterungen von Werner Zips (2002), da diese mir ein breiteres Verständnis ermöglicht haben.

ein Interesse daran, „warum Menschen miteinander und gegeneinander ,das tun, was sie tun‘“ (ebd.: 246).

„Soziale Welten“ wiederum sind akkumulierte – angehäuften – Geschichte/n, d. h. sie haben eine historische Dimension und diese „ist untrennbar mit menschlichem Handeln verbunden. Nur solange Menschen handeln, (...) gibt es Geschichte.“ (ebd.: 235).

Bourdieu's Feldbegriff ist nicht territorial definiert, sondern meint soziale Handlungsfelder wie etwa „Politik, Religion, Recht, Kunst, Kultur, Ökonomie, Sport, usw.“ (Zips 2002: 236) oder noch konkreter, beispielsweise bei Werner Zips (2001b) das Feld des jamaikanischen Reggae, bei David Parker (2000) chinesische Takeaway-Restaurants in Großbritannien, oder in meinem Fall Theaterarbeit.

Ein Feld ist eine historisch entstandene (und kontinuierlich entstehende) „Arena des sozialen Lebens“, in der bestimmte – ebenfalls historisch entstandene – Positionen existieren. Wer diese unterschiedlichen Positionen einnehmen darf bzw. muss, unterliegt einem kontinuierlichen Prozess des Aushandelns und/oder Kämpfens, wobei die beteiligten sozialen Akteur/inn/e/n unterschiedliche Voraussetzungen haben, um bestimmte begehrte Positionen erreichen zu können. Als *Handlungsfeld* definiert, wird ein Feld daher erst durch die Handlungen konkreter Personen sichtbar. Indem sich die sozialen Akteur/inn/e/n innerhalb dieses Feldes bewegen, und im Hinblick auf die dort verfügbaren Positionen interagieren, verkörpern sie in gewisser Weise die Geschichte des Feldes. (Zips 2002: 244 und 253f).

Habitus definiert Bourdieu als System von Dispositionen. Der Begriff Disposition kann übersetzt werden mit Veranlagung – unter anderem körperlich – oder gewohnheitsmäßiger Zustand (habitual state), bzw. auch mit Tendenz, Neigung oder Hang. Diese Bedeutungsinhalte finden sich im Französischen, im Englischen (Bourdieu 2000: 214, Anm. 1, darin u. a. Anm. d. Übers.) und (wie ich meine) im Deutschen.

Die Strukturen eines Feldes (oder mehrerer Felder) produzieren den Habitus einer sozialen Akteurin bzw. eines sozialen Akteurs (Bourdieu 2000: 72), oder umgekehrt formuliert, besteht der Habitus aus „inkorporierten sozialen Strukturen“ (Zips 2002: 244). Der Habitus ist „die ‚vergessene‘, unbewusste Verkörperung des sozialen Seins“

(ebd.: 240), das „zur Person und damit zum Körper gewordene Soziale“, er ist ein „Ensemble von Wahrnehmungs-, Deutungs- und Handlungsmustern“, die man durch Sozialisation (in unterschiedlichen Feldern) erwirbt. Oder kurz ausgedrückt: eine Art „praktischer Sinn“ oder „Gefühl für ein Spiel“, das auf einem sozialen *Spielfeld* gespielt wird, und dort gibt es eben bestimmte Spielregeln des sozialen Zusammenlebens. (ebd.: 245f). Dieses „Spielgefühl“ entwickelt und korrigiert sich laufend „durch Lernprozesse und lebensgeschichtliche Erfahrung“ (ebd.: 258).

Wenn der Habitus einer Akteurin oder eines Akteurs auf ein konkretes soziales Handlungsfeld abgestimmt ist – und das ist der Fall, wenn der Habitus ein Produkt dieses Feldes ist, d. h. von diesem produziert wurde (d. h. wiederum, weil die Person in diesem Feld sozialisiert wurde) – kann sie oder er sich darin „wie ein Fisch im Wasser“ bewegen. (ebd.). Daraus ergibt sich, dass sich die handelnden Personen jeweils immer für Handlungen entscheiden, die ihnen in einer gegebenen Situation sinnvoll, oder *logisch* erscheinen. Das Habituskonzept

„(...) erlaubt, zu zeigen, dass die individuellen Praktiken mit sozialen, ‚verkörperten‘ Strukturen des Feldes rückgekoppelt sind, d. h. einer bestimmten (sozialen) Logik folgen. (...) Die Praktiken sind damit sozial und individuell zugleich.“ (ebd.: 254f).

Die konkreten Praktiken werden durch den Habitus reguliert und sind deshalb bis zu einem gewissen Grad vorhersehbar, aber: sie sind nicht das Ergebnis einer Unterwerfung unter Regeln und sie sind auch keine mechanischen Reaktionen auf gegebene Umstände, sondern vielmehr ist es so, dass der Habitus *Strategien* erzeugt, die den konkreten Handlungsentscheidungen zugrunde liegen. Je besser Habitus und Feld übereinstimmen, desto weniger ist die strategische Absicht dieser Strategien erkennbar, desto logischer und selbstverständlicher erscheinen die Handlungen. Es sind Strategien ohne strategische Berechnung und die profitabelsten unter ihnen sind genau jene, die nicht als Strategien erkennbar sind, d. h. Handlungsentscheidungen, die als besonders „authentisch“ und „aufrichtig“ erscheinen (weil eben Habitus und Feld genau übereinstimmen). Diese haben für die Handelnden den wesentlichen und nützlichen Begleiteffekt, dass sie genau aufgrund jener scheinbaren Interesselosigkeit gesellschaftliche Zustimmung oder Befürwortung erhalten. (Bourdieu 2000: 72f und 214, Anm. 2).

Der Habitus impliziert also ein Wissen über die Spielregeln, aber nicht automatisch deren Einhaltung. Unter bestimmten Bedingungen kann er eine Strategie hervorbringen, die das Brechen einer Spielregel verlangt. Oder anders gesagt bewirkt er, „(...) dass man eine Regel nur insofern befolgt (...), als man bedeutend mehr Interesse daran hat, sie zu befolgen, als sie außer acht zu lassen“ (Bourdieu, zitiert in Zips 2002: 272).

Diese Logik des Habitus bedeutet umgekehrt auch: wenn Habitus und Feld *nicht* aufeinander abgestimmt sind (d. h. wenn der Habitus mit einer Umgebung konfrontiert wird, die sich wesentlich von jener unterscheidet, aus der er kommt), kann es sein, dass die von ihm hervorgebrachten Handlungen, den Handelnden negative oder unerwünschte Konsequenzen einbringen. Denn was in einer Gruppe als „natürlich“ und „vernünftig“ angesehen wird, kann in einer anderen als „undenkbar“ und „skandalös“ gelten. (Bourdieu 2000: 78).

Der Habitus bewirkt letztlich, dass Menschen – durch die Kenntnis der jeweiligen Spielregeln des Feldes, in dem das jeweilige „Spielgefühl“ produziert wurde, und durch die (unbewusst strategische) Abwägung ihrer sozialen und individuellen Chancen auf Positionen in diesem Feld – tun, „was getan werden muss“ und „sagen, was gesagt werden muss“. (Zips 2002: 258).

Einerseits ist der Habitus also eine historisch (von den Strukturen des Feldes) „*strukturierte* Struktur“ und wirkt aber gleichzeitig auch als „*strukturierende* Struktur“, indem er sämtliche Praktiken reguliert, welche tendenziell wiederum zur Reproduktion der Strukturen beitragen. (Bourdieu 2000: 72 und Zips 2002: 256 und 262). Er ist „eine Art ‚hartnäckige‘, aber ‚grundsätzlich veränderliche Improvisationsfähigkeit‘“ (Zips 2002: 262).

Hieraus ergibt sich ein weiterer zentraler Punkt in Bourdieus Theorie: der Habitus ist die Verkörperung von angehäufter – akkumulierter – Geschichte, und zwar in einem doppelten Sinne. Wie bereits zu Beginn erwähnt, verkörpern die sozialen Akteur/inn/e/n die Geschichte des sozialen Feldes mit seinen historisch entstandenen Positionen, die sie einnehmen – die „objektivierte Geschichte“. Sie verkörpern aber auch ihre eigene individuelle (Lebens-) Geschichte, bzw. die Geschichte „des in diesem Feld strukturierten individuellen Habitus“ – die „inkorporierte Geschichte“. (ebd.: 242).

„Als akkumulierte Geschichte sind im Feld – ebenso wie im Habitus – historisch bestimmte Werte gegenwärtig (...)“ (ebd.: 253). Der Habitus ist deshalb einerseits das Produkt von Geschichte und andererseits produziert er Geschichte, indem er Praktiken erzeugt, die wiederum dazu tendieren die historischen Strukturen zu reproduzieren:

„(...) a past which survives in the present and tends to perpetuate itself into the future by making itself present in practices structured according to its principles (...)“ (Bourdieu 2000: 82).

Bourdieus „praxeologische“ Theorie will die innere Logik von konkreten Handlungen erfassen. Diese erschließt sich weder ausschließlich durch das Feld mit seinen Positionen – die objektivierte Geschichte – noch durch den Habitus als System von Dispositionen – die inkorporierte Geschichte – allein, sondern: erst wenn Positionen und Dispositionen zueinander in Beziehung gebracht werden, lässt sich der *praktische* Sinn, bzw. die *Logik*, hinter konkreten *Praktiken* herauslesen. Das „Spielgefühl“ oder die „Neigung das ‚Richtige‘ zu tun“ ist in gewisser Weise eine „vergessene Geschichte“ der Verkörperung und Verinnerlichung sozialer Strukturen, die davor passiert ist. (Zips 2002: 257f). Ähnlich, wie ich weiter oben im Zusammenhang von Foucaults Machtbegriff angesprochen habe, dass Macht tendenziell ihre Wirkungsmechanismen verbirgt, tendiert der Habitus „zur Selbstverleugnung“. D. h. er strukturiert das Handeln, ohne sich rechtfertigen zu müssen:

„Weil der Habitus seine Geschichte vergessen macht, ist symbolische Gewalt möglich und die Handelnden wissen nicht, dass sie in ihrer Praxis und durch ihre Handlungen zur Reproduktion von Herrschaftsverhältnissen beitragen. Er sorgt für die Verkennung (*illusio*) der historisch dem sozialen Raum eingeschriebenen und in Positionen objektivierten Gewalt.“ (Zips 2002: 258).

Ich komme nun zum dritten zentralen Begriff von Bourdieu „Theorie der Praxis“: sein erweiterter Kapitalbegriff. *Erweitert* deshalb, weil er symbolische Macht, symbolischen Profit und eben *symbolisches Kapital* analytisch auf die gleiche Stufe stellt, wie ökonomisches Kapital im *engeren* Sinne, nämlich: materielle Macht, materiellen Profit und materielles Kapital. (ebd.: 266). Zugrunde liegt dabei

„die Vorstellung, dass (...) die Handlungsstrategien in den unterschiedlichen sozialen Feldern auf den Erwerb von Prestige und Anerkennung gerichtet sind. Die Kämpfe um Anerkennung sind eine fundamentale Dimension des sozialen Lebens, bei der es um die

Akkumulation von symbolischem, d. h. auf Bekanntheit und Anerkennung begründetem, Kapital geht.“ (ebd.: 265).

Aus diesem erweiterten Kapitalbegriff ergibt sich der Vorteil, zeigen zu können, dass auch scheinbar interesselose und zweckfreie Handlungen auf Profit gerichtet sein können, und zwar auf *symbolischen* – selbst wenn es sich nur um „ (...) ein Lächeln, ein[en] Händedruck, Komplimente, Aufmerksamkeiten (...)“ usw. handelt. (ebd.: 269f). Symbolische Praktiken sind demnach auch *ökonomisch*, weil sie von einem *Interesse* geleitet werden und sie dienen den sozialen Akteur/inn/en „als Mittel, ihre gesellschaftliche Position zu verbessern“. (ebd.: 266f).

Mit ihren jeweils unterschiedlichen Dispositionen, ihren Veranlagungen, ihrem Habitus, ihrem „Spielgefühl“ konkurrieren die Akteur/inn/e/n eines Feldes um die etablierten Positionen in diesem Feld. In diesen „Machtkämpfen“ geht es darum, die „im jeweiligen Feld effizientesten Kapitalformen“ einzusetzen, bzw. diese zu akkumulieren. Je nach Feld besitzen unterschiedliche Kapitalformen unterschiedlich viel Wert, und die Verteilung dieser Kapitalformen entspricht komplexen Machtkonstellationen. (ebd.: 255 und 272).

Bourdieu unterscheidet drei Hauptformen – ökonomisches, kulturelles und soziales Kapital – wobei alle drei in symbolisches Kapital – gesellschaftliche Anerkennung – umgewandelt werden können und umgekehrt. (ebd.: 267).

Ökonomisches Kapital meint demnach etwa „monetäres Kapital“ und materiellen Besitz. Kulturelles Kapital umfasst u. a. Bildung (und in weiterer Konsequenz beispielsweise „Allgemeinwissen“ oder rhetorisches Geschick), in institutionalisierter Form „Bildungstitel“ und in vergegenständlichter Form beispielsweise Bücher oder Musikinstrumente. Mit sozialem Kapital meint Bourdieu soziale Beziehungen, oder präziser:

„diejenigen Ressourcen, die auf der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe beruhen (...). Für die Erhaltung bzw. den Ausbau sozialer Beziehungen ist ständige Beziehungsarbeit in Form von Austauschakten erforderlich. Daher folgt das soziale Kapital der Logik des Kennens und Anerkennens und funktioniert demgemäß immer als symbolisches Kapital“. (ebd.: 267f).

Grundsätzlich ist jede der genannten Kapitalformen in jede andere konvertierbar, allerdings gibt es soziale Gesetze und Logiken, die diese Umwandlungsprozesse

regulieren. Ob eine bestimmte Kapitalform in symbolisches Kapital – Anerkennung, Respekt, Bekanntheit, Prestige, einen guten Ruf usw. – konvertiert werden kann, bzw. ob eine bestimmte Handlung zur Akkumulation von symbolischem Kapital geeignet ist, hängt allein von der jeweiligen gesellschaftlichen Bewertung ab: „darüber entscheidet (...) die öffentlichen Meinung im Feld“. (ebd.: 266 und 273).

„Die aktuelle Verteilung der spezifischen Kapitalformen strukturiert das Feld. Veränderungen dieser Kapitalverteilung bewirken daher eine strukturelle Veränderung des Feldes.“ (ebd.: 272).

Auch im Sinne dieser Kapitalverteilungsstruktur ist das Feld „akkumulierte Geschichte“. (ebd.: 268).

David Parker (2000) entwickelt am Beispiel chinesischer Takeaway-Restaurants in Großbritannien – in Erweiterung von Bourdieus Theorie – die beiden Konzepte „diasporischer Habitus“ (diasporic habitus) und „imperiales Kapital“ (imperial capital). Chinesische Takeaways in Großbritannien – meist Familienbetriebe in denen vor allem auch viele junge Chinesinnen und Chinesen arbeiten – stellen strategische soziale Orte im „diaspora space“ dar. (Parker 2000: 74f). Der Begriff „diaspora space“ – auf den ich später noch genauer eingehen werde – geht zurück auf Avtar Brah und beschreibt jenen Raum, der sowohl von „diasporischen Subjekten“ als auch von jenen, die sich als „einheimisch“ betrachten, „bewohnt“ wird. In diesem Raum verflechten sich die Geschichten der Zerstreuung und Migration, mit den Geschichten, „die an einem Ort bleiben“. (Brah 2005: 16).

Chinesische Takeaways sind Schauplätze der Auseinandersetzung um die Verteilung von *Positionen* in hierarchischen sozialen Beziehungen, wobei die dort stattfindenden Interaktionen durch bestimmte Auffassungen von kultureller Differenz motiviert und geprägt sind. Es sind konkrete soziale Orte, an denen rassistisch gekennzeichnete Machtverhältnisse in alltäglichen Begegnungen erfahren und reproduziert werden.

Parker versucht zu erkunden, wie ein routiniertes Festschreiben rassistischer Strukturen geschieht („routine racialization“) und zu beschreiben, wie – sogar dort wo keine explizit diskriminierende Absicht vorhanden ist – das Auftreten, die körperliche Haltung und das Verhalten sowohl der Kund/inn/en als auch der Angestellten tief von historisch gewachsenen Auffassungen – *akkumulierter Geschichte* – über „race“

durchsetzt ist. Er fragt nach den Mechanismen, durch die Weiße Kund/inn/en – auf der einen Seite der Theke – soziale Überlegenheit erringen, und wie – auf der anderen Seite der Theke – soziale Verletzbarkeit erfahren wird. (Parker 2000: 84f).

Der diasporische Habitus – das diasporische „Spielgefühl“ – entwickelt an diesen konkreten Orten des „diaspora space“ ganz eigene Strategien für alltägliche Handlungen, die sich (für die Handelnden) auch dadurch auszeichnen, dass sie „entfernt von daheim“ stattfinden. Dieser spezifische Habitus besteht also aus jenen „Wahrnehmungs-, Deutungs- und Handlungsmustern“, die das alltägliche Handeln transnationaler Akteur/inn/e/n in der Diaspora bestimmen. Die Konfrontation von „räumlicher Nähe“ und „gesellschaftlicher Distanz“ prägt viele Alltagssituationen. (ebd.: 84 und 82).

Wie Parker feststellt, geht Bourdieu tendenziell von der Annahme aus, dass der Habitus sozialer Akteur/inn/e/n automatisch mit den Strukturen des Feldes übereinstimmt. (ebd.: 84). Diese Annahme kommt u. a. daher, dass er sein Konzept von Habitus vorwiegend auf gesellschaftliche Klassen bezieht und dabei jedoch andere Dimensionen gesellschaftlicher Differenz – Geschlecht, ethnische Identität, usw. – nicht ausreichend mitdenkt. So beschreibt Bourdieu die Konstituierung eines (scheinbar homogenen) Klassenhabitus folgendermaßen:

“Though it is impossible for *all* members of the same class (or even two of them) to have had the same experiences, in the same order, it is certain that each member of the same class is more likely than any member of another class to have been confronted with the situations most frequent for the members of that class.” (Bourdieu 2000: 85).

Auf Basis dieser Formulierung kann Bourdieus Habituskonzept jedoch die gelebten Erfahrungen von rassistischen und anderen Hierarchien, die sich in einer Gesellschaft vielfach überlagern und durchkreuzen, nicht erfassen. Parkers Konzept eines diasporischen Habitus beruht auf der Notwendigkeit anzuerkennen, dass in sehr vielen sozialen Situationen radikal unterschiedliche (akkumulierte) Geschichten miteinander konfrontiert werden. Die Dispositionen eines diasporischen Habitus sind dabei gezwungen, mit dem Erbe des Kolonialismus umzugehen und damit, dass Weiße Menschen durch dieses Erbe mit *imperialem* Kapital ausgestattet sind/werden. (Parker 2000: 84).

Imperiales Kapital umfasst „die akkumulierten Privilegien“ der Imperialgeschichte/n, in Form von „Machtressourcen, die zum Vorteil der Dominanten mobilisiert werden können“, und zwar in den allergewöhnlichsten Alltagsbegegnungen und ohne sich dessen bewusst zu sein. (ebd.: 84f).

Bourdieu geht es darum zu zeigen, wie soziale Distanzen in die Körper eingeschrieben sind, konzentriert sich jedoch überwiegend darauf, wie Klassenunterschiede verkörpert werden. Und obwohl sein erweiterter Kapitalbegriff darauf abzielt, symbolische Machtformen mitzudenken, wird er dem Vermächtnis von imperialer Dominanz und den damit einhergehenden „stereotypischen Deformationen kultureller Differenz“ nicht gerecht. (ebd.: 86). Dieses Vermächtnis zeigt sich in der (u. a. körperlichen) Zurschaustellung von Überlegenheit und dem Wissen, dass dies „akzeptabel“ ist (bzw. akzeptiert werden wird). Die Kapitalverteilung an konkreten Orten wie etwa einem chinesischen Takeaway findet in körperlichen Haltungen und Gesten sowohl der Kund/inn/en als auch der Angestellten Ausdruck, d. h. die rassistisch geprägten Hierarchien werden auch *körperlich* erlebt. Zu dieser rassistischen Dimension kommt in den von Parker beobachteten Takeways eine sexistische (bzw. sexualisierte) Dimension hinzu, denn die Kund/inn/en sind mehrheitlich Weiß und männlich. Die „imposante Präsenz“ der Weißen Kunden, wenn sie durch die Tür gehen und ihre Art sich gegen die Theke zu lehnen, die wie ein unterschwelliger Besitzanspruch auf den Raum anmutet, deutet Parker als eine Form der Demonstration von imperialem Kapital. Umgekehrt drückt sich das asymmetrische Bedienungsverhältnis auch in den Körperhaltungen der Takeaway-Angestellten aus. Parker beschreibt diese als aufmerksam und jederzeit bereit für Bestellungen. An junge chinesische Frauen scheint es eine bestimmte Erwartung zu geben, wie sie Weißen Männern das Essen zu „präsentieren“ haben: schmeichlerisch, unterwürfig und passiv. (ebd.: 86f).

Dies sind Beispiele dafür, wie akkumulierte Geschichte im doppelten Sinne – die objektivierte, in Form von etablierten Positionen im Feld, und die inkorporierte, die sich u. a. in Körperhaltungen zeigt – in konkreten Begegnungen der Gegenwart aktiviert wird.

Ein weiteres Beispiel, in dem der „akkumulierte historische Vorteil von kolonialer Macht“ auf Seiten eines Weißen Kunden ins Spiel gebracht wird, gibt folgende

Erzählung einer zwanzigjährigen Chinesin: "I don't like working Friday nights because there's this man who comes in and keeps singing ‚Suzy Wong, Suzy Wong...‘". (ebd.: 88).¹³ In diesen vier Worten verbergen sich nicht nur Weiße Fantasien von ostasiatischer Weiblichkeit und Weiße männliche Besitzansprüche auf chinesische weibliche Körper, sondern sie sind eine absichtliche persönliche Grenzüberschreitung. Es verdichten sich darin „decades of gendered, sexualized and racialized stereotyping“ und dieses kulturelle Vermächtnis muss jede Woche für ein paar Sekunden ertragen werden. (ebd.).

Wenn Weiße Kund/inn/en ein chinesisches Takeaway betreten, erwarten sie eine „Exkursion, die gleichzeitig abenteuerlich und zahm“ ist, es soll ein „zu bewältigendes exotisches Abenteuer“ sein, das ihre Selbstauffassung von kultureller Überlegenheit intakt lässt. (ebd.).

Umgekehrt erfordert die Arbeit in einem Takeaway von den Angestellten nicht nur physische, sondern auch immense symbolische Anstrengungen. Der diasporische Habitus erzeugt sowohl die Ausdauer und Widerstandsfähigkeit dies ertragen zu können, als auch Strategien um die eigene Würde zu bewahren. (ebd.: 94 und 85).

2. Kritik an Essentialismen

Dieses Kapitel widmet sich einigen theoretischen Ansätzen zu Globalisierung und Diaspora, die wesentlich zu einer Kritik an abgeschlossenen und essentialistischen Kultur- und Identitätsbegriffen beigetragen haben.

2.1. Globalisierung und neue Raumkonzepte

Gegenwärtige globale Prozesse werden einerseits wesentlich bestimmt durch neue Medien und Kommunikationstechnologien – deren globale Vernetzung – und

¹³ „The World of Suzie Wong“ ist ein englischer Roman aus dem Jahr 1957, dessen Hauptprotagonist/inn/en ein englischer Künstler und eine chinesische Prostituierte – namens Suzie Wong – sind. (vgl.: http://en.wikipedia.org/wiki/The_World_of_Suzie_Wong, Zugriffsdatum 11. Juli 2010).

andererseits durch die zunehmende Mobilität von Menschen und die Zunahme von Migrationsbewegungen – sowohl freiwilliger als auch gewaltsam erzwungener. Weder globale Kommunikationsmedien noch globale Migrationen sind historisch neue Phänomene, jedoch erfahren sie erst seit einigen Jahrzehnten eine derart massive Globalisierung. (Appadurai: 2005: 27). Die Möglichkeiten von elektronischen Medien, zusammen mit immer schnelleren Fortbewegungsmöglichkeiten – verglichen mit früheren Zeiten, in denen es mitunter Monate dauerte, zwischen den Kontinenten zu reisen und/oder zu kommunizieren – bedeuten ein zunehmendes „Schrumpfen“ der Welt – eine Kompression von Raum und Zeit. Diese Prozesse haben vielfältige Auswirkungen darauf wie und auf welcher Basis Zugehörigkeiten und Identitäten auf immer neue Weisen definiert und gelebt werden. (Brah 2005: 195). Und sie bedeuten konsequenterweise, dass auch kulturelle Produkte und Praktiken sich „weigern“, fixen Orten zugeordnet zu werden bzw. zu bleiben. (Halbmayer/Mader 2004a: 12 und Gupta/Ferguson 1997b: 37).

Es besteht in kultur- und sozialanthropologischen Diskursen allerdings weitestgehende Einigkeit darüber, dass Globalisierung nicht – bzw. nicht notwendigerweise – „die Geschichte einer kulturellen Homogenisierung“ bedeutet (Appadurai 2005: 11, vgl. auch Gupta/Ferguson 1997: 39 und Brah 2005: 195). Wenn etwa bestimmte Bilder (images) global konsumiert werden, sind die Auswirkungen nicht völlig vorhersehbar, denn:

„there can be many and varied readings of the same image. The same image can elicit a diversity of meanings, signalling the effects of personal biography and cultural context on processes of meaning production.“ (Brah 2005: 195).

Die globalen Bewegungen von Menschen, Waren und Ideen haben also vielmehr kulturelle Hybridisierungs- und Kreolisierungsprozesse zur Folge (Halbmayer/Mader 2004a: 11), d. h. kulturelle Vermischungsprozesse durch die Neues entsteht. In Stuart Halls Formulierung bedeuten Hybridität und Kreolisierung „eine neuartige Kombination von heterogenen kulturellen Elementen zu einer neuen Synthese“ (Hall 2000: 240, Anm. 21).

Appadurai spricht in diesem Zusammenhang der Imagination eine gewichtige, neue Rolle im sozialen Leben zu. Medien und Migration wirken wesentlich auf die alltägliche „Imaginationsarbeit“ (the work of imagination) von Menschen ein und führen dazu,

dass immer mehr Menschen in immer mehr Teilen der Welt ein größeres Set an möglichen Lebensentwürfen für sich in Erwägung ziehen, als jemals zuvor.

“One important source of this change is the mass media, which present a rich, ever-changing store of possible lives, some of which enter the lived imaginations of ordinary people more successfully than others.” (Appadurai 2005: 53).

Er fügt aber auch hinzu:

„(...) that this is not a cheerful observation, intended to imply that the world is now a happier place with more choices (...). Instead what is implied is, that even the meanest and most hopeless of lives, the most brutal and dehumanizing of circumstances, the harshest of lived inequalities are now open to the play of the imagination.“ (ebd.: 54).

Die Biographien von Menschen sind in seiner Auffassung Fabrikationen – und in vielen Fällen Kompromisse – die aus der kontinuierlichen Aushandlung zwischen dem was imaginiert wird und dem was das soziale Leben tatsächlich zulässt, hervorgehen (ebd.). Wenn Imagination als soziale Praktik und als eine Form des Aushandelns zwischen konkreten Orten individueller Handlungsfähigkeit und global definierten „Möglichkeitsfeldern“ verstanden wird (ebd.: 31), eröffnet sich folgende Frage für kultur- und sozialanthropologische Überlegungen: „What is the nature of locality as a lived experience in a globalized, deterritorialized world?“ (ebd.: 52).

Im traditionellen Forschungsverständnis der Kultur- und Sozialanthropologie wurde „Kultur“ meist an spezifische Orte oder Territorien gebunden bzw. an (ethnische) Gruppen, die diesen – scheinbar isolierten – Orten und Territorien zugeordnet wurden. Überregionale Kontakte und interkulturelle Verflechtungen, wie etwa Handelsnetzwerke, wurden dabei kaum oder gar nicht mitgedacht und so wurde der Anschein von klar begrenzten und abgeschlossenen Kulturen lange nicht gestört. „Kulturen waren aber nie abgeschlossene Monaden“ – sprich: etwas Einfaches, nicht Zusammengesetztes, Unteilbares (Wermke/Kunkel-Razum/Scholze-Stubenrecht 2007: 672) – „sondern unterhielten immer eine Vielzahl von Kontakten und waren in größere vernetzte soziale Zusammenhänge eingebettet.“ (Halbmayer/Mader 2004a: 10).

Auch Eric Wolf betont:

„Societies and cultures have always formed parts of larger systems. This was so before the rise of capitalism, and it has become increasingly the case, as the capitalist mode of

production has colonized ever more spaces of social and cultural life all over the globe.”
(Wolf 1997: x).

Es ist ihm zufolge nicht sinnvoll, sich Gesellschaften als isolierte, statische Systeme vorzustellen und Kulturen als klar begrenzte Totalitäten, in denen die einzelnen Teile zur „Aufrechterhaltung eines organisierten, autonomen und dauerhaften Ganzen“ beitragen (ebd.: 390f). Vielmehr besteht „die Welt der Menschheit“ aus „einer Totalität von miteinander verknüpften Prozessen“ (ebd.: 3). Konzepte wie „Nation“, „Gesellschaft“ und „Kultur“ sind Versuche, Teilaspekte dieser Prozesse zu *benennen*. Wenn diese Teilaspekte aber nicht zugleich in größeren Zusammenhängen gedacht werden, besteht die Gefahr, dass „Benennungen“ einfach in „Tatsachen“ verwandelt werden (ebd.).

Gupta und Ferguson halten ebenfalls fest:

“People have undoubtedly always been more mobile and identities less fixed than the static and typologizing approaches of classical anthropology would suggest.” (Gupta/Ferguson 1997b: 37).

In einer Welt, die von Diaspora, von transnationalen kulturellen „flows“ und Massenmigrationen geprägt ist, stehen „altmodische Versuche“, Kulturen auf unserem Globus klar verzeichnen zu wollen, im Widerspruch zu den wesentlich komplexeren gelebten Realitäten. „Kulturen“ und „Gesellschaften“, wie beständig sie auch sein mögen, sind nicht einfach selbstverständlich identifizierbare Flecken auf einer Karte und die seit langem so vertrauten Grenzziehungen zwischen „hier“ und „dort“ verschwimmen immer mehr. (ebd.: 38f). Das zunehmende Bewusstsein darüber, dass keine „natürliche“ Verbindung zwischen Kulturen und Orten existiert, ließ in kultur- und sozialanthropologischen Diskursen Forderungen nach einem neuen Verständnis von Kultur laut werden, das sowohl vielfache Verflechtungen als auch die festgestellte Deterritorialisierung – Enträumlichung – berücksichtigen und fassen kann. (Halbmayer/Mader 2004a: 10).

Dass die Verbindung zwischen Menschen und Orten keine naturgegebene ist und somit auch kulturelle Unterschiede deterritorialisieren sind – d. h. sich nicht an Orten festmachen lassen – bedeutet nun aber nicht, dass es gar keine solche Verbindung gibt. Vielmehr lässt sich fragen, wie und auf welche neuen Weisen Identitäten und kulturelle Differenzen „spatialized“ – also mit räumlichen Kategorien verknüpft –

werden. Der wesentliche Punkt ist, dass die Verbindung zwischen Menschen und Orten keine *natürliche*, sondern eine *gemachte* ist. (Gupta/Ferguson 1997a: 3).

Ein besonders einflussreiches Konzept, das einen abgeschlossenen Kulturbegriff überwinden will, ist von Arjun Appadurai. Um der neuen globalen Deterritorialisierung gerecht zu werden, schlägt er fünf Begriffe vor: *ethnoscapes*, *mediascapes*, *technoscapes*, *financescapes* und *ideoscapes*. Diese sieht er als Grundlage für so genannte „*imagined worlds*“ – eine begriffliche Weiterentwicklung von Benedict Andersons vielfach aufgegriffenen „*imagined communities*“ auf die ich später noch zu sprechen kommen werde – wobei die Zugehörigkeit oder Nicht-Zugehörigkeit zu diesen imaginierten Welten nicht von territorialen Grenzziehungen abhängig ist, sondern – im Gegenteil – diese in den meisten Fällen überschreitet. Diese fünf Arten von „*scapes*“ bezeichnen für Appadurai fünf Dimensionen von globalen kulturellen „*flows*“, die zu einander in vielschichtigen Beziehungen stehen.

Ich werde die Einzelnen hier nicht näher charakterisieren. Wichtig erscheint mir in diesem Zusammenhang vorwiegend, dass Appadurai die Wahl des Begriffes „(land)*scapes*“ – Landschaft – mit dem Verweis auf fließende, ineinander übergehende und unregelmäßige Formen begründet, die je nach Blickwinkel unterschiedlich aussehen, d. h. je nach dem wo in dieser Landschaft man sich gerade befindet. (Appadurai 2005: 33).

Um wieder zurückzukommen zu den Konsequenzen, die das für kultur- und sozialanthropologische Fragestellungen und Forschungsvorhaben mit sich bringt:

„The landscapes of group identity – the *ethnoscapes* – around the world are no longer familiar anthropological objects, insofar as groups are no longer tightly territorialized, spatially bounded, historically unselfconscious, or culturally homogeneous.“ (ebd.: 48).

Im Sammelband „*Contemporary Issues in Socio-Cultural Anthropology*“ (Khittel/Plankensteiner/Six-Hohenbalken 2004), der sich speziell Perspektiven und Forschungsaktivitäten aus Österreich zum Thema nimmt, halten Andre Gingrich und Jelena Tošić fest:

„this new and wider research interest in global influences has combined more coherently in anthropology than elsewhere with continuing interests in local, as well as in deterritorialised and other forms of identity.“ (Gingrich/Tošić: 2004: 25).

Dass „multi-sited fieldwork“ und „fieldwork at home“ mittlerweile als Selbstverständlichkeit anerkannt werden, liegt nicht zuletzt auch daran, dass Immigration und immer neue Flüchtlingswellen, sowie „lokale Reaktionen“ darauf – Xenophobie, Rassismus, Nationalismus, usw. – zur Auseinandersetzung mit diesen Themen drängen – beispielsweise eben im Rahmen einer „Feldforschung daheim“ (ebd.: 33).

Das gegenwärtige Interesse an globalen Prozessen sollte jedoch – wie Stuart Hall in Erinnerung ruft – nicht zu folgendem Missverständnis führen:

Diese Prozesse sind insofern global, als sich – wenn überhaupt – nur wenige Orte ihrer Reichweite und ihren destabilisierenden und Abhängigkeiten erzeugenden Auswirkungen entziehen können. (Hall 2000: 214). Sie sind aber keineswegs global in dem Sinne, dass sie einheitlich verlaufen und überall gleiche Ergebnisse mit sich bringen. Im Gegenteil: Globalisierung verursacht tiefe und sich immer mehr vertiefende globale Ungleichheiten und Instabilitäten, „of which no power – not even the USA, which is the most economically and militarily powerful nation on earth – is any longer completely in control“ (ebd.: 215).

Globalisierung ist demnach auch insofern kein neues historisches Phänomen, als die europäischen „Entdeckungen“, Eroberungen und Kolonisierungen eben genau frühe Formen jenes selben historischen Prozesses darstellen, „den Marx einmal ‚die Formation des Weltmarktes‘ nannte“ (ebd.: 214).

Selbst wenn Globalisierung also bedeutet, dass „wir alle“ seit mehreren Jahrhunderten mehr und mehr miteinander vernetzt sind, so hängt die jeweils individuelle Verortung und Bewegungsmöglichkeit in diesem globalen System vom Zusammenwirken vieler verschiedener Faktoren ab. Avtar Brah fasst dies sehr prägnant zusammen:

For several hundred years now a global economic system has been in the making. It evolved out of the transatlantic trade in human beings, it flourished during the Industrial Revolution, it has been nurtured by colonialism and imperialism, and now it has achieved a new vitality in this age of microchip technology and multinational corporations. It is a system that has created lasting inequalities, both within nations and between nations.

All our fates are linked within this system, but our precise position depends on a multiplicity of factors, such as gender, class, colour, ethnicity, caste, whether we practise a dominant or subordinate sexuality, and whether we live in a rich, industrially advanced society or a poor country of the Third World. (Brah 2005: 84).

Das bedeutet als Konsequenz: angesichts all dieser neuen Konzepte, die von Begriffen wie „flows“, „scapes“ und „hybridity“ dominiert werden, ist es mindestens ebenso wichtig, darauf hinzuweisen, und nicht zu vergessen, dass eben „*nicht* alles fließt“ (Halbmayer/Mader 2004a: 12, meine Hervorhebung). Und Raum bleibt – neben vielen anderen – weiterhin „ein zentrales Kriterium in der Verteilung von Chancen und günstigen Positionen“. (ebd.).

Ich kehre noch einmal zurück zu David Parker (2000), der interessanterweise gerade anhand von Arjun Appadurais „scape“-Begriff aufzeigen kann, „dass nicht alles fließt“, bzw. dass bestimmte „scapes“ wesentlich schwieriger und auch einseitiger „fließen“, als andere. Er tut dies am Beispiel der chinesischen Takeaway-Restaurants in Großbritannien, die im ersten Kapitel bereits Thema waren.

Parker greift also Appadurais „ethnoscapes“ auf – die „Landschaften von Gruppenidentitäten“ (Appadurai 2005: 48) – und fügt dessen fünf vorgeschlagenen „scapes“ eine weitere hinzu: „foodscape“ – „Essenslandschaft“ bzw. auch kulinarische „Landschaft“. (Parker 2000: 78).

Er stellt seitens der dominanten – englischen, Weißen – Gesellschaftsgruppe eine auffällige Widersprüchlichkeit fest: nämlich zwischen der enthusiastischen Begrüßung einer vielfältigeren nationalen „foodscape“ einerseits, und einer Nichtanerkennung sozialer und politischer Forderungen von Migrant/inn/en und den hartnäckigen, zeitweise brutalen Widerständen gegen die Transformation der lokalen „ethnoscape“ andererseits. (ebd.: 78f). Die dominante Gesellschaftsgruppe „markiert“ dieses Essen als „ethnisch“, um es in der Folge als Beweis für die Aufgeschlossenheit und Offenheit einer multikulturellen Gesellschaft zu betrachten. Parker nennt das einen „feierlichen Multikulturalismus“ (celebratory multiculturalism), der exakt die Dynamik dieser „streng limitierten Offenheit“ für kulturelle Differenz – dieses Missverhältnis zwischen „nationaler foodscape“ und „lokaler ethnoscape“ – übersieht. Ein „celebratory multiculturalism“ zeichnet sich durch eine vereinfachte Wahrnehmung der Bedingungen aus, unter denen Begegnungen zwischen Kulturen stattfinden. Ein „oberflächliches Interesse“ an anderen Kulturen bei gleichzeitigem Ignorieren der ungleichen Bedingungen des Austauschs, „hat allzu oft den unterschiedlichen Formen von Imperialismus zugrunde gelegen“. Es ist äußerst problematisch, den ethnischen

Reichtum einer „foodscape“ zu bejubeln und zugleich tief sitzende, historisch bedingte Ungleichheiten außer Acht zu lassen. (ebd.: 77 und 79).

Parkers Anliegen ist es also, die Besitz ergreifende Logik eines „celebratory multiculturalism“ zu aufzuzeigen und eine Anerkennung der Tatsache einzufordern, dass Veränderungen in der „foodscape“ (als Resultat von Migrationen), notwendigerweise auch Veränderungen in der „ethnoscape“ bedeuten und *bedingen*. (ebd.: 93f).

Nachdem ich also festgehalten habe, „dass nicht alles fließt“, dass Menschen auf komplexe Weise in historisch entstandenen Machtverhältnissen positioniert sind und entsprechende Bewegungsmöglichkeiten bzw. Bewegungseinschränkungen erfahren, bleibt nun generell noch hinzuzufügen, dass Raum – obwohl sich vermehrt Zugehörigkeiten bilden, die sich nicht über territoriale Grenzen definieren – dennoch ein bedeutsames, organisierendes Prinzip alltäglicher Lebenswelten darstellt (Halbmayer/Mader 2004a: 6), denn soziale Aspekte unseres Lebens bleiben nach wie vor in hohem Maße „localized“. (Gupta/Ferguson 1997b: 37). Daher die kultur- und sozialanthropologischen Fragen nach spezifischen *lokal* gelebten Existenzen in einer global vernetzten Welt. (ebd.).

Gupta und Ferguson nennen es „place making“, wenn ein bestimmter Raum (space) mit Identität aufgeladen wird, bzw. anders formuliert, wenn einem *Raum* Bedeutung verliehen wird, sodass er zu einem *Ort* (place) wird. (Gupta/Ferguson 1997a: 6). Wie im ersten Kapitel thematisiert, hat das Verleihen oder Zuschreiben von Bedeutung immer mit Macht zu tun. Deshalb stellen auch Gupta und Ferguson die Frage: „Who has the power to make places of spaces?“ (Gupta/Ferguson: 1997b: 40).

In gewisser Weise vergleichbar beschäftigt sich Appadurai damit, wie Lokalität *produziert* wird – „the production of locality“ – und verwendet dafür den Begriff „Nachbarschaft“ (neighbourhood). Damit meint er die Bildung von konkreten Gemeinschaften, die entweder räumlich aber auch virtuell gefasst sein können und sich dadurch auszeichnen, dass sie sich im Jetzt zusammenfinden. (Appadurai 2005: 178f).

Speziell auch in theoretischen Ansätzen zu Diaspora nehmen Fragen nach der Bedeutung von Raum einen besonders zentralen Stellenwert ein. Fragen etwa nach dem Zusammenhang von raumbezogenen Vorstellungen, Assoziationen und Erfahrungen einerseits, und der (Neu-)Etablierung von Zugehörigkeiten andererseits. Im historischen Kontext des transatlantischen Sklavenhandels und der grauenerfüllten, so genannten „middle passage“ über den Atlantik misst Paul Gilroy dem Schiff als „Raum“ besondere Bedeutsamkeit zu. Schiffe waren mobile Elemente bzw. „sich verschiebende Räume“ (shifting spaces) und lassen sich als „kulturelle und politische Einheiten“ betrachten. (Gilroy 1993: 16f). In diesen Schiffen wurden – mit den Menschen, die verschleppt wurden – auch Ideen und komplexes Wissen, sowohl individuelle Lebensgeschichten als auch das Wissen über soziale Organisationsprinzipien ihrer jeweils verschiedenen westafrikanischen Herkunftsgesellschaften – akkumulierte Geschichte im doppelten Sinn – transportiert. Das Schiff und die damit verbundenen Erfahrungen sind deshalb ein konstituierendes Element für die spezifische/n Identität/en der so hervorgebrachten Schwarzen Diaspora. Trotz äußerst heterogener Herkunftsgeschichten stellen das Schiff, der Atlantik und Bewegung Symbole einer gemeinsamen Erfahrung – die des gewaltsamen Entrissen-Werdens jeglicher vorhergehender Zugehörigkeiten – dar. (Davis-Sulikowski 2004: 44f).

2.2. Diaspora, Zugehörigkeit, „home“

Das Phänomen „Diaspora“ ist so alt wie menschliche Gesellschaften selbst, der (griechische) Begriff hingegen geht auf die griechische Diaspora zurück, stellt eine Selbstbezeichnung dar, und bedeutet wörtlich „Zerstreuung“. (Davis-Sulikowski/Khittel 2004: 83f). Wie Ulrike Davis-Sulikowski und Stefan Khittel sehr prägnant formulieren, impliziert der Begriff Diaspora

„the collective experience of violence, suffering and loss, in particular loss of the homeland, enslavement and displacement, occupation and enforced exile, but also the resulting sense of self, place and identity.“ (ebd.: 83).

Es haben sich aber zusätzlich zu dieser ursprünglichen Bedeutung auch weiter gefasste Verwendungsweisen durchgesetzt, nach denen Diaspora schlicht eine permanente Niederlassung „woanders als daheim“ meint. Sie kann also auch als allgemeine

Konsequenz von kollektiven Migrationsbewegungen – sowohl gewaltsam erzwungener als auch freiwilliger – verstanden werden. (ebd.: 84). Ob diese weit gefasste, begriffliche Verwendung angebracht sei, ist nicht unumstritten. So argumentieren etwa „klassische Diasporen“ für eine enge Definition, weil sie die Gefahr einer Relativierung der spezifischen kollektiven Erfahrungen von Gewalt, Vertreibung/Verschleppung und Verlust sehen. Beispielsweise im Zusammenhang von geforderten Reparationszahlungen gibt es auch innerhalb dieser Diasporen wiederum Debatten, etwa darüber ob die Sklaverei und der transatlantische Sklavenhandel mit dem Holocaust vergleichbar seien bzw. als gleichwertig anerkannt werden sollten. (ebd.: 85, auch Gilroy 1993).

Gemeinschaften, die aus diasporischen Prozessen hervorgehen, zeichnen sich durch „soziale Kreativität und Mobilität“ aus. Ihre Identitäten werden einerseits durch die Konfrontation und das Umgehen mit neuen Umfeldern und Gegebenheiten geprägt, andererseits durch aktives Erinnern und Re-Kreieren der Traditionen und Vorstellungen ihrer Herkunftsländer. (Davis-Sulikowski/Khittel 2004: 85).

“(…) die so konstituierten Gemeinschaften entwickeln ganz eigene Konzepte und Überlebensstrategien, als Gruppen und als Individuen, wobei sie unaufhörlich die Widersprüchlichkeiten zwischen ‚Lokalität‘ (locality) und ‚Zugehörigkeit‘ (belonging) in Konfrontation mit hegemonialen Systemen und Nationalitäten aushandeln.“ (ebd., meine Übersetzung).

Avtar Brah meint, dass in Konzepten von Diaspora charakteristischerweise immer Vorstellungen von einem „daheim“¹⁴ mitschwingen, sie spricht von „a subtext of ‚home‘“. Deshalb schlägt sie eine Definition für Diaspora vor, in der die „Sehnsucht nach einem ‚daheim‘“ (homing desire) berücksichtigt wird, welche aber keinesfalls mit der Sehnsucht oder dem „Verlangen nach einem Heimatland“ (desire for a homeland) gleichzusetzen ist. (Brah 2005: 16 und 180). Damit will sie zunächst Diskurse von eindeutig festgeschriebenen Ursprüngen (discourses of fixed origins) einer Kritik aussetzen. Sie erinnert auch daran, dass Diaspora-Gemeinschaften nicht notwendigerweise die Rückkehr zu ihrem „Ursprung“ als zu erstrebendes Ziel deklarieren. Und schließlich betont sie: obwohl die Problematik von „daheim“ (home) und „Zugehörigkeit“ (belonging) ein integraler Bestandteil von diasporischen

¹⁴ Ich übersetze „home“ bewusst mit „daheim“, und nicht mit „Heimat“.

Lebensumständen ist, kann es höchst unterschiedlich sein, in welchen Situationen diesbezügliche Fragen auftauchen, welche das sind, und wie sie beantwortet werden. (ebd.: 192f). Ein Auszug aus Brahs Überlegungen um dies verdeutlichen:

„Where is home? On the one hand, „home“ is a mythic place of desire in the diasporic imagination. In this sense it is a place of no return, even if it is possible to visit the geographical territory that is seen as the place of “origin”. On the other hand, home is also the lived experience of a locality. Its sounds and smells, its heat and dust, balmy summer evenings, or the excitement of the first snowfall, shivering winter evenings, sombre grey skies in the middle of the day... all this, as mediated by the historically specific everyday of social relations. In other words, the varying experience of the pains and pleasures, the terrors and contentments, or the highs and humdrum of everyday lived culture that marks how, for example, a cold winter night might be differently experienced sitting by a crackling fireside in a mansion as compared with standing huddled around a makeshift fire on the streets of nineteenth-century England.

If, as is quite possible, the reader pictured the subjects of this cold winter scenario as white English men and women, it bears reminding, that this would not invariably be the case. The group huddled on the street might easily have included men and women brought over to England as servants from Africa and India; the descendants of Africans taken as slaves to the Americas; as well as Irish, Jewish and other immigrants. (ebd.: 192).

Brah will nun wissen, woher es kommt – angenommen ihre Leser/innen haben sich die Menschenansammlung ums Feuer in der kalten Winternacht im England des 19. Jahrhunderts tatsächlich selbstverständlich als Weiß imaginiert – dass in gegenwärtigen Imaginationen der „Englishness“ des 19. Jahrhunderts, die damals schon seit langem faktisch existierenden “Multikulturalismen” einfach nicht vorkommen? (ebd.). Es gibt offenkundig bestimmte vorherrschende Imaginationen davon, wer ein bestimmtes Territorium mit Selbstverständlichkeit als jenes beanspruchen kann, in dem sie oder er „daheim“ ist und ebenso wer das nicht so selbstverständlich kann – trotz der von Brah beschriebenen „gelebten Erfahrungen einer Lokalität“ (lived experience of a locality), die ein „daheim“ auch ausmachen. (ebd.: 190 und 192).

Um der „multi-placedness of home“ – welche diasporischen Subjektpositionen eigen ist – gerecht werden zu können, argumentiert Brah dafür folgende zwei Dinge zu

differenzieren: „sich ‚daheim‘ zu fühlen“ und „einen Ort als ‚daheim‘ zu deklarieren“. (ebd.: 197).

Ihr Beispiel von der kalten Winternacht im England des 19. Jahrhunderts kann noch etwas aufzeigen: diese „gelebten Erfahrungen einer Lokalität“ (die ein „daheim“-Gefühl hervorbringen können), unterscheiden sich in gewissen Situationen möglicherweise viel grundlegender in klassenspezifischer Hinsicht, als in ethnischer. Im zitierten Beispiel empfinden die Menschen, die auf der winterlichen Straße ums Feuer stehen vielleicht, dass sie untereinander mehr gemeinsam haben, als mit den Menschen am Kaminfeuer im Herrenhaus. (ebd.: 192).

„When does a location *become* home? What is the difference between ‚feeling at home‘ and staking claim to a place as one’s own? It is quite possible to feel at home in a place and, yet, the experience of social exclusions may inhibit public proclamations of the place as home“ (ebd.: 193).

Die Frage nach dem „daheim“ hat demnach mit Prozessen und Mechanismen des Ein- und Ausschlusses zu tun, also auch damit wie es subjektiv erlebt wird, ein- oder ausgeschlossen zu werden, je nach Umständen und vorherrschenden Machtverhältnissen. Anders ausgedrückt: die Frage nach dem „daheim“ handelt im Wesentlichen von unseren politischen und persönlichen Auseinandersetzungen um die *soziale Regulation* von Zugehörigkeit. (ebd.: 192). Zugehörigkeiten sind nicht naturgegeben, sondern sie werden kontinuierlich ausgehandelt.

Wir werden von unseren bisherigen Zugehörigkeiten auch in dem Moment geprägt – von ihnen „gesprochen“, wie Stuart Hall sagt – in welchem wir uns von ihnen lossagen wollen. Und in wieder anderen Momenten fühlen wir uns Menschen verbunden, die ähnliche „gelebte Erfahrungen einer Lokalität“ machen, weil sie die gleiche soziale Welt wie wir bewohnen, auch wenn sie sich in anderen Aspekten radikal von uns unterscheiden.

„We often operate with too simplistic a conception of ‘belonging’. Sometimes we are most ‘spoken’ by our attachments, when we struggle to be free of them, quarrel with, criticize or dissent radically from them. Like parental relationships, cultural traditions shape us *both* when they nurture and sustain us *and* when we have to break irrevocably with them in order to survive. And beyond – though we don’t always recognize it – there are always the ‘attachments’ we have to those who share our world with us but who are different from us.“ (Hall 2000: 233).

Wie im vorangegangenen Kapitel erwähnt (im Zusammenhang von David Parkers Entwurf eines diasporischen Habitus) entwickelt Avtar Brah das Konzept des „diaspora space“. Dieser „Diaspora-Raum“ wird sowohl von den „diasporischen Subjekten“ als auch von jenen, die sich als „Eingeborene“ oder „Einheimische“ („indigenous“) verstehen, „bewohnt“. Es ist daher ist die Rede von einem Raum in dem sich die Geschichten der Zerstreuung und Migration mit den Geschichten, „die an einem Ort bleiben“, verflechten und in dem sich unterschiedliche Machtdimensionen auf vielfache Weise überschneiden. (Brah 2005: 16).

Wo jemand in diesem Raum – d. h. innerhalb der dort aktuell bestehenden Machtkonstellationen – *verortet* wird, ist eine politische Frage. Brah beschäftigt sich mit den „Politiken des Verortens“ bzw. „der Verortung“ (politics of location). Der entscheidende Punkt dabei ist, dass wir *gleichzeitig* innerhalb „(...) gendered spaces of class, racism, ethnicity, sexuality, age; (...)“ verortet – bzw. „situert“ oder „positioniert“ – sind (ebd.: 204). Für dieses gleichzeitige und komplexe Zusammenwirken unterschiedlicher Machtfaktoren – mit daher jeweils sehr unterschiedlichen Effekten für die jeweils sehr unterschiedlich davon betroffenen Menschen – gibt es in der (mir bekannten) diesbezüglichen Literatur verschiedenste Bezeichnungen. Ich nenne es in Übereinstimmung mit Brah „Intersektionalität“ (intersectionality): das Sich-Überschneiden oder Sich-Durchkreuzen unterschiedlicher Kategorien wie etwa Geschlecht, ethnische Identität, Sexualität, Klasse oder Alter.

Besonders für diasporische Subjekte bedeutet dies zumeist auch innerhalb vieler Widersprüchlichkeiten positioniert zu sein (locationality in contradiction), denn sie bewegen sich quer – nicht nur durch geographische, sondern auch – durch psychische, durch kulturelle, religiöse und linguistische Grenzen hindurch. (ebd.).

Stuart Hall beschreibt seine persönliche diasporische Erfahrung¹⁵ als

„(...) the experience of being inside and outside, the ‘familiar stranger’ ... I know both places intimately, but I am not wholly of either place, far away enough to experience the sense of exile and loss, close enough to understand the enigma of an always-postponed “arrival” ... that gap cannot be filled. You can’t “go home” again. (...)“ (Hall, zitiert in Davis-Sulikowski 2004: 46f).

¹⁵ Diese Textstelle bezieht sich auf Stuart Halls Migration aus der Karibik nach Großbritannien.

Brahs Konzept von „diaspora space“ bezeichnet also den Raum, in welchem Vorstellungen von Zugehörigkeit und „Andersheit“ kontinuierlich neu behauptet, beansprucht und herausgefordert werden. (Brah 2005: 44). „Diaspora space is the point at which boundaries of inclusion and exclusion, of belonging and otherness, of ‚us‘ and ‚them‘, are contested.“ (ebd.: 208f).

Wenn Kultur (ebenso wie Zugehörigkeit) als Prozess – und nicht als Essenz – verstanden wird, bedeutet das nicht, dass nicht mehr über kulturelle „Traditionen“, „Bräuche“ und „Werte“ geredet werden kann. Vielmehr eröffnen sich Fragen danach, wie „Traditionen“, „Bräuche“ und „Werte“ *zustande kommen* und durch ihr wiederholtes Praktiziert-Werden *andauern*. Fragen danach, wie es kommt, dass genau *diese* kulturelle Praktik als „Brauch“ repräsentiert wird, und nicht *jene*. Warum ein bestimmtes Bündel an ethischen Vorstellungen (und nicht ein anderes) besondere Bedeutung erlangt, weil es angeblich „die (einen) Werte“ einer gegebenen kulturellen Formation verkörpert. Warum bestimmte überlieferte Erzählungen (und nicht andere) als emblematische Symbole einer „Tradition“ herangezogen und betont werden. Und warum unter bestimmten Umständen gerade eine ganz bestimmte Tradition beschworen wird (und eben nicht eine andere). (ebd.: 234).

2.3. Kritik an Essentialismen

Aus allen vorangegangenen Überlegungen dieses Kapitels ergibt sich eine grundlegende Frage, der ich im Folgenden nachgehen werde und für die ich mir hier Brahs Worte leihe: „How do we construct politics which do not reduce everything to the economy of the same and which do not essentialise difference?“ (Brah 2005: 14f). Wie können politische Forderungen gestellt werden, die sich nicht auf essentialistische Vorstellungen von Kultur, Identität und Differenz stützen und die den komplexen Identitäten und Machtkonstellationen gerecht werden, die wir leben.

Essentialismus definiert Brah als „sich beziehend auf eine Vorstellung von einer endgültigen Essenz, die sich über historische und kulturelle Grenzziehungen hinwegsetzt“ (ebd.: 92, meine Übersetzung). Zimitri Erasmus spricht von Essentialismus „as a belief in the unchanging and transhistorical true essence of identities“ (Erasmus 2000: 205, Anm. 3). Oder gemäß einer Formulierung von Brigitte Kossek sind Essentialismen

„verabsolutierende Behauptungen von unüberwindbaren Differenzen in Kultur und Identität als hervorstechende Merkmale der Verschiedenheit von sozialen Gruppen – gleichgültig, ob diese als Bedrohung begriffen oder bejubelt werden.“ (Kossek 1996: 19).

Menschliche Subjekte sind jedoch keine „fixen Verkörperungen von Kulturen“ (fixed embodiments of cultures). Und da Kulturen sowieso auch in ihrem „Inneren“ von großen Unterschieden geprägt und niemals statisch sind, werden auch unsere Subjektivitäten innerhalb von „heterogenen diskursiven Praktiken“ geformt. Wir „bewohnen“ bewegliche und sich verändernde Identitäten. (Brah 2005: 93). Wenn Identität also (ebenso wie Kultur) als Prozess – und nicht als Essenz – verstanden wird (d. h. nicht als etwas bereits immer Existierendes, sondern als „context-specific construction“), bedeutet das folglich:

„It is more appropriate to speak of discourses, matrices of meaning, and historical memories which, once in circulation, can form the basis of *identification* in a given economic, cultural and political context.“ (ebd.: 124, Hervorhebung im Original).

Die Betonung liegt also nicht auf etwas, das man schon hat, sondern auf Prozessen der *Identifikation*.

Um zur Frage nach der Formulierung von nicht-essentialistischen politischen Forderungen zurückzukommen: der Schlüssel liegt darin, wachsam und aufmerksam für die Funktionsweisen von Prozessen zu sein, in denen ein kollektives „Wir“ etabliert wird. Wer wird dadurch ermächtigt und wer entmächtigt. (ebd.: 184). Wann, wie und warum werden absolute Ursprünge imaginiert und warum werden in einer bestimmten Situation ganz bestimmte Identitätskonzeptionen ins Spiel gebracht. (ebd.: 197f). Von Bedeutung ist außerdem, ob „Differenz“ in einer gegebenen Situation hierarchisch organisiert wird oder nicht, denn:

„We need to distinguish instances when ‚difference‘ is asserted as a mode of contestation against oppression and exploitation, from those where ‚difference‘ becomes the vehicle for the legitimization of dominance.“ (ebd.: 90).

Brah argumentiert daher für „politics of identification“ (in Gegenüberstellung zu „politics of identity“): wenn wir lernen uns über Differenzen hinweg zu identifizieren, kann dies auch den Weg für „Prozesse der politischen Identifikation“ ebnen und damit für Politiken, die nicht die Diversität von menschlichen Erfahrungen auslöschen,

sondern vielmehr ermöglichen „to appreciate the ‚particular‘ within the ‚universal‘, and the ‚universal‘ within the ‚particular‘.“ (ebd.: 93).

Auch Stuart Hall thematisiert diese Ambivalenz oder „doppelte Erfordernis“ (double demand) von politischen Ansprüchen. Auf der einen Seite steht die Forderung nach sozialer Gleichheit und Gerechtigkeit (z. B. angesichts von Rassismus) und auf der anderen die Forderung nach Sensibilität für, und Anerkennung von kulturelle/n Differenzen, die in ethnozentristischen, universalisierenden Gleichheitsforderungen nicht enthalten ist. (Hall 2000: 225 und 232). Und er bemerkt: „The double demand for equality and difference appears to outrun our existing political vocabularies.“ (Hall 2000: 232).

Das Vokabular, das wir benötigen, um überhaupt politische Ansprüche formulieren zu können, bezeichnet Trinh Minh-ha als „notwendige, wenn auch willkürliche Eckpunkte“ (Minh-ha 1996: 156). Wir brauchen es um unsere eigene Positionierung klar zu machen. Diese machen wir klar, indem wir uns im Zusammenhang einer spezifischen politischen Forderung (oder im Hinblick auf eine solche) „markieren“. Ihre Folgerung:

„Die Frage, wann sich jemand (etwa in Begriffen der Ethnizität, des Alters, der Klassenzugehörigkeit, des Geschlechts oder der Sexualität) ‚markieren‘ und wann sich jemand solchen Markierungen entschieden widersetzen sollte, bleibt weiterhin eine Herausforderung. Antworten auf diese Frage bleiben an spezifische Orte, Zusammenhänge, Umstände, sowie an die Geschichte des Subjekts in einem bestimmten Augenblick gebunden.“ (ebd.).

Da Identitäten beweglich sind, sind konkrete Positionierungen (oder die Frage, ob man sich „markieren“ sollte) *strategisch* zu verstehen und nicht als eine Frage von angeblich verkörperter Essenz.

„Immer mehr von uns, die sich von Flucht zu Flucht bewegen, haben erkannt, dass wir nicht nur zur selben Zeit in vielen Welten leben, sondern dass sich all diese Welten in Wirklichkeit auch an ein- und demselben Ort befinden – dem Ort, wo/der jede von uns hier und heute ist.“ (ebd.: 158).

Letzteres Zitat von Minh-ha bringt mich zu Paul Gilroys Überlegungen bezüglich nicht-essentialistischer Identitätskonzepte. Er weist darauf hin, dass die „zurückgelegten Wege“ (routes) für die Herausbildung einer bestimmten Identität mindestens ebenso bedeutsam sind wie die (angeblichen) „Wurzeln“ (roots). (Gilroy 1993: 190).

In „The Black Atlantic“ (1993) entwickelt Gilroy die „Idee des Schwarzen Atlantik“ als „kulturelles und politisches System“. Er benennt damit die Erfahrung der gewaltsamen Verschleppung und Versklavung, die das gemeinsame konstituierende Element für die spezifische/n Identität/en der Schwarzen Diaspora in der westlichen Hemisphäre darstellt. (ebd.: 15). Diese Idee kann – so Gilroy – verwendet werden, um zu zeigen, dass Identitäten grundsätzlich instabil und veränderbar sind, „always unfinished, always being remade“ (ebd.: xi), und nicht als „absolute ethnic property“ zu verstehen sind. (ebd.: 15).

„I want to develop the suggestion that cultural historians could take the Atlantic as one single, complex unit of analysis in their discussions of the modern world and use it to produce an explicitly transnational and intercultural perspective.“ (ebd.).

Gilroy entwickelt damit auch eine Kritik an Schwarzen Essentialismen – d. h. an jenen anti-rassistischen Argumentationen, die darin bestehen, die Essentialismen eines Weißen Rassismus einfach umzudrehen, sodass die essentialistischen Grundannahmen unangetastet bleiben, nur um eben in umgekehrter Bewertung zum Ausdruck zu kommen¹⁶ – und an darin enthaltenen Diskursen über eine angebliche Schwarze „Authentizität“. Als Beispiel dienen ihm „black musics“ und damit verbundene „expressive cultural forms“, die im Kontext von Sklaverei und Gewalt entstanden sind – und zwar im Westen.

„Though they were unspeakable, these terrors were not inexpressible, and my main aim here is to explore how residual traces of their necessarily painful expression still contribute to historical memories inscribed and incorporated into the volatile core of Afro-Atlantic cultural creation.“ (ebd.: 73).

Diese spezifischen Musik- und Ausdrucksformen entstanden also erstens geographisch weit entfernt von ihren afrikanischen „Wurzeln“, und zweitens waren und sind sie wesentlich geprägt durch eben jene Gewalt- und Entwurzelungserfahrungen. Paradoxerweise wurden sie aus den Diskursen über die so genannte „Moderne“, welche die Europäer/innen für sich allein beanspruchten, gänzlich ausgeklammert. Da jedoch gerade die Sklaverei ein *zentrales, konstituierendes* Element dieser europäischen Moderne darstellte, fordert Gilroy, dass diese Musik als ein Teil davon –

¹⁶ Vgl. auch Zimitri Erasmus (2000). Sie beschäftigt sich mit „black essentialisms“ im Kontext Südafrikas.

und zwar ein widerständiger Teil – anerkannt wird. Er betont wiederholt, dass es sich um spezifisch *westliche* Schwarze musikalische Ausdrucksformen handelt:

„(...) their special power derives from a doubleness, their unsteady location simultaneously inside and outside the conventions, assumptions, and aesthetic rules which distinguish and periodise modernity.” (ebd.: 73).

Angeichts der multiplen Ursprünge dieser „Schwarzen Musik“, in der unterschiedliche afrikanische und andere kulturelle Formen zusammenfließen, interessiert sich Gilroy dafür, wie die (ästhetische) Beurteilung dieser Musik zustande kommt, insbesondere:

„What special analytical problems arise if a style, genre, or particular performance of music is identified as being expressive of the absolute essence of the group that produced it?” (ebd.: 75).

Er kommt zur Feststellung, dass die Geschichte dieser diasporischen Musikformen und ihre eigenständige Bedeutsamkeit (aufgrund dieser Geschichte) von Schwarzen Autor/inn/en durchwegs übersehen worden ist, eben weil sie sich nicht innerhalb nationaler oder ethnozentristisch angelegter Analysen – „mit denen wir uns allzu leicht zufrieden geben“ – erfassen lässt. (ebd.: 35f). Eine explizit interkulturelle, nicht-essentialistische Perspektive müsste sich konsequenterweise auch mit den Differenzen und Machtverhältnissen innerhalb Schwarzer Identitäten auseinandersetzen:

„(...) talking seriously about politics and aesthetics of black vernacular cultures demands an embarrassing confrontation with substantive intraracial differences that make the easy essentialism (...) simply untenable.” (ebd.: 36).

Ich komme nun auf Judith Butlers umfassende theoretische Auseinandersetzung hinsichtlich nicht-essentialisierender Politiken zu sprechen, in der sich wiederum Parallelen zu den vorangegangenen Argumentationen finden lassen. Sie meint:

Wenn wir auf politischer Ebene für rechtlichen Schutz vor Diskriminierung eintreten und bestimmte Rechtsansprüche einfordern, müssen wir uns als „deutliche, erkennbare, abgegrenzte Subjekte“ präsentieren, d. h. als „eine durch einige gemeinsame Merkmale definierte Gemeinschaft“. Wir argumentieren als Gruppe – als ein „Wir“ – denn dieser Sprachgebrauch stellt unsere Legitimität in einem rechtlichen Rahmen her. Deshalb müssen wir in der Lage sein, diese Sprache zu gebrauchen. (Butler 2005: 41f).

„Aber wir machen vielleicht einen Fehler, wenn wir die Definitionen, wer wir im Sinne des Rechts sind, für angemessene Beschreibungen dessen halten, worauf es uns ankommt.“ (ebd.: 41).

Ähnlich wie Minh-ha betont auch Butler, dass es sich um notwendige, aber *strategisch* zu verstehende Benennungen, bzw. einen *strategischen* Sprachgebrauch handelt – um in einem rechtlichen Rahmen klar erkennbar zu sein oder zu werden. Aus diesem Grund sind (strategische) Kategorien, die uns bezeichnen – bzw. Normen anhand derer wir *(an)erkannt* werden können – unverzichtbar, wenn auch sehr ambivalent, denn:

„In the same way that a life for which no categories of recognition exist is not a livable life, so a life for which those categories constitute unlivable constraint is not an acceptable option.“ (Butler 2004: 8).

Daher spricht sich Butler dafür aus, zwischen jenen Normen und Kategorien zu unterscheiden, die es Menschen ermöglichen, „zu atmen, zu begehren, zu lieben, zu leben“ und jenen Normen, die die grundlegenden Voraussetzungen des Lebens selbst beschneiden oder sogar entziehen. (ebd.). Normen sind also einerseits das Instrument, das Individuen in einem politischen Sinne miteinander verbindet und ihnen die argumentative Grundlage für schützende Rechtsansprüche liefert, andererseits wirken Normen aber auch regulierend, normalisierend und daher sehr oft Gewalt ausübend. (ebd.: 219).

Auf das Thema *Normalisierung* – d. h. die Entstehung oder Etablierung gesellschaftlich geltender Kriterien dafür, was als „normal“ befunden wird und was sich „außerhalb“ dessen befindet – komme ich später noch genauer zurück. An dieser Stelle erscheint mir wichtig, zu erwähnen, dass es unter gewissen Umständen (in einem gegebenen historischen und kulturellen Kontext) lebensgefährdend sein kann, außerhalb der Normen verortet zu werden, die „das Normale“ konstituieren. Die Auseinandersetzung mit Normalisierung hat deshalb einen zentralen Stellenwert in den Disability Studies¹⁷ – etwa bei der Frage, wie „Behinderung“ überhaupt zu definieren bzw. was darunter zu verstehen ist – und im Zusammenhang der politischen Bewegungen von intersexuellen Menschen, die meist auf sehr gewaltsame Weise dazu genötigt werden,

¹⁷ Vgl. z. B. Dederich (2007).

sich den Kriterien für „normale“ Männer oder Frauen – und zwar eben eines von beiden – zu unterwerfen.

„We might argue theoretically about whether social categories, imposed from elsewhere, are always ‚violations‘ in the sense that they are, at first and by necessity, unchosen. But that does not mean that we have lost the capacity to distinction between enabling violations and disabling ones.“ (ebd.: 213f).

Butlers Konsequenz daraus lautet, dass die Kritik an bestehenden Normen konkrete gelebte Realitäten als Ausgangspunkt nehmen und sich an der Frage orientieren sollte: was maximiert die Möglichkeiten für ein lebbares und lebenswertes Leben, und was minimiert die Möglichkeiten für ein unerträgliches Leben. (ebd.: 8).

„I would like to consider this double nature of the norms, showing how we cannot do without them, and how we do not have to assume that their form is given or fixed. Indeed, even if we cannot do without them, it will be seen that we also cannot accept them as they are.“ (ebd.: 207).

Ihren Überlegungen liegt die Annahme zugrunde, dass es *Normen der Anerkennung* gibt, durch die „das Menschliche“ etabliert wird – d. h. Normen die festlegen, wer als „menschlich“ *anerkannt* wird und wer nicht – und dass diese Normen untrennbar mit Macht verbunden sind. Daher gilt es, die Machtstrukturen herauszufordern, die in solchen und durch solche Normen wirksam sind. (ebd.: 13). Sie schlägt vor, grundsätzlich immer davon auszugehen, dass unsere bereits etablierten Kategorien und Vorstellungen – was „menschlich“ und was „universal“ ist – nicht ausreichend sind:

„(...) we need to know that our fundamental categories can and must be expanded to become more inclusive and more responsive to the full range of cultural populations.“ (ebd.: 223f).

Besonders im Zusammenhang internationaler Politiken und Menschenrechtsdiskurse hält Butler es für wichtig und sogar notwendig, unsere Auffassung vom „Menschlichen“ offen zu halten, um auch zukünftigen Artikulationen dessen was das „Menschliche“ auch – oder noch – umfasst, darin Platz zu gewähren:

“Have we ever yet known the ‘human’? (...) Should we be wary of knowing it too soon? Should we be wary of any final or definite knowing? (...) We see this time and again when the very notion of the ‘human’ is presupposed; it is defined in advance, and in terms that are distinctively western, very often American, and therefore parochial.“ (ebd.: 222).

Sich dieser Herausforderung zu stellen – dem „Menschlichen“ zu erlauben, etwas anderes zu werden als traditionell angenommen, etwas das noch nicht vollständig im Voraus gekannt werden kann – bedeutet auch die Angst und Unsicherheit zulassen zu können, die damit einhergehen. (ebd.: 35). An dieser Stelle erinnere ich auch an Butlers Feststellung, dass es wesentlich leichter ist, „das Vertraute“ menschlich näher zu bringen, und an ihre darauf folgende Frage (die ich im vorhergehenden Kapitel aufgeworfen habe): um welchen Preis erhebe ich „das Vertraute“ zum ausschließlichen Kriterium für eine mögliche Identifikation? Was bedeutet das umgekehrt für die Anerkennung des/der/des „Unvertrauten“ als *menschlich*?

Wenn wir mit jemandem konfrontiert werden, die/der für uns „anders“ ist, und sich uns insgeheim die Frage stellt „wer bist du?“, so meint Butler:

„The violent response is the one that does not ask, and does not seek to know. (...) The non-violent response lives with its unknowingness about the Other in the face of the Other (...)“ (ebd.: 35).

Unsere Auffassung davon, was/wen das „Menschliche“ umfasst, zu erweitern – im Hinblick auf „a more capacious and, finally, less violent world“ (ebd.) – bedeutet die ungleiche Wirkungsweise und Verteilung der aktuell existierenden *Normen der Anerkennung* wahrzunehmen, und zu akzeptieren, dass Normen – wenn sie weniger gewaltsam sein sollen – nie endgültig sein dürfen, dass sie niemandem gehören und dass sie auf *kontinuierlicher* politischer Auseinandersetzung und Aushandlung basieren müssen:

“Surely, some norms will be useful for the building of such a world, but they will be norms, that no one will own, norms that will have not to work not through normalization or racial and ethnic assimilation, but through becoming collective sites of continuous political labor.” (ebd.: 231).

Judith Butlers eigene politische Beweggründe und das wofür sie Raum machen will, sind Momente, in denen ein Subjekt – eine Person oder ein Kollektiv – ein Recht einfordert, oder Anspruch erhebt auf ein lebbares Leben für das es bis dahin keine Autorisation – keine Konvention, die dieses Leben legitimiert – gegeben hat. (ebd.: 224).

„One might hesitate and say, but there are fascists who invoke rights for which there are no prior entitlements. (...) And I would, of course, agree (...). One must make substantive

decisions about what will be a less violent future, what will be a more inclusive population (...).“ (ebd.: 224f).

Um das zu verdeutlichen, bringt sie zwei Beispiele:

„Hitler sought to intensify the violence of exclusion; the anti-apartheid movement sought to counter the violence of racism and exclusion. That is the basis on which I would condemn the one, and condone the other. What resources must we have in order to bring into the human community those humans who have not been considered part of the recognizably human?“ (ebd.: 225).

Es wird immer Uneinigkeiten darüber geben, was das bedeutet, und es geht auch nicht darum, eine einzige politische Richtung zu finden (ebd.: 226), denn wie sie an anderer Stelle schreibt:

„(...) there is no value to be derived in silencing disputes. The questions are: how best to have them, how most productively to stage them, and how to act in ways that acknowledge the irreversible complexity of who we are?“ (ebd.: 176).

In diesem Sinne noch als abschließendes Zitat:

“Contestation must be in play for politics to become democratic. Democracy does not speak in unison; its tunes are dissonant, and necessarily so. It is not a predictable process (...)“ (ebd.: 39).

3. Post/Koloniale Diskurse

Dieses Kapitel stellt zwei zentrale Begriffe postkolonialer Theorie vor – Orientalismus und Subalternität – und argumentiert in weiterer Folge (angesichts häufiger Bezweiflung) *für* die grundsätzliche Relevanz postkolonialer Konzepte und Begrifflichkeiten in deutschsprachigen Kontexten.

3.1. Postkoloniale Theorie

Sowohl María do Mar Castro Varela und Nikita Dhawan, als auch Stuart Hall betonen, dass das „post-“ in „postkolonial“ nicht einfach etwas bezeichnen soll, das chronologisch „nach“ dem (formellen Ende des) Kolonialismus eingetreten ist. Vielmehr „markiert es den Übergang von einer historischen Machtkonfiguration in eine

andere“ (Hall 2000: 213), wobei sich offensichtlich zeigt, „dass der Kolonialismus immer neue Wege erfindet, um sich die Ressourcen der *anderen* Länder zu sichern“, und dass „gewisse Unterdrückungsformen anhalten, während andere immer wieder revitalisiert werden“. (Castro Varela/Dhawan 2005: 24, vgl. auch Kossek 2003). Stuart Hall fasst diese gegenwärtigen, globalen, „postkolonialen“ Machtzusammenhänge folgendermaßen zusammen:

“(…) a global context where direct rule, governance and protectorship by an imperial power has been replaced by an asymmetric globalized system of power, which is post-national, transnational and neo-imperial in character. Its main features are structural inequality, within a deregulated free-trade and free capital-flow system dominated by the First World, and programmes of structural readjustment, in which western interests and models of governance are paramount.” (Hall 2000: 213).

Postkoloniale Theorie/n bzw. Postcolonial Studies beschäftigen sich mit „Fortdauer, Folgen und Wirkungsmächtigkeit von kolonialen Diskursen, Praktiken und Denkweisen auf unsere gegenwärtigen politischen sowie wissenschaftlichen Strukturen“ (Shalini Randeria, zitiert in Castro Varela/Dhawan 2005: Umschlagtext). Sie sind tendenziell interdisziplinär ausgerichtet und werden wesentlich durch marxistische und poststrukturalistische Ansätze geprägt:

„Während poststrukturalistische Herangehensweisen zur Kritik an westlichen Epistemologien und zur Theoretisierung einer eurozentrischen Gewalt beigetragen haben, schafft die marxistische Perspektive eine Basis für eine Kritik, welche die internationale Arbeitsteilung und die aktuellen Prozesse des Neokolonialismus und der Rekolonisierung in den Blick nimmt.“ (Castro Varela/Dhawan 2005: 8).

Die Analyse kolonialer Diskurse kann zeigen, wie Europa, um sein „imperiales Projekt“ umzusetzen, die von ihm kolonisierten Subjekte als „die Anderen“ konstruierte – als notwendiges Gegenbild zum (im selben Zuge konstruierten) eigenen, „überlegenen europäischen Selbst“. Bei der (Selbst-)Legitimierung der offenkundigen materiellen Ausbeutung, die von den kolonialen Herrschaftssystemen betrieben wurde, spielte „die gewaltvolle Macht der Repräsentation“ daher eine nicht unwesentliche Rolle. (Castro Varela/Dhawan 2005: 15f und 24, Steyerl/Gutiérrez Rodríguez 2003a: 7 und 9).

„Die Expansion Europas verfolgte nicht nur die Ausbeutung und Aneignung von Arbeit, Ressourcen und Land, sondern auch eine politische und kulturelle Unterwerfung der kolonisierten Menschen.“ (Gutiérrez Rodríguez 2003: 19).

Ein Aspekt dieser gewaltsamen „zivilisatorischen Mission“ war etwa auch die Einführung der jeweiligen Kolonialsprachen, wobei die Kolonialmächte nicht müde wurden, zu betonen, dass all dies zu einem erstrebenswerten „Fortschritt“ in den Kolonialgebieten beitrage und den kolonisierten Menschen letztlich zugute käme. (Castro Varela/Dhawan 2005: 15f). Es bestand also eine Komplizenschaft zwischen der „kolonialistischen Vereinnahmung“ einerseits, und den Diskursen der so genannten „Moderne“ und der europäischen Aufklärung andererseits. (ebd.).

Zu dieser Feststellung – beinahe wortwörtlich – kommt auch Avtar Brah und sie erinnert überdies daran, dass „Wissenschaft“ in dieser Zeit zum „privileged icon of modernity“ erhoben wurde, was zur Verbreitung und Festigung einer ganz bestimmten Auffassung von „Vernunft“ beitrug (mitsamt einer vorherrschenden Einschätzung, wem diese zu eigen ist und wem nicht). (Brah 2005: 221 und 223). In ihrem Wortlaut: „This hegemonic project confidently stalked the world identifying, categorising and classifying fauna, flora and peoples“, und unter der Behauptung von „wissenschaftlicher Neutralität“, erzeugte es rassistische, geschlechtliche und klassenbezogene Hierarchien. (ebd.: 221). Insgesamt fasst sie den Diskurs der Moderne so zusammen:

„Its grand narratives of ‚development‘ produced classificatory hierarchies centred on Europe as the norm for plotting the ‚achievements‘ of different peoples of the globe. Such theories generated ways of thinking about tradition, religion, ethnicity and nationalism (...). Indeed, the very concepts of tradition, religiosity, ethnicity, and so on, became instruments for measuring the levels of ‚modernisation‘ of the so-called ‚developing world‘. Such modernisation strategies have proved quite disastrous, bringing in their wake poverty, starvation and the destruction of economies, environments, and indeed peoples.“ (ebd.: 223).

Wie im letzten Kapitel bereits angesprochen unternimmt Paul Gilroy den Versuch, die eurozentristischen Erzählungen der Moderne grundlegend in Frage zu stellen und ihre Geschichte völlig neu durchzudenken – und zwar mittels Einbeziehung der bis dahin ausgesparten Geschichte/n der afrikanischen Diaspora. Seinen Ausgangspunkt bildet dabei der „Schwarze Atlantik“, und „das Schiff“ nimmt er als Anhaltspunkt, um den Beginn der Moderne neu zu bestimmen: nämlich in der konstitutiven Beziehung mit „outsiders“. Die spezifischen historischen Erfahrungen der Schwarzen Diaspora bilden die Grundlage für eine alternative – durch „Unzufriedenheiten“ (discontents)

gekennzeichnete – Sichtweise auf die Moderne, die bis heute in kulturellen und politischen Auseinandersetzungen präsent ist. (Gilroy 1993: 17 und 45). Gilroy richtet sein Augenmerk also auf das Verhältnis zwischen Moderne und Sklaverei, wobei er die von Hegel beschriebene – „für die Moderne charakteristische“ – Beziehung zwischen „Herr und Knecht“, bzw. „Herr und Sklave“, heranzieht: die so genannte Hegel'sche Dialektik. (ebd.: 45). „Herr und Knecht“ gibt es nur in ihrer widersprüchlichen Gegenseitigkeit, sie beziehen sich jeweils aufeinander in ihrem „Begehren nach Anerkennung“ (desire for recognition). (Butler 2004: 31).

Judith Butler bemerkt, dass obwohl Hegels Beschreibung hin und her schwankt zwischen Knechtschaft und Sklaverei, so haben erst Arbeiten wie jene von Gilroy die Einsicht eröffnet, dass das „Hegel'sche Projekt der gegenseitigen Anerkennung“ verwendet werden kann, um die Geschichte der transatlantischen Sklaverei aus einer anderen Perspektive neu zu erzählen. (ebd.: 247f). Zusammenfassend in Ulrike Davis-Sulikowskis Worten:

„Zentrales theoretisches Anliegen von ‚Black Atlantic‘ bleibt die Herstellung einer ineinander vernetzen zeitgleichen Erfahrung, die in ihrer Hegel'schen Form der Dialektik von Herr-Knecht/Master-Slave die Moderne konstituiert. Die schwarze historische Erfahrung tut dies in einer spezifischen Weise, als widerständige Gegenkultur, die aber zutiefst Bestandteil der gesamtgesellschaftlichen und globalen Entwicklungen war und ist.“ (Davis-Sulikowski 2004: 45).

Im Folgenden skizziere ich zwei Schlüsselkonzepte Postkolonialer Theorie: *Orientalismus* nach Edward Said (dessen gleichnamige Studie erstmals 1978 publiziert wurde) und – etwas ausführlicher – *Subalternität* nach Gayatri Spivak, wobei ich mich vorwiegend auf ihren (erstmalig 1988 publizierten) Aufsatz „Can the Subaltern Speak?“ beziehe. Beide, sowohl Said als auch Spivak, nehmen als einen ihrer Ausgangspunkte eine Textstelle aus Karl Marx' „The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte“. Sie lautet: „They cannot represent themselves, they must be represented“ – oder: „Sie können sich nicht vertreten, sie müssen vertreten werden“. (Said 2003: 21, Spivak 2008: 32 bzw. 2003: 45). Beiden geht es um die Funktionen und Wirkungsweisen westlicher Wissens- und Repräsentationssysteme bei den (bis in die Gegenwart reichenden) Legitimierungsprozessen von gewaltvoller materieller, politischer und

kultureller Unterwerfung der nicht-westlichen Welt¹⁸. (Castro Varela/Dhawan 2005: 35).

3.2. Orientalismus

Mit dem genannten Marx-Zitat beabsichtigt Edward Said zu zeigen, dass es sich seines Erachtens mit populären westlichen Repräsentationen des Orients genau so verhält, da diese nämlich durchwegs von der Annahme auszugehen scheinen, dass „wenn der Orient sich selbst repräsentieren könnte, würde er es tun. Da er es aber nicht kann, übernimmt diese Aufgabe, wohl oder übel, der Westen für den armen Orient“. (Said 2003: 21, meine freie Übersetzung).

Vor allem in Frankreich und Großbritannien – so Said – existiert eine weit zurückreichende Tradition dessen, was er „Orientalismus“ nennt. (ebd.: 1). Damit meint er eine Denkweise (style of thought), welche auf der grundsätzlichen – epistemologischen – Unterscheidung zwischen „Orient“ und „Okzident“ basiert, und welche Generationen von Schreiber/inne/n – er nennt „poets, novelists, philosophers, political theorists, economists and imperial administrators“ – dazu veranlasst hat, diese Gegenüberstellung als selbstverständlichen Ausgangspunkt ihrer Arbeiten zu akzeptieren. (ebd.: 2).

Um dieses von ihm festgestellte Phänomen des Orientalismus – und dessen hartnäckige historische Beständigkeit – zu untersuchen, zieht Said erstens Michel Foucaults Diskurs-Begriff und zweitens Antonio Gramscis Hegemonie-Begriff heran. Der Diskurs-Begriff ermöglicht ihm, zu bekräftigen, dass das, was an Orientalismen zirkuliert, keine „Wahrheiten“ sind, sondern „Repräsentationen“. „Der Orient“ ist nicht schlicht und einfach *da*, genauso wenig, wie „der Okzident“ eine naturgegebene Tatsache darstellt. (ebd.: 3f und 21). Vielmehr ist der Orient „one of the deepest and most recurring images of the Other“ und das bedeutet auch: „(...) the Orient has helped to define Europe (or the West) as its contrasting image, idea, personality,

¹⁸ Wobei Spivak, bei ihrer Auseinandersetzung mit gegenwärtigen globalen Machtverhältnissen, tendenziell von Ländern des *Südens* und des *Nordens* spricht (vgl. Castro Varela/Dhawan 2005), während bereits Said's Titel „Orientalismus“ explizit auf die Beziehung zwischen *Osten* und *Westen* verweist.

experience". (ebd.: 1f). Der Orient wurde *kreiert* oder wie Said auch sagt: "*orientalisiert*" (ebd.: 5). Er ist eine "Idee, die eine eigene Geschichte hat". Diese umfasst Gedanken, Bilder, ein bestimmtes Vokabular und ganze Vorstellungswelten, welche ihr vermeintliche Realität verleihen – im Westen und für den Westen. (ebd.). Orientalismus ist demnach ein kreierte „Wissenssystem“, ein „accepted grid for filtering through the Orient into Western consciousness“. (ebd.: 6). Trotz des Nicht-Vorhandenseins einer Entsprechung oder Übereinstimmung mit einem „echten“ Orient (den es nach Said nicht gibt), weisen diese westlichen Imaginationen eine erstaunliche Beharrlichkeit und Beständigkeit auf. (ebd.: 5). Diese Feststellung bringt ihn zu Gramscis Konzeption von Hegemonie.

Mit Hegemonie meint Gramsci die Macht von einflussreichen Ideen, Institutionen, oder auch konkreten Personen, welche eben nicht darauf beruht, dass sie aufgezwungen wird, sondern ihre Wirksamkeit durch Zustimmung (consent) entfaltet.¹⁹ Hegemonie bezeichnet eine Art kulturelle Führer/innen/schaft (cultural leadership) oder Vorherrschaft, d. h. bestimmte kulturelle Formen setzen sich gegenüber anderen durch, genauso wie auch bestimmte Ideen einflussreicher sind als andere. (ebd.: 7). Unterschiedliche gesellschaftliche Gruppen bemühen sich auf unterschiedlichste Weisen darum, Zustimmung von anderen Gruppen zu erwerben, um dann in der Konsequenz eine Vormachtstellung – und zwar „in both thought and practice“ – über diese innezuhaben. (Hall 1997b: 48). Im „Streben nach Hegemonie“ geht es daher auch wesentlich um ein „Regieren im Feld des Symbolischen“ und die Kontrolle über den Zugang zum „Feld der herrschenden Öffentlichkeit“. (Gutiérrez Rodríguez 2003: 30f). Und Said meint:

„It is hegemony, or rather the result of cultural hegemony at work, that gives Orientalism the durability and strength I have been speaking about so far. (...) and indeed it can be argued, that the major component in European culture is precisely what made that culture hegemonic both in and outside Europe: the idea of European identity as a superior one in comparison with all the non-European peoples and cultures.“ (Said 2003: 7).

¹⁹ Stuart Hall weist darauf hin, dass Gramscis Hegemoniebegriff und Foucaults Machtbegriff mehrere Parallelen erkennen lassen. (Vgl. Hall 1997b).

Das Verhältnis zwischen Okzident und Orient beschreibt Said demgemäß als gekennzeichnet durch Macht, Vorherrschaft und unterschiedlich starke Ausprägungen einer komplexen Hegemonie. (ebd.: 5).

In seinem 2003 verfassten Vorwort zu einer Neuauflage von „Orientalismus“ bekräftigt Said noch einmal, dass es ihm nicht darum geht, für einen „echten“ Orient (hinter den Repräsentationen) zu argumentieren, sondern darum, dass Geschichte sowohl von Menschen gemacht als auch von ihnen geschrieben wird, und daher auch immer neu geschrieben werden kann, „always with various silences and elisions, always with shapes imposed, and disfigurements tolerated“ (ebd.: xiv). In Bezug auf die politischen und gesellschaftlichen Stimmungen in den USA nach dem 11. September 2001 und auch in Bezug auf die damit in Zusammenhang stehenden Kriege und deren Begründung bemerkt er:

“There has been so massive and calculatedly aggressive an attack on the contemporary societies of the Arab and Muslim for their backwardness, lack of democracy, and abrogation of women’s rights that we simply forget that such notions as modernity, enlightenment and democracy are by no means simple and agreed on concepts that one either does or does not find, like Easter eggs in the living room.” (ebd.).

Auch Judith Butler erinnert daran, wie unermesslich viel Gewalt im Namen „westlicher Werte“ verübt wird und entrüstet sich geradezu über häufig gestellte Fragen, in der Art etwa, ob der Islam schon seine Moderne erreicht habe. Von welchem Standpunkt aus sind solche Fragen überhaupt möglich oder Sinn ergebend, will sie wissen. Und sie legt den Fragenden nahe, sich auch Folgendes zu überlegen: ohne die arabischen Übersetzungen von klassischen griechischen Texten wären manche dieser Texte für immer verloren gegangen. Und ohne die Bibliotheken vieler islamischer Städte wäre die „Geschichte westlicher Werte“ gar nicht in dieser Form tradiert worden. „Clearly, we do not know our own modernity, the condition of its own emergence and preservation, when any of us ask this question.“ (Butler 2004: 230f).

In der Einleitung zu „Orientalismus“ (d. h. im Jahr 1978), thematisiert Said auch seine persönlichen Beweggründe für das Verfassen dieser Studie und warum sein Hauptaugenmerk dem islamischen Orient gilt. Sie rühren daher, dass er in zwei britischen Kolonien aufwuchs – Palästina und Ägypten – und seine gesamte Ausbildung in diesen beiden Kolonien und später in den USA *westlich* war. Seit seiner Kindheit

begleitet ihn ein tief sitzendes Bewusstsein darüber „Orientale“ zu sein, welches ihm in diesem Sozialisationskontext vermittelt wurde. „Orientalismus“ stellt in gewisser Weise den Versuch dar, jene Spuren an sich selbst – dem „orientalischen Subjekt“ – zu erkunden, welche jene Kultur hinterlassen hat, die einen so dominanten Einfluss auf das Leben aller Oriental/inn/en ausübt. (Said 2003: 25f). Drei Dinge haben seiner Ansicht nach dazu beigetragen, dass jegliche auch noch so unbedeutend erscheinende Wahrnehmung arabischer Kulturen oder des Islams im Westen zu einer politisch höchst aufgeladenen Angelegenheit wird. Erstens, die historische Entwicklung populärer anti-arabischer und anti-islamischer Vorurteile im Westen (die sich in der Geschichte des Orientalismus unmittelbar widerspiegelt). Zweitens, der Konflikt zwischen Araber/inne/n und dem israelischen Zionismus, sowie beispielsweise jüdische und/oder „liberale“ US-amerikanische Diskurse über diesen Konflikt. Drittens, „die beinahe totale Abwesenheit einer kulturellen Positionierung, die es ermöglicht, sich entweder mit Araber/inne/n oder dem Islam zu identifizieren, oder diesen auch nur ‚dispassionately‘ – d. h. ohne emotionale Aufgeladenheit – zu diskutieren“. (ebd.: 26f, meine freie Übersetzung).

An diesem Punkt gehe ich über zu einer Textstelle von Judith Butler, mithilfe deren Argumentation ich ja bereits im ersten Kapitel die *Konstruierbarkeit* von Identifikation zu einem zentralen Thema meiner Arbeit definiert habe. Die folgende von ihr formulierte Kritik am „Antisemitismus-Vorwurf“ erscheint mir als Gegenüberstellung (bzw. Ergänzung) zu Sails Aussage interessant. Zunächst weil sowohl Said als auch Butler, in den USA leb(t)en und publizier(t)en²⁰, sich auf ähnliche Thematiken und den gleichen politischen Kontext beziehen, und speziell auch unter dem Gesichtspunkt, dass Butler als Jüdin spricht. Beide machen vergleichbare Beobachtungen in Bezug auf die öffentliche, hegemoniale Konstruktion und Regulation von Identifikationen, aber aus unterschiedlichen ethnischen bzw. biographischen Selbstverortungen heraus.

Im 2003 verfassten Vorwort ihres Buches „Gefährdetes Leben“ widersetzt sich Judith Butler vehement der – in den USA nicht unüblichen – Gleichsetzung von kritischen Äußerungen hinsichtlich der staatlichen und militärischen Politik Israels mit Antisemitismus. Ihre Ablehnung gilt hier einem politischen und gesellschaftlichen Klima, in dem

²⁰ Edward Said starb im September 2003.

„sich diejenigen, die Einwände gegen die israelische Politik oder gar gegen die Lehre und Praxis des Zionismus haben, in einer Situation befinden, in der sie entweder ihre kritische Rede einstellen oder dem schwer erträglichen Stigma des Antisemitismus die Stirn bieten müssen (...)“ (Butler 2005: 12).

Dieser „Antisemitismus-Vorwurf“ ist „ein Versuch, die öffentliche Kritik und intellektuelle Debatte zu unterdrücken“ und er ist umso effektiver als – insbesondere für Juden und Jüdinnen, die ihre Kritik explizit als solche äußern – „jegliche Identifikation mit dem Antisemitismus abscheulich ist“ (ebd.). Wie Butler einmal mehr betont, ist es kein Zufall, was in der „Sphäre der Öffentlichkeit“ thematisiert wird und was nicht. Die Regulierung – bzw. sogar Erzeugung – dieser Sphäre geschieht mittels bestimmter „Taktiken“ und diese

„(...) wirken auch, indem sie das hervorbringen, was im Bereich des Öffentlichen als ein ernstzunehmendes sprechendes Subjekt und als eine vernünftige Meinung beurteilt wird, und was nicht. Und genau deshalb, weil man seinen Status als ernstzunehmendes sprechendes Wesen nicht verlieren will, sagt man nicht, was man denkt.“ (ebd.: 15).

Denen, die kritische Äußerungen wagen, droht also eine „vollkommen unbewohnbare und unannehmbare Identifikation“ (ebd.: 13). Oder anders ausgedrückt: sie werden in eine Subjektposition gedrängt, die sie nicht „bewohnen“ wollen. Abschließend noch ausdrücklich Judith Butlers eigener Standpunkt:

„Ich trete für die Einstellung der Gewalt sowohl von seiten der Israelis als auch von seiten der Palästinenser ein und denke, dass bei diesem Projekt die Öffnung des Raums für eine legitime öffentliche Debatte entscheidend ist, in der frei von Einschüchterung über die politische Struktur Israels/Palästinas geredet werden kann.“ (ebd.).

3.3. Subalternität

Der Begriff „subaltern“ bzw. „Subalterne“ geht – so wie auch Hegemonie – auf Antonio Gramsci zurück und wurde von der Subaltern Studies Group aufgegriffen – einer Gruppe indischer Historiograph/inn/en, die etwa zur selben Zeit, als Saids „Orientalismus“ erschien, begannen, hinsichtlich der Leerstellen postkolonialer Geschichtsschreibung in Indien kritische Fragen aufzuwerfen. Als zentral galt ihnen die Feststellung, dass sich die existentiellen Lebensbedingungen der Mehrheit der Bevölkerung – d. h. vor allem der auf dem Land lebenden Bevölkerungsgruppen – seit

der Unabhängigkeit Indiens kaum verändert hätten, denn diese Mehrheit war weiterhin von ökonomischer und politischer Macht ausgeschlossen und lebte in bitterer Armut.

Das Projekt der Subaltern Studies Group besteht darin, „die indische Kolonialgeschichtsschreibung aus der Perspektive der diskontinuierlichen Kette von Bauernaufständen zu überdenken, die während der kolonialen Besetzung stattfanden“ (Spivak 2008: 48) und stellt somit einen Versuch dar, koloniale und postkoloniale Geschichte „von unten“ nachzuzeichnen. (Davis-Sulikowski/Khittel 2004: 91f, Castro Varela/Dhawan 2005: 57f). Gayatri Spivak bezieht sich auf jene Definition der Subaltern Studies Group, die von Ranajit Guha formuliert wurde, wonach der „Raum der Subalternen“ jenen Raum beschreibt, der

„in einem kolonisierten Land von den Mobilitätslinien abgeschnitten ist. Es gibt eine fremde Elite und eine indigene Elite. Unterhalb dieser finden wir die Vektoren einer Aufwärts-, Abwärts-, Seitwärts- und Rückwärtsmobilität vor. Aber dann gibt es einen Raum, der praktisch in jeder Hinsicht außerhalb dieser Linien liegt.“ (Spivak 2008a: 121).

Spivak selbst geht es um die Hinterfragung homogenisierender und essentialisierender Begrifflichkeiten – wie beispielsweise *die Arbeiter, die Frauen, die Kolonisierten* – bei der Beschreibung politischer Bewegungen. Angesichts der Heterogenität postkolonialer Realitäten, die in diesen vereinheitlichenden „masterwords“ systematisch übergangen wird, schlägt sie „Subalternität“ als Begrifflichkeit vor, um heterogene Subjektpositionen berücksichtigen zu können, die auf unterschiedlichste Weise marginalisiert, ausgebeutet und/oder unterdrückt worden sind bzw. werden. (Castro Varela/Dhawan 2005: 56 und 67). Spivak meint:

„Der Grund, warum ich etwas von den Subaltern Studies gelernt habe – und was sie tun, ist weitaus komplizierter als das, was ich tue –, war, dass ich sah, wie sie den Subalternen ihre Aufmerksamkeit zu widmen versuchten, während alle verfügbaren Texte der anderen Seite entstammten.“ (Spivak 2008a: 145).

Die gesamte Argumentation ihres viel zitierten Aufsatzes „Can the Subaltern Speak?“ dreht sich darum, wie hegemoniale Repräsentationstechniken verhindern, dass bestimmte Stimmen gehört werden. (Gutiérrez Rodríguez 2003: 26). Und weil ihr Titel häufig wortwörtlich genommen wurde, wies sie seit dessen Erscheinung mehrmals darauf hin, dass es „nicht um die Sprachlosigkeit der Subalternen gehe, sondern

vielmehr darum, dass das Hören hegemonial strukturiert ist.“ (Castro Varela/Dhawan 2005: 76). Denn ein „Sprechakt“ ist für Spivak eine Transaktion zwischen Sprecher/in und Hörer/in, die sich erst durch sprechen *und* gehört werden vervollständigt. (Spivak 2008a: 122, Gutiérrez Rodríguez 2003: 26).

Meine Auffassung und Verwendung des Begriffes „Subalternität“ in dieser Arbeit lässt sich besonders gut aus folgender Textstelle ableiten:

„Subalterner Aufstand (...) ist ein Bemühen, sich selbst in die Repräsentation einzubringen, und zwar nicht entlang der Linien, die von den offiziellen institutionellen Repräsentationsstrukturen vorgegeben werden. Zumeist erreicht er nichts. Das ist das Moment, das ich ‚nicht sprechen‘ nenne (...)“ (Spivak 2008a: 145, Hervorhebung im Original).

Der Begriff „Subalternität“ ermöglicht demgemäß die Anerkennung heterogener Subjektpositionen dadurch, dass deren einzig verbindendes Element das Nicht-Gehört-Werden ist – bei dem Versuch sich in die Repräsentation einzubringen. Wenn ich von einem subalternen Subjekt spreche, weiß ich konsequenterweise noch nichts über dieses Subjekt, außer dass es ihr/ihm aufgrund hegemonialer Repräsentationsstrukturen nicht gelingt, sich Gehör zu verschaffen. Spivak geht es dabei überdies ausdrücklich um die Möglichkeit (bzw. Verunmöglichung) von *Selbstrepräsentationen*. (Spivak 2008a: 144f).

Als Beispiel zur Veranschaulichung – im Kontext der britischen Kolonialherrschaft in Indien – zieht Spivak die Repräsentation von Sati, dem Witwenopfer, heran. Das britische Argument, das mit der Abschaffung bzw. Kriminalisierung von Sati einhergeht, fasst sie zusammen als „weiße Männer retten braune Frauen vor braunen Männern“, wohingegen das indisch nativistische Argument lautet, „die Frauen wollten tatsächlich sterben“. Niemals aber „trifft man auf das Zeugnis eines Stimmbewusstseins der Frauen“ selbst. (Spivak 2008: 81). Im Zusammenhang von Sati gibt es also „keinen Raum, von dem aus das vergeschlechtlichte subalterne Subjekt sprechen kann“. (ebd.: 103).

Um dies zu untermauern, erzählt Spivak die Geschichte von Bhubaneswari Bhaduri, die sich 1926 (als sie 16 oder 17 Jahre alt war) aus damals rätselhaften Gründen selbst erhängte. Wie sich erst viel später herausstellte, war sie in den bewaffneten Kampf für die indische Unabhängigkeit involviert und in diesem Zusammenhang stand auch ihr

Selbstmord²¹. Wie Spivak aber ausführt, gelten für Männer andere gesellschaftliche Voraussetzungen, die einen Selbstmord sanktionieren bzw. gesellschaftlich „gestatten“, als für Frauen. Bhubaneswari wusste, dass ihr Selbstmord als Folge einer unerlaubten Schwangerschaft interpretiert werden würde und um dies zu verhindern, wartete sie auf den Beginn ihrer Menstruation. Im selben Zuge widersetzte sie sich einer zeitgenössischen Form von „gendering“²², denn die einzige Form des sanktionierten Selbstmordes für Frauen stellte Sati dar. Und Sati verbietet menstruierenden Witwen, sich selbst zu opfern: „die unreine Witwe muss, und zwar öffentlich, bis zum reinigenden Bad des vierten Tages, wenn sie nicht mehr menstruiert, warten, um ihr zweifelhaftes Privileg in Anspruch zu nehmen.“ (ebd.: 105). In Spivaks Lesart „ist der Selbstmord von Bhubaneswari Bhaduri eine unausdrückliche, ad hoc erfolgende, subalterne Weise, den sozialen Text des *sati*-Selbstmordes (...) umzuschreiben“ (ebd.), denn sie „hatte sich zu repräsentieren versucht, und zwar über eine Selbstrepräsentation des Körpers, aber das war nicht durchgedrungen.“ (Spivak 2008a: 145, Hervorhebung im Original).

Ein sich durchziehender argumentativer Strang in diesem Aufsatz ist Spivaks Forderung nach Selbstpositionierungen der Autor/inn/en von wissenschaftlichen Texten – „das Hinterfragen des Orts des Forschers bzw. der Forscherin“ – und dies umso dringender wenn es darum geht, „wie das Subjekt der Dritten Welt innerhalb des westlichen Diskurses repräsentiert wird.“ (Spivak 2008: 19). Und bereits auf der ersten Seite macht sie klar: „Obgleich ich versuchen werde, den prekären Charakter meiner Position durchgehend in den Vordergrund zu rücken, weiß ich also, dass solche Gesten nie ausreichen²³.“ (ebd.). Spivak selbst wurde in Indien geboren und erhielt dort einen großen Teil ihrer Ausbildung. Obwohl sie weiß, wie sie sagt, „dass man das Dickicht der

²¹ „Schlussendlich war sie mit der Durchführung eines politischen Mordes betraut worden. Da sie sich nicht in der Lage sah, die Aufgabe zu übernehmen, und sich doch über das praktische Vertrauenserfordernis im Klaren war, tötete sie sich selbst.“ (Spivak 2008: 104).

²² So formuliert Spivak es in einem Vortrag mit dem Titel „The Trajectory of the Subaltern in My Work“. (Vgl. <http://www.youtube.com/watch?v=2ZHH4ALRFHw>, Zugriffsdatum: 11. Juli 2010).

²³ Denn Spivak thematisiert „sehr wohl immerfort die Widersprüche, in denen sie ihr eigenes Arbeiten innerhalb einer Institution, die sie als mitverantwortlich für die Produktion neokolonialen Wissens beschreibt, gefangen sieht“ (Castro Varela/Dhawan 2005: 118).

„Motivationen‘ nicht ungehindert betreten kann“, begründet sie ihre eigene Verwendung von indischem Material folgendermaßen:

„Ich wähle indisches Material, weil mir der Zufall von Geburt und Bildung, ohne dass ich über eine disziplinspezifische Ausbildung verfügen würde, ein *Gefühl* für den historischen Gesamtzusammenhang sowie die Kenntnis einiger der relevanten Sprachen an die Hand gibt (...)“ (ebd.: 43).

Ihre Kritik an „gegenwärtigen westlichen Bemühungen, das Subjekt zu problematisieren“, argumentiert sie anhand eines publizierten Gesprächs zwischen Michel Foucault und Gilles Deleuze mit dem Titel „Die Intellektuellen und die Macht: ein Gespräch zwischen Michel Foucault und Gilles Deleuze“. (ebd.: 19 und 21). Die beiden diskutieren darin „die wichtigsten Beiträge französischer poststrukturalistischer Theorie“, u. a. die Aufforderung an kritische Intellektuelle, den „Diskurs des/der Anderen“ in der Gesellschaft zu erkennen und zu enthüllen. Dabei klammern sie jedoch – wie Spivak bemerkt – systematisch „ihre eigene Verwicklung in eine intellektuelle und ökonomische Geschichte“ aus. (ebd.: 21f). Die beiden „verbergen“ ihre jeweils eigene Position als Subjekt, gerade so, als ob sie selbst „keine geopolitischen Bestimmungen hätten“. (ebd.: 20).

„Dass Deleuze und Foucault sowohl die epistemische Gewalt des Imperialismus als auch die internationale Arbeitsteilung ignorieren, wäre von geringerer Bedeutung, wenn sie nicht – in solcher Verschließung – an Themen der Dritten Welt rühren würden.“ (ebd.: 60).

Und als „das klarste Beispiel für eine solche epistemische Gewalt“ verweist sie auf das „aus der Distanz orchestrierte, weitläufige und heterogene Projekt, das koloniale Subjekt als Anderes zu konstituieren.“ (ebd.: 42).

Über den Entstehungsprozess von „Can the Subaltern Speak?“ und ihre persönliche Auseinandersetzung mit Bhubaneswari Bhaduris Geschichte erzählt Spivak:

„Da stand ich nun also und versuchte, einen Weg zu finden, wie ich aus der Geschichte dieser Frau eine Lehre ziehen konnte, die komplizierter und angemessener war als die Positionen von Foucault und Deleuze.“ (Spivak 2008a: 120).

Im Umkreisen der Frage, ob subalterne Subjekte per definitionem dazu „verdammte bleiben, dass *für sie* gesprochen wird“ (Castro Varela/Dhawan 2005: 69), anstatt sich selbst zu repräsentieren, bzw. ob es Möglichkeiten gibt, sie zu repräsentieren, ohne

ihre Stimmen zu vereinnahmen oder zu instrumentalisieren, kommt Spivak auf die oben erwähnte Marx-Passage zu sprechen.

Und ihre Aufmerksamkeit gilt der Feststellung, dass das englische Wort „representation“ im Deutschen zwei durchaus zusammenhängende, aber diskontinuierliche Bedeutungen aufweist, nämlich *vertreten* in einem politischen Sinne – als „sprechen für“ – und *darstellen* in einem ästhetischen oder philosophischen Sinne – re-präsentieren im Zuge einer Dar-stellung, Inszenierung, oder generell Bedeutungsgebung. (Spivak 2008: 29-36). Marx verwendet das Wort *darstellen* in einem ökonomischen Zusammenhang (abgeleitet von der philosophischen Bedeutung), etwa: wie sich der Wert einer Ware *darstellt* (represents itself). (ebd.: 36). In der besagten Passage spricht Marx aber davon, dass „sie sich nicht selbst vertreten können“ (übersetzt als: „they cannot represent themselves“), also in einem explizit politischen Zusammenhang.

Wenn nun diese beiden Bedeutungen von „represent“ nicht differenziert werden – und das wirft sie Foucault und Deleuze vor – kann dies dazu führen, dass „linke“ (sich als kritisch verstehende) „poststrukturalistische Intellektuelle“ sich selbst als „transparent“ erscheinen lassen und vorgeben, Subalterne für sich selbst sprechen zu lassen, während sie ihre eigene privilegierte Position und Macht als Repräsentierende verschleiern und sich daher im selben Zuge ihrer Verantwortung gegenüber jenen Entmächtigten entziehen. An dieser Stelle verweist sie mitunter auf Edward Said, der ebenfalls betont, dass die institutionelle Verantwortung von Kritiker/inne/n nicht verkannt werden darf. Die gegenwärtig etablierte institutionelle Verortetheit bringt mit sich, dass Intellektuelle tendenziell auf der Ausbeutungsseite der internationalen Arbeitsteilung angesiedelt sind und dass sie letztlich beinahe unausweichlich zu „Kompliz/inn/en“ in der „beharrlichen Konstituierung des/der Anderen“ werden, weil „alles was sie gelesen haben, sei es kritisch oder unkritisch, innerhalb der Debatte der Erzeugung dieser/dieses Anderen gefangen ist“. Und ihr Werdegang in eben jenen Institutionen kennzeichnet sich grundlegend durch die Verwendung entsprechender „textueller Ingredienzien“ – auch wenn diese noch so sorgfältig verwischt werden. (ebd.: 40f und Castro Varela/Dhawan 2005: 68 und 72f).

Spivak will mit dieser Marx-Passage, die „innere Dynamik von Vertretung“ und die Komplizität von „vertreten“ und „darstellen“ offen legen, die praktisch genau dadurch

wirksam wird, dass die beiden gleichzeitig identisch und unterschiedlich sind. (Spivak 2008: 36 und 33). Gerade dann wenn die beiden Bedeutungen in Eines zusammengefasst werden, wird der Kontrast zwischen ihnen (in seinen praktischen Konsequenzen) laut Spivak sogar noch verschärft, nämlich jener Kontrast, der etwa zwischen einem „Portrait“ und einer/einem „Stellvertreter/in“ besteht – und den Foucault und Deleuze eben nicht bedenken. (ebd.: 31). Das Problem, das Spivak hier anspricht, besteht darin, dass subalterne Gruppen sich als „verführerisches Objekt“ für Intellektuelle anbieten, und genau dadurch werden ihre Wege, Strategien und Geschichten ausgelöscht. Die Lösung besteht für sie aber nicht darin, dass sich Intellektuelle von der Repräsentation fernhalten, sondern im Aufspüren dieses „Zum-Schweigen-Bringens“ (Spivak 2003: 51). „Ihnen ins Auge zu sehen heißt nicht, sie zu *vertreten*, sondern zu lernen, uns selbst *darzustellen*“ (Spivak 2008: 60).

Die beiden Bedeutungen „ineinander laufen zu lassen, insbesondere um zu sagen, dass der Ort, wo unterdrückte Subjekte *für sich selbst* sprechen, handeln und wissen, jenseits von beiden liege“ (ebd.: 32), lehnt Spivak ab, denn:

„Auf der anderen Seite der internationalen Arbeitsteilung angesiedelt, ist das ausgebeutete Subjekt nicht in der Lage, den Text weiblicher Ausbeutung zu erkennen und auszusprechen, selbst wenn nicht-repräsentierende Intellektuelle sich absurderweise dazu versteigen, diesen Frauen einen Raum zu schaffen, um selbst zu sprechen.“ (Spivak 2008: 59).

Mit dem „Text weiblicher Ausbeutung“ – also ein ganz bestimmter „Text“ der zuerst gekannt werden müsste, um überhaupt Gehör zu finden – will Spivak (so wie ich es verstehe) sagen, dass ganz woanders begonnen werden müsste, und zwar bei der „*eigenen* Verstrickung am Zum-Schweigen-Bringen“ (Castro Varela/Dhawan 2005: 133). Und das würde ein Hinterfragen global bestehender Macht- und Hegemonieverhältnisse erfordern, durch welche eben die Möglichkeiten des Sprechens und des Gehört-Werdens ungleichmäßig verteilt sind. (Gutiérrez Rodríguez 2003: 31). Oder um es in Encarnación Gutiérrez Rodríguez’ Worten noch einmal anders auszudrücken:

„Wie überhaupt Sprechen, wenn die Semantik, die Lexik, in der wir uns bewegen über Regeln (...) strukturiert ist, die die Aneignung ihrer Logik und Instrumente voraussetzt?“ (ebd.).

In ethnozentrischer Weise etablieren sich die Autor/innen der Texte, die Spivak kritisiert, eigentlich selbst als Subjekt, indem sie „selektiv eine/n Andere/n definieren“. Sie spricht von einem „Programm für wohlwollende westliche Intellektuelle“ und fügt hinzu:

„Für jene unter uns, die dessen gewahr sind, dass das ‚Subjekt‘ eine Geschichte hat und dass die Aufgabe, die sich dem Wissenssubjekt der Ersten Welt in unserem historischen Augenblick stellt, darin besteht, sich der über ‚Assimilierung‘ erfolgenden ‚Anerkennung‘ der Dritten Welt zu widersetzen und sie zu kritisieren, ist diese Besonderheit zentral.“ (Spivak 2008: 68).

Deshalb besteht sie darauf, dass einflussreiche und sich als kritisch verstehende theoretische Ansätze, wie jene poststrukturalistischen von Foucault und Deleuze, „es sich nicht leisten können, die Kategorie der Repräsentation in ihren zwei Bedeutungen zu übersehen. Sie müssen davon Notiz nehmen, wie die Inszenierung der Welt“ – d. h. ihre *Darstellung* – sowohl die Macht der Repräsentierenden, als auch die Kriterien, nach denen diese für diese Position ausgewählt werden, und überdies das „Bedürfnis nach ‚Helden‘“ oder „väterlichen Stellvertretern“ verschleiert. (ebd.: 37f). Denn, so will Spivak wissen:

„Sind diejenigen, die handeln und kämpfen, stumm, im Gegensatz zu denjenigen, die handeln und *sprechen*? Diese immens wichtigen Probleme sind in den Differenzen innerhalb der ‚gleichen‘ Worte verborgen (...)“ (Spivak 2003: 43).

3.4. Postkoloniale Theorie in deutschsprachigen Kontexten

Postkoloniale Theorieansätze sind hinsichtlich ihrer Anfänge definitiv in englischsprachigen akademischen Kontexten zu verorten und entwickelten sich über lange Zeit ausschließlich dort. In deutschsprachigen Wissenschaftsbetrieben wurden postkoloniale Konzepte erst sehr spät aufgegriffen und bis heute gibt es verhältnismäßig wenige Übersetzungen der als besonders zentral erachteten Texte ins Deutsche. (Davis-Sulikowski/Khittel 2004: 92, Castro Varela/Dhawan 2005: 8f). Wie Ulrike Davis-Sulikowski und Stefan Khittel bemerken, ist in Österreich eine gewisse Selbstauffassung weit verbreitet, die davon ausgeht, keine koloniale Vergangenheit zu haben. Jedoch ganz davon abgesehen, dass es umstritten ist, ob die Habsburg-Monarchie als eine Imperialmacht mit (klassischen) „Kolonien“ zu bezeichnen sei, so

bleibt immer noch darauf hinzuweisen, dass Österreich außerdem sehr wohl seine – bzw. einzelne Österreicher ihre – Hände im „Spiel“ hatte/n, etwa beim so genannten „Scramble for Africa“ und beispielsweise bei der deutschen Kolonisierung Ostafrikas. Und auch der in diesen Zusammenhängen einsetzende Eifer zum Sammeln afrikanischer „Museumsstücke“, die bis heute zu besichtigen sind, machte vor Österreich keinen Halt: „thus it is fair to say that for Austria there is also a quantifiable side to the colonial involvement, which reaches into the present“. (Davis-Sulikowski/Khittel 2004: 95f).

Wie María do Mar Castro Varela und Nikita Dhawan feststellen:

„Unzählig sind die Analysen über die Rolle deutschsprachiger Länder innerhalb des europäischen Imperialismus. Sie handeln von Deutschlands Kolonien im afrikanischen Kontinent, dem inner-europäischen österreichischen Kolonialismus oder auch von der angenommenen und so oft proklamierten Schweizer Neutralität und damit einhergehend der Freiheit von der Bürde der Geschichte des Kolonialismus.“ (Castro Varela/Dhawan 2005: 129).

Diese Analysen sind wichtig, aber sie sollten nicht zum einzigen Kriterium hinsichtlich der Relevanz postkolonialer Theorien in diesen Ländern erhoben werden. So machen etwa Castro Varela und Dhawan klar, dass sie diese häufig gestellte Frage – ob postkoloniale Konzepte im deutschsprachigen Kontext überhaupt relevant seien – als „redundant“ erachten: „ignoriert sie doch den Hauptfokus postkolonialer Theorie, der auf neokolonialistische Strukturen und den ungehemmten internationalen Kapitalismus gerichtet ist.“ (Castro Varela/Dhawan 2005: 129).

Außerdem: jene Menschen die in den Gesellschaften, in denen sie gegenwärtig leben, durch die Diskurse „des Kolonialismus, der Sklaverei, des Antiziganismus, des Antisemitismus und der heutigen rassistischen Politiken, sowie Asyl- und Migrationspolitiken“ historisch zu „Anderen“ gemacht wurden und werden, haben ganz konkret „mit den faktischen Gewalteffekten dieser Diskurse zu kämpfen und zu leben“ (Steyerl/Gutiérrez Rodríguez 2003a: 9), und auch *deshalb* sind postkoloniale Konzepte meines Erachtens relevant in deutschsprachigen Kontexten. Und ich erinnere im selben Zuge – um nur einige wenige Beispiele zu nennen – an Stuart Halls Analysen rassistischer Repräsentationsregime, an Grada Ferreiras Interview mit Alicia, an Judith Butlers beharrliches Hinweisen darauf, dass Normen der Anerkennung ungerecht verteilt sind und manche Menschen aus dem „Bereich des Menschlichen“ (etwa

anhand ethnischer und/oder rassistischer Kriterien) ausschließen, sowie an David Parkers Beobachtungen konkreter Situationen, in denen „imperiales Kapital“ zum Einsatz gebracht wird. Ich gehe davon aus, mit Zustimmung rechnen zu können, dass solche Fragen, Erlebnisse, Erfahrungen und Dynamiken auch deutschsprachige Kontexte betreffen, durchdringen und umfassen.

Was jedoch bei der Adaption verschiedener Konzepte und Instrumente des „Baukastens postkolonialer Theorie“ im österreichischen und deutschen Kontext unumgänglich mitgedacht werden muss, sind die Geschichte und die damit einhergehenden Diskurse des Nationalsozialismus. (Steyerl/Gutiérrez Rodríguez 2003a: 10). Hito Steyerl weist anhand von Foucaults Begriff der *Biopolitik* darauf hin, dass es überdies erstaunlich viele *biopolitische* Parallelen zwischen Kolonialismus und Nationalsozialismus gibt. (Steyerl 2003: 40). Mit „Biopolitik der Bevölkerung“ meint Foucault eine Regulierung der Bevölkerung, durch gezielte „eingreifende Maßnahmen“. Er leitet diesen Begriff wiederum von seinem Konzept der „Biomacht“ ab: die Macht „leben zu *machen* oder in den Tod zu *stoßen*“, welche historisch immer mehr das Recht (eines Souveräns) ablöste „sterben zu *machen* oder leben zu *lassen*“. (Foucault 1983: 134f). Rassismus, eine „eugenische Reglementierung der Gesellschaft“, bis hin zu systematischem Völkermord im Namen einer „mythischen Sorge um die Reinheit des Blutes“ thematisiert Foucault in diesem konzeptuellen Zusammenhang. (ebd.: 144).

Verbindungen zwischen Kolonialismus und Nationalsozialismus hinsichtlich ihrer rassistischen Logiken und faktischen Vernichtungspolitiken, sowie deren „wissenschaftlicher“ Legitimierung, lassen sich – wie Hito Steyerl zeigt – an ganz konkreten Personen festmachen. Als berühmtes Beispiel nennt sie den deutschen Eugeniker Eugen Fischer²⁴, späterer Mitautor der „Nürnberger Rassengesetze“, der zu Beginn des 20. Jahrhunderts im heutigen Namibia zu „Rassenmischung“ forschte²⁵.

²⁴ Die Namen Eugen Fischer und Joseph Mengele sind im Übrigen – im Kontext von Verstrickungen der damaligen „Völkerkunde“ mit dem Nationalsozialismus – auch allen KSA-Studierenden (zumindest) meiner Generation ein Begriff, die am Institut für KSA in Wien Einführungsvorlesungen besucht haben.

²⁵ (Vgl.: http://de.wikipedia.org/wiki/Eugen_Fischer_%28Mediziner%29 und http://en.wikipedia.org/wiki/Eugen_Fischer, Zugriffsdatum: 16. Juli 2010.)

„Hitler las sein Buch über Rassenhygiene (...) und machte Fischer später zum Rektor der Universität Berlin, wo er Lehrer von Joseph Mengele wurde, der wiederum später ‚medizinische‘ Experimente in Auschwitz durchführen sollte.“ (Steyerl 2003: 40),

fasst Steyerl zusammen (mit Verweis auf eine Arbeit von Mahmood Mamdani).

Sowohl Steyerl und Gutiérrez Rodríguez, als auch Castro Varela und Dhawan üben Kritik an der ersten Phase enthusiastischer und häufig unreflektierter Aneignungen Postkolonialer Theorie/n im deutschsprachigen Raum, „die sich ausschließlich euphorisch auf Begriffe wie Mischung oder Hybridität beziehen – ohne die biopolitischen Paradigmen zu reflektieren in denen diese Begriffe notwendig produziert werden.“ (Steyerl/Gutiérrez Rodríguez 2003a: 11, Steyerl 2003: 43f, Castro Varela/Dhawan 2005: 9).

Überdies – wie Steyerl bemerkt – „geriet ein beträchtlicher Teil der deutschen Adaptionen zum Versuch, sich als postkoloniales Territorium ohne Kolonie auszurufen“, und sie negieren dabei „den Umstand, dass auch ihr eigenes Vokabular von eben jenen biopolitischen Ideologien durchdrungen ist, deren Kontinuitäten durch den Verweis auf mangelnde Kolonisierungstätigkeit bagatellisiert werden.“ (Steyerl 2003: 43 und 46).

Hybridität entwickelte sich zu einem Kernbegriff der Postcolonial Studies, wird sehr oft mit Homi Bhabha und dessen Arbeit „The Location of Culture“ (2008 [1994]) in Verbindung gebracht und stellt einen Versuch dar, kulturelle Vermischungsprozesse zu beschreiben. Der Begriff ist generell umstritten aufgrund seiner – ursprünglich in der Biologie verankerten – „Begriffsgenealogie als Definition von ‚Rassenmischung‘“ (Steyerl 2003: 45), und erweist sich wiederum umso mehr in deutschen und österreichischen Kontexten als problematisch. Während Castro Varela und Dhawan von „rassistischen Tönen, die in Konzepten wie Hybridität immer mitschwingen“ sprechen (Castro Varela/Dhawan 2005: 104), nimmt Stuart Hall hier interessanterweise einen anderen Standpunkt ein und beklagt, dass die beabsichtigte Bedeutung von Hybridität bei der Charakterisierung von diasporischen Kulturen und Gemeinschaften offenbar weitgehend missverstanden wurde. (Hall 2000: 226).

„Surely terms can be dis-articulated and re-articulated from their originary meanings: what is this pre-post-structuralist conception of language in which meaning is fixed eternally to its racialized referent? Clearly my concern has been throughout with *cultural* hybridity (...)“ (ebd.: 240, Anm. 21).

Und diese versteht er als einen „Prozess kultureller Übersetzung“, der nie abgeschlossen ist und gerade auf seiner Nicht-Festlegbarkeit (undecidability) beruht. (ebd.: 226).

Zum Abschluss dieses Kapitels komme ich nun noch auf eine Arbeit zu sprechen, die als weiteres Beispiel die Relevanz postkolonialer Konzepte in Österreich bekräftigen kann.

3.5. Orientalistische „Grenzmythen“ in Österreich

Andre Gingrich (1998) entwickelt das Konzept des „frontier orientalism“ – den ich im Folgenden mit Grenz-Orientalismus übersetzen werde – abgeleitet von Saids „Orientalismus“, aber mit einigen Unterscheidungen. Dieser Grenz-Orientalismus entwickelte sich nur in bestimmten Regionen Süd- und Zentral-Europas und bezieht sich in seinen Metaphern, Symboliken und Diskursen auf angrenzende Territorien, weshalb er sich als äußerst geeignet für die Mobilisierung zu nationalistischen Zwecken erweist. Außerdem ist er als „kulturelles Repertoire“ in lokalen Identitäten quer durch alle Gesellschaftsschichten präsent. Trotz dieser Aspekte, die auf Saids „colonial elite orientalism“ – der zwar nicht nur, aber vorwiegend in britischen und französischen Bildungseliten zu verorten ist – nicht in diesem Maße zutreffen, haben die beiden Orientalismus-Varianten folgende grundlegende Gemeinsamkeit: sie beziehen sich auf muslimische „Oriental/inn/en“, die sich – so die implizite Annahme – „nicht selbst repräsentieren können“. Sowohl der klassische koloniale, als auch der Grenz-Orientalismus produzieren und verwenden in sich schlüssige Sets an stereotypisierenden und homogenisierenden Diskursen und Vorstellungen. Die Menschen von denen diese Diskurse und Vorstellungen handeln, sowie deren Heterogenität, werden dabei ausgeschlossen. (Gingrich 1998: 118 und 121).

Der Grenz-Orientalismus, wie ihn Gingrich anhand von volkstümlichen und tagespolitischen Diskursen in Österreich analysiert, setzt sich aus bestimmten Metaphern und Mythen zusammen, die sowohl in Alltagskulturen als auch in der öffentlichen Kultur (public culture) verankert sind. Das Metanarrativ des Grenz-Orientalismus umreißt Gingrich wie folgt: Das „Heimatland“ und dessen Bevölkerung werden entlang einer nahe gelegenen, (militärischen) territorialen Grenze verortet, die mit einer zeitlosen Mission aufgeladen zu sein scheint. In diesem imaginativen Repertoire gibt es auf der einen Seite die Vorstellung von „guten“ und auf der anderen

Seite von „bösen“, bzw. gefährlichen, Muslimen²⁶. Die Mission besteht in der (dauerhaft) notwendigen Aufgabe, „uns“ vor schwerwiegenden Bedrohungen durch „die bösen Muslime“ zu verteidigen, wohingegen „die guten Muslime“ – wenn sie kolonialer Kontrolle unterworfen worden und somit der eigenen Seite der Grenze zuzuordnen sind – mutige und treue Verbündete sein können, wenn Gefahr von außerhalb der Grenze droht. „Die bösen Muslime“ im Zuge dieser Mission zu überwinden, ist eine Grundvoraussetzung für die „ruhmreiche Erlangung von Modernität“ und einer dementsprechenden eigenen Identität, während die Unterstützung durch die verlässlichen, „guten Muslime“ im Kampf gegen die äußerliche Bedrohung schlichtweg von Nutzen ist, und somit zur Wahrung der etablierten „Modernität“ und Identität beiträgt. Die in diesem Metanarrativ konstruierte Gegensätzlichkeit zwischen „guten“ und „bösen“ Muslimen wird herangezogen, um aktuelle tagespolitische Themen mithilfe dieser „Grenzmission“ zu erklären, bzw. bestimmte Interpretationen und sogar Handlungsstrategien nahe zu legen. (ebd.: 119). Gingrich bringt mehrere Beispiele aus dem öffentlichen Diskurs Österreichs zwischen 1986 und 1996, in denen „Türken“ durchwegs zur Metapher für die „bösen Muslime“ gemacht werden, während „Bosnier“ für die „guten Muslime“ stehen. Das österreichische kulturelle Standardrepertoire an tief verwurzelten Vorstellungen hinsichtlich der islamischen Welt wird also u. a. von dieser Ambivalenz gekennzeichnet. Gingrich bemerkt aber auch: „In general, however, the symbolic figure of the Turk is far more widespread than that of the Bosnian“. (ebd.: 107).

Seine Beispiele aus diesem Jahrzehnt – ein Zeitungskommentar im Zusammenhang der „Waldheim-Affäre“ und Jörg Haiders Xenophobie schürende politische Rhetorik, die beide mit (strategischen) Anspielungen auf die „Türkenbelagerung“ von 1683 arbeiten; sowie als Gegenüberstellung, Kampagnen zur Unterstützung bosnischer Flüchtlinge mit dem (expliziten oder impliziten) Leitspruch „Nachbar in Not“ – hätten nicht eine derart Massen mobilisierende Wirkung (in der Gegenwart) erzielen können, wenn sie nicht

²⁶ Ich verwende in diesem Zusammenhang nur die männliche Form, denn: „The folk and elite images of frontier orientalism unanimously agree, that ‚their‘ Oriental is an almost exclusively male person. Colonial orientalism, on the other hand, regularly represents both male and female Orientals.“ (Gingrich 1998: 120).

diese tief verwurzelten (historischen) Bezugspunkte im kulturellen Selbstverständnis hätten. (ebd.: 103-107).

„Together, these references provide a shared field of metaphoric reminders of the past, available to everyone as elements of local identity. They are also readily accessible as tools for interpreting the present: they are encoded in rural and urban landscapes, in the architectural organization of public, ecclesiastical, and domestic space, in classical and folk music, in art galleries and village museums, in literature and local legends, in anecdotes, jokes, village chronicles, and – perhaps most influentially – in generations of official textbooks used for mass education in primary and secondary schools.” (ebd.: 107)

Gingrichs Aufmerksamkeit gilt dem bis in die Gegenwart äußerst präsenten, reichhaltigen Feld antitürkischer Metaphern und Symbole, die sich sowohl in Dörfern der ländlichen Gegenden, als auch in größeren Ortschaften und Städten Ost- und Südostösterreichs und natürlich in Wien finden lassen. (ebd.). Die Beispiele, die er bringt, reichen von Bezeichnungen für historische Orte, öffentliche Plätze und Straßen, über Kriegstrophäen und Legenden über lokale Vorfälle während der „Türkenkriege“, bis hin zu Aussprüchen wie „Kruzitürken!“ – „eine gebräuchliche Form des Fluchens“, welche das türkische Verschulden eines aktuellen Pechs oder Unglücks suggeriert. (ebd.: 108). Auch der Stephansdom, beispielsweise, ist reich ausgestattet mit derartigen Symbolen: das Material aus dem die originale „Pummerin“ gegossen wurde, entstammt den (besiegten) türkischen Gegnern und am Turm lässt sich die Aufschrift finden: „Schau, Mahomet du Hund – 1683“ (ebd.: 108, Anm. 1). In all diesen antitürkischen Symbol- und Bilderwelten erscheinen Türken entweder als gewalttätige Aggressoren und Eindringlinge, oder als besiegte und gedemütigte Gegner. (ebd.: 108). Zusammenfassend hält Gingrich fest:

„Frontier orientalism is the folkloristic glorification of decisive local military victories in past times, either against Muslims or together with Muslims²⁷, but serving present nationalist purposes.“ (ebd.: 123).

²⁷ Denn, wie Gingrich zum erwähnten bosnischen Beispiel hinzufügt: „(...) this recent, repeated appeal to those ‚close historical links with our neighbors‘ referred not only to Austria’s former colonial presence in Bosnia as such. It can also be understood in the light of Austria’s open and sometimes hazardous anti-Serbian policy after 1991. Our Bosnian neighbors are also descendants of those Muslim Bosnians who resisted Serb nationalism before 1914, when Serbian nationalists killed the Austrian crown prince in Sarajevo, thereby provoking the outbreak of World War I.“ (ebd.: 106f).

4. Selbstverortungen

Die grundlegende Frage meiner Arbeit – „wer repräsentiert wen, warum, für wen und mit welcher Legitimation?“ – bringe ich im Zuge dieses Kapitels zunächst mit den historischen Anfängen der Kultur- und Sozialanthropologie bzw. mit ihrer traditionellen Selbstauffassung in Zusammenhang, um weiters die generelle Frage nach der eigenen komplexen – weil von Intersektionalität geprägten – Verortung zu thematisieren.

4.1. Die „Anderen“ repräsentieren...

„Die Kultur- und Sozialanthropologie definierte sich ursprünglich als Disziplin, die das ‚exotische‘ Andere erforschte“ (Khittel/Plankensteiner/Six-Hohenbalken 2004a: 9, meine Übersetzung), und diese Ursprünge wiederum sind aufs Engste mit den imperialistischen und kolonialistischen Unternehmungen Europas verwoben. (Davis-Sulikowski/Khittel 2004: 86). Denn „bessere Beherrschbarkeit setzte besseres Wissen über die ‚wilden Völker‘ voraus. Darin lag eine Grundbedingung für die Aneignung der Welt durch Europa (...)“. Die aus diesem Kontext heraus entstandenen ethnographischen Beschreibungen lieferten somit „konstitutive Bestandteile für den Führungs- und Herrschaftsanspruch des Westens“. (Zips 2001a: 197 und 203). Damit einhergehend wurde auch die Auffassung etabliert und gefestigt, dass jene „primitiven“ Gesellschaften in gewisser Weise „geschichtslos“ seien. Sie wurden lange und mit großer Beharrlichkeit als „contemporary ancestors“ – sprich: in der Gegenwart „übrig gebliebene“ Vorfahren – repräsentiert. (Wolf 1997: 385). Eric Wolf, dessen umfangreiche Studie „Europe and the people without history“ erstmals 1982 publiziert wurde, streicht 1997 in einem neuen Vorwort noch einmal heraus, dass er die Phrase „the people without history“ – übrigens wiederum ausgeborgt von Marx und Engels – ironisch gemeint habe:

„My intent was to challenge those who think that Europeans were the only ones who made history. (...) I hoped to make clear that European expansion everywhere encountered human societies and cultures characterized by long and complex histories. I argued that these developments were not isolated from one another but were interlocked (...). The history of European expansion interdigitates with the histories of the peoples it encompassed, and their histories in turn articulate with the history of Europe.“ (Wolf 1997: x).

Und er hält auch fest, dass die europäischen und nordamerikanischen Anthropolog/inn/en diesen angeblichen Trägern einer ursprünglich-authentischen Vergangenheit wohl nicht begegnet wären, wenn nicht im Zuge eben jener „blutigen Tatsache“, dass Europa bereits ein paar Jahrhunderte davor begonnen hatte, die Ressourcen und Bevölkerungen anderer Kontinente gewaltsam an sich zu reißen, um über sie zu verfügen. (ebd.: 18).

„Thus, it has been rightly said that anthropology is an offspring of imperialism (...). The tacit anthropological supposition that people like these are people without history amounts to the erasure of 500 years of confrontation, killing, resurrection, and accommodation.“ (ebd.).

“Deren” Geschichte, und “unsere” Geschichte erweisen sich also als Teile – wiewohl mit sehr unterschiedlichen Perspektiven – einer gemeinsamen Geschichte und Wolf bekräftigt einmal mehr: „There are thus no ‚contemporary ancestors‘, no people without history (...)“. (ebd.: 19 und 385).

Wie Werner Zips beschreibt, begründete die Kultur- und Sozialanthropologie in ihren Anfängen somit ein „westliches Monopol“ darauf, die „restliche Welt“ zu erforschen, die dort verorteten „Anderen“ zu charakterisieren und für sie zu sprechen, bei gleichzeitiger Ausklammerung von deren Stimmen:

„Dagegen gab es keine Einspruchsmacht der (zumeist unfreiwillig) Repräsentierten. Für den Zugang zu den meinungsbildenden Medien (einschließlich der Anthropologie) in den westlichen Metropolen galten geschlossene Grenzen.“ (Zips 2001a: 196).

Als einen der ersten „Anschläge“ auf dieses Monopol betrachtet er Jomo Kenyattas 1938 erschienene ethnographische Arbeit über die Gikuyu, jene Gesellschaft in Zentral-Kenia aus der er selber kam. Kenyatta, Schüler von Bronislaw Malinowski an der London School of Economics, war einer der ersten so genannten „native anthropologists“. (ebd.: 195f). Die zunehmende Präsenz von „native anthropologists“ bedeutete jedoch nicht, dass sich etwas an der Einseitigkeit der hegemonialen (anthropologischen) Repräsentationsstrukturen änderte. Denn wie Zips nicht unerwähnt lässt:

„Erst mit einer (universitären) Legitimation aus den westlichen Metropolen durfte ein Afrikaner über Afrikaner schreiben. (...) Deshalb war Malinowski der Lehrer von Kenyatta und nicht umgekehrt. Die ‚Eingeborenen‘ hatten eine klare Stellung: als ‚natürliche‘ Objekte (der Beobachtung)“. (ebd.: 196).

Kenyattas Geschichte ist u. a. auch deshalb bemerkenswert, weil er Jahrzehnte später zum ersten Staatspräsidenten Kenias gewählt wurde. (ebd.: 199).

Ich halte also zusammenfassend fest – und leihe mir dafür Guptas und Fergusons Formulierung – dass es seit den Anfängen des Faches ziemlich lange dauerte, bis sich Anthropolog/inn/en – und zu dieser Zeit gab es schon sehr viele „native anthropologists“ – die folgenden Fragen stellten:

“How can ‘we’ anthropologists presume to speak for ‘them’, our informants? Is not ‘our’ knowledge of ‘them’ inevitably shaped by colonial and neo-colonial power relations that render the whole enterprise suspect? How can ‘our’ anthropological mission of understanding ‘others’ proceed without falling into the familiar traps of exoticization, primitivism, and orientalism?” (Gupta/Ferguson: 1997a: 24).

Gupta und Ferguson heben in ihrer Kritik besonders hervor, dass die Frage nach dem *Ort* von dem aus anthropologisches Wissen produziert wird von zentraler Bedeutung sein muss, d. h. sie lenken den Fokus – ähnlich wie Spivak – auf die sozialen, politischen, geographischen und institutionellen Verortungen der Forschenden. (ebd.: 23).

Dieser Fokus auf den Ort bzw. die Verortung von Theorieproduktion zusammen mit der grundsätzlichen Frage „wer repräsentiert wen, für wen, warum und mit welcher Legitimation?“ führt mich zu einer Arbeit der nigerianischen Anthropologin Oyèrónké Oyěwùmí, die darauf aufmerksam macht, dass der Westen tendenziell immer im Zentrum afrikanischer Wissensproduktion zu stehen scheint. „African Studies“ unterliegen nicht nur einer westlichen Hegemonie, die vom Westen ausgeht, sondern sie tragen auch selbst zu deren Festigung und Reproduktion bei, denn:

„(...) the West is the norm against which Africans continue to be measured by others and often by themselves. The questions that inform research are developed in the West, and the operative theories and concepts are derived from Western experiences. African experiences rarely inform theory in any field of study; (...)” (Oyěwùmí: 1997: 18).

Diese westliche Hegemonie bewirkt also, dass „African Studies“ in ihren grundsätzlichen Fragestellungen tendenziell immer lediglich *reagieren* – und zwar auf Fragestellungen, die davor in westlichen Kontexten formuliert wurden. Die Konsequenz ist eine unermüdliche Suche nach – oder Kreation von – afrikanischen Versionen und Entsprechungen westlicher Dinge:

„For instance, a whole generation of African historians have reconstructed African history, complete with kings, empires, and even wars, to disprove European claims that Africans are peoples without history.” (ebd.).

Dasselbe gilt für all die Diskussionen darüber, ob afrikanische Gesellschaften „Staaten“ haben, bzw. hatten, oder ob sie „staatenlos“ sind. Und wiederum dasselbe Phänomen, wenn es darum geht, ob es in Afrika schon vor den Kontakten mit Europa „Philosophie“ gab, oder nicht. Und Oyěwùmí sieht dafür folgende Erklärung, die ich in ihrem Wortlaut wiedergeben will:

„Many African scholars, then, have simply failed to distinguish between universals and Western particulars. That human groups have a remembered past is a universal; that the Sumerians developed writing and produced written history at a certain period in time is a particular manifestation of this. That people organize themselves is universal; that they do so under the structure of a state or some other specific form of organization is a particular. That they organize production and reproduction (marriage) is a universal; that in certain places or during certain epochs production and reproduction appear to be separated and separable are particulars. Exchange has always been the universal; sex, cowry shells, gold, money, and credit cards are a few of its particulars. Self-reflection is integral to the human condition, but it is wrong to assume that its Western manifestation – written philosophy – is the universal.” (ebd.: 22).

Um den Bogen zurückzuspannen zur Problematik der Verortung von Theorieproduktion: beinahe alle afrikanischen Wissenschaftler/innen, die sich in einer privilegierten institutionellen Position befinden, haben eine Ausbildung, die auf westlichen Traditionen gründet. Afrikanische Traditionen und Kulturen werden kaum auf universitärer Ebene gelehrt. Deshalb – so Oyěwùmís überspitzte Formulierung – ist es selten wenn überhaupt möglich, Wissenschaftler/innen zu finden, die über *Ogun* mit der gleichen Durchdachtheit, Differenziertheit und Eleganz diskutieren können, mit der sie *Zeus* diskutieren. (ebd.: 25).

Und sie will damit keinesfalls implizieren, „dass Afrikaner/innen nun nicht mehr lesen sollten, was ihnen beliebt“, das stellt sie ausdrücklich klar. Ganz im Gegenteil lautet ihre Empfehlung sogar, möglichst weit reichend zu lesen.

„The point is, that the foundations of African thought cannot rest on Western intellectual traditions that have as one of their enduring features the projection of Africans as Other and our consequent domination.” (ebd.: 23).

Und sie fügt auch hinzu, dass sich die Frage gar nicht stellt, ob Afrika den Westen „umarmen“ will oder nicht, denn:

„Africa is already locked in an embrace with the West; the challenge is how to extricate ourselves and how much. It is a fundamental problem because without this necessary loosening we continue to mistake the West for the Self and therefore see ourselves as the Other“. (ebd.: 25).

Worum es Oyěwùmí geht, wird noch deutlicher, durch ihren (beinahe zynisch anmutenden) Kommentar zu einer Aussage des Philosophen V. Y. Mudimbe²⁸, worin er kundtut, was ihn seiner Einschätzung nach autorisiert, anthropologische Texte über Luba-Gesellschaften zu beurteilen. Er sagt:

„Es stimmt, dass ich kein Anthropologe bin, und ich behaupte auch nicht, einer zu sein. Ich habe mindestens zehn Jahre meines Lebens damit verbracht, Altgriechisch und Latein zu studieren, durchschnittlich zwölf Stunden pro Woche, und habe sogar noch mehr Zeit dafür aufgewandt, mich mit Französisch und europäischen Kulturen zu befassen, bevor ich den Anforderungen eines Doktorats in Philologie (Griechisch, Latein, Französisch) an der Louvain Universität entsprechen konnte. Ich kenne nicht viele Anthropolog/inn/en, die öffentlich eine ähnliche Erfahrung auf ihrem Gebiet vorweisen können, um ihre Autorität in ‚African Studies‘ zu begründen.“ (Mudimbe, zitiert in Oyěwùmí 1997: 26, meine Übersetzung).

Die viel interessantere Frage aber – so Oyěwùmí – müsste lauten: worauf gründet Mudimbe seine eigene Autorität in „African Studies“? Er verweist in diesem Zusammenhang auf seine Luba-Lulua Mutter, seinen Songye Vater und den sprachlich-kulturellen Swahili-Kontext, in dem er aufwuchs. Oyěwùmí will auf den riesigen Kontrast zwischen seinem Wissen über den Westen einerseits, und über Afrika andererseits, aufmerksam machen: Wissen über den Westen wird über Jahrzehnte kultiviert, wohingegen Wissen über Afrika sozusagen über die „Muttermilch“ absorbiert worden zu sein scheint. Mudimbe bemerkt überdies, dass seine europäischen Kollegen dasselbe Lern- und Studien-Ausmaß wie er durchlaufen mussten. Oyěwùmís Kommentar: „Offenbar war deren Muttermilch nicht ausreichend als Quelle des Wissens über ihre europäische Kultur; sie mussten sie trotzdem noch ein

²⁸ Autor des Buches „The Invention of Africa“ (ebd.: 27).

Leben lang studieren.“ (ebd.: 26f, meine Übersetzung). Und genau darin liegen für sie die Gründe, „warum Ogun gegen Zeus keine Chance hat“. (ebd.: 27).

Oyèrónké Oyěwùmís Argumentation, die ich in gewisser Weise auch als eine „Fortsetzung“ (unter vielen) von Jomo Kenyattas Geschichte betrachte und interessant finde, bringt mich wieder zurück zu postkolonialer Theoriebildung, der immer wieder vorgeworfen wird, dass sie sich eigentlich in vielerlei Hinsicht hegemonialen (westlichen) Bedürfnissen und Anforderungen unterordnet bzw. diesen entgegenkommt. Viele der als zentral erachteten postkolonialen Texte sind schwer verständlich, stützen sich auf „high theory“ – vorzugsweise poststrukturalistische Ansätze – und sämtliche Debatten spielen sich fast ausschließlich in englischer Sprache und in westlichen akademischen Kontexten ab. Dies bewirkt, dass die entwickelten Konzepte und Kritiken „für die postkolonialen Subjekte im Süden“, denen sie implizit oder explizit zugute kommen wollen, letztlich nur von geringer Bedeutung sind. Der Effekt ist deshalb eher der, dass bestehende Hegemonien, und Ausgrenzungen nicht nur nicht aufgehoben, sondern sogar aktiv reproduziert werden. (Castro Varela/Dhawan 2005: 112, 116 und 119). Der „kryptische Schreibstil einiger Autoren und Autorinnen“ – und hier werden häufig Homi Bhabha und Gayatri Spivak genannt – „bestätigt dabei in bedenklicher Weise, dass sich die Zielgruppe in erster Linie aus der metropolitanen Elite zusammensetzt“. Spivak wiederum warnt vor einer prinzipiellen Zurückweisung westlicher Theorie, was ihrer Ansicht nach sehr schnell einem „umgekehrten Ethnozentrismus“ gleichkommen kann. (ebd.: 119f). Und sie spricht sich auch entschieden gegen die Ansicht aus, dass sich nur „postkoloniale Subjekte“ mit postkolonialen Themen auseinandersetzen könnten, denn das stellt für sie ebenfalls einen „umgekehrten Ethnozentrismus“ dar. Sie findet es nicht plausibel, dass diese automatisch einen besseren Einblick in diesen Themenkomplex haben sollten. Wenn sich umgekehrt „westliche Subjekte“ aus postkolonialen Auseinandersetzungen zurückziehen, weil sie nach eigenem Empfinden zu wenig „Expertise“ darin aufweisen würden, wäre für sie die Konsequenz, dass es in diesem Fall gelte, „die fehlende Expertise einzuholen, anstatt sich auf einer bequemen Ignoranz auszuruhen“. (ebd.: 63).

Ähnlich argumentiert auch Avtar Brah, dass eine „diasporische Positioniertheit“ (diasporic positionality), nicht *an sich* bedeutet, bessere Einsichten bzw. Voraussetzungen zu haben, um Machtverhältnisse zu verstehen, wiewohl die Erfahrung, ständig mit bestimmten Einschränkungen – bedingt durch hegemoniale Machtstrukturen – konfrontiert zu sein und damit umgehen zu müssen, eine diesbezügliche Sensibilisiertheit möglicherweise begünstigt. (Brah 2005: 207).

4.2. Privilegien verlernen

Bisher – in allem Vorangegangenen, insbesondere auch bei Said und Spivak im vorigen Kapitel – habe ich in erster Linie Kritik an „westlichen“ Repräsentationen „nicht-westlicher“ Subjekte aufgegriffen und thematisiert. Jedoch unter anderem durch das Mitdenken der geographischen – bzw. geopolitischen – Entstehungsorte von Theorien, und damit der jeweiligen institutionellen Verortung der Theoretiker/innen, tauchen neue Fragen auf, wie etwa: wer sind denn nun eigentlich „postkoloniale Subjekte“? Und wer ist überhaupt in weiterer Konsequenz – oder auch ganz davon abgesehen – „subaltern“, d. h. wer wird zum Schweigen gebracht oder nicht gehört, beim Versuch sich selbst zu repräsentieren? Im Zusammenhang dieser Diskussion, die ich im Folgenden versuche zu skizzieren, werde ich wieder insbesondere auf Spivak eingehen. Zunächst lässt sich zusammenfassend sagen – und wie Castro Varela und Dhawan beschreiben – dass die Kritik an „einer unhinterfragten Zelebrierung postkolonialer Theorie“ zunehmend lauter wird, nicht zuletzt hinsichtlich derjenigen Menschen, die zwar paradoxerweise im Zentrum der Inhalte stehen, „aber nicht ‚direkt‘ davon profitieren können“. Postkoloniale Theorie, die mit ihren Konzepten und Instrumenten einerseits stark auf die Thematisierung globaler Ungerechtigkeiten – die internationale Arbeitsteilung – ausgerichtet ist, konzentriert sich andererseits auch auf koloniale Kontinuitäten innerhalb der Metropolen – etwa Migrationspolitiken – und auf Migrationserfahrungen wie Alltagsrassismus, ökonomische Ausbeutung und Diskriminierung in Bildungsinstitutionen und am Arbeitsmarkt. Dass es jedoch problematisch ist, diese beiden Themenkomplexe nicht zu differenzieren, darauf hat insbesondere Gayatri Spivak immer wieder hingewiesen. Sie hält „migrantischen Aktivismus im Norden für wichtig und unterstützungswürdig“, warnt aber davor, dass dieser die politische Frage der internationalen Arbeitsteilung in den Schatten zu

drängen droht. (Castro Varela/Dhawan 2005: 128-130). Denn die meisten Menschen der so genannten „Dritten Welt“ sind eben *nicht* emigriert, können daher *nicht* von den „Bühnen der ‚Ersten Welt‘“ aus sprechen, was wiederum bedeutet, dass es sich für sie wesentlich schwieriger gestaltet, „gehört und ernst genommen zu werden“. (ebd.: 102 und 132).

„Der im Norden lokalisierte und organisierte Widerstand von Migranten und Migrantinnen richtet sich nicht *zwangsläufig* gegen globale soziale Ungerechtigkeiten. (...) Gelegentlich befinden sich Migranten und Migrantinnen auch auf der Ausbeutungsseite der internationalen Arbeitsteilung und solange hierfür keine Verantwortung übernommen wird, bleiben, so Spivak, ‚privilegierte‘ Migranten und Migrantinnen Teil des Problems.“ (ebd.: 135).

Selbst wenn sich Migrant/inn/en aus dem Süden in der Diaspora „für den Süden einsetzen“, so besteht sie auf der Differenzierung, dass diese nicht nur nicht „der Süden“ sind, sie sind auch nicht „der Süden im Norden“. (ebd.).

Spivak, die als eine der selbstkritischsten Theoretiker/innen gilt und ihre eigene privilegierte Position als Angestellte einer „westlichen Eliteuniversität“ konsequent in ihre Überlegungen mit einbezieht, lehnt es deshalb entschieden ab, als Repräsentantin oder „native informant“ des Südens adressiert zu werden. (ebd.: 60, 64 und 81). Stimmen werden – wie sie argumentiert – nicht nur zum Verstummen gebracht, indem sie ausgeklammert werden, sondern auch indem sie vereinnahmt werden. (Gutiérrez Rodríguez: 2003: 30). Und es kommt eben vor, dass Subjekte, die als Repräsentant/inn/en der „Anderen“ auserkoren worden sind, sich auch gerne als solche „hofieren lassen“. (Castro Varela/Dhawan 2003: 276).

„Aus diesem Grunde warnt Spivak immer wieder vor dem opportunistischen Akt, sich selbst zu marginalisieren, um Einlass in das Zentrum und all seine reizvollen Privilegien zu erhalten.“ (ebd.: 277f).

Sie spricht in diesem Zusammenhang von „token subalterns“ – was Castro Varela und Dhawan mit „Ersatz-Subalterne“ übersetzen (Castro Varela/Dhawan 2005: 67) – bzw. allgemein von „tokenism“. Mit „female tokenism“ benennt sie etwa jenes Phänomen, bei dem einigen wenigen Frauen in einem männlich dominierten Kontext Macht angeboten wird, welche gleichzeitig der großen Mehrheit der Frauen vorenthalten wird. So entsteht der Anschein – bzw. wird erzeugt – dass *jede* „wahrhaft qualifizierte Frau“ Zugang zu Führungspositionen, Anerkennung und Prestige hätte. (Castro

Varela/Dhawan 2003: 276). „Das Zentrum erlaubt immer einigen auserwählten Marginalisierten den Zutritt zu seinem magischen Feld der Macht“ (und gewährt diesen „nur allzu gerne“ eine Opferrolle, die dann umgekehrt auch gerne gespielt wird), mit dem Effekt, dass althergebrachte Machtstrukturen unangetastet bleiben, und sogar stabilisiert werden (denn im selben Zuge werden schließlich potentielle Gründe für eventuelle Vorwürfe beseitigt). (ebd.: 277).

Wenn sich „postkoloniale Intellektuelle“ in den reichen Metropolen des Nordens zu „Ersatz-Subalternen“ deklarieren (lassen), ergeben sich daraus Vorteile sowohl für diese selbst, als auch für ihre dortigen Leser/innen, denn:

„Erstere werden (...) im Zuge dessen zu *der* legitimen Stimme der Unterdrückten (...) und erhalten als solche vermarktbare Gehör, während Letztere nur einigen wenigen Stimmen zuhören und nur jenen Repräsentanten und Repräsentantinnen Raum gewähren müssen, die ohnehin ihre Sprache – und zwar in Mehrfacher Hinsicht – sprechen.“ (Castro Varela/Dhawan 2005: 67f, Hervorhebung im Original).

Die „Selbstsubalternisierung“ von Migrant/inn/en bietet daher auch eine bequeme Möglichkeit für den „liberalen Teil der Dominanzkultur“ in Kontakt zu treten und sein „Wohlwollen‘ unter Beweis zu stellen“. (ebd.: 132). Und Spivak wirft noch einen weiteren Aspekt von „tokenism“ auf, den ich bereits angedeutet habe:

„(...) when you are perceived as a token, you are also silenced in a certain way because (...) if you have been brought there it has been covered, they needn't worry about it anymore, you salve their conscience“ (Spivak, zitiert in Castro Varela/Dhawan 2003: 282).

Subalternität will Spivak keinesfalls romantisiert oder glorifiziert wissen, sondern die Aufgabe besteht für sie ausdrücklich darin, subalterne Räume aufzulösen. Und dies bedeutet in letzter Konsequenz, bereit zu sein, von Subalternen zu lernen, „anstatt allzu schnell *für sie* zu sprechen“, denn dabei wird eigentlich oft eher einem Bedürfnis „sich selbst sprechen zu hören“ nachgegangen. (Castro Varela/Dhawan 2005: 68). In ihren Worten klingt das beispielsweise so:

„(...) finding the subaltern is not so hard, but actually entering into a responsibility structure with the subaltern, with responses flowing both ways: learning to learn without this quick-fix frenzy of doing good, with an implicit assumption of cultural supremacy which is legitimized by unexamined romanticization, that's the hard part“ (Spivak, zitiert in Castro Varela/Dhawan 2003: 279).

Oder noch einmal anders ausgedrückt geht es darum, die jeweils eigenen Privilegien zu sehen, zu hinterfragen und zu "verlernen". „Den eigenen Anteil für das Nicht-Gelingen der Dekolonisierung zu analysieren“ – und dafür plädiert Spivak – bedeutet, „die *eigene* Verstrickung am Zum-Schweigen-Bringen“ zunächst anzuerkennen, kontinuierlich danach zu fragen, und sie zu thematisieren. (Castro Varela/Dhawan 2005: 60 und 133f).

Da jedoch sowohl *sprechen* als auch *schweigen* ambivalent sein können, möchte ich an dieser Stelle, erweiternd, noch Castro Varelas und Dhawans Überlegungen hinsichtlich der „Dynamiken des Sprechens und Schweigens“ zitieren. Sie fragen:

„Wann wird Sprechen zu Gerede? Wann wird Schweigen zum Verbrechen? Wie kann Sprechen Herrschaft angreifen? Und welche Formen des widerständigen Schweigens praktizieren wir? Wer muss schweigen, wenn wir sprechen? Und wer spricht unentwegt, weil wir nicht den Mut haben, das Gerede zu unterbrechen?“ (Castro Varela/Dhawan 2003: 278).

Diese Fragen sind (zumindest implizit) in all jenen Argumentationen zentral, die betonen, dass es wichtig ist, mehr über die eigene – von Intersektionalität geprägte – Verortung zu wissen. Umso mehr in Kontexten, in denen man selbst *spricht* oder repräsentiert, um gegebenenfalls einen Schritt zurückzutreten damit auch andere gehört werden.

Verhältnisse von Macht und Unterordnung verschieben sich in konkreten Situationen, je nachdem welche sozialen Gruppen oder sozialen Kategorien (wie etwa Geschlecht, ethnische Identität und Klasse) in jeweils welcher Beziehung zueinander stehen. Anders ausgedrückt bedeutet das, dass nicht nur Differenzen zwischen diesen sozialen Kategorien von Relevanz sind, sondern auch *innerhalb*, wofür das häufig gebrauchte Stichwort „differences within“ steht. (Kossek 1996: 14f). Intersektionalität bedeutet – wie ich in Kapitel 2 bereits angesprochen habe – dass ein Subjekt immer gleichzeitig in unterschiedlichen sozialen Kategorien verortet ist, deren Relevanz je nach konkreter Situation variieren kann oder unterschiedlich empfunden wird, und dass daher verschiedene Machtdimensionen auf komplexe Weise zusammenwirken und gleichzeitig zum Tragen kommen – wobei sie meistens aber nicht in gleichem Maße offensichtlich sind.

4.3. Die Schwierigkeit „Weißheit“ zu sehen

Ich komme nun auf einige explizit feministische Auseinandersetzungen mit Intersektionalität – und damit einhergehend „differences within“ – zu sprechen.

Eine der frühesten, einflussreichsten und daher auch meist zitierten Kritiken in diesem Zusammenhang ist Chandra Mohantys 1988 erschienener Artikel „Aus westlicher Sicht: feministische Theorie und koloniale Diskurse“. (Kossek 1996: 13, Fuchs/Nöbauer/Zuckerhut 2001: 182 und Gutiérrez Rodríguez 2003: 24f). Mohanty weist darauf hin, dass in vielen Texten westlicher Feministinnen (speziell auch westlicher feministischer Anthropologinnen) eine homogene, unterdrückte „Dritte-Welt-Frau“ konstruiert würde. Sie bezeichnet dies als „diskursive Kolonisierung“ und fordert daher, dass die Studien westlicher Feministinnen, auch wenn diese sich vielleicht selbst als marginalisiert begreifen, immer auch „im Kontext der weltweiten Dominanz westlicher Theorien betrachtet werden“ müssen, „d. h. die Produktion, die Publizierung, Verteilung und Konsumierung von Informationen, Ideen und Vorstellungen“ müssen mitgedacht werden. (Mohanty 1988: 149f). Der schwerwiegende Vorwurf an viele dieser Texte lautet, dass sich die Autorinnen selbst als *impliziten* Bezugspunkt oder Maßstab setzen, mittels diesem die „anderen“ Frauen beurteilt und dargestellt werden. Auf diese Weise wird (diskursive) Macht ausgeübt, und diese will Mohanty benennen. Die Betonung liegt auf *implizit*, denn die Fremddarstellungen von Frauen der so genannten „Dritten Welt“ dienen gleichzeitig einer bestimmten Selbstdarstellung westlicher Feministinnen, die als solche nicht offen gelegt ist:

„Diese ‚Durchschnitts-Dritte-Welt-Frau‘ führt, aufgrund ihres weiblichen Geschlechts (sprich: sexuell unfrei) und weil sie aus der Dritten Welt kommt (sprich: dumm, arm, ungebildet, traditionsverhaftet, häuslich, familienorientiert, viktimisiert usw.) ein sehr beschnittenes Leben. Dies steht im Gegensatz zu der impliziten Darstellung der westlichen Frauen als gebildet, modern, als Frauen, die die Kontrolle über ihren eigenen Körper und ihrer Sexualität besitzen und die die Freiheit haben, eigene Entscheidungen zu treffen.“ (ebd.: 151).

Und an anderer Stelle bekräftigt sie:

„Ich behaupte, es gibt den universellen patriarchalen Rahmen nicht, gegen den diese Theorien argumentieren (...). Es gibt jedoch ein weltweites Machtgefüge, innerhalb dessen

jede Analyse von Kultur, Ideologie und sozio-ökonomischen Bedingungen notwendigerweise angesiedelt werden muss.“ (ebd.: 150).

Aus denselben Gründen zieht auch Gayatri Spivak die so oft von westlicher Seite proklamierte „globale Schwesterlichkeit“ prinzipiell in Zweifel. (Castro Varela/Dhawan 2005: 59). Die „Sprache eines universalen politischen Kampfes“ erachtet sie immer als „potentiell gewalttätig“. Ihre Aufforderung an „privilegierte Feministinnen“ lautet daher, „zu denen zu sprechen und von denen zu lernen, die weder lesen noch schreiben können und doch ‚in den Poren des Kapitalismus‘ (über-)leben“, anstatt deren historische Erfahrungen „mit einer Geste der mitleidigen Aufklärung korrigieren zu wollen.“ (ebd.: 67 und 61).

Dass Rassismus, Imperialismus und Kolonialismus bis vor kurzem noch gänzlich aus feministischen Auseinandersetzungen ausgeklammert wurden – obwohl diese erwiesenermaßen integrale Bestandteile der (historischen) Machtverhältnisse sind, innerhalb derer wir uns bewegen – ist heftig kritisiert worden. Denn Feminismen, die Machtverhältnisse zwischen Frauen einerseits, und zwischen Weißen Frauen und nicht-Weißen Männern andererseits, leugnen, tragen zur Reproduktion rassistischer Privilegien und (post)kolonialer Machtverhältnisse bei. (Kossek 1996: 12f und Frankenberg 1996: 63). Wie Brigitte Kossek demgemäß betont, sind Rassismen „zentrale feministische Angelegenheiten (...), die konkret identifiziert, lokalisiert und analysiert werden müssen“, und an diesem Punkt zeigt sich, „dass ‚die Schwierigkeit nicht rassistisch zu sein‘ (...) und ‚die Schwierigkeit, Weißheit zu sehen‘ eng miteinander verknüpft sind.“ (Kossek 1996: 12 und 17).

Ruth Frankenberg, die in Großbritannien aufgewachsen ist, in den USA lebt und sich selbst im Rahmen ihrer Arbeiten als „Weiße Feministin“ benennt, versucht gesellschaftliche Prozesse sichtbar zu machen, durch die Rassismus permanent reproduziert wird. In ihrem Artikel „Weiße Frauen, Feminismus und die Herausforderung des Antirassismus“ (1996) adressiert sie zwar explizit Weiße Frauen, im Zusammenhang meiner Absichten, dürfen sich aber selbstverständlich auch Weiße Männer angesprochen fühlen. Ihr Anliegen versucht sie folgendermaßen zu verdeutlichen:

„Gleichgültig, ob wir als weiße Feministinnen über Rassismus nachgedacht haben oder nicht, erscheint uns die Frage ‚Wie prägen Geschlechterprivilegien oder geschlechtliche Dominanz das Leben der Männer?‘ unmittelbar einleuchtend. Damit möchte ich unterstreichen, dass jedes beliebige System von Herrschaft ebenso das Leben jener prägt, die davon profitieren, wie das Leben jener, die dadurch unterdrückt werden, wenn dies auch offensichtlich in unterschiedlicher bzw. gegensätzlicher Art und Weiße geschieht.“ (Frankenberg 1996: 55).

Umgelegt auf Rassismus, stellt sich daher die Frage, „ob das Leben weißer Frauen in Gesellschaften, die durch rassistische Dominanz strukturiert sind, *nicht* [von] Rassismus geprägt sein könnte?“. (ebd.: 54, Hervorhebung im Original).

Weißer – ebenso wie männliche – Privilegien erscheinen ihren Nutznießern und Nutznießerinnen tendenziell selbstverständlich und werden daher auch nicht benannt. Es sind „unsichtbare“ Privilegien – umso mehr dann, wenn sie durch Hegemonie anstatt durch Zwang aufrechterhalten werden. „Vom Standpunkt der Begünstigten aus, wird rassistische Dominanz nur dann bewusst, wenn sie in Frage gestellt wird.“ (ebd.: 55).

Rassistische Privilegien umschreibt Frankenberg mit „der Erfahrung, *nicht* ins Gesicht geschlagen zu werden“, oder – ein bisschen weniger drastisch ausgedrückt – mit der Erfahrung, dass sich eine automatische Glastür für dich öffnet und du selbstverständlich durchgehen kannst, anstatt dass sie zubleibt und du in sie hineinrennst. „Es ist die Erfahrung, dass die eigene Person neutral, normal und normativ ist.“ (ebd.). Das kann im Konkreten bedeuten, „ohne weiteres polizeiliche Hilfe in Anspruch nehmen zu können, ohne weiteres eine Wohnung mieten zu können“, und im eigenen alltäglichen Umfeld überall Lebensgeschichten vorzufinden, „die die Geschichte der eigenen Gemeinschaft widerspiegeln“. (ebd.).

Frankenberg formuliert eine relativ ausführliche Definition von „Weiß-Sein“, die ich hier leicht zusammengefasst und leicht umformuliert – daher nicht in Anführungszeichen – wiedergebe:

In einer durch rassistische Dominanz geprägten Gesellschaft bedeutet Weiß-Sein, eine Position struktureller Vorteile innezuhaben. Es ist ein „Standpunkt“ oder „Standort“ von dem aus nationale und globale Ordnungssysteme gesehen werden – d. h. es ist ein Ort von dem aus einerseits „das Selbst“ und andererseits „die Anderen“ gesehen werden, und an dem sich eine Reihe von kulturellen Handlungsweisen und Identitäten

herausbildet. Diese Handlungsweisen und Identitäten bleiben tendenziell *unmarkiert* – unbezeichnet oder unbenannt – und gelten daher als *selbstverständlich* und *normal*. Sie sind nicht offenkundig rassistisch, sondern wirken, indem sie eine selbstverständliche Norm etablieren.

Weiß-Sein ist aber „kein absoluter Ort von Privilegien“ – d. h. es wird in konkreten Lebenssituationen kaum je als *absolut* erfahren, sondern ist verwoben mit anderen Hierarchien und Dominanzsystemen, die uns – je nach eigener Position darin – relative Vorteile und Begünstigungen zuteil werden lassen oder relative Benachteiligungen auferlegen.

Weiß-Sein ist wie alle anderen rassistischen Zuschreibungen ein Produkt von Geschichte. Rassistische Zuschreibungen erhalten ihre Bedeutung erst dadurch, dass sie zueinander in Beziehung stehen. Die aus ihnen hervorgehenden Identitäten und Positionen setzen sich aus *historisch* entstandenen, sozial *konstruierten* Bedeutungen zusammen, die in ihren konkreten Auswirkungen jedoch sehr *real* erlebt und gelebt werden. (ebd.: 56).

Diese Definition von Weiß-Sein kann von Nutzen sein, um zu verstehen, warum Weiße Menschen häufig von sich sagen oder denken, dass sie über rassistische Privilegien und Rassismus nichts wissen (können/müssen), weil „sie selbst an einem Ort aufwuchsen, den sie als ‚vollkommen weiße Straße‘, als ‚vollkommen weiße Stadt‘ oder sogar als ‚vollkommen weißes Land‘ beschreiben (...)“, obwohl – wie Frankenberg „meinen würde“ und wie ich mit den bisherigen Kapiteln hoffe, bekräftigen zu können – „es so etwas wie einen ‚vollkommen weißen Ort‘ gar nicht gibt.“ (ebd.: 58). Und dies auch nicht zuletzt deshalb, weil wir „einen Raum nicht als vollkommen weißen Raum bezeichnen können“, wenn wir beispielsweise Kleidung tragen oder Lebensmittel konsumieren, die wir der so genannten internationalen Arbeitsteilung verdanken (sprich: internationalen Abhängigkeiten, die auf höchst ungleichen Bedingungen des Austauschs zwischen den Beteiligten beruhen). Es ist daher zutreffender, von „*scheinbar* vollkommen weiße Räumen“ zu sprechen:

„Die erste, entscheidende Frage, die wir uns selbst und auch jenen von uns stellen sollten, die weiß sind und den Eindruck haben, in vollkommen weißen Räumen aufgewachsen zu sein, muss also lauten: ‚Wie wurden diese Räume vollkommen weiß und was bewirkt, dass sie vollkommen weiß bleiben?‘“ (ebd.: 58).

Frankenberg gibt hier institutionalisierte rassistische Strukturen „*innerhalb nationaler Grenzen*“ zu bedenken – implizite und explizite Zugangsbeschränkungen auf verschiedensten gesellschaftlichen Ebenen – aber auch die (selektive) „*Schließung nationaler Grenzen*“. (ebd.: 58f und 53). An dieser Stelle verweise ich auch auf Kapitel 2, in dem ich (u. a. mit Verweis auf Halbmayer/Mader 2004a) festgehalten habe, dass „nicht alles fließt“, bzw. vieles nur sehr einseitig. Darunter verstehe ich auch die global sehr ungleich verteilten Bewegungsmöglichkeiten von Menschen, wobei Rassismus – neben vielen anderen – einen nicht unbedeutenden Faktor darstellt.

Frankenberg will damit jene gängigen Definitionen von Rassismus in Frage stellen, bzw. erweitern und differenzieren, die Rassismus ausschließlich „in den Begriffen eines intentionalen, bewussten Handelns von Individuen (...) verstehen“. Wie sie feststellt, tendieren wir nämlich dazu die Frage „Bin ich rassistisch?“ automatisch gleichzusetzen mit der Frage „Begehe ich absichtlich rassistische Handlungen?“, und diese Frage wiederum lässt sich wesentlich leichter verneinen, als jene Frage, die im gleichen Zug oft übergangen wird: nämlich danach, ob rassistische Hierarchien „mein eigenes Leben, meine Umgebung und mein Bewusstsein“ prägen. (ebd.: 58). Und genau daher, um diese unterschiedlichen Erscheinungsformen oder Grade von Rassismus differenzieren zu können, schlägt Frankenberg vor, (auch) in den „Begriffen von ‚Weiß-Sein‘“ zu denken:

„Denn es ist viel schwieriger für uns, allen Ernstes zu sagen: ‚Weiß-Sein hat nichts mit mir zu tun – ich bin in einer vollkommen weißen Umgebung aufgewachsen‘ als: ‚Rassismus hat nichts mit mir zu tun, ich bin in einer vollkommen weißen Umgebung aufgewachsen‘.“ (ebd.: 59).

Es geht ihr um das Anerkennen von (strukturellen und anderen) Machtverhältnissen, die historisch entstanden sind, mit denen wir leben, und die den jeweils relativ – nicht absolut – darin Begünstigten meist verborgen bleiben. Daher ist es speziell für diese wichtig, mehr über ihre eigene Verortung zu wissen. Von Weißen Feministinnen – Frankenberg Adressatinnen – verlangt dies in der Konsequenz,

„einen Schritt zurück zu machen und zu sagen: ‚Das ist das, was *ich* weiß‘ oder ‚Das ist das, was sich aus meiner Geschichte, aus meinen gegenwärtigen Zusammenhängen entwickelt hat. (...) Gibt es andere Anliegen, *die mir von meiner Verortung in der rassistischen Ordnung aus nicht einmal in den Sinn kommen können?*‘“ (ebd.: 65, Hervorhebung im Original).

Und was sie abschließend festhält, gebe ich hier ebenfalls in ihrem Wortlaut wieder:

„(...) und es muss auch auf das Vermächtnis des Misstrauens Rücksicht genommen werden, das sich aus unserer Position der strukturellen Trennung und/oder Opposition entwickelt hat. Hier kehren wir dahin zurück, dass es für weiße Subjekte in rassistischen und kolonialen Ordnungen notwendig ist, mehr Einzelheiten über ihre Verortung zu wissen: Denn je mehr wir darüber wissen, desto unwahrscheinlicher wird es, dass wir unausweichlich unsere eigenen und andere rassistische, kolonialistische oder andere Herrschaftspraktiken wiederholen.“ (ebd.: 66).

Juliane Strohschein knüpft – bezogen auf deutsche gesellschaftliche Kontexte – genau an diese Fragen von Ruth Frankenberg an²⁹. Sie beschreibt ihren persönlichen Prozess der Bewusstwerdung ihrer eigenen Position innerhalb einer rassistischen Struktur, anhand ihrer Erfahrungen als Mitorganisatorin eines zweisemestrigen Projektstudiums (2003/2004) mit dem Titel „Kritisches Weißsein und Schwarze Geschichte – Macht und Widerstand“, an der Humboldt Universität in Berlin. (Strohschein 2005).

Im Laufe dieses Tutoriums, das von der Zusammenarbeit Schwarzer und Weißer Studierender getragen wurde, brachte sie – wie sie rückblickend erzählt – zunächst unbewusst, immer wieder „unmarkiert *weiße* Strukturen“ ein, wie etwa den Titel „kritisches Weißsein“, der eine positive Identifikation für Weiße bereitstellt, die Annahme, als Weiße selbstverständlich alles erlernen und verstehen zu können, sowie die Annahme, dass die Auseinandersetzung mit Rassismus für alle gleichermaßen eine freiwillige Entscheidung sei, und nicht zuletzt das fehlende Bewusstsein darüber, dass ihr eigener Zugang zu bestimmten Ressourcen zum Teil mehr auf Weißen Privilegien beruht, als auf Kompetenz. (ebd.: 509f). Weiß-Sein ist eine Struktur, und diese beginnt

„mit dem *weißen* Privileg, mich nicht mit Rassismus auseinandersetzen zu müssen, wenn ich das nicht möchte. Ich bin nicht rassistischen Diskriminierungen ausgesetzt. Mein Profit von Rassismus ist als ‚normal‘ unsichtbar gemacht (...). Wenn ich in einen ‚antirassistischen‘ oder ‚kritisch *weißen*‘ Kontext gehe, um über Rassismus und Weißsein zu lernen, bestehen

²⁹ Die Schreibweisen von „Weiß-Sein“ und „weiß“ unterscheiden sich in Strohscheins Artikel und der von mir verwendeten Übersetzung von Frankenbergs Artikel minimal. Ich schreibe im Folgenden „Weiß-Sein“ (wie Frankenberg; bei Strohschein „Weißsein“), und „Weiß“ (groß geschrieben, wie in meiner Einleitung begründet; bei Strohschein kursiv), belasse aber in Zitaten die Originalschreibweise.

die Strukturen weiter: zumeist bestimmen Weiße die Veranstaltung. Mein Mitmachen bei, Schweigen zu und/oder Nicht-Einschreiten gegen unmarkiert *weiße* Normsetzungen (...) reproduziert strukturelle Rassismen.“ (ebd.: 507).

Es gibt in Europa – laut Strohschein und wie schon mehrmals in dieser Arbeit festgehalten – eine lange wissenschaftliche Tradition, „die Anderen“ zu konstruieren und abzuwerten, was historisch immer wieder der Legitimierung verschiedenster Rassismen diene. Anders ausgedrückt: es wurde Weißes Wissen über Nicht-Weiße produziert. Im selben Zuge wurde aber überdies auch Weißes Wissen über Weiß-Sein produziert, das die Aufwertung von (Weißen) Europäer/innen zum Ziel hatte:

„Dieses Wissen über Weißsein ist mir in Form *weißer* Sozialisation (...) eingeschrieben und ich lebe darin/davon. Ziel der Sozialisation ist, zu wissen, wie ich mich im Sinne der Aufrechterhaltung von Weißsein zu verhalten habe, dass ich nicht rebellierte, dass ich *weiße* Dominanzstrukturen reproduziere und Privilegien schütze und gleichzeitig Weißsein als Norm in ‚Unsichtbarkeit‘ verstecke. Dieses ‚Wissen‘ über Weißsein ist nicht benannt oder kritisch reflektiert“. (Strohschein 2005: 509, Hervorhebung im Original).

„Wissen über Weißsein“ wurde (und wird) nun aber ebenso von umgekehrter Seite gesammelt. Als Beispiel dafür zitiert Strohschein bell hooks, die darauf aufmerksam macht, dass sich Schwarze in den USA zwar niemals als Ethnolog/inn/en in einem eigens institutionalisierten Rahmen zusammengefunden hätten, „um das Weißsein zu studieren. Doch seit der Sklaverei haben sie untereinander in Gesprächen ihr jeweiliges (...) Wissen über Weißsein ausgetauscht“, basierend auf ihren Beobachtungen und Erfahrungen. *Dieses* Wissens über Weißsein, das sich gerade dadurch auszeichnete, dass es „nirgendwo ausführlich nachzulesen war“, hatte den primären Sinn überleben und den – von Weißer Dominanz und Gewalt geprägten – Alltag bewältigen zu können. (bell hooks, zitiert in Strohschein 2005: 507).

Es muss daher kaum betont werden, dass ein wesentlicher Unterschied besteht, zwischen „Weißem Wissen“ über Schwarze Menschen (das erstens eine lange, wissenschaftlich institutionalisierte Tradition hat und zweitens auf Hegemonie und die Legitimierung von Unterwerfung und Gewalt abzielt) und dem von bell hooks beschriebenen „Schwarzen Wissen“ über Weiße Menschen, das Überlebensstrategien bereitstellte. Diesen Unterschied ernst zu nehmen, erfordert, sich mit folgenden Fragen zu konfrontieren:

„Was bedeutet es, wenn weiße Menschen in dieses Wissen mit einbezogen werden? (...) Wer lehrt? Wer hat das Wissen zu lehren? Wer hat den Zugang und die Privilegien sich zu professionalisieren? (...)“ (Strohschein 2005: 507).

So betrachtet, macht es definitiv einen Unterschied, wenn plötzlich Weiße Menschen in akademischen Kontexten zu „kritischem Weißsein“ arbeiten und verlangt eine entsprechende Selbstpositionierung. Strohschein argumentiert dies, wie folgt:

„Ich habe als eine *weiße*, strukturell rassistische Frau eine andere Position und ein anderes Interesse an diesem Wissen. Ich betrachte nicht die, die mich dominieren, um meinen Alltag bewältigen zu können. Vielmehr lerne ich über mich selbst und decke verdrängte Anteile von mir auf. Es geht um meine Beteiligung an Ausbeutung und meinen Profit von Rassismus; darum mir mein Nichtwissen bewusst zu machen, Respekt zu lernen und aus einem übergriffigen Verhalten in angemessenere Grenzen zurück zu treten.“ (ebd.: 508).

Bezogen auf sich selbst und das Projektstudium, erzählt Strohschein, dass sie sich am ersten Tag nach vorne stellte, „mit dem Selbstbild ‚kritisch *weiß*‘ zu sein“ und in der Absicht, anderen Weißen Studierenden etwas über Weiß-Sein beizubringen – ohne jedoch wirklich eine eigene Position einzunehmen, sondern ausgehend von einem „unmarkiert *weißen* ‚nirgendwo und überall‘“. Gerade dadurch verhinderte sie jedoch eine konsequente Auseinandersetzung mit Weiß-Sein und das Markieren unsichtbarer, Weißer Strukturen und Hegemonien: „Weiße konnten sich zurücklehnen, auch wenn es um Weißsein ging (...)“. Erst nach und nach – und nicht zuletzt dadurch, dass sie von den Schwarzen Tutorinnen damit konfrontiert wurde – kam ihr zu Bewusstsein, dass sie mit bestimmten ihrer Verhaltensweisen und der Verweigerung, eigene rassistische Privilegien einzugestehen und Verantwortung dafür zu übernehmen, spezifische „Funktionsweisen von Kolonialismus, Rassismus und Weißer Hegemonie“ reproduzierte. (ebd.: 506 und 510-512). Um sich später – von einer *eigenen* Position aus – erneut einzubringen, musste sie einen notwendigen Prozess der Verunsicherung durchlaufen:

„Subjektiv empfand ich es schmerzhaft, anzunehmen, dass wir nicht alle gleich sind, dass ich rassistische Privilegien habe, und dass ich nicht einfach alles verstehen und über alles reden kann.“ (ebd.: 512).

5. Hegemoniale Repräsentationsstrukturen verändern

Dieses Kapitel bringt mich konkret zu meinen anfänglichen Fragestellungen zurück und zu dem, was ich hinsichtlich Theaterarbeit vorschlagen will, um hegemoniale Repräsentationsordnungen zu verändern, bzw. um Repräsentationsstrukturen „more inclusive“ und „less violent“ zu gestalten.

5.1. „Anerkennende Sichtbarkeit“

In Auseinandersetzung mit der Frage, ob dominante Repräsentationsstrukturen bzw. ein dominantes Repräsentationsregime herausgefordert und verändert werden können, differenziert Stuart Hall drei mögliche Gegenstrategien mit dem Hinweis, dass diese jedoch nur eine Auswahl – ohne Anspruch auf Vollständigkeit oder Ausschließlichkeit – darstellen. (Hall 1997c). Für meine eigene Auseinandersetzung mit Theaterarbeit erweist sich vor allem die Gegenüberstellung der beiden letzteren dieser Gegenstrategien interessant. In ihnen spiegelt sich meine (in der Einleitung dargelegte) Differenzierung der Ebene der Inhalte von der Meta-Ebene der Zugangs- bzw. Entstehungsbedingungen von Theater wider. Auf diesen Punkt komme ich also in diesem Kapitel zurück und werde dies darüber hinaus mit Überlegungen von Johanna Schaffer (2008) zu „aner kennender Sichtbarkeit“ verflechten.

Die Frage, ob und wie dominante Repräsentationsstrukturen herausgefordert und verändert werden können, lässt sich nur unter der vorausgesetzten Annahme stellen, dass Bedeutungen niemals endgültig fixiert werden können. Wohl gibt es unzählige, vielfache und unaufhörliche Versuche, diese zu fixieren – etwa in Form von Stereotypen – aber letztlich sind Bedeutungen niemals endgültig, sondern verändern und verschieben sich immer wieder oder verbinden sich mit neuen Bedeutungen. (Hall 1997c: 169f). Diese Prozesse sind untrennbar mit Macht(verhältnissen) verwoben (siehe Kapitel 1). Hall spricht daher von „politics of representation“, die genau darin bestehen, dass Bedeutung kontinuierlich ausgehandelt wird (ebd.: 277). In diesem Sinne meint auch Johanna Schaffer:

„Wenn (...) Repräsentation Wirklichkeitskonstruktion ist und es Gründe und ein Interesse daran gibt, eine herrschende Wirklichkeit anzufechten, dann ist vor allem das Herausstellen

der Produziertheit dieser Wirklichkeit notwendige Grundlage der Veränderbarkeit eines herrschenden Status Quo.“ (Schaffer 2008: 82).

Die erste von Halls herausgegriffenen Gegenstrategien besteht im schlichten Umkehren bestehender Stereotypen³⁰. Er bringt als Beispiel einige jener „crime and action films“ der 1960er und 1970er Jahre, mit denen Schwarze Schauspieler/innen vermehrt Zutritt zum Mainstream des US-amerikanischen Kinos erlangten. Diese Filme waren sowohl bei Weißem Publikum erfolgreich – weil sie alle populären Elemente dieses Genres enthielten – als auch bei Schwarzem Publikum – speziell deshalb, weil glamouröse, heldenhafte Rollen hier auch Schwarz besetzt waren. (Hall 1997c: 270-272). Sie schlugen insofern ein neues Kapitel in der Filmgeschichte Hollywoods auf, als sie eine Erweiterung des vorherrschenden, äußerst beschränkten und in Klischees verfangenen Spektrums an Charakteren darstellten, das Schwarzen Schauspieler/innen bis dahin offen stand. Hall zitiert eine Studie von Donald Bogle der zeigt, dass sich die Präsenz Schwarzer Charaktere in amerikanischen Filmen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts im Groben mit fünf Hauptstereotypen umreißen lässt³¹. Ab den 1950ern begann sich dieses Spektrum ein wenig zu erweitern, und ermöglichte erstmals auch die Erlangung von „Star“-Status, allerdings – wie Hall bemerkt – nur um den Preis einer Assimilierung an „white norms of style, looks and behaviour“. Als prominentes Beispiel in diesem Zusammenhang nennt er Sidney Poitier: “His characters were tame; never did they act impulsively; nor were they threats to the system. (...) they were non-funky, almost sexless and sterile”. (ebd.: 251-253 und 270). Die von Hall aufgegriffenen „crime and action films“ stellen insofern eine Umkehrung bestimmter Stereotypisierungen dar, als sie die Schwarzer Maskulinität zugeschriebene – neben anderen Zuschreibungen (siehe Kapitel 1) – kindliche

³⁰ Seine Charakterisierung dieser Strategie erinnert an die von Paul Gilroy kritisierten „Schwarzen Essentialismen“, die rassistische Zuschreibungen von Weißer Seite einfach umkehren (siehe Kapitel 2).

³¹ Und zwar nach Bogle: „Toms“ (als Anspielung auf Harriet Beecher Stowes Roman „Onkel Toms Hütte“; treu, unterwürfig, erdulnd, selbstlos, großzügig), „Coons“ („slapstick entertainers“; verrückt, unzuverlässig, faul); „The Tragic Mulatto“ (schön, sexuell attraktiv, exotisch; tragisch, weil „cruelly caught between ‚a divided racial inheritance‘“), „Mammies“ (prototypische Dienerinnen eines Weißen Haushalts; meist groß und rundlich, hingabevoll umsorgend, untertänig, mürrisch; haben „good-for-nothing husbands“) und „Bad Bucks“ (groß, stark, gefährlich, brutal, „over-sexed and savage“). (Hall 1997c: 251).

Abhängigkeit und Ehrerbietung Weißen gegenüber, völlig beiseite lassen. Diese Filme handeln ganz im Gegenteil vom Triumph Schwarzer Helden über „Whiteys“. Hall bezeichnet sie an einer Stelle auch als „'revenge' films“, die ihre äußerst zielstrebige Vergeltung jedoch mit dem Resultat einer sehr aggressiven, männlichen Selbstinszenierung üben. Es ist nicht zufällig, dass diese Spielart des crime/action-Genres zeitlich parallel zur Schwarzen Bürger/innen/rechtsbewegung entstand, die ebenfalls ein „foregrounding of black masculinity“ beinhaltete, und oft auch: „an exaggerated ‚black male macho‘ style and sexual aggressiveness by black leaders towards black women“ – was von Schwarzer feministischer Seite heftig kritisiert wurde³². Die thematisierten Filme stellen in gewisser Weise Begleiterscheinungen dieser Bewegung dar. Neben dem Vergeltungs-Aspekt, lassen sich aber auch ausbeuterische Aspekte aufzeigen, wofür sich die Bezeichnung „'blaxploitation' films“ etablierte. Hall meint zusammenfassend: einem bestimmten Stereotyp mithilfe dieser Gegenstrategie zu entkommen, birgt die Gefahr direkt ins gegenteilige Extrem zu geraten, was gerade nicht – oder noch lange nicht – die Überwindung dieser Stereotypen bedeutet. (ebd.: 271f).

Die zweite Strategie gegen bestehende dominante Repräsentationsstrukturen besteht darin, dem negativ empfundenen Bilder-Repertoire einfach eine Reihe von „positiven Bildern“ und Identifikationsangeboten hinzuzufügen. Daraus resultiert in vielen Fällen eine regelrechte Zelebrierung von Differenz bis hin zur (unbewussten) Vereinnahmung kultureller und anderer Unterschiede, um sie als „Spektakel“ zu inszenieren. (ebd.: 272f). An dieser Stelle erinnere ich an das – von David Parker identifizierte – Phänomen eines „celebratory multiculturalism“, bei dem ein Bedürfnis nach exotischen, jedoch „leicht bewältigbaren Abenteuern“ befriedigt wird. Während der Austausch über Differenzen hinweg also *zelebriert* wird, werden die ungleichen Bedingungen dieses Austauschs außer Acht gelassen. (siehe Kapitel 2).

Johanna Schaffers Argumentation, bezogen auf ziemlich genau die Problematik, die Hall mit dieser zweiten Strategie beschreibt, lässt sich hier unmittelbar anfügen:

„(...) das Bedürfnis nach anderen Bildern kennen einerseits alle, die mit Bildern konfrontiert sind, die ihre eigene Subjektposition als monströs, moralisch schlecht, nicht lebenswert

³² Hall nennt hier Michele Wallace, Angela Davis und bell hooks (Hall 1997c: 272).

oder sonst wie abgewertet darstellen – und die sich also gegen diese Bilder zur Wehr setzen wollen.“ (Schaffer 2008: 18).

Andererseits: selbst wenn es gelingt, „idealisierte Bilder“ zu verbreiten, so spiegelt dies – wie sie fortfährt – eben keineswegs die aktuelle Verteilung von politischer und ökonomischer Macht wider. (ebd.). Sehr oft – und in vielen politischen Debatten – wird nämlich selbstverständlich

„(...) davon ausgegangen, dass mehr Sichtbarkeit auch mehr politische Präsenz, mehr Durchsetzungsvermögen und mehr Zugang zu den Strukturen der Privilegienvergabe bedeutet.“ (ebd.: 12).

Nicht beachtet wird dabei, dass mindestens ebenso „relevant ist, *wer* zu sehen gibt, *in welchem Kontext* – und vor allem: *wie*, d. h. in welcher Form und Struktur zu sehen gegeben wird.“ (ebd.).

Schaffer argumentiert also gegen die Vorstellung eines direkten „kausalen Zusammenhangs zwischen Sichtbarkeit und politischer Macht“ (ebd.: 12 und 51). Gemeint ist, dass „mehr Sichtbarkeit“ nicht automatisch „mehr politische Macht“ mit sich bringt. Als Konsequenz formuliert sie die Aufforderung, „aufmerksam zu sein für die *Formen* der Repräsentation, viel aufmerksamer als für deren Quantitäten.“ (ebd.: 23, meine Hervorhebung).

Der entscheidende Punkt bei dieser zweiten Strategie, die sich also dadurch charakterisieren lässt, dass sie vor allem auf die Inhalte von Repräsentationen – und nicht deren Entstehungsbedingungen oder den Zugang zu diesen – fokussiert, ist für mich, dass bei diesen „positiven Bildern“ noch lange keine *Selbstrepräsentation* gegeben sein muss. Um Schaffers und Halls Punkte zusammenzubringen und auf meinen Punkt umzumünzen: es werden hier die *Inhalte* von Repräsentationen quantifiziert, d. h. die Betonung liegt auf der *Anzahl* oder *Menge* der positiven Identifikationsangebote – nicht auf der Frage, *wer wen*, mit welcher Legitimation und mit welcher Motivation repräsentiert. Das wiederum bringt mich zu dem, was Spivak sagt: einerseits über Subalterne als „verführerische Objekte“ der Repräsentation – z. B. für Intellektuelle – und andererseits über „tokenism“ – sobald einige wenige „Ersatz-Subalterne“ dafür auserkoren worden sind, im Namen der vielen (und heterogenen) „übrigen“ zu sprechen, ist das Thema damit quasi abgedeckt bzw. erledigt und das „Gewissen beruhigt“. (siehe Kapitel 3 und 4). Deshalb stimme ich mit Schaffer überein,

dass sich die Aufmerksamkeit zuallererst auf die *Formen* der Repräsentation richten sollte.

Und genau darin besteht auch Halls dritte Gegenstrategie:

„It is more concerned with the *forms* of (...) representation than with introducing a new *content*. It accepts and works with the shifting, unstable character of meaning, and enters, as it were, into a struggle over representation, while acknowledging that, since meaning can never be finally fixed, there can never be any final victories.“ (Hall 1997c: 274).

Mit dieser Herangehensweise, die danach fragt, „was spezifische Darstellungen ermöglichen, wen sie ermächtigen, wen oder was sie überhaupt zulassen, was sie eröffnen, was sie ausschließen“ (Schaffer 2008: 69), lässt sich zeigen – und hier komme ich zu Schaffers grundlegendstem Argument – dass Sichtbarkeit *an sich* etwas sehr Ambivalentes ist.

Damit meint sie einerseits, dass Unsichtbarkeit – nämlich in Form von Unmarkiertheit – „reale Macht und ein enormes Privileg“ bedeuten kann und nennt als Beispiel (mit Verweis auf Frankenberg, Stroschein, u. a.) „Weiß-Sein“ (d. h. unmarkierte „Weiße Strukturen“ als Privilegiensystem) das gerade aufgrund dieser Unmarkiertheit schwer antastbar ist. Und andererseits, dass bestimmte Formen von Sichtbarkeit – etwa bestimmte Formen von Markiertheit – mit Entwertung einhergehen, sowie mit „Ohnmachts-, Zwangs- und Gewalterfahrungen“ verknüpft sein können. In diesem Zusammenhang kann Unsichtbarkeit in letzter Konsequenz sogar zu einer „schieren Überlebensnotwendigkeit“ werden.

Diese Ambivalenz bedeutet in ihren extremsten Ausprägungen, dass bestimmte Subjektpositionen einerseits mit markierter und stereotypisierter „Hypervisibilität“ zu kämpfen haben und gleichzeitig jedoch aus anderen Bereichen der Sichtbarkeit ausgeschlossen werden – nämlich dort wo es um politische Anerkennung geht: um Forderungen nach politischen und anderen Rechten (und das impliziert, dass auch die Kämpfe um diese Rechte unsichtbar gemacht werden). Im Zuge dieser Feststellung verweist Schaffer auf Eve Kosofsky Sedgwick, die von der „Gleichzeitigkeit einer höchst regulativen Sichtbarkeit“ (etwa ausschließlich als „Spektakel“ zu Unterhaltungszecken) „und diskursiver Auslöschung“ (im Bereich politischer Rechte) spricht. (ebd.: 54-56 und 102). So betont auch Peggy Phelan: „There is real power in remaining unmarked; and

there are serious limitations to visual representation as a political goal" (Phelan 1998: 6), und sie ergänzt ein anschauliches Beispiel:

"If representational visibility equals power, then almost-naked young white women should be running Western culture. The ubiquity of their image, however, has hardly brought them political or economic power." (ebd.: 10).

Schaffers Konsequenz also: „(...) wenn Sichtbarkeit immer ein ambivalenter Status ist, ebenso wie Unsichtbarkeit, dann kann es nicht um immer mehr Sichtbarkeit gehen (...)“ (Schaffer 2008: 58), sondern darum – und das ist ihr Vorschlag – nach den Bedingungen für „aner kennende Sichtbarkeit“ zu fragen:

„Wenn ich im Folgenden also von ‚aner kennender Sichtbarkeit‘ spreche, meine ich damit eine Kategorie und Qualität, die nicht deckungsgleich mit ‚positiven, machtvollen Bildern‘ ist, aber damit verwandt, da sie diese Debatte beerbt.“ (ebd.: 19).

Schaffers Auffassung von „aner kennender Sichtbarkeit“ leitet sich begrifflich (u. a.) von Judith Butlers „Normen der Anerkennung“ ab (siehe Kapitel 2), die festlegen, wer überhaupt als menschlich erkennbar und somit *anerkannt* wird. Schaffer zufolge sind sowohl die Bedingungen von Intelligibilität – sprich: ob jemand (als Mensch) „erfassbar“ oder „verständlich“ ist – als auch die Bedingungen von Sichtbarkeit, von diesen Normen durchzogen. Der Begriff „aner kennende Sichtbarkeit“ bekräftigt daher auch den Anspruch, dass „die schiere Affirmation der eigenen Existenz“ – d. h. dass dieser Existenz Wert zuerkannt wird – „eine Bedingung des menschlichen Lebens ist und daher als gesellschaftliche Ressource nicht ein Privileg sein darf, auf das manche mehr, manche weniger und andere gar keinen Zugriff haben.“ (ebd.). Es geht folglich

„nicht allein um die Anerkennung als etwas Bestimmtes (einer bestimmten Identität), sondern um eine Arbeit am gesamten Feld der Normen, die bestimmen, was jemanden aner kennbar macht und was nicht“ (ebd.: 20).

Das ist die Voraussetzung um bestimmte Gewaltformen, die die erfahren, die in den aktuell bestehenden Normen in ihrer Menschlichkeit nicht lesbar, nicht verstehbar, nicht erkennbar sind, verhindern zu können. Schaffer formuliert demgemäß die Forderung nach „einer Lesbarkeit zu den jeweils eigenen Bedingungen“, d. h. „eine

„Intelligibilität/Lesbarkeit/Sichtbarkeit, die dem entspricht, wie [eine/r] gelesen werden möchte“ (ebd.).³³

5.2. Der Unterschied zwischen „acting“ und „appearing“

Ich gehe als Nächstes auf zwei Arbeiten von Ulrike Davis-Sulikowski ein (Sulikowski 1990 und 2000), worin sie anhand einiger Hollywoodfilme die massive Vereinnahmung und Instrumentalisierung von Vodou – nämlich zur prototypischen Kennzeichnung und Versinnbildlichung „des Bösen“ – speziell durch die amerikanische Filmindustrie seit den 1930er Jahren analysiert. Insbesondere die von ihr verwendete Unterscheidung zwischen „acting“ und „appearing“ werde ich für meine eigene Argumentation wieder aufgreifen.

Wie Stuart Hall, spricht auch Davis-Sulikowski von „politics of representation“:

„(...) the politics of representation are not random and no image in this context is innocent, but is locked into a discourse of power and violence that originated when the gaze of the slave-traders transformed humans into ‚ebony‘ – goods as marketable as any other.“ (Sulikowski 2000: 78).

Diese verzerrenden Fremddarstellungen haben nicht zuletzt aufgrund der enorm weit reichenden Verbreitung von Hollywoodproduktionen westliche Vorstellungen von afrikanischen und afro-karibischen Religionen und Gesellschaften tiefgehend beeinflusst und geprägt. Die Begriffe „Voodoo“ und „Zombie“ sind heute in den meisten westlichen (bzw. europäischen und euro-amerikanischen) Alltagssprachen selbstverständlich enthalten und gebräuchlich. (ebd. und Sulikowski 1990: 227). Wie Davis-Sulikowski herausarbeitet, wirft die Einbeziehung der historischen und politischen Entstehungskontexte dieser filmischen Repräsentationen ein interessantes Licht auf die Frage, warum ausgerechnet Vodou – und damit Haiti und sehr oft implizit dahinter verborgen Afrika „as evil’s prime source“ – zu einem Inbegriff „des Bösen“

³³ Judith Butler formuliert dies sehr ähnlich – mit Verweis auf Spinoza – und zwar als die Möglichkeit „to persist in one’s own being“, wobei – und hier fügt sie Hegels Anerkennungsbegriff hinzu – „if there are no norms of recognition by which we are recognizable, then it is not possible to persist in one’s own being“ (Butler 2004: 31).

gemacht wurde und wird. (Sulikowski 2000: 78). Denn, in aller Kürze zusammengefasst:

„(...) 1791 gelingt den [Sklav/inn/en] von Saint-Domingue, dem französischen Teil der ursprünglich Hispaniola genannten Insel, als historisch ersten und einzigen die Rebellion. 1804 gründen sie die erste Schwarze Republik der Neuen Welt, die sie zu Ehren der indianischen, indigenen [Einwohner/innen] Haiti nennen, und sie machen es sich zur Aufgabe, in den beiden Amerikas den Kampf gegen die Kolonialmächte und die Sklaverei aktiv zu unterstützen“ (Davis-Sulikowski 2004: 38).

Das unabhängige Haiti war den europäischen Mächten folglich ein Dorn im Auge und insbesondere Vodou begriffen sie als Bedrohung ihrer kolonialen Vorherrschaft. Denn diese Religion – wie sie erkannten – nahm dabei insofern eine bedeutsame Rolle ein, als sie den (ehemaligen) Sklav/inn/en nicht nur „spirituelle Kraft“ gab, sondern ihnen auch Kommunikations- und Organisationsformen für den (bewaffneten) Widerstand zur Verfügung stellen konnte. (Sulikowski 1990: 231 und 2000: 79).

Von 1915 bis 1934 wurde Haiti von den USA militärisch besetzt, was erneut Anlass für eine Vielzahl von verzerrenden, blutrünstigen Fremdrepräsentationen über Vodou bot – etwa in der diesbezüglichen amerikanischen Zeitungsberichterstattung oder in „phantasievollen Erlebnisberichten“ der in Haiti stationierten Marines. (ebd. 1990: 232f). Und um auf Davis-Sulikowskis Film-Analysen zurückzukommen: „Haitian Zombies made their first screen appearance in 1932 in the American movie *White Zombie*“ von Vic Halperin. (Sulikowski 2000: 77).

Selbst wenn manche der von ihr thematisierten Filme³⁴ explizit „ein Plädoyer für die Gleichwertigkeit der Weltbilder und Religionen“ enthalten – verpackt in Gespräche der Protagonist/inn/en – so lässt sich überzeugend argumentieren, dass sie auf „narrativer und visueller Ebene“ das genaue Gegenteil vermitteln. (Sulikowski 1990: 251).

Zunächst wird anhand der bereits erwähnten Unterscheidung zwischen „acting“ und „appearing“ systematische rassistische (u. a.) Diskriminierung im Medium Film unübersehbar:

³⁴ Ihre Film-Beispiele erstrecken sich über den Zeitraum von Beginn der 1930er bis Ende der 1980er Jahre.

„The space for acting and the developing of a character is often reserved for whites, black characters are reduced to appear in a way not much different from objects in the stage set, they are one-dimensional and only to be looked at.“ (Sulikowski 2000: 83f).

Als ungewöhnlichen Film in dieser Hinsicht nennt sie „I Walked with a Zombie“ (1943) von Jacques Tourneur, in dem Schwarzen Schauspieler/inne/n „acting space free from clichés“ zugestanden wird, und der verglichen mit anderen Filmen dieser Zeit „the most subtle treatment of Black/White relations“ vorweisen kann und überdies das Thema Sklaverei nicht gänzlich ausblendet. (ebd.: 86f).

Typisch für sämtliche (Hollywood-)Filme, die explizit von Vodou handeln – angefangen bei „White Zombie“ bis in die Gegenwart – ist der in der Erzählung konstruierte Gegensatz zwischen „westlicher Rationalität“ und der „Existenz von Dingen, die sich dieser widersetzen“. Und um eben diese Dinge zu repräsentieren, werden bestimmte Imaginationen von „anderen“ Kulturen – von deren angeblicher Essenz – herangezogen, je nach dem wie sie gelegen kommen. (ebd. 2000: 84).

Die willkürliche und bewusst verdrehte Anordnung von Elementen, die der Realität entnommen sind, zu einer fiktionalen Gesamtheit ist für „fiction films“ nicht ungewöhnlich. Einzelne Elemente werden so kombiniert dass sie der Handlung oder der Gesamterzählung dienen. In vielen dieser Filme, wird sogar darauf Wert gelegt, dass verwendete Objekte, Kostüme und Maske, bis hin zu bestimmten Farbsymboliken in etwa den „realen“ Kontexten entsprechen auf die sie sich beziehen. Dies dient nicht zuletzt dem Zweck, beim Publikum ein „It-might-be-true-feeling“ heraufzubeschwören. (ebd.: 93). Gleichzeitig geschieht jedoch – und spätestens hier wird es problematisch –

“(…) an enormous reduction which strips the other people, their whole culture and environment down to a few icons (...) which incorporate what is considered the essence of the otherness.” (ebd.: 94).

Kontextuelle Verzerrungen, in denen sich rassistische Strukturen bemerkbar machen, beginnen bereits bei der ignoranten und undifferenzierten Aneignung einzelner Ausdrucksformen von Vodou sowie von anderen afro-karibischen Religionen. Deutlich wirksam werden diese rassistischen Strukturen jedoch speziell in der narrativen Verwendung dieser – aus ihrem Kontext gerissenen – Elemente, durch die die Konnotation „des Bösen“ erst hergestellt wird. (ebd.: 92-94).

In diesem Sinne zitiere ich noch abschließend was Davis-Sulikowski über Vodou herausstreicht, um diesen Verzerrungen entgegenzuwirken:

The main icons discussed here, drums, dancing, possession, sacrifice, Zombie, have all as a common denominator the human body – dead or alive. (...) In a Christian context dancing for embodying and becoming god, as happens in the possession ceremonies of Vodou is inconceivable. Christians become only possessed by the devil and evil forces.” (ebd.: 94).

Zombies dagegen manifestieren im Kontext von Vodou gerade die Angst davor in den Besitz bzw. die Kontrolle von jemand anderem zu geraten. (ebd.). Gefürchtet werden sie daher nicht weil sie an sich gefährlich wären, sondern was vielmehr gefürchtet wird, ist die Möglichkeit selbst zu einem Zombie gemacht zu werden.

5.3. Selbstrepräsentationen im Sinne der eigenen akkumulierten Geschichte

Ich komme im Folgenden zu meinen eigenen Überlegungen bezüglich der Frage, wie dominante und gewaltsame Repräsentationsstrukturen herausgefordert und verändert werden können. Im Zuge dessen wird sich auch die Bedeutung meines Titels nach und nach konkretisieren. Ganz zu Beginn habe ich gesagt, dass Theater meiner Auffassung nach zuallererst zwei Dinge will – nämlich Geschichten erzählen und berühren – und dass mein Interesse der Frage gilt, wie die Möglichkeiten und Zugänge dazu verteilt sind.

Die bisher durchgehend präsente Frage „wer repräsentiert wen/was, warum, für wen und mit welcher Legitimation?“ bringt mich nun zur Frage „wer erzählt welche Geschichten und welche Geschichten gelten überhaupt als erzählenswert?“.

Genauer: welche Körper, welche Sprachen, welche Geschichten und welche Perspektiven haben in bestehenden Repräsentationsordnungen die Möglichkeit, sich selbst zu repräsentieren und welche nicht? Gibt es Körper und Sprachen – denn damit (u. a.) erzählt man Geschichten – die in den jeweils vorherrschenden Repräsentationsordnungen nur für bestimmte – und überdies fremdbestimmte – Geschichten vorgesehen sind?

Ich behaupte die Voraussetzung, um im Kontext von Theater berühren zu können, ist es „acting space“ zu erhalten und nicht (ausschließlich) auf „appearing“ reduziert zu werden. Das bedeutet für mich auch – wie Schaffer es formuliert:

“(…) nach Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Repräsentation von Vielfalt und Individualität zu fragen bzw. danach, welchen Identitätskonstruktionen und Subjektpositionen Vielfalt und Individualität im Diskurs zugestanden wird, und welchen eben nicht.“ (Schaffer 2008: 61).

Dass es grundsätzlich konstruierbar ist, womit ich mich gern identifiziere und wogegen sich innerlich alles sträubt bzw. mir eine Identifikation unmöglich gemacht wird, habe ich bereits mehrmals betont. Ebenso, dass diese Konstruierbarkeit nicht losgelöst von Machtverhältnissen und Hegemonien gedacht werden kann. Um diesen Punkt für meine Auseinandersetzung mit Theaterarbeit etwas konkreter zu machen, ziehe ich einmal mehr ein Zitat von Spivak heran:

„The person who knows has all the problems of selfhood. The person who is known, somehow seems not to have a problematic self. (...) Only the dominant self can be problematic; the self of the Other is authentic without a problem ‘naturally available’ to all kinds of complications.“ (Spivak, zitiert in Gutiérrez Rodríguez 2003: 34).

Die Verteilung von „acting space“ stellt für mich auch eine Verteilung dessen dar, wer (von vornherein) überhaupt ein „problematic self“ haben bzw. entwickeln und repräsentieren darf, und wer eben nicht. Ein, wie ich finde, sehr anschauliches Beispiel in diesem Zusammenhang gibt der Schauspieler Shishir Kurup, der sich selbst als „Indo-African-American“ bezeichnet:

„The usual roles available to me, in Hollywood, are either the heavily accented, turbaned, 7-11 Quick Mart counter clerk or the dusky, black and white khuffiyah-wearing terrorist with that generic middle-eastern accent. The occasional doctor pops up, but not all that often, and always heavily accented. These cartoons are usually characters to be reviled or the butt of the joke (the joke usually being the accent).“ (Kurup 1995: 47).

Grundsätzlich interessiert mich immer, welchen Bedingungen – und Bedingungen verstehe ich als *Zugangsbeschränkungen* – in einem bestimmten Kontext mit bestimmten Machtkonstellationen entsprochen werden muss, um überhaupt – oder tendenziell leichter – Zugang zu haben zu einer „Sphäre der Öffentlichkeit“ bzw. zu einer „Bühne“ im weitesten Sinne des Wortes. Denn der Zugang zu öffentlicher Repräsentation – zu einer „Bühne“ – und damit zur Macht (sich) *selbst* zu repräsentieren, beinhaltet für mich die prinzipielle Möglichkeit – oder eine mögliche Quelle um – Anerkennung bzw. „symbolisches Kapital“ erlangen zu können. Die Veränderung bestehender Repräsentationsstrukturen bringt daher eine Umverteilung

von symbolischem Kapital mit sich bzw. von „aner kennender Sichtbarkeit“. Wenn sich Repräsentationsstrukturen (im Sinne Judith Butlers) „more inclusive“ und „less violent“ gestalten sollen – und darauf zielt mein Vorschlag ab – darf diese Umverteilung nie endgültig sein. Wofür ich im Kontext von Theaterarbeit argumentieren will, ist eine gerechtere³⁵ Verteilung von „aner kennender Sichtbarkeit“ (d. h. Sichtbarkeit/Lesbarkeit zu den jeweils eigenen Bedingungen) bzw. der prinzipiellen Möglichkeit gehört, ernst genommen und anerkannt zu werden – bei dem Versuch *sich selbst zu repräsentieren*. Und an diesem Punkt gelange ich nun wieder zu Spivaks Begriff von Subalternität. Nach denjenigen „Stimmen“ zu fragen, die in hegemonialen Repräsentationsordnungen nicht „gehört“ werden können, bedeutet notwendigerweise immer auch nach dem eigenen Anteil am Zum-Schweigen-Bringen zu fragen, denn wie Spivak sagt: „Ihnen ins Auge zu sehen heißt nicht, sie zu repräsentieren (*vertreten*), sondern zu lernen, uns selbst zu repräsentieren (*darstellen*)“ (Spivak 2008: 60, siehe Kapitel 3). Es geht daher einerseits um das Ermöglichen von Selbstrepräsentationen, und andererseits um das explizite Einfordern derselben, nämlich im Sinne von Selbstverortungen.

Mein Vorschlag hinsichtlich der Frage, wie hegemoniale Repräsentationsordnungen herausgefordert und verändert werden können, bzw. wie die Formen und Strukturen von Repräsentation im Kontext von Theaterarbeit „more inclusive“ und „less violent“ gestaltet werden können, ergibt sich für mich als Konsequenz aus sämtlichen bisher in dieser Arbeit zusammengetragenen Argumentationen.

Es ist die Aufforderung, konsequent nur mit Selbstrepräsentationen zu arbeiten. Ich werde im Folgenden versuchen zu erklären, was ich damit meine, und warum ich glaube, dass es möglich ist diese Forderung zu stellen ohne in Essentialismen zu kippen.

Erstens dient mir Spivaks Begriff von „Subalternität“ – und ihre daran geknüpfte Frage nach dem eigenen Anteil am Zum-Schweigen-Bringen – in gewisser Weise als Kriterium zur Unterscheidung von Selbst- und Fremdrepräsentationen. Fremdrepräsentationen

³⁵ „Gerechtigkeit“ verstehe ich konsequenterweise ebenfalls in dieser „Nicht-Endgültigkeit“, denn um nicht essentialistisch und (potentiell) gewaltsam zu sein, kann sie nur auf „*continuous political labor*“ beruhen (siehe u. a. Butler in Kapitel 2).

implizieren für mich notwendigerweise ein Zum-Schweigen-Bringen. Wenn ich von „Selbst-„ im Gegensatz zu „Fremd-„ spreche, orientiert sich dies an sozialen Kategorien, die für uns soziale Realität bedeuten – und zwar nicht in dem Sinne, dass sie „wahr“ sind, sondern dass wir mit ihnen leben und denken, dass sie unser Alltagsleben prägen, dass wir durch sie unterschiedliche soziale Erfahrungen machen, und sie daher (historisch gewachsene) Machtverhältnisse etablieren und aufrecht erhalten. Wir sind in diesen Kategorien *historisch* verortet und nicht aufgrund einer Essenz. Sie sind überdies je nach Situation und Kontext von variierender Relevanz. Und mir geht es darum, darauf Rücksicht zu nehmen und anzuerkennen, dass gewisse historische Begegnungen, Ereignisse und Beziehungsverhältnisse aufgrund ihrer Gewaltsamkeit Fremdrepräsentationen äußerst problematisch machen. In diesem Zusammenhang denke ich auch an das von Frankenberg angesprochene „Vermächtnis des Misstrauens“, für das sie Respekt fordert (siehe Kapitel 4).

Zweitens, wenn ich davon spreche „konsequent nur mit Selbstrepräsentationen zu arbeiten“, verstehe ich darunter Selbstrepräsentationen im Sinne der jeweils eigenen „akkumulierten Geschichte“. Meine Verwendung dieses Begriffes von Bourdieu (siehe Kapitel 1) stellt einen Versuch dar, auf nicht-essentialistische Weise dafür zu plädieren, die jeweils eigenen Identitäten und Dispositionen zum Ausgangspunkt des Arbeitens, des Kreierens, des Repräsentierens zu nehmen.

Ich bin – bzw. verkörpere – akkumulierte Geschichte in einem doppelten Sinne: einerseits die Geschichte meines „Spielgefühls“ (Habitus), das sich durch Erfahrungen im Laufe meiner Lebensgeschichte ständig „korrigiert“ oder aktualisiert; und andererseits die Geschichte des Feldes in dem ich sozialisiert worden bin und werde, bzw. die Geschichte der sozialen Welt/en, die ich bewohne. Diese (objektivierte) Geschichte verkörpere ich in Form meiner gegenwärtigen – jedoch historisch etablierten – „Position“, die ich in diesem Feld einnehme. (siehe Kapitel 1).

Akkumulierte Geschichte stellt – wie ich zeigen will – deshalb ein nicht-essentialisierendes Konzept dar, weil sie einerseits sehr aufnahmefähig (siehe besonders Kapitel 2) und andererseits natürlich von Intersektionalität (siehe besonders Kapitel 4) – sprich: von sich überschneidenden relativen Benachteiligungen und Begünstigungen – geprägt ist. Im Folgenden also kurz, was akkumulierte Geschichte (nach meinem Verständnis) alles umfassen kann:

Zunächst erinnere ich an Eric Wolfs grundsätzliche – und doch lange Zeit nicht selbstverständliche – Feststellung, dass es keine „people without history“ gibt, und dass sich – global gesehen – Geschichten in den seltensten Fällen gänzlich isoliert voneinander abspielen, sondern auf komplexe Weise und seit langem miteinander verflochten sind. Ich denke hier auch an westliche Hegemonien, deren (globalen) Wirkungsweisen gegenwärtig kaum zu entkommen ist. Oyèrónké Oyěwùmí beschreibt dies als „being locked in an embrace with the West“. Aus einer quasi umgekehrten Perspektive versucht Ruth Frankenberg davon zu überzeugen, „dass es so etwas wie einen vollkommen weißen Raum gar nicht gibt“, denn selbst wenn Weiße Menschen in einer scheinbar vollkommen Weißen Umgebung aufwachsen, so ist ihre Sozialisation dennoch fast unvermeidlich „von einer Vielfalt von Spuren durchzogen (...), die rassistischen, kolonialen und postkolonialen Diskursen entstammen“ (Frankenberg 1996: 61). (siehe Kapitel 4). Ich begreife auch jene von Arjun Appadurai beschriebenen „lokalen Imaginationen“, die wesentlich durch global zirkulierende Bilder gezeichnet sind – und die Menschen in ihre individuelle (lokale) Lebensgestaltung einfließen lassen – als selbstverständliche Bestandteile von akkumulierter Geschichte. Paul Gilroy weist darauf hin, dass Identitäten beweglich sind und sich nicht nur über „roots“, sondern ebenso sehr durch „routes“ definieren. Und schließlich bedeutet die Verkörperung akkumulierter Geschichte für mich die Verkörperung des – wie Trinh Minh-ha sagt – „Ortes der jede/r von uns hier und heute ist“, egal in wie vielen sozialen Welten wir uns gleichzeitig bewegen. (siehe Kapitel 2).

Wenn die Möglichkeiten für – bzw. die Zugänge zu – Selbstrepräsentationen gleichmäßiger verteilt werden – d. h. wenn die *Form* oder *Struktur* der Repräsentation dementsprechend verändert wird – so ist dies zwar keine Garantie, jedoch die grundlegende Voraussetzung für eine andere Repräsentationsordnung und damit für andere Inhalte. Diese Feststellung ist angelehnt an eine Feststellung von Johanna Schaffer, die sich wiederum auf eine Arbeit von Ella Shohat bezieht. (Schaffer 2008: 90). Wenn also – so Schaffers Folgerung –

„die prinzipielle Möglichkeit der Teilhabe aller Anwesenden an der Gestaltung gesellschaftlicher Strukturen zwar eine Voraussetzung aber noch lange keine Garantie für eine Veränderung von strukturellen Ausschlüssen und Hierarchisierungen ist, bedarf es

darüber hinaus als weiterer Voraussetzung einer Reflexion hegemonialer Darstellungs- und Wahrnehmungsformen.“ (ebd.: 91).

Bisher habe ich betont, dass die entscheidende Frage für mich – im Hinblick auf Repräsentationsstrukturen, die „more inclusive“ und „less violent“ sind – lautet, ob es sich um Selbstrepräsentationen handelt, bzw. die Möglichkeit dazu gegeben ist. Ich halte nun ergänzend fest: entscheidend ist für mich überdies, ob diejenigen, die repräsentieren, sich selbst in diesen Repräsentationen verorten.

„Sich selbst repräsentieren“ und „sich selbst verorten“ hängt für mich eigentlich unmittelbar zusammen bzw. bedingt sich sogar. „Sich selbst verorten“ bedeutet, eine Repräsentation – auch eine eventuelle Fremdrepräsentation – zu einer (gegebenenfalls indirekten) Selbstrepräsentation zu machen und letztlich etwas über sich selbst auszusagen. Wenn ich eine Geschichte aus (einer) meiner Perspektive(n) erzähle, bzw. sie als Teil meiner akkumulierten Geschichte vermittle, verorte ich mich selbst und lege damit den Repräsentationsprozess offen. Anders gesprochen geht es darum, die Beziehung(en) der eigenen akkumulierten Geschichte zu anderen akkumulierten Geschichten – deren Positioniertheit zueinander in einem sozialen Feld – nicht zu verschleiern. Ich habe erwähnt, dass der Habitus – nach Bourdieu – dazu tendiert seine eigene Geschichte „vergessen zu machen“, und dass sich gerade dadurch Machtverhältnisse reproduzieren. (siehe Kapitel 1). Selbstverortung wiederum setzt ein Bewusstwerden bzw. Wissen über die eigene „Position“ und über die jeweils eigenen „Dispositionen“ (dazu zählen u. a. Privilegien) voraus. Insbesondere in Kapitel 4 habe ich verschiedene Arbeiten aufgegriffen, die die Notwendigkeit betonen, mehr über die eigene (historische) Verortung zu wissen. Teil dessen ist es, Hegemonien und unmarkierte Privilegien zu erkennen und einzugestehen, um sie in einem weiteren Schritt „verlernen“ zu können. Überdies, wie Castro Varela und Dhawan finden, „sollte es (...) nicht nur darum gehen, unsere Privilegien des Sprechens und Gehört-werdens zu verlernen, sondern die Subversion des Zuhörens zu praktizieren.“ (Castro Varela/Dhawan 2003: 279). Damit ist gemeint, in der Lage zu sein, „dann zu schweigen, wenn andere Perspektiven zum Vorschein kommen, genau in den Momenten, die die Gefahr des Verlustes des eigenen Privilegs in sich bergen (...)“ (ebd.: 279f).

Zusammengefasst also: Selbstrepräsentation bzw. Selbstverortung – jeweils im Sinne der eigenen akkumulierten Geschichte – zur Grundlage und zum Ausgangspunkt des Theater-Erarbeitens, des Geschichten-Erzählens, des Repräsentierens zu definieren, ist meines Erachtens die Voraussetzung, um nicht unausweichlich in irgendeiner Form „zum Schweigen zu bringen“. Es ist die Voraussetzung, aber noch keine Garantie. Darüber hinaus kann es – je nach Konstellation und Situation – erforderlich sein, Privilegien zu „verlernen“, „subversives Zuhören“ zu praktizieren (d. h. gegebenenfalls schweigen zu können), historisch bedingtes „Misstrauen“ zu respektieren und wie Strohschein es formuliert: „aus einem übergriffigen Verhalten in angemessenere Grenzen zurück zu treten“ – d. h. die Grenzen der eigenen Position einzugestehen und anzuerkennen, dass man nicht einfach und selbstverständlich „alles verstehen und über alles reden kann“. (Strohschein 2005: 508 und 512). Eine der Konsequenzen hinsichtlich einer Umverteilung von „acting space“ im Kontext von Theater wäre für mich, dass manche der Beteiligten sich unter Umständen selbst dazu veranlassen müssten, einen Schritt zurück zu treten.

Ich erinnere noch einmal an Stuart Halls und Johanna Schaffers übereinstimmenden Vorschlag (dem ich mich anschließe), den Fokus zuallererst auf Repräsentationsformen und -strukturen zu legen und die Arbeit an den Repräsentationsinhalten als zweitrangig zu betrachten. Für mich ist in dieser Überlegung jedoch die Annahme enthalten, dass Formen und Strukturen sich sehr wohl in ihrer Konsequenz auf die Inhalte – und etwa auf das Aushandeln von Inhalten – auswirken können.

Dass ich Selbstrepräsentation/Selbstverortung so sehr betone, hat daher auch damit zu tun, dass ich grundsätzlich immer die Frage nach der jeweils eigenen Beziehung der Repräsentierenden – im Theater: Spieler/innen oder auch „Erzähler/innen“ (im weitesten Sinne des Wortes) – zu den Figuren, die sie verkörpern und den Geschichten, die sie erzählen (den repräsentierten Inhalten) stellen will. Anders formuliert geht es mir darum, *immer* folgende Fragen zu stellen:

Wer spielt wen und warum?

Wer „erzählt“ welche Geschichte/n und warum?

Für wen? D. h. von wem will man gehört und anerkannt werden?

Und wie?

Letztere Frage erachte ich vor allem im Hinblick auf die Konstruktion von Identifikationsmöglichkeiten und von „bewohnbaren“ im Gegensatz zu „unbewohnbaren“ Identitäten als wesentlich.

Wenn Selbstrepräsentation bzw. Selbstverortung – jeweils im Sinne der eigenen akkumulierten Geschichte – zur Grundlage und zum Ausgangspunkt des Theater-Erarbeitens, des Geschichten-Erzählens, des Repräsentierens definiert wird, ergeben sich daraus aus meiner Sicht zwei Vorteile:

Erstens, es wird Selbstrepräsentation zu den jeweils eigenen Bedingungen ermöglicht, d. h. ich kann bei mir – ausgehend von meiner akkumulierten Geschichte – anfangen zu kreieren, zu entwerfen und zu entwickeln und muss mich nicht erst bestimmten hegemonialen Strukturen unterordnen, bzw. diesen entsprechen, um anerkannt – oder „anerkennend gesehen“ – zu werden. Ausgangspunkt des Arbeitens sind jene Identitäten, in denen ich mich „daheim“ fühle, bzw. Dispositionen die ich „mitbringe“, und mit genau diesen ist mir die prinzipielle Möglichkeit gegeben, Anerkennung – „symbolisches Kapital“ – zu erlangen³⁶.

Als anzunehmende Konsequenz ergibt sich daraus, dass nicht immer nur die gleichen Hegemonien reproduziert werden, und dass „Assimilierung“ nicht als Bedingung für „Anerkennung“ gestellt wird (um es mit Spivaks Worten auszudrücken).

Zweitens, es gibt keine Fremdrepräsentationen, die andere zum Schweigen bringen – d. h. es gibt auch keine gut gemeinten Fremdrepräsentationen, etwa durch Vertreter/innen, die sich selbst als „transparent“ erscheinen lassen, oder durch „Ersatz-Subalterne“. (siehe Spivak in Kapitel 3 und 4).

„Anderes“ wird – wenn überhaupt – nur in Beziehung zum „Eigenen“ (d. h. als Teil der eigenen akkumulierten Geschichte) repräsentiert. Der Repräsentationsprozess wird nicht verschleiert, sondern ist expliziter Teil der Geschichte und erzählt letztlich etwas

³⁶ In diesem Zusammenhang verstehe *ich* das folgende Zitat von Konstantin Stanislavsky (wohl wissend, dass er einem ganz bestimmten „acting style“ zuzuordnen ist, bzw. diesen begründet hat): „Never lose yourself on the stage. Always act in your own person, as an artist. You can never get away from yourself. The moment you lose yourself on the stage marks the departure from truly living your part and the beginning of exaggerated false acting.“ (Stanislavsky, zitiert in Schechner 1985: 6). Ich argumentiere: es ist ein Vorteil (und in bestehenden Repräsentationsstrukturen oft ein Privileg) ausgehend von jenen Identitäten arbeiten zu *dürfen*, in denen sich die Spielerin oder der Spieler „daheim“ fühlt.

über die Repräsentierenden, bzw. über die Beziehung der Repräsentierenden zu den von ihnen repräsentierten Inhalten. Und: wenn der Repräsentationsprozess sichtbar bleibt, verschließt er sich auch nicht gegenüber potentieller Kritik.

6. Personnagen

Ich werde nun eine Theaterform skizzieren, von der ich glaube, dass sie „anerkenkende Sichtbarkeit zu den jeweils eigenen Bedingungen“, Repräsentationsstrukturen, die „more inclusive“ und „less violent“ sind, sowie eine dementsprechende Umverteilung von „acting space“ ermöglichen, bzw. gewährleisten kann: Mime und/oder Bewegungstheater nach Christian Suchy, d. h. jene Spielart von Mime/Bewegungstheater, die ich bei ihm kennen gelernt habe. Meine Auseinandersetzung mit dieser Form des Theater-Erarbeitens beruht daher auf seinen Zugängen, Methoden und Definitionen. Als Personen, die ihn in seiner Arbeit besonders geprägt haben, nennt er Norman Taylor (der wiederum bei Jacques Lecoq gelernt hat), sowie Claire Heggen und Yves Marc (die beide bei Etienne Decroux gelernt haben und 1975 das „Théâtre du Mouvement“ gründeten).

Im Zentrum von Christian Suchys Arbeit als Theaterpädagoge und Regisseur steht die Entwicklung so genannter „Personnagen“, sowie im Weiteren das Entdecken und Inszenieren ihrer Geschichten. Ich werde hier im Rahmen dieser Arbeit nicht explizit auf die Funktionen bzw. Aufgaben von Regie eingehen. Mein Fokus richtet sich ausschließlich auf die von den Spieler/inne/n entwickelten und dargebotenen Repräsentationen.

Die folgende, skizzierende Zusammenfassung basiert auf zwei Interviews, die ich mit Christian Suchy im April 2010 geführt habe. Meine Teilnahme an unzähligen Workshops und Mitwirkung in mehreren Projekten und Produktionen seit 2001 stellt – wie in der Einleitung erwähnt – ergänzend meinen Interpretationskontext, bzw. im Weiteren meine empirische Argumentationsgrundlage dar.

6.1. Mime und Bewegungstheater

Was alles unter Mime/Bewegungstheater verstanden werden kann, ist nicht leicht und eindeutig festlegbar. Eine Möglichkeit besteht jedoch darin, sie/es in Abgrenzung zu anderen Theaterformen zu definieren, insbesondere zum traditionellen, klassischen, literarischen (Sprech-)Theater, aber auch etwa zur Pantomime oder zum Tanz. Die Gegenüberstellung von „Sprechtheater“ und „Bewegungstheater“ ist ein Versuch, zwei unterschiedliche Prozesse zu benennen, hat jedoch nichts mit der häufig gestellten Frage zu tun, ob Sprache im Bewegungstheater nun „erlaubt“ ist oder nicht – und um es gleich vorwegzunehmen: Sprache ist „*nicht* verboten“. Die prinzipielle Auffassung ist eher, dass Bewegung – die Arbeit mit Bewegung – immer den Beginn und die Basis des Prozesses darstellt und dass Sprache letztlich selbst Bewegung ist, bzw. eine der unzähligen möglichen Erscheinungsformen, Konsequenzen oder „Knospen“ von Bewegung. Denn Sprache – Stimme – wird im Körper, durch Bewegung, physisch erzeugt. „Sprechtheater“ und „Bewegungstheater“ sind daher Bezeichnungen für zwei unterschiedliche Prozesse, in denen der Verwendung von Sprache eine unterschiedliche Rolle und Bedeutung zukommt.

Die Arbeit – auf diesem Weg des Theater-Erarbeitens – besteht im Prinzip darin, Bewegung zu „komponieren“. Claire Heggen und Yves Marc sprechen von der „Komposition von Bewegung“ und davon, dass „der/die Spieler/in sein/ihre eigene/r Puppenspieler/in“ ist. Dies wiederum setzt voraus, den eigenen Körper anatomisch zu verstehen und seine Mechanik zu erforschen, um zu wissen: was muss ich tun, damit dieser Körper lebendig wird. Es geht also darum den Körper – als Instrument – zu analysieren um ihn in der Folge komponieren zu können – d. h. jede Bewegung, jede Expression, jeden Ablauf und jede Abfolge.

Der Begriff der „Bewegungskomposition“ geht davon aus, dass sich in Bewegung an sich Musik verbirgt. Verschiedene Aspekte von Musik – Rhythmus, Geschwindigkeit, Lautstärke/Intensität, Wiederholungen, Variationen, usw. – sind auf Bewegung übertragbar. Verschiedenste Begrifflichkeiten und Definitionen aus dem Kontext der Musik lassen sich also in diesem Theaterkontext nutzbar machen, um Bewegung benennen und um darüber kommunizieren zu können. Aus der angenommenen – bzw.

wahrgenommenen – „Musikalität von Bewegung“ (und damit auch von Sprache) folgt also, dass Bewegung (und damit auch Sprache) komponierbar ist.

6.2. Personnage

Die Entwicklung so genannter Personnage steht – wie erwähnt – im Zentrum dieser Theaterform. Eine Möglichkeit „Personnage“ zu definieren wäre auch wiederum mittels einer Abgrenzung und zwar zur „Rolle“, die – im herkömmlichen Sinne – aus einem geschriebenen Stück heraus entwickelt wird.

Der Entstehungsprozess einer Personnage beginnt in einer Körperlichkeit: es geht um eine Verwandlung des Körpers und diese physische Verwandlung ist erst der Beginn – oder die „Saat“ – einer Geschichte.

Die körperliche Entwicklungsarbeit einer Personnage, das Definieren ihrer physischen Qualitäten und die Komposition ihrer Bewegungen setzt Körperarbeit voraus. Von zentraler Bedeutung hierbei ist das Konzept der „Neutralität“. Körpertraining und Körperarbeit dienen der Erforschung dieser Neutralität, d. h. dem Suchen und Definieren der eigenen Neutralität.

Neutralität meint hier die absolute Kompression, Verdichtung oder auch Verschmelzung aller Expressionen. D. h. was in diesem Prozess der Annäherung an die eigene Neutralität konkret geschieht, ist die äußerliche Reduzierung des Ausdrucks, des Spiels, der Expressionen und Emotionen, die innerlich jedoch alle enthalten sind.

Neutralität und Expression bedingen und definieren sich gegenseitig: je neutraler desto weniger expressiv – und umgekehrt. Neutralität ist die Summe aller in uns steckenden Expressionen, und damit aller in uns steckenden Personnage. D. h. umgekehrt: alle Figuren/Personnage, die ich je gespielt habe, je spielen werde und je spielen könnte, ergeben zusammen die/meine Neutralität.

Neutralität bildet auch insofern die Basis der Arbeit, als sie den Spieler/inne/n ermöglicht, die eigenen, individuellen, privaten Besonderheiten zu entdecken – die eigenen Gesten, Bewegungen, „Mini-Komplexitäten“, bis hin zu jener Personnage, die ich meistens bin, mit der ich (im Alltag) meistens lebe, die sich im Laufe meines bisherigen Lebens am vordergründigsten entwickelt hat – und bewusst entscheiden zu können, was von dem fließt in die – zu kreierende – Personnage ein und was nicht. Es

geht also um eine bewusste und klare (körperliche) Abgrenzung der Personnage zu ihrer Spielerin bzw. ihrem Spieler im „privaten Leben“.

Ein Grundprinzip oder eine Spielregel des Kurationsprozesses ist der Anspruch, dass es diese Personnage in Wirklichkeit geben könnte – dass sie „pseudo-real“ ist – und dass ihre Entwicklung nie abgeschlossen ist, d. h. sie wächst, reift, wird älter. Es gibt also den expliziten Auftrag, dass sie nie fertig ist, sich weiterentwickelt und sich daher auch nicht immer in gleicher Weise zeigt. Innerhalb einer Geschichte – eines Stücks, einer „Komposition“ – bleiben gewisse Grunddefinitionen zwar sehr wohl gleich, aber das gilt eben nur für diese Geschichte.

Ein weiterer wichtiger Aspekt beim Entdecken einer Personnage ist der Aspekt der Lust: ich muss Lust darauf haben in diesen veränderten Körper zu schlüpfen. Das hat nichts mit den konkreten Charaktereigenschaften dieser Personnage zu tun oder mit der Frage, ob ich dieser Person(nage) in meinem „wirklichen Leben“ begegnen wollen würde, sondern ich muss diesen verwandelten Körper, diese neue Körperlichkeit, die im Prozess entsteht, mögen, mich darin wohl fühlen, Vergnügen daran haben. D. h. auch wenn ich sage: „die ist vollkommen krank, diese Figur!“, muss ich das mit Liebe sagen können. Anders formuliert: es muss die Beziehung zwischen Spieler/in und Personnage stimmig sein. Denn im Prinzip ist der/die Spieler/in der „Nährboden“ aus dem die Personnage ihre „Nährstoffe“ zieht. Wenn diese Beziehung also im Wesentlichen stimmt, ist sie eine „unglaubliche Quelle für alles Mögliche“.

Personnagen lassen sich des Weiteren über ihre „Stück-Unabhängigkeit“ definieren, d. h. sie existieren auch außerhalb der Geschichte eines Stücks, bzw. über diese hinaus. Ich kann eine Personnage (und ihre Geschichte/n) sehr wohl aus bestehenden Geschichten, literarischen Quellen, usw. anreichern – und sie beispielsweise mit Informationen aus Shakespeare-Stücken und -Figuren wachsen lassen – aber sie lässt sich deshalb nicht auf dieses eine Stück (bzw. eine bestimmte „Rolle“) beschränken. So kann etwa eine Julia-Personnage ihr Liebesdrama mit einer Romeo-Personnage erleben, sie kann dann aber die Szene verlassen (Tschüs Romeo, bis morgen!), kann in eine andere Geschichte (im gleichen Stück) gehen und anderen Personnage begegnen. In einer neuen Konstellation wird sie vielleicht zu einer *Hamleta* und diskutiert mit Ophelia – oder mit *Ophelio*. Sie verwandelt sich jedoch nicht, sondern ist immer noch die gleiche Personnage, und sie hat das, was zuvor mit Romeo passiert ist,

in Erinnerung. Konsequenterweise – und um bei diesem Beispiel zu bleiben – kann es in einem Stück – in einer „Gesamtkomposition“ – mehrere Julias/Julios, Romeos/Romeas, Hamlets/Hamletas, Ophelias/Ophelios, usw. geben, bzw. kann eine Personnage in verschiedenen Begegnungen die Geschichten verschiedener dieser Shakespeare-Figuren in sich vereinen und erleben – je nach Beziehungskonstellation der unterschiedlichen Personnamen in diesem Stück. Indem diese Personnamen immer wieder neue Geschichten entdecken (und dabei möglicherweise mehr als ein Stück durchwandern), tun sie genau das, was wir im „wirklichen Leben“ auch tun, denn: „wir gehen ja auch durch die Geschichten...“.

Dieses Prinzip der Stück-Unabhängigkeit bedeutet auch, dass jede Personnage in ihrer Geschichte die „Nummer 1“, bzw. jede Figur in ihrer Geschichte die Hauptfigur ist. Das hierarchische (und autoritäre) Prinzip der Unterscheidung zwischen Haupt- und Nebenrollen – wo es vorkommen kann, dass einem oder einer gesagt wird: „und du bist jetzt ein Baum³⁷, weil es gibt in diesem Stück nur einen König und eine Königin...“ – wird in diesem Theaterprozess nur sehr unwahrscheinlich wiederholt, wiewohl die Verteilung von „acting space“ im konkreten Fall auch hier ausgehandelt werden muss. Der erste Schritt – hier – besteht also darin, eine Figur/Personnage zu kreieren, um in einem weiteren Schritt deren Geschichte/n nach und nach zu entdecken. Eine Geschichte kann sich mit anderen Figuren (und deren Geschichten) begegnen und daraus wird dann wieder eine neue Geschichte und immer so weiter.

Noch einmal das Shakespeare-Beispiel: Wenn sich Frau Julia und Herr Hamlet in einem Stück begegnen, sagt das noch nichts über ihren Status als Haupt- bzw. Nebenfiguren aus. Es kann in diesem Moment die Begegnung zweier ebenbürtiger Hauptfiguren bedeuten. Es könnte aber auch heißen: „Nummer 1: Hamlet“ und „Nummer 2: Julia“, weil sie in dieser Situation nur die Überbringerin einer Nachricht ist. Es könnte aber genauso gut umgekehrt sein: „Nummer 1: Julia“ und Hamlet – der für sie vielleicht nur irgendeiner von Romeos Freunden ist – geht zufällig vorbei, während sie ihre Geschichte erzählt.

³⁷ Christian Suchy wagt zu behaupten, dass ein Großteil aller Menschen, die als Kind oder Jugendliche/r Theater-Erfahrungen gemacht haben, durch diese „Baum-Erfahrungen“ gegangen sind.

Ich habe argumentiert, dass Repräsentationsstrukturen, die „more inclusive“ und „less violent“ sind – die anerkennende Sichtbarkeit zu den jeweils eigenen Bedingungen gewährleisten – nur unter der Voraussetzung möglich werden, dass ausschließlich mit Selbstrepräsentationen im Sinne der eigenen akkumulierten Geschichte gearbeitet wird und dass der „acting space“ für diese Selbstrepräsentationen dementsprechend umverteilt werden muss. Im Folgenden werde ich versuchen zu zeigen, dass das Erarbeiten von Personagen und die daraus resultierenden Repräsentationen (Geschichten) diesem Anspruch in besonderer Weise gerecht werden. Ich gehe dabei auf zwei Dimensionen einer Personage ein: ihre Sprache und ihre Gender-Identität.

6.3. Zu Sprache und zur Sprache einer Personage

Sprache behandle ich hier ausdrücklich als einen Aspekt ethnischer Identität, obwohl mir bewusst ist, dass sie auch eine Gender-Dimension hat – etwa welche sprachlichen Ausdrucksweisen (in einem gegebenen Kontext) als eher männlich und welche als eher weiblich empfunden werden, oder z. B. die Frage, ob die geschlechtliche Strukturiertheit einer Sprache³⁸ im Sprechen reflektiert wird – ebenso wie klassen- und altersspezifische Dimensionen.

Daher beginne ich zunächst mit einer Definition von Ethnizität – nach Andre Gingrich:

„Ethnizität bezeichnet das jeweilige Verhältnis zwischen zwei oder mehreren Gruppen, unter denen die Auffassung vorherrscht, dass sie sich kulturell voneinander in wichtigen Fragen unterscheiden. (...) Ethnizität ist also ein Synonym für ‚interethnische Beziehungen, Praktiken und Vorstellungen‘. Sie bezeichnet ein soziales Verhältnis, ein Beziehungssystem von Menschen und Menschengruppen, die über sich und andere bestimmte vorherrschende Meinungen teilen. Diese Meinungen beziehen sich auf angenommene oder wirkliche Unterschiede der Lebensweise und des Weltbildes. Was nach Eigen- oder Fremdzuschreibung in diesem Verhältnis die jeweilige Besonderheit ausmacht, heißt ‚ethnische Identität‘.“ (Gingrich 2001: 102, Hervorhebung im Original).

³⁸ In diesem Zusammenhang höchst spannend und erwähnenswert: Sprachen sind nicht immer und automatisch geschlechtlich strukturiert. So ist in der Sprache der Yoruba Alter bzw. „Seniorität“ wesentlich entscheidender als Geschlecht. D. h. Pronomen geben nicht etwa Auskunft über männlich/weiblich, sondern darüber wer älter bzw. jünger als der/die Sprecher/in ist. (Oyěwùmí 1997, Gates 1988: 30, Fausto-Sterling 2000: 19f).

Von besonderer Bedeutung in diesem Zusammenhang ist ein Sammelband (aus dem Jahr 1969) von Fredrik Barth dessen Verdienst es ist, „ethnisch“ in nicht-essentialistischen Begriffen definiert zu haben. (Brah 1996: 33). Barth meint:

„It is true that the word ‚ethnic‘ is used to refer to groups of people who are considered to have a shared identity, a common history, and a traditional cultural heritage. But these features may not in themselves provide the best bases for analysing and understanding ethnic phenomena.“ (Barth 1998a: 5).

Vielmehr geht es um die Grenzziehungen selbst, d. h. um die jeweiligen sozialen Prozesse des Abgrenzens zwischen ethnischen Gruppen, darum *wie* kulturelle Differenzen *organisiert* werden, und damit um die Frage, auf Basis *welcher Kriterien* Grenzen gezogen und aufrechterhalten werden. (Brah 1996: 33 und Barth 1998a: 6). Um ethnische Phänomene begreifen zu können, ist daher weniger von Relevanz „what are these people ‚really‘ like?“, sondern primär: „how are ethnic identifications created, and what purposes do they serve?“. (Eriksen 1993: 85). Oder wie Barth es bereits 1969 ausdrückt:

“The critical focus of investigation from this point of view becomes the ethnic *boundary* that defines the group, not the cultural stuff that it encloses. The boundaries to which we must give our attention are of course social boundaries, though they may have territorial counter-parts.“ (Barth 1998b: 15, Hervorhebung im Original).

Ethnizität ist daher immer “a product of contact and not of isolation” (Eriksen 1993: 35). Da „das ‚Eigene‘ immer das ‚Fremde‘ benötigt, um sich überhaupt selbst zu konstituieren“ (Gingrich 2001: 102), ergibt die „Idee einer isolierten ethnischen Gruppe“ per definitionem keinen Sinn (Eriksen 1993: 35).

Weiters ist Ethnizität „nicht identisch mit Kultur“, sondern „aktualisiert bloß bestimmte Aspekte der beteiligten Kulturen. (...) Für Ethnizität und ethnische Beziehungen ist nie die Gesamtheit der beteiligten Kulturen maßgeblich.“ (Gingrich 2001: 105f). Es variieren die herangezogenen Kriterien, die bestimmen „wer von wem warum welcher ethnischen Gruppe zugeordnet wird oder wer sich welcher Gruppe zuordnet“, was wiederum mit politischen, wirtschaftlichen und demographischen Faktoren zu tun haben kann (ebd.: 106), bzw. variieren „the cultural materials that the actors themselves are deploying to construct their own identities and actions“ (Barth 1998a: 6). Und überdies – um einmal mehr an Intersektionalität zu erinnern – steht

Ethnizität gegenüber anderen Identitätsaspekten, je nach konkreter Situation, manchmal mehr im Vordergrund und manchmal weniger, d. h.: „(...) it is an empirical question when and how ethnic identities become the most relevant ones.“ (Eriksen 1993: 31f). Das bedeutet – wie es Gingrich präzisiert –

„(...) dass eine Person unter bestimmten Umständen gezwungen sein kann, ihre ethnische Identität zu verleugnen; unter anderen Umständen wiederum kann sie herausgefordert sein, diese besonders zu betonen; und unter dritten (sehr häufigen) Umständen schließlich kann ihre ethnische Identität belanglos, aber ein anderer Aspekt ihrer Identität (Geschlecht, Alter, Religion, sozialer Status, lokale Herkunft) weitaus wichtiger sein.“ (Gingrich 2001: 107).

Thomas Eriksen spricht in diesem Zusammenhang auch von situationsabhängigem „overcommunicating,, bzw. „undercommunicating“ der eigenen ethnischen Identität und versucht dies anhand eines Beispiels aus Norwegen zu verdeutlichen:

„(...) the Sami (...) were considered primitive, backward, stupid and dirty by the dominant Norwegians. Therefore, Sami ethnic identity was consistently *undercommunicated* in public situations. Conversely, their command of modern Norwegian culture was strongly *overcommunicated*; they presented themselves as Norwegians to others. Sami identity became a kind of secret. Still, everybody in the community knew who was ‘really’ a Sami and who was not.“ (Eriksen 1993: 29).

Aus dem bisher Angeführten sollte es nachvollziehbar sein, dass Ethnizität – ethnische Beziehungsverhältnisse – und Nationalismus sehr viel miteinander zu tun haben, wiewohl – oder gerade deshalb weil – ethnische und nationale Grenzziehungen nur in den seltensten Fällen übereinstimmen. Genauer: „Ethnizität (...) überschreitet oft nationale und staatliche Grenzen.“ (Gingrich 2001: 104). Von anthropologischer Seite wird Nationalismus sehr oft als „eine Variante von Ethnizität“ beschrieben. (Eriksen 1993: 101). Was die Ebene der (nationalen) Identität betrifft, so gilt laut Eriksen folgendes:

„A nation exists from the moment a handful of influential people decide that it should be so, and in starts, in most cases, as an urban elite phenomenon. In order to be an efficient political tool, it must nevertheless eventually achieve mass appeal.“ (ebd.: 105).

Es ist ein Paradoxon, dass die (Vorstellung der) Existenz von Nationen einerseits historisch gesehen ein relativ neues Phänomen ist³⁹, und dass Nationen andererseits jedoch in der subjektiven Auffassung von Nationalismen uralte erscheinen bzw. so dargestellt werden. (Anderson 2006: 5). Benedict Anderson schlägt die folgende – seither vielfach aufgegriffene – Definition einer Nation vor:

„it is an imagined political community – and imagined as both inherently limited and sovereign. It is *imagined* because the members of even the smallest nation will never know most of their fellow-members, meet them, or even hear of them, yet in the minds of each lives the image of their communion. (...) It is imagined as *limited* because even the largest of them (...) has finite, if elastic, boundaries, beyond which lie other nations. No nation imagines itself as coterminous with mankind. (...) It is imagined as *sovereign* because the concept was born in an age in which Enlightenment and Revolution were destroying the legitimacy of the divinely-ordained, hierarchical dynastic realm. (...) Finally, it is imagined as a *community*, because, regardless of the actual inequality and exploitation that may prevail in each, the nation is always conceived as a deep, horizontal comradeship.“ (ebd.: 6f).

Sein Interesse gilt der Frage, unter welchen Bedingungen diese „imaginierten Gemeinschaften“ historisch entstanden sind – d. h. wodurch sie überhaupt erst denkbar und vorstellbar wurden – und wie sich ihre Bedeutungen im Laufe der Zeit verändert haben. Im selben Zuge versucht er Erklärungen dafür zu finden, warum sie über derartige politische Macht und emotionale Legitimität verfügen – die so weit reicht, dass Menschen gewillt sind „to die for these inventions“. (ebd.: 4 und 141).

Um näher darauf zurückzukommen, worauf ich hinaus will, werde ich nun versuchen aus Andersons Arbeit nachzuskizzieren, welche Rolle Sprache – genauer: die

³⁹ Nach Anderson nahm die „Kreation“ von Nationen gegen Ende des 18. Jahrhunderts in Europa und der europäischen Diaspora (in der „Neuen Welt“) ihren Anfang. (Anderson 2006: 4, vgl. auch Eriksen 1993: 101). Das Wort „Nationalismus“ wurde hingegen erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts gebräuchlich (Anderson 2006: 4, Fn. 7). Angesichts einer gegenwärtigen Welt „in which the national state is the overwhelming norm (...) and nation-ness is virtually inseparable from political consciousness“ (ebd.: 135), erscheint mir wichtig zu ergänzen: „Der Nationsbegriff ist erst seit dem 19. Jahrhundert von Europa aus im Zuge des Kolonialismus in der übrigen Welt implantiert worden, wo er seither viele neuen Formen hervorbringt.“ (Gingrich 2001: 104).

willkürliche Kreation von Schriftsprachen in Europa – in diesen historischen Prozessen spielte.

Bis zum 16. Jahrhundert galt Latein in Westeuropa als die einzige Sprache, die es wert war gelehrt zu werden. Schon zu ihren Lebzeiten berühmte Vertreter/innen der Aufklärung, wie etwa Thomas Hobbes, verfassten ihre Werke in dieser „truth language“. William Shakespeare hingegen, der in seiner Vernakular- bzw. Umgangssprache schrieb, war außerhalb Englands weitgehend unbekannt. „And had English not become, two hundred years later, the pre-eminent world-imperial language, might he not largely have retained his original insular obscurity?“, fügt Anderson fragend hinzu. (ebd.: 18).

Im Laufe des 17. Jahrhunderts wurden immer weniger Bücher auf Latein und immer mehr Bücher in den jeweiligen europäischen Vernakularsprachen produziert. (ebd.). Seiner anfänglichen Frage, wie nationale Gemeinschaften historisch überhaupt *imaginierbar* wurden, begegnet Anderson nun mit der These, dass das Aufkommen des (von ihm so genannten) „Druck-Kapitalismus“ (print-capitalism), es einer immer größeren Anzahl von Menschen auf völlig neue Art und Weise ermöglichte, sich selbst als Teil einer Gemeinschaft zu begreifen, bzw. sich mit anderen Menschen in Verbindung zu bringen. (ebd.: 36). Was die neu entstehenden nationalen Gemeinschaften laut Anderson also vorstellbar (und realisierbar) machte, war das Zusammenspiel von drei Faktoren: eine neue Kommunikationstechnologie (Druck), der Kapitalismus und die „Unabwendbarkeit“ (fatality) – im Sinne einer unweigerlichen generellen Gegebenheit – von menschlicher linguistischer Diversität. Denn gesprochene Sprachen werden sich unvermeidlich immer unterscheiden: „Particular languages can die or be wiped out, but there was and is no possibility of humankind’s general linguistic unification.“ (ebd.: 42f und 46).

Um nun dieses Zusammenspiel zu erklären: den Buchhändler/inne/n ging es darum, Gewinn zu machen, d. h. sie wollten ihre Produkte an möglichst viele Leute bringen. Der anfängliche Markt (seit der Erfindung des Buchdrucks) beschränkte sich im Wesentlichen auf eine geographisch zwar weit reichende, aber äußerst dünne (gebildete) Schicht von bilingualen Latein-Leser/inne/n. Die Logik des Kapitalismus verlangte – sobald der „elitäre Latein-Markt“ erst einmal gesättigt war – sich Wege auszudenken, um jene Massen von potentiellen Käufer/inne/n herbeizuwinken, die

nur eine Sprache sprachen. (ebd.: 38). Der Druck-Kapitalismus entwickelte daher eine geradezu revolutionäre *vernakularisierende* Schubkraft⁴⁰. (ebd.: 39). Wenn dieser jedoch versucht hätte jeden potentiellen „oral vernacular market“ einzeln auszuschöpfen, wäre er wohl von sehr bescheidenen Proportionen geblieben. Die unzählbar vielen (im Alltag) gesprochenen Dialekte bzw. Vernakularsprachen des „pre-print Europe“ ließen sich jedoch gruppieren, zusammenfügen und auf eine wesentlich überschaubarere Anzahl von „Druck-Sprachen“ (print-languages) reduzieren. (ebd.: 43).

Umgekehrt formuliert: nichts kam dem „Versammeln“ (assembling) verwandter Umgangssprachen mehr entgegen als der Druck-Kapitalismus, denn dieser brachte mechanisch reproduzierbare Druck-Sprachen hervor, die in der Folge durch den Markt in ihrer schriftlichen (bzw. verschriftlichten) Form verbreitet wurden. (ebd.: 44). Diese Druck- oder *Schrift*-Sprachen – bzw. eben der Druck-Kapitalismus – bereiteten Anderson zufolge die Grundlage für ein „nationales Bewusstsein“, und zwar auf dreierlei Weise:

Erstens, sie schufen einheitliche Felder der Kommunikation und des Austauschs „unterhalb“ Latein – das zwar „international“, jedoch nur einem kleinen Bevölkerungsteil zugänglich war – und „oberhalb“ der lokal gesprochenen Umgangssprachen:

„Speakers of the huge variety of Frenches, Englishes, or Spanishes, who might find it difficult or even impossible to understand one another in conversation, became capable of comprehending one another via print and paper. In the process, they gradually became aware of the hundreds of thousands, even millions, of people in their particular language-field, and at the same time that only those hundreds of thousands, or millions, so belonged.“ (ebd., Hervorhebung im Original).

Zweitens, gab der Druck-Kapitalismus diesen neuen Druck-Sprachen – indem er sie *festschrieb* – eine „Beständigkeit“ (fixity), welche *gesprochene* Sprachen (naturgemäß) nicht aufweisen, und welche genau jenen Anschein erzeugt, der so zentral für die

⁴⁰ Martin Luther kann übrigens im Zuge dessen mit seiner deutschen Bibel-Übersetzung als erster „Bestseller-Autor“ bezeichnet werden: „Or, to put it another way, the first writer who could ‚sell‘ his new books on the basis of his name.“ (Anderson 2006: 39, Hervorhebung im Original). Der aufkommende Druck-Kapitalismus verhalf der Reformation somit beträchtlich zu ihrem Erfolg. (ebd.).

subjektive Selbstauffassung von Nationen ist: nämlich dass die gegenwärtige Nationalsprache „uralt“ sei. (ebd.).

Drittens, brachte der Druck-Kapitalismus „languages-of-power“ hervor, denn bestimmte Dialekte waren den (zu entstehenden) Druck-Sprachen zwangsläufig immer näher als andere und dominierten daher deren endgültige Formen. Die „benachteiligten Cousins“ dieser Dialekte büßten insofern an Stellenwert ein, als sie sich als assimilierbar erwiesen, bzw. nicht „erfolgreich“ waren im Insistieren auf einer eigenen Druck-Form. (ebd.: 45).

Anderson betont jedoch zusammenfassend, dass die Fixierung von Druck-Sprachen, und damit einhergehende Status-Differenzierungen, zu Beginn „unbefangene Prozesse“ (unselfconscious processes) darstellten. Die Willkürlichkeit jeglicher Zeichensysteme – von Zeichen, die bestimmte Laute *bezeichnen* – bedeutet, dass im Prinzip jede gesprochene Sprache verschriftlicht werden kann. Sobald jedoch diese Schriftsprachen einmal „da“ waren, konnten sie auch – falls zweckdienlich – instrumentalisiert werden. (ebd.: 43 und 45). Er hält auch fest:

„Language is not an instrument of exclusion: in principle, anyone can learn any language. On the contrary, it is fundamentally inclusive, limited only by the fatality of Babel: no one lives long enough to learn *all* languages. Print-language is what invents nationalism, not *a* particular language per se.“ (ebd.: 134, Hervorhebung im Original).

Während „print-languages“ also imaginierte Gemeinschaften ermöglichen, indem sie das Zusammengehörigkeitsgefühl einer begrenzten Gruppen von „fellow readers“ kreieren (ebd.: 44), und während heute in so gut wie allen „print-languages“ die „Idee einer ‚Nation‘“ mit einer gewissen Selbstverständlichkeit enthalten ist (ebd.: 135), legt Anderson umgekehrt aber auch deutlichen Wert darauf, nicht zu übersehen, dass Sprache in nationalistischen Bewegungen nicht notwendigerweise von zentraler Wichtigkeit sein muss. So waren etwa Englisch und Spanisch in den nationalen Unabhängigkeitsbewegungen Nord- bzw. Südamerikas „kein Thema“. Denn: „language was not an element that differentiated them from their respective imperial metropolises (...) against whom they fought.“ (ebd.: 47, 67 und 196f). Und tatsächlich entwickelten sich die historisch ersten Nationalismen dort, und nicht in Europa:

„(...) the large cluster of new political entities that sprang up in the Western hemisphere between 1776 and 1838, all of which self-consciously defined themselves as nations, and, with the very interesting exception of Brazil, as (non-dynastic) republics (...) they [were]

historically the first such states to emerge on the world stage, and therefore inevitably provided the first real models of what such states should 'look like' (...)" (ebd.: 46).

Umso interessanter erscheint mir ein von Judith Butler aufgeworfenes Ereignis der näheren Vergangenheit:

Im Frühjahr 2006 demonstrierten illegalisierte Immigrant/inn/en in mehreren kalifornischen Städten gegen die restriktive Einwanderungsgesetzgebung des US-Kongresses. Im Zuge dessen sangen sie die US-amerikanische Nationalhymne – so wie die mexikanische – auf Spanisch. Dieses Singen einerseits, und die Reaktion des damaligen Präsidenten George W. Bush andererseits, ließ die Frage aufkommen „Wem gehört diese Hymne?“ – wer kann Besitzrechte beanspruchen – sowie Fragen nach vorherrschenden Auffassungen von Zugehörigkeit. „Denn das ‚wir‘, das hier singt und sich auf Spanisch behauptet, macht etwas mit unserer Vorstellung von Nation und unserer Vorstellung von Gleichheit.“ (Butler, in Butler/Spivak 2007: 41). Butler spricht sich dafür aus, zur Kenntnis zu nehmen und anzuerkennen, dass jene Menschen, die auf der Straße singen, „nicht nur die Sprache der Nation verändern, sondern auch deren öffentlichen Raum.“ (ebd.: 46), während sie gleichzeitig Folgendes ablehnt:

„Wenn, wie Bush damals geltend machte, die Hymne nur auf Englisch gesungen werden darf, dann ist die Nation strikt auf eine sprachliche Mehrheit beschränkt, und Sprache wird zum Kriterium, um zu kontrollieren, wer der Nation zugehört und wer nicht.“ (ebd.: 42).

Ähnlich äußert sich zu diesem Thema auch Ruth Frankenberg, wobei sie besonders die rassistischen Komponenten, die beim Zustandekommen der US-amerikanischen Einwanderungspolitik mitschwingen, herausstreicht:

„Man zeigt sich über die zukünftige ‚Farbe‘ der Vereinigten Staaten und über die ‚verdunkelnde Wirkung‘ besorgt, (...) schließlich werden mitunter die Ängste (...) vor einer kulturellen und sprachlichen Überflutung ausgedrückt, wobei wiederum einige Kulturen und Sprachen als bedrohlicher gelten als andere.“ (Frankenberg 1996: 53).

Hier lässt sich, wie ich finde, auch die umgekehrte Formulierung ergänzen, nämlich dass in solchen Diskursen – und nicht nur in den USA – offenbar immer „einige Kulturen und Sprachen als *bedroht* gelten als andere“. Butler bemerkt abschließend:

„Und die bleibende Frage ist natürlich nicht, ob die Nationalhymne auf Spanisch gesungen werden sollte. Sie sollte in jeder Sprache gesungen werden, in der die Leute sie singen wollen. Und sie sollte ausdrücklich von niemandem gesungen werden, der keine Neigung dazu verspürt.“ (Butler, in Butler/Spivak 2007: 47).

Um ein bisschen näher darauf zurückzukommen was das alles mit Theater zu tun haben kann, erscheint mir an dieser Stelle ein häufig zitiertes Buch von Gloria Anzaldúa (1999) erwähnenswert, das besonders aufgrund seiner Sprachverwendung vielfache Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat. Butler fasst diese sehr treffend zusammen:

„Gloria Anzaldúa, in her work *Borderlands/La Frontera*, writes in both Spanish and English as well as native Indian dialects and compels her reader to read all of these languages as they attempt to read her book.“ (Butler 2004: 227).

Dieses hin und her Springen zwischen den Sprachen entspricht einer konsequenten Umsetzung dessen, worüber sie schreibt: Identitäten, die sich auf einer (oder mehreren) Grenze(n) befinden bzw. sich genau dadurch definieren, dass sie permanent Grenzen (borders) überqueren. (ebd., Brah 2005: 198 und Gutiérrez Rodríguez 2003: 27). Es geht ihr einerseits um territoriale Grenzen (in ihrem eigenen Fall zwischen den USA und Mexiko), aber: „She invokes the concept of border also as a metaphor for psychological, sexual, spiritual, cultural, class and racialised boundaries.“ (Brah 2005: 198).

Also um hier gleich etwas vorwegzunehmen: Theaterprozesse, bei denen Figuren und Geschichten ausgehend von den jeweils eigenen akkumulierten Geschichten der Spieler/innen entwickelt werden, können Erzählweisen und Sprachverwendungen hervorbringen, die jener von Anzaldúa nicht unähnlich sind. Bevor ich jedoch konkret darauf zu sprechen komme, wie nun die Sprache einer Personage zustande kommt, ziehe ich hier noch zwei weitere Autoren heran – Henry Louis Gates und einmal öfter Paul Gilroy – denen es gelingt, *gesprochenen* Sprachen – und damit der Beweglichkeit von Sprache – besondere Wertschätzung zukommen zu lassen.

Gates' Studie „The Signifying Monkey“ (1988) widmet sich der Interpretation afro-amerikanischer Literatur und da sie einen expliziten Versuch darstellt, zur Aufwertung oraler Traditionen beizutragen, will ich hier genauer darauf eingehen. Rhetorische Strategien wie sie in der mythischen Figur des „Signifying Monkey“ überliefert und in alltäglichen Diskursen zur Anwendung gebracht werden, stellen eine *orale* Form des *Schreibens* dar – „if we think of rhetoric as the ‚writing‘ of spoken discourse“ (Gates 1988: 75). Und diese rhetorischen Strategien alltäglicher Gespräche lassen sich in der

afro-amerikanischen Literaturtradition wieder finden⁴¹. Seine anfängliche Feststellung gleicht fast wortwörtlich dem, was Oyèrónké Oyěwùmí zur Sprache bringt (siehe Kapitel 4): „Black writers, like critics of black literature, learn to write by reading literature, especially the canonical texts of the Western tradition.” (Gates 1988: xxii). Gates hingegen argumentiert in seiner Arbeit: “The black tradition has inscribed within it the very principles by which it can be read.” (ebd.: xxiii f).

Hierbei erscheinen ihm vor allem zwei mythische Trickster-Figuren von unübersehbarer Bedeutsamkeit: die westafrikanische Yoruba-Gottheit Esu-Elegbara⁴² und sein/ihr afro-amerikanischer „Verwandter“, der „Signifying Monkey“. Auf den ersten Blick haben die beiden nicht viel gemeinsam, jedoch hinsichtlich ihrer Funktion in ihren jeweiligen lokalen Ausprägungen lässt sich zeigen, dass beide für die Reflexion und Interpretation von Sprache stehen, und damit für *bewusste* Sprachverwendung. Ihre Mythen enthalten bestimmte Prinzipien „of both formal language use and its interpretation“. (ebd.: xx, xxi und 44). Gates fasst sein Unterfangen also folgendermaßen zusammenfassen:

„(...) I attempt to show through their functional equivalency that the two figures are related historically and are distinct aspects of a larger, unified phenomenon. Together, the two tricksters articulate the black tradition’s theory of its literature.” (ebd.: xxi).

Wenn der “Signifying Monkey” auch „distinctly Afro-American“ (ebd.) zu sein scheint, so kommt hier wieder zum Tragen, was auch u. a. Paul Gilroy und Ulrike Davis-Sulikowski (siehe Kapitel 2 und 5) thematisieren – an dieser Stelle in Gates’ Worten:

„The black Africans who survived the dreaded ‘Middle Passage’ (...) carried within them to the Western hemisphere aspects of their cultures that were meaningful, that could not be obliterated, and that they chose, by acts of will, not to forget: their music (...), their myths,

⁴¹ Zora Neale Hurstons Erzählstrategie etwa, „seems to concern itself with the possibilities of representation of the speaking black voice in writing“ und sie lässt in ihre Romane unter anderem die außergewöhnlich etablierte afro-amerikanische „tradition of dialect poetry“ einfließen (Gates 1988: xxv und xxvii).

⁴² Bezüglich der Variationen in unterschiedlichen Diaspora-Gesellschaften: „This curious figure is called Esu-Elegbara in Nigeria and Legba among the Fon in Benin. His new World figurations include Exú in Brazil, Echu-Elegua in Cuba, Papa Legba (...) in the pantheon of the loa of Vaudou of Haiti, and Papa La Bas in the loa of Hoodoo in the United States“ (Gates 1988: 5).

their expressive institutional structures, their metaphysical systems of order, and their forms of performance.” (ebd.: 3f).

In diesem Korpus mythologischer Erzählungen sind die so genannten “Monkey tales” bzw. auch „Monkey poems“ enthalten. Der Affe ist ein Held dieser Mythen, denn in ihm – und in seiner Sprache des „Signifyin(g)”⁴³ – manifestiert sich wieder und wieder der Triumph von Verstand, geistiger Wendigkeit und Gewitztheit. (ebd.: 52 und 77). Die Handlung dreht sich meist um eine Dreiecksbeziehung zwischen Affe, Löwe und Elefant. Der Affe – den beiden anderen zwar an körperlicher Stärke unterlegen, jedoch ein “rhetorical genius” und voller List – hat die wiederholte Absicht, den Löwen – der sich selbst für den König des Dschungels hält – zu „entmystifizieren“, indem er ihn mit rhetorischen Tricks gegen den Elefanten – der von allen übrigen Tieren als der „wahre König“ des Dschungels angesehen wird – aufstachelt. (ebd.: 56). Der Affe drückt sich bildlich und im übertragenen Sinne aus, der Löwe hingegen nimmt dessen Aussagen wortwörtlich und realisiert seinen Fehler immer erst zu spät. Die Geschichten handeln von diesem Verhältnis zwischen „wörtlich“ (literal) und „im übertragenen Sinne“ (figurative), sowie von den fatalen Konsequenzen, die eine Verwechslung der beiden nach sich ziehen kann. (ebd.: 55).

„Signifyin(g)” – jene unter Afro-Amerikaner/innen weithin gebräuchliche rhetorische Technik bzw. Strategie deren Bedeutung Gates eben auch im Hinblick auf „black literary traditions“ herausarbeiten will – leitet sich direkt aus diesen überlieferten Geschichten des „Signifying Monkey“ ab. (ebd.: 56). Während nur eine verhältnismäßig kleine Anzahl von Afro-Amerikaner/innen die Monkey-Geschichten im Detail kennt und sie – ihrer stilistischen Ausgefeiltheit entsprechend – wiedergeben kann, so sind doch die meisten vertraut mit verschiedenen Arten des „Signifyin(g)” und praktizieren dieses auch alltäglich. (ebd.: 54 und 76). Gates umschreibt „Signifyin(g)” an einer Stelle mit „black vernacular language rituals“, die angefangen von neckischen Sprachspielereien bis hin zu „rituals of insult and naming“ reichen, in denen sich die Beteiligten gegenseitig mit Provokationen und Beleidigungen herausfordern und diese

⁴³ Auf die Doppeldeutigkeit dieses Wortes komme ich noch zurück. Ich übernehme hier Gates’ Schreibweise. “(...) I have selected, to write the black term with a bracketed final g (‘Signifyin(g)’) and the white term as ‘signifying’. The bracketed g enables me to connote the fact, that this word is, more often than not, spoken by black people without the final g as ‘signifyin’.” (Gates 1988: 46).

immer weiter zu überbieten versuchen – sich also ritualisierte verbale Gefechte liefern⁴⁴. Zugrunde liegt immer die Kunst etwas indirekt, „im übertragenen Sinne“ und mit versteckten Anspielungen auszudrücken. Teil dessen kann auch sein, mithilfe von Gesten und Mimik etwas zu sagen oder etwa mit voller Absicht um ein Thema herumzureden und nie ganz zum Punkt zu kommen. „Signifyin(g)“ kann darauf abzielen, „sich über eine Person oder eine Situation lustig zu machen“, jemanden „einzuwickeln“, jemanden anzustacheln, mit der eigenen Redegewandtheit und Schlagfertigkeit „anzugeben“, aber auch einfach, jemandem etwas auf indirekte, implizite Weise mitzuteilen⁴⁵. (ebd.: 52, 54 und 70).

„(...) Signifyin(g) is an adult ritual, which black people learn as adolescents (...). (...) adult black people implicitly instruct a mature child in its most profound and subtle uses by an indirect mode of narration only implicitly related in form to the Monkey tales (...)” (ebd.: 75).

Gates befasst sich auch eingehend mit der Schwarzen Aneignung des Wortes „signifying“. Hier kommt ein komplexes Spiel von Doppeldeutigkeiten zum Ausdruck, denn die spezifische Verwendungsweise dieses Wortes in afro-amerikanischen Dialekten hat zwar einige Bedeutungsinhalte mit dem standard-englischen Wort gemeinsam, definiert sich aber insgesamt im Schwarzen Diskurs (black discourse) völlig unterschiedlich. (ebd.: 53). “These two homonyms have everything to do with each other and, then again, absolutely nothing” (ebd.: 45). Der fundamentale Unterschied zwischen „standard English“ und “black vernacular” lässt sich hier etwa so charakterisieren: „one does not signify something; rather, one signifies in *some way*” (ebd.: 54, Hervorhebung im Original). Dass Begriffe mit der Zeit oder in neuen Kontexten ihre Bedeutung ändern bzw. mit neuen Bedeutungen aufgeladen werden, ist an sich nicht ungewöhnlich. Jedoch, dass dies ausgerechnet mit jenem Wort geschieht, das den Prozess der Bedeutungsverleihung selbst benennt, um mit einer

⁴⁴ Dieses Spiel ist auch bekannt als „playing the Dozens“. Der Rapper H. Rap Brown erzählt etwa: „(...) we exercised our minds (...) by playing the Dozens” – Signifyin(g) is „what the white folks call verbal skills. We learn how to throw them words together.” (Brown, zitiert in Gates 1988: 72 und 74).

⁴⁵ Gates zitiert (nach Mitchell-Kernan) z. B. ein Gespräch zwischen zwei Freundinnen, von denen die eine es vermeidet zu erzählen, dass sie schwanger ist, und deshalb beiläufig bemerkt, wohl etwas zugenommen zu haben. Die Erwiderung ihrer Freundin: „Now look here, girl, we both standing here soaking wet and you still trying to tell me it ain’t raining.” (Gates 1988: 83).

neuen Bedeutung besetzt zu werden, die einerseits mit rhetorischen Strategien der Verschleierung von Bedeutung, sowie der Interpretation von (angedeuteten) Bedeutungen zu tun hat, findet er äußerst bemerkenswert. (ebd.: 47 und 53).

„(...) I tend to think, or I wish to believe, that this guerrilla action occurred intentionally on this term, because of the very concept with which it is associated in standard English. (...) Some black genius or a community of witty and sensitive speakers emptied the signifier 'signification' of its received concepts and filled this empty signifier with their own concepts.“ (ebd.: 46).

Auch Paul Gilroy unternimmt einen Versuch, die häufig hierarchische Bewertung zwischen „oral“ und „geschrieben“ aufzubrechen und geht sogar noch einen Schritt weiter: neben dem Verhältnis zwischen oralen und geschriebenen Formen des Kommunizierens und Überlieferns interessieren ihn vor allem auch Formen, die gänzlich ohne Worte auskommen. Im vorherrschenden – und von ihm kritisierten – Diskurs der so genannten „Moderne“ (siehe Kapitel 2 und 3) meint er eine „Ideologie des Textes“ ausmachen zu können. Es wird mit einer gewissen Selbstverständlichkeit davon ausgegangen, dass ausschließlich „Textlichkeit“ das ermöglichende Kriterium, bzw. die grundlegende Bedingung für Kommunikation und kognitiven Austausch darstellt. Die Betonung von Text und Textualität ist auch genau jenes Mittel – wie er meint – mit dem Literaturkritiker/innen zu den „Meister/inne/n auf dem Gebiet der kreativen menschlichen Kommunikation“ erhoben werden. Gilroy beabsichtigt nun am Beispiel jener Musikformen, die der „Schwarze Atlantik“ hervorgebracht hat, die Beschränktheit dieses Diskurses aufzuzeigen:

„It gets blocked by this invocation of all-encompassing textuality. (...) I want to suggest that the history and practice of black music point to other possibilities and generate other plausible models. This neglected history is worth reconstructing (...).“ (Gilroy 1993: 77).

Der Musik, die aus den Erfahrungen der Sklaverei hervorgeht, ist ein „Topos der Unsagbarkeit“ (topos of unsayability) eingeschrieben. Nicht nur, dass die erfahrenen Grausamkeiten „unsagbar“ waren: Gilroy erinnert auch daran, dass es Sklav/inn/en häufig – und sogar bei Todesstrafe – verboten wurde, lesen und schreiben zu lernen. (ebd.: 74). Während die Sklav/inn/en also außerhalb des „mehrdeutigen Vermächtnisses der praktischen Vernunft“ angesiedelt wurden und ihnen der Zugang

zur „modernen politischen Gesellschaft“ strikt verwehrt wurde, entwickelten und verfeinerten sie ihre Musikformen dermaßen, dass sie auf eine zunehmend ausgefeilte Kommunikationsform zurückgreifen konnten – jenseits der Macht von gesprochenen und geschriebenen Worten. (ebd.: 76). „The power and significance of music within the black Atlantic have grown inverse proportion to the limited expressive power of language.“ (ebd.: 74). Deshalb kann dieser „Topos der Unsagbarkeit“ – so Gilroy – herangezogen werden, um die vorherrschende Tendenz, sowohl „Sprache“ als auch „Schrift“ als einzig herausragende Ausdrucksformen menschlichen Bewusstseins zu privilegieren, in Frage zu stellen. (ebd.). Sein Anliegen formuliert er u. a. so: „I want to endorse the suggestion that these subversive music makers and users represent a different kind of intellectual (...)“ (ebd.: 76), und schlägt daher vor, „that we reread and rethink this expressive counter-culture (...) as a philosophical discourse which refuses the modern, occidental separation of ethics and aesthetics, culture and politics“ (ebd.: 38f).

Er betont hier auch: „Antiphony (call and response) is the principal formal feature of these musical traditions“ (ebd.: 78). Und um noch einmal auf seine Argumentation gegen (Schwarze) Essentialismen und angebliche „Authentizität“ zurückzukommen:

„(...) the globalisation of vernacular forms means that our understanding of antiphony will have to change. (...) The original call is becoming harder to locate. If we privilege it over the subsequent sounds that compete with one another to make the most appropriate reply, we will have to remember that these communicative gestures are not expressive of an essence that exists outside of the acts which perform them (...).“ (ebd.: 110).

Um nun also den Bogen zurückzuspannen: die Sprache – bzw. Sprachverwendung – einer Personage (falls sie überhaupt gedenkt zu sprechen) entwickelt sich ausgehend von jenen gesprochenen Sprachen, in denen sich ihr/e Spieler/in „daheim“ fühlt. Ich leihe mir hier Avtar Brahs Begriff von „home“ (siehe Kapitel 2), und wende ihn auf Sprache an. Es geht demgemäß nicht darum eine bestimmte Sprache als die eigene zu „deklarieren“, sondern darum, dass jene gesprochenen Sprachen des Alltags, in denen sich jemand jeweils wohl, kompetent und „daheim“ fühlt – die aus der eigenen akkumulierten Geschichte und aus „routes“ (nicht nur aus „roots“) hervorgehen – die Basis des Kreierens und des Geschichten Erzählens sind – und selbstverständlich sein

dürfen. Ich impliziere hier, dass man sich ganz ohne Frage in mehreren oder auch in „hybriden“ (vermischten) Sprachen „daheim“ fühlen kann. Konsequenterweise: wenn nun eine Personnage eine Sprache „gebrochen“ oder mit einem auffälligen Akzent spricht – was in einem Stück natürlich vorkommen kann – dann „erzählt“ das etwas über diese Personnage, d. h. es ist Teil ihrer persönlichen Geschichte (wie auch der Geschichte ihrer Spielerin bzw. ihres Spielers) und es ist Teil der Gesamtgeschichte eines Stücks, der selbstverständlich „miterzählt“ wird.

Ich streiche nun an dieser Stelle heraus, dass der Ausgangspunkt, so wie auch das Ergebnis des Theater-Erarbeitens – ungeachtet dessen, dass u. a. mit geschriebenen Texten gearbeitet wird, worauf ich noch zu sprechen komme – hier immer *gesprochene* Sprachen sind. Und dies hat – wie ich hoffe, deutlich gemacht haben zu können – zur Konsequenz, dass die Beweglichkeit und Prozesshaftigkeit, die gesprochener Sprache zueigen ist, in Erscheinung treten kann. Und es steht entgegen einer Essentialisierung und/oder Festschreibung von Sprache, die nur allzu leicht instrumentalisiert werden kann⁴⁶.

Daraus ergibt sich außerdem eine – zumindest potentielle – Aufwertung von gesprochenen Sprachen, die gegenwärtig und/oder historisch – an den Orten an denen sie gesprochen werden – nicht den Status und die Privilegien von „languages-of-power“ erfahren haben und/oder erfahren. Anders formuliert: es entsteht die Möglichkeit einer Umverteilung von symbolischem Kapital (Anerkennung), das an Sprache, Sprachverwendung und Sprechweise gekoppelt ist – und zwar indem jenen gesprochenen Sprachen, die in anderen Kontexten (aus welchen Gründen auch immer) dazu tendieren, von ihren Sprecher/inne/n „unterkommuniziert“ (undercommunicated) zu werden, hier „acting space“ zugestanden wird. (Es ist eine andere Frage, ob sie diesen in Anspruch nehmen wollen – eine Frage die in meiner Einschätzung sehr oft wiederum mit bestehenden Hegemonien zu tun hat).

⁴⁶ Ich betone die Beweglichkeit von Sprache, Dialekt und ethnischer Identität deshalb so sehr, weil ich das, wofür ich argumentiere – mit den eigenen, im Alltag gesprochenen, Sprachen zu arbeiten – keinesfalls verwechselt haben will, mit einer „Daham-statt-Islam“-Rhetorik, wie sie in sämtlichen (zeitgenössischen) FPÖ-Wahlkampagnen zu finden ist. Diese Rhetorik ist essentialistisch, nationalistisch, fremdenfeindlich und islamophob – und daher völlig dem entgegengesetzt worum es mir geht.

Nun könnte der folgende Einwand kommen, dass viele der daraus resultierenden Repräsentationen (Geschichten) ja dann vom jeweiligen Publikum vielleicht gar nicht „verstanden“ werden können. Gesetzt dieses Falles, entgegne ich mit einem Zitat von Benedict Anderson, das ich mir bis hierher aufgehoben habe:

„If every language is acquirable, its acquisition requires a real portion of a person's life (...). What limits one's access to other languages is not their imperviousness but one's own mortality. Hence a certain privacy to all languages.“ (Anderson 2006: 148).

Diese „Privatsphäre“, die Anderson allen Sprachen zugesteht (und zwar eben nicht, weil sie „undurchlässig“ wären, sondern weil niemand genug Lebenszeit zur Verfügung hat, um sich mit allen vertraut zu machen) heißt für mich: ich muss nicht alles verstehen, um mich berühren lassen zu können. Die Möglichkeit zu berühren ist – wie ich meine und behaupte – vielmehr an das Zur-Verfügung-Haben von „acting space“ gekoppelt.

Und hier komme ich zu einem wesentlichen Punkt, den ich bisher nur angedeutet habe: was Personagen per definitionem tun, ist „acting“. Auch wenn sie in den Geschichten Anderer „auftauchen“ (appearing), so sind sie in ihrer eigenen Geschichte die „Nummer 1“ und diese eigene Geschichte gibt es immer (ungeachtet dessen, ob sie nun eine detaillierte Inszenierung in einem Stück erfährt oder nicht). „Appearing“ hingegen bedeutet in meiner Auffassung, nur und ausschließlich dem „acting“ Anderer – bzw. der Erzählung der Geschichten Anderer – zu dienen. Bei „appearing“ handelt es sich um die oben erwähnten „Baumerfahrungen“.

Ich habe festgehalten, dass ich die Unterscheidung von Selbst- und Fremdrepräsentationen in Abhängigkeit der Frage treffe, ob sie „zum Schweigen bringen“. (siehe Kapitel 5). Ich versuche hier nun anhand von Sprache zu verdeutlichen, warum ich „appearing“ demgemäß als eine Form der Fremdrepräsentation betrachte, und welche Konsequenz dies für die Möglichkeiten des Kreierens von Identifikation beinhaltet.

Folgende Behauptung nehme ich zum Ausgangspunkt: ich kann mich sehr wohl mit Figuren identifizieren, die sich selbst repräsentieren (d. h. „acting space“ zur Verfügung haben), deren Sprache ich jedoch (linguistisch) nicht verstehe, geschweige denn spreche.

Ich will mich dagegen nicht identifizieren mit Repräsentationen meines eigenen Dialekts (bzw. einer Sprache, in der ich mich „daheim“ fühle), wenn diese in der gegebenen Geschichte das „Grindige“ oder „Primitive“ kennzeichnen sollen, und dabei gleichzeitig (ausschließlich) der Geschichte eines/einer „Anderen“ dienen. Und ich betrachte dies als Fremdrepräsentation, selbst wenn es der eigene Dialekt der Sprecherin oder des Sprechers ist⁴⁷. Wenn es sich jedoch um eine Selbstrepräsentation handelt – und damit der eigenen Geschichte des Sprechers oder der Sprecherin dient – glaube ich, dass Identifikation möglich ist. Denn: in diesem Fall fühle ich mich nicht in eine „primitive“ Schublade gestellt, sondern empfinde es eher als ein „Sich-Selbst-Auf-Die-Schaufel-Nehmen“ und damit identifiziere ich mich vielleicht sogar mit größtem Vergnügen.

Stuart Hall erwähnt, dass die von ihm beschriebene dritte Gegenstrategie (siehe Kapitel 5), sich nicht davor scheut, Humor einzusetzen – jedoch auf eine Weise, die es ermöglicht, „mit den Charakteren zu lachen“ und nicht „über sie“. (Hall 1997c: 274f).

Und das entspricht – wie ich finde – in etwa dem, was ich weiter oben – Christian Suchy zitierend – klargemacht habe: ich muss die Personnage, die ich spiele, mögen. Und selbst wenn ich sage, dass sie „vollkommen krank“ ist, muss ich das liebevoll sagen können.

6.4. Zu Gender/Sexuality und zur Gender-Identität einer Personnage

Die Bedeutungsinhalte der Begriffe „maskulin“ und „feminin“ sind ganz offenkundig unbeständig. Sie verändern sich laufend: sowohl historisch als auch in Abhängigkeit von den sozialen und kulturellen Kontexten, in denen sie verwendet werden, sowie je nach dem, wer sich wen vorstellt – „imaginiert“ – und zu welchem Zweck. Dass diese Begriffe immer wiederkehren, ist an sich schon interessant genug, findet Judith Butler, jedoch lässt sich damit überdies das Argument bekräftigen, dass diese Begriffe – um überhaupt von (bestimmter) sozialer Bedeutung zu sein – darauf angewiesen sind,

⁴⁷ Was ich hier u. a. andeute – und kritisieren will – ist eine bestimmte Art der Instrumentalisierung von Sprache, nämlich das Heranziehen von Dialekten einzig um „Authentizität“ für die Gesamtgeschichte zu suggerieren, während den Sprecher/inne/n dieser Dialekte Zugang zu „acting space“ und anerkennender Sichtbarkeit verwehrt bleibt.

immer wieder wiederholt zu werden. Und genau hierin besteht „eine Dimension der performativen Struktur von Gender“. (Butler 2004: 10).

„Gender is not exactly what one ‘is’ nor is it precisely what one ‘has’. (...) Gender is the mechanism by which notions of masculine and feminine are produced and naturalized, but gender might very well be the apparatus by which such terms are deconstructed and denaturalized.“ (ebd.: 42).

Wenn Gender „performativ“ (performative) ist, bedeutet dies, dass die Realität eines Geschlechts an sich, oder einer Geschlechtsidentität im Zuge der jeweiligen „Performanz“ (performance) – d. h. im Zuge des Tuns, des Darbietens, des Aufführens – produziert wird. Und obwohl es Normen gibt, die definieren was als „real“ und „intelligibel“ angesehen wird und was nicht, so werden diese genau in dem Moment in Frage gestellt – und sogleich auch wieder bestätigt – in dem das Prinzip der „Performativität“ (performativity) seine Praxis des „Wiederholens“ und „Zitierens“ auszuüben beginnt. D. h. während klarerweise Normen zitiert werden, die bereits existieren, so können diese Normen jedoch auch bedeutsame Verschiebungen – im Zuge ihres Zitiert-Werdens – erfahren. Und unter Umständen können sie sogar als „unnatürlich und unnötig“ bloßgelegt werden. (ebd.: 218).

„To assume that gender always and exclusively means the matrix of the ‚masculine‘ and the ‚feminine‘ is precisely to miss the critical point that the production of that coherent binary is contingent (...) and that those permutations of gender which do not fit the binary are as much a part of gender as its most normative instance.“ (ebd.: 42).

Das Konzept der Performativität ermöglicht es daher, dominante und nicht-dominante Gender-Identitäten auf eine gleichwertige Ebene zu stellen und zu zeigen, dass manche performativen Leistungen den Status von „Natürlichkeit“ oder von „symbolischer Notwendigkeit“ für sich beanspruchen – und dies nur tun können, indem sie die performative Art und Weise, in der sie selbst zustande kommen, verdecken. (ebd.: 209).

„The concept of gender as historical and performative, however, stands in tension with some versions of sexual difference“, wie Butler zu erinnern gibt. (ebd.: 10). Allerdings gibt es eine ganze Bandbreite von – u. a. naturwissenschaftlichen – Studien, die mit einer derartigen Argumentation nicht nur nicht im Widerspruch stehen, sondern sie sogar bekräftigen können.

So kann etwa die Molekularbiologin Anne Fausto-Sterling (2000) sehr eindrucksvoll und überzeugend die Willkürlichkeit gängiger biologischer Kriterien für die (gesellschaftlich geforderte) eindeutige Geschlechtsbestimmung aufzeigen. Ich beschränke mich hier darauf, lediglich die groben Umrisse dessen zu transportieren, worum es ihr in ihrem Buch „Sexing the Body“ geht:

„One of the major claims I make in this book is that labeling someone a man or a woman is a social decision. We may use scientific knowledge to help us make the decision, but only our beliefs about gender – not science – can define our sex. Furthermore, our beliefs about gender affect what kinds of knowledge scientists produce about sex in the first place. (...) A body's sex is simply too complex. There is no either/or. Rather there are shades of difference.” (Fausto-Sterling 2000: 3).

Die Auswahl der (sich komplex überlappenden) Kriterien – Gene, Chromosomen, Aussehen und/oder Funktion von Geschlechtsorganen, Hormone, Muskelkraft, usw. – anhand derer der Geschlechtsunterschied zwischen Männern und Frauen definiert wird, ist eine *soziale Entscheidung*, für die die Naturwissenschaften keine absoluten Richtlinien zur Verfügung stellen können. (ebd.: 5). Und sie betont einmal mehr:

“Our bodies are too complex to provide clear-cut answers about sexual difference. The more we look for a simple physical basis for ‘sex’, the more it becomes clear that ‘sex’ is not a pure physical category. What bodily signals and functions we define as male or female come already entangled in our ideas about gender.” (ebd.: 4).

Bei äußerst ähnlichen Absichten gibt sich auch der Historiker Thomas Laqueur

„alle Mühe zu zeigen, dass kein historisch vorhandener Bestand an Fakten über ‚Sex‘ je schon beinhaltet hat, wie sexuelle Verschiedenheit zur jeweiligen Zeit tatsächlich aufgefasst und dargestellt worden ist.“ (Laqueur 1992: 33).

Jedoch halten sowohl Fausto-Sterling als auch Butler fest, dass das Erleben des physischen Körpers und damit die physische Unterschiedlichkeit von Körpern deshalb – auf Basis einer performativen Argumentation – nicht von geringerer Bedeutung ist. Im Gegenteil:

„There *are* hormones, genes, prostates, uteri, and other body parts and physiologies that we use to differentiate male from female, that become part of the ground from which varieties of sexual experience and desire emerge.” (Fausto-Sterling 2000: 22, Hervorhebung im Original).

Die Folgerung aus diesen Argumentationen lautet vielmehr – wie Laqueur es formuliert – dass „keinerlei Ensemble von Fakten überhaupt je irgendetwas Bestimmtes über Differenz besagt“ und dass es aber gleichzeitig offenbar ein Bedürfnis nach eindeutigen Definitionen von Differenz gibt, die dann einer Welt „in der es ein Kontinuum der Schattierungen von Differenz und Ähnlichkeit gibt“, übergestülpt werden. (Laqueur 1992: 33).

Das Bestehen auf einem Kontinuum menschlicher Formen (continuum of human morphology) ist besonders relevant im Kontext der politischen Bewegungen intersexueller Menschen, die sich wehren gegen

„the widespread practice of performing coercive surgery⁴⁸ on infants and children with sexually indeterminate or hermaphroditic anatomy in the name of normalizing these bodies.“ (Butler 2004: 4).

Das Konzept der Normalisierung, das in meiner Arbeit nun schon mehrmals erwähnt wurde, ist von zentraler Bedeutung in Foucaults Machtanalytik. So entwickelten sich – nach Foucault – etwa seit dem 18. Jahrhundert zunehmend neue Machtverfahren bzw. -mechanismen,

„die nicht mit dem Recht, sondern mit der Technik arbeiten, nicht mit dem Gesetz, sondern mit der Normalisierung, nicht mit der Strafe, sondern mit der Kontrolle, und die sich auf Ebenen und in Formen vollziehen, die über den Staat und seine Apparate hinausgehen.“ (Foucault 1983: 90).

Diese sich neu herausbildende, in ihren Effekten *normalisierende* Macht – jene von ihm auch so genannte „Bio-Macht“, die auf das Leben bzw. auf die „Menschen als lebende Körper“ zugreift – gestaltet sich in ihrem Wesen derart, dass sie die Menschen um bestimmte Normen herum anordnet. (ebd.: 90 und 139). Als Machtstrategie oder Machttechnik wirkt sie insofern, als sie den Individuen scheinbar Handlungsmöglichkeiten eröffnet, ihnen aber gleichzeitig nahe legt, bzw. unausdrücklich auferlegt, sich selbst zu regulieren, zu korrigieren, zu *normalisieren*. (Dederich 2007: 137). Nach Marcus Krause kommt der Normalisierung bei Foucault deshalb eine so zentrale Rolle zu, „weil sie am effizientesten zwischen Wissen und

⁴⁸ Die Körper, die nach solchen „aufgezwungenen Akten der ‚Korrektur‘“ zurückbleiben, sind meist, „maimed for life, traumatized, and physically limited in their sexual functions and pleasures.“ (Butler 2004: 6).

Macht (...) vermittelt“, und weil sie „genau den Spielraum zwischen Zwang und Freiheit, Fremd- und Selbstbestimmung eröffnet, der sich für die Regierung der Subjekte als der wirksamste erwiesen hat.“ (Krause 2007: 74f).

Dies kann nur unter der Bedingung vor sich gehen, dass „Normalität“ allgemein als erstrebenswert angesehen wird. Kulturelle Auffassungen von „Normalität“ werden kontinuierlich *produziert* (Wissen), und im Zuge dessen als „gesund“ – d. h. nicht „krank“ – und gleichzeitig als „unauffällig“ – d. h. nicht auffällig oder abweichend – *kodiert*. (ebd.: 69 und Dederich 2007: 139). Und diese Auffassungen (mit ihren Kodierungen) üben in der Konsequenz enormen Einfluss darauf aus, ob sich Menschen selbst als „normal“ einstufen und daher „akzeptierbar“ empfinden (Macht). (Dederich 2007: 140). Markus Dederich bringt die hohe Aufgeschlossenheit gegenüber Schwangerschaftsabbrüchen infolge positiver (pränataler) Down-Syndrom-Diagnose als gegenwartsbezogenes Beispiel für „Selbstnormalisierung“. (ebd.: 137). Historisch gibt es wohl unzählbar viele Beispiele, in denen die Normalisierungsmacht der Legitimierung eugenischer Tendenzen diene.

Und um wieder explizit auf Gender zurückzukommen: Judith Butler legt ihr Augenmerk also besonders auf jene Normalisierungsprozesse, die einerseits bestimmte Normen, Kriterien oder Ideale für „normale“ Männer und Frauen auferlegen und andererseits aber auch festlegen, welche Körper und welche Sexualitäten überhaupt als „real“ und „intelligibel“ erachtet werden. (Butler 2004: 206 und 214).

„To find that one is fundamentally unintelligible (indeed, that the laws of culture and of language find one to be an impossibility) is to find that one has not yet achieved access to the human. It is to find oneself speaking only and always as if one were human, but with the sense that one is not (...) because the norms by which recognition takes place are not in one's favor.“ (ebd.: 218).

Normen sind daher – wie in Kapitel 2 thematisiert – ambivalent. Sie können einerseits Zwang und Gewalt ausüben, jedoch andererseits: von den Normen, die die Intelligibilität festlegen, als „Möglichkeit“ – und damit als Mensch – anerkannt zu werden, ist eine „Notwendigkeit“. (ebd.: 219). Da jeweils bestehende Normen ein Produkt des Zusammenspiels von Wissen und Macht sind (ebd.: 215), sind sie veränderbar. Butler betont schließlich auch, dass es ihr nicht darum geht „eine neue Zukunft für Genders, die noch gar nicht existieren“ zu erschaffen, sondern:

„The genders I have in mind have been existing for a long time, but they have not been admitted into the terms that govern reality. It is a question of developing, within law, within psychiatry, within social and literary theory, a new legitimating lexicon for the gender complexity that we have always been living. Because the norms governing reality have not admitted these forms to be real, we will, of necessity, call them new.“ (ebd.: 219).

Die Grundspielregel – für Theaterarbeit – die sich aus meiner durchgehenden Forderung konsequent nur mit Selbstrepräsentationen zu arbeiten im Hinblick auf Gender ergibt, könnte nun äußerst grob umschrieben werden mit: Männer spielen Männer (männliche Personnage) und Frauen spielen Frauen (weibliche Personnage)⁴⁹. Jedoch – um das eben Vorangegangene auf das Zustandekommen der Gender-Identität einer Personage umzulegen – wenn ich von Kontinuen und Schattierungen der Verschiedenheit ausgehe, gestaltet sich diese Grundspielregel ein wenig vorsichtiger und komplexer. Wenn ich also davon ausgehe, dass jede/r männliche und weibliche Anteile⁵⁰ hat – egal ob in biologischer, sozialer oder anderer Hinsicht – so kann sich beim Kreieren einer Personage das Verhältnis dieser Anteile zueinander verschieben – und zwar im Sinne dessen, was im jeweiligen gesellschaftlichen Kontext als eher maskulin und was als eher feminin *beurteilt* wird. Wieder grob ausgedrückt: eine Frau kann – muss natürlich nicht – im Zuge des Kreierens einer Personage sowohl ihre maskulinen als auch ihre femininen Anteile – performativ – entweder hervorheben oder reduzieren. Das gleiche gilt für einen Mann. Das gleiche gilt für eine intersexuelle Person.

Was konsequenterweise vorkommt – bzw. was ich schon erlebt habe – ist, dass sich ein Publikum manchmal nicht sicher ist, ob eine Personage – bzw. deren Spieler/in – männlich oder weiblich ist. Und ich finde: das muss auch gar nicht zwangsläufig thematisiert und/oder beantwortet werden, sondern kann ebenso gut

⁴⁹ Wenn nun ein (männlicher) Spieler eine explizit weibliche Personage verkörpern wollen würde, oder umgekehrt eine (weibliche) Spielerin, eine explizit männliche Personage, dann würde dies wiederum einen Teil der persönlichen Geschichten dieser Personagen und damit der Gesamtgeschichte eines Stücks darstellen, der implizit oder explizit „mitgezählt“ wird. Das wäre die Konsequenz meiner Forderung, den Repräsentationsprozess offen zu legen, damit es keine Fremdrepräsentation ist.

⁵⁰ Christian Suchy spricht auch von „Anteilen“, was meiner Argumentation hier sehr unterstützend entgegenkommt.

selbstverständlicher – „unmarkierter“ – Teil der Geschichte sein. Vielleicht kann in solchen Fällen gerade ein Unbeantwortet-Lassen an bestimmten unhinterfragten Essentialismen rütteln und dazu beitragen, jene Normen „more inclusive“ zu gestalten, die darüber entscheiden, welchen Identitätskonstruktionen „anerkennde Sichtbarkeit“ zuteil wird und überhaupt werden kann.

Ich kehre abschließend einmal öfter zur Frage zurück, ob man sich von etwas „Unvertrautem“ berühren lassen kann, um sie einmal öfter mit „ja“ zu beantworten.

An dieser Stelle (ebenfalls einmal öfter) mit einem Zitat von Judith Butler:

„Fantasy is what allows us to imagine ourselves and others otherwise; it establishes the possible in excess of the real; it points elsewhere, and when it is embodied, it brings the elsewhere home.“ (Butler 2004: 29)

7. Akkumulierte Geschichten

In diesem letzten Kapitel gehe ich der Frage nach, woraus bei der von mir vorgestellten Spielart von Mime/Bewegungstheater – bzw. bei der Arbeit mit Personnage – meiner Erfahrung und Beobachtung nach Geschichten entstehen. Wie ich mich im vorangegangenen Kapitel bemüht habe zu zeigen: Personnage werden – quasi als Grundspielregel – ausgehend von der jeweils eigenen akkumulierten Geschichte entwickelt, d. h. es wird das jeweils eigene Spektrum aller möglichen Personnage (und aller möglichen Geschichten) – bzw. das jeweils individuelle Spektrum an Selbstrepräsentationen – erkundet.

Die eigene akkumulierte Geschichte zum Ausgangspunkt des Kreierens zu nehmen, bedeutet wiederum, auf das jeweils darin enthaltene oder daraus hervorgehende (Alltags-)Wissen zuzugreifen – zugreifen zu *dürfen* – und damit zu arbeiten. Jede/r Spieler/in ist demgemäß ihr/sein eigenes Archiv aus dem sie/er schöpft bzw. – in Christian Suchys Worten – ihr/sein eigener „Nährboden“ aus dem sie/er ihre/seine „Nährstoffe“ zieht. Eine Personnage kann sich überdies aber auch von verschiedensten anderen Figuren (aus anderen Geschichten/Stücken/...) Ideen und Informationen für eigene Kreationen ausborgen bzw. aneignen. Diese Figuren müssen nicht die gleiche

ethnische Identität, das gleiche Geschlecht, das gleiche Alter⁵¹, usw. haben. Aber: die Spielerin oder der Spieler integriert bzw. übersetzt diese Elemente so in ihre/seine Personnage, dass sie mit der eigenen akkumulierten Geschichte vereinbar und stimmig sind.

Diese Grundspielregel bedeutet umgekehrt: diese bestimmte Personnage kann nur von diesem bestimmten Körper und nur von dieser/diesem bestimmten Spieler/in gespielt werden. Ein Stück, das sich aus den Geschichten verschiedener Personnagen (oder auch nur einer) zusammensetzt, kann nicht in einer anderen Besetzung, d. h. mit anderen Spieler/inne/n, (re-)inszeniert werden. (Rollen werden besetzt, Personnagen nicht). Aber ich kann – wenn ich das will – Geschichten bzw. narrative Elemente aus einem existierenden Stück nehmen und zu einer eigenen neuen Geschichte (der Beteiligten eines neuen Stücks) machen.

Die folgenden zwei Abschnitte dieses Kapitels – „Woraus entstehen Geschichten“ und „Geschichten, die ‚bei sich selbst‘ bleiben“ – spiegeln in gewisser Weise wider, was ich am Ende von Kapitel 5 bemerkt habe: wenn Selbstrepräsentationen im Sinne der eigenen akkumulierten Geschichte zur Grundlage und zum Ausgangspunkt des Theater-Erarbeitens, des Geschichten-Erzählens und des Repräsentierens definiert werden, wird erstens anerkennende Sichtbarkeit zu den jeweils eigenen Bedingungen ermöglicht, und zweitens gibt es keine Fremdrepräsentationen, denn „Anderes“ wird – wenn überhaupt – nur in Beziehung zum „Eigenen“ (d. h. als Teil der eigenen akkumulierten Geschichte) repräsentiert und erzählt daher zuallererst etwas über die/den Repräsentierende/n selbst.

7.1. Woraus entstehen Geschichten

Während ich bisher meine Aufmerksamkeit primär auf die (Meta-)Ebene der Zugangsbedingungen zu Repräsentation gelegt habe, beschäftigt sich dieses Kapitel explizit mit der Ebene der Inhalte. Darauf jedoch, dass diese beiden interagieren, habe ich hingewiesen. Ich mache mir im Folgenden nun einige von Bourdieus und Foucaults Begrifflichkeiten (siehe Kapitel 1) auch auf dieser letzteren Ebene (der Inhalte) zunutze.

⁵¹ Das Alter einer Personnage entspricht dem ungefähren Alter ihres Spielers, bzw. ihrer Spielerin. Sie kann aber natürlich um einiges älter oder jünger wirken als ihr/e Spieler/in im „wirklichen Leben“.

Die Geschichten einzelner Personagen – sowie die Gesamtgeschichte eines Stücks – schreiben sich im Laufe des gesamten Erarbeitungsprozesses. Dafür gibt es meiner Systematisierung nach drei Möglichkeiten, die sich in der Praxis jedoch häufig überlagern, ineinander fließen, zusammenspielen.

Erstens: Geschichten entstehen zunächst aus dem Kreieren von Personagen. Das physische Arbeiten mit der Neutralität entspricht in gewisser Weise einer Auseinandersetzung mit dem, was Pierre Bourdieu „Hexis“ nennt. Was er darunter versteht, versucht er u. a. so zu veranschaulichen:

„(...) in all societies, children are particularly attentive to the gestures and postures which, in their eyes, express everything that goes to make an accomplished adult – a way of walking, a tilt of the head, facial expressions, ways of sitting and of using implements, always associated with a tone of voice, a style of speech, and (how could it be otherwise?) a certain subjective experience.“ (Bourdieu 2000: 87).

Die Hexis ist der „performative Aspekt des Habitus“, sie kann auch beschrieben werden als „habit patterns that are specific to the body“. (Throop/Murphy 2002: 188). Um ein Beispiel zu geben: Werner Zips spricht etwa von einer „Clint-Eastwood-Hexis“ (Zips 2001b: 233), die er Mitte der 1980er Jahre in jamaikanischen Dancehalls beobachtete:

„Überwiegendes Publikum: junge Männer, für die es ein ungeschriebenes Gesetz zu geben scheint, genau wie Clint Eastwood schauen zu müssen. Ihre körperliche Ausdrucksform (...): schlurfender Gang, *super slow motion* jeder Bewegung und ständige Bereitschaft zum Duell.“ (ebd.: 224).

Im Verlauf der Annäherung an die eigene Neutralität, wird die eigene Hexis – d. h. die eigene „körperliche Ausdrucksform“ – bewusst reduziert bzw. *neutralisiert*. Und dann in einem weiteren Schritt geht es darum – aus der (annähernden) Neutralität heraus – nach und nach eine veränderte Hexis zu entwerfen. Der Beginn des Kurationsprozesses einer Personage ist – wie im vorangegangenen Kapitel ausgeführt – ein physischer. Im Laufe ihrer Entwicklung entfalten sich jedoch immer mehr Aspekte ihres Habitus: ihr soziales „Spielgefühl“, ihre Logiken, ihre Handlungsstrategien. Ihr Kostüm – was sie anzieht (u. a. in Abgrenzung zu dem, was sie niemals anziehen würde) – ergibt sich etwa aus diesen Logiken. Auch ihre Sprechweise, Sprachverwendung und Wortwahl: wie sie sich verbal ausdrückt und wie sie sich niemals ausdrücken würde. Schließlich

womit sie sich beschäftigt, was sie fasziniert, worüber sie spricht – erzählt – und wie. Weiters kann sowohl ihre Beziehung zu bestimmten Orten, als auch ihre Beziehung zu bestimmten Objekten eine Quelle für Geschichten sein. Manche Personagen definieren sich vielleicht sehr stark über bestimmte Schauplätze, an denen sie „daheim“ sind oder sich gern aufhalten. Das kann in einem Koffer oder in einem Kleiderschrank ebenso sein, wie etwa in einer Garage, einer Küche oder einem Amt. Andere Personagen wiederum halten sich potentiell überall auf und/oder wandern innerhalb eines Stücks durch verschiedene Schauplätze. Die Beziehung einer Personage zu bestimmten Objekten, die für sie Bedeutung haben, oder die sie aus bestimmten Gründen (immer) dabei hat, kann im Spiel – quasi die Meta-Geschichte eines Stücks – ein Spiel mit Objekten hervorbringen, die dann eine eigene (kleine) Geschichte „erzählen“. Das Publikum erfährt dabei einerseits etwas über die Personage, die aus einer persönlichen Motivation heraus mit diesen Objekten spielt (Meta-Geschichte) und dabei in die (kleinen) Geschichten dieser Objekte eintaucht, und taucht andererseits vielleicht selbst in die (kleinen) Geschichten dieser Objekte ein⁵².

Zweitens: Geschichten entstehen weiters aus dem Kreieren von sozialen Welten bzw. dem Kreieren des „gesellschaftlichen Kontextes“, in dem sich die Geschichten einzelner Personagen zutragen. Das, was für eine Personage und das Entdecken ihrer Geschichte/n auf individueller Ebene relevant und von Interesse ist, lässt sich hierbei – im Hinblick auf die Gesamtgeschichte eines Stücks – großteils übertragen auf die Ebene eines Ensembles von Personagen. D. h. Geschichten entstehen auch auf dieser kollektiven Ebene aus dem Kreieren von Diskursen und von sozialen Logiken, sowie aus den Bedeutungen, die bestimmten Orten und bestimmten Objekten zugeschrieben werden. Was jedoch auf dieser Ebene besonders zum Tragen kommt: sobald sich Personagen begegnen, gibt es Beziehungskonstellationen, Machtverhältnisse, Machtspiele und auch Machtkämpfe zwischen ihnen.

⁵² Während sich die kleine Geschichte z. B. zwischen Frühlingszwiebeln und anderen Gemüsestücken ereignen könnte, erzählt die Meta-Geschichte vielleicht von einer Personage, die beim Kochen zunächst mit diesem Gemüse spielt – es „erzählen“ lässt – und am Ende (grausam) „schlachtet“.

Es werden also (Alltags-)Diskurse kreiert: Worüber wird dort geredet und wie? Was wird als wichtig erachtet? Welches (Alltags-)Wissen gilt hier, auf welches wird zugegriffen, welches wird produziert? Im Zuge dessen – u. a. – erschließt sich auch, womit oder wodurch sich hier Anerkennung erlangen lässt, bzw. welche materiellen und symbolischen Kapitalformen in dieser sozialen Welt als wertvoll erachtet werden und wie sie aktuell verteilt sind. Daraus wiederum werden bestimmte soziale „Spielregeln“ (die alle kennen) und bestimmte Logiken des (alltäglichen) Handelns erkennbar. Diese Logiken des Alltags müssen für ein Publikum gar nicht notwendigerweise im Detail nachvollziehbar sein. Erfahrungsgemäß ist eine Szene bereits interessant, sobald erkennbar ist, dass es eine Logik – d. h. Spielregeln und Strategien – gibt, die für alle Beteiligten in dieser Situation offenbar selbstverständlich Sinn macht. Beispielsweise bestimmte (Alltags-)Rituale, die Nicht-Eingeweihten möglicherweise absurd anmuten, deren Wichtigkeit (oder sogar Notwendigkeit) für die Praktizierenden jedoch völlig außer Frage steht.

Das Feld dessen was in einem gegebenen Kontext für selbstverständlich erachtet wird – „that which is taken for granted“ – nennt Bourdieu „Doxa“ (Bourdieu 2000: 165f):

„(...) the established cosmological and political order is perceived not as arbitrary, i. e. as one possible order among others, but as a self-evident and natural order which goes without saying and therefore goes unquestioned (...)“ (ebd.: 166).

Eine jeweilige Doxa kann immer überhaupt erst offensichtlich und erkennbar werden, wenn sie mit abweichenden, neuen und/oder konkurrierenden Diskursen und Praktiken konfrontiert wird. (Throop/Murphy 2002: 189). Folgende Konsequenz also:

„The dominated classes have an interest in pushing back the limits of *doxa* and exposing the arbitrariness of the taken for granted; the dominant classes have an interest in defending the integrity of doxa (...)“ (Bourdieu 2000: 169).

Hinsichtlich der Entstehung und Entwicklung einer Dramaturgie erweisen sich u. a. folgende Fragen von Interesse: Was ist Alltag, was passiert jeden Tag, was kennen alle? Und was ist plötzlich – eines Tages – neu, überraschend oder unerwartet? Zu welchen Eskalationen, Zuspitzungen und Brüchen kommt es?

D. h. wenn ich soziale Welten kreiere – und etabliere, was darin selbstverständlich, alltäglich und ritualisiert ist – kann ich in einem weiteren Schritt auch „Krisen“ kreieren:

“(...) crisis situations in which the everyday order (*Alltäglichkeit*) is challenged, and with it the language of order, situations which call for an extraordinary discourse (...)” (Bourdieu 2000: 170).

Und wie bereits erwähnt, bringen schließlich Orte und Objekte – indem sie mit Bedeutungen und Identitäten aufgeladen werden – potentiell Geschichten hervor.

Wenn mit den konkreten Gegebenheiten der Orte oder Räume an/in denen gespielt wird, gearbeitet wird – und umso eher, wenn es sich nicht um eine Bühne im traditionellen Sinne handelt – können aus den spezifischen Bedeutungen, die diese Orte/Räume innehaben oder die ihnen verliehen werden, Geschichten entstehen. Diese Räume – deren Besonderheiten und spezifischen Möglichkeiten – werden also „inszeniert“, d. h. zu einem Teil der Geschichte gemacht⁵³.

Alltagsgegenstände verschiedenster Art – Werkzeuge, Spielzeuge, Obst und Gemüse, Musikinstrumente, Kostüme, Finger und andere Körperteile, usw. – können in bestimmten Momenten zu Objekten werden, die etwas „erzählen“ bzw. mit deren Hilfe etwas „erzählt wird“. D. h. in diesen Momenten tritt ihr herkömmlicher Verwendungszweck in den Hintergrund und ihre Funktion im Rahmen der Geschichte transformiert sich, bzw. erhält eine neue Dimension. Manche Objekte wandern vielleicht im Laufe eines Stücks von einer Personage zu einer (oder mehreren) anderen, indem sie beispielsweise weitergereicht oder aber auch gestohlen werden.

Drittens: Geschichten entstehen aus der Arbeit mit herangezogenen Texten – egal welcher Art und Form – die transformiert werden, sodass sie mit der jeweils eigenen akkumulierten Geschichte der Spielerin oder des Spielers – bzw. der Personage – stimmig sind und sich in die kreierte soziale Welt integrieren lassen. Der Punkt dabei ist – sehr grob gesagt – ich passe nicht mich an die Texte an, sondern ich passe die

⁵³ Zwei Beispiele: Bei dem Videoprojekt „da capo“ (2007) brachte die Arbeit an verschiedenen (Dreh-) Orten in Tirol, Oberösterreich und Niederösterreich – dramaturgisch – die Geschichte einer Migration hervor. Die Produktion „da deufö“ (2009) wurde am Linzer Freinberg – dem historischen „Galgenberg“ – inszeniert. Diese historische Bedeutung ist in den dort entstandenen Geschichten präsent, auch wenn sie nicht explizit gemacht wird.

Texte an mich an⁵⁴. D. h. ich übersetze, was diese Texte oder auch nur ausgewählte Textfragmente in meiner akkumulierten Geschichte und im Kontext der kreierten sozialen Welt heißen könnten. Wie bereits im vorigen Kapitel vorweggenommen: ich gehe entweder ohnehin von oralen Texten aus, oder ich verwandle Schriftliches wieder in Orales – das Ergebnis ist ein Text in einer jener gesprochenen Sprachen, in denen ich mich „daheim“ fühle. Es ist daher völlig irrelevant, ob eine Schriftsprache den Ausgangspunkt bildet oder nicht. Da es bei dieser Herangehensweise an Texte per definitionem um ein Übersetzen geht, ist es relativ unwahrscheinlich, dass ein herangezogener Text in seiner „Originalsprache“ repräsentiert wird. Es entsteht eigentlich notwendigerweise etwas Neues, egal wie nahe am – oder ähnlich dem – „Original“. Mit Paul Gilroys Worten ergänzend bemerkt: vielleicht ist es gar nicht so wichtig, immer den „original call“ zu privilegieren, denn weder dieser, noch die verschiedenen „responses“ stellen eine Essenz dar (siehe Kapitel 6). Einige Beispiele aus meiner Erfahrung:

Beim Videoprojekt „da capo“ (2007) bildeten (u. a.) biographische Interviews, in denen die Interview-Partner/innen gebeten wurden Kindheitserinnerungen an die Zeit des Nationalsozialismus zu erzählen, den Ausgangspunkt für das Entstehen von Geschichten. Diese Erzählungen wurden nicht „nachgespielt“, sondern „übersetzt“ – zeitlich, räumlich, sprachlich – mit dem Ergebnis einer neuen Geschichte der mitwirkenden Spieler/innen.

Die Theaterproduktion „da deufö“ (2009) basierte (u. a.) auf Recherchen zu österreichischen Sagen- und Mythensammlungen über den Teufel. Auch Redewendungen, Sprichwörter und Lieder flossen in die Geschichte/n ein. Manche der vom Ensemble wiederholt verwendeten Textzeilen etwa waren abgewandelte Zeilen aus Liedtexten, die sich im Laufe des Prozesses zu Alltagsredewendungen der Personagen verselbständigt hatten. Die letztendlich repräsentierten Geschichten

⁵⁴ Der genau umgekehrte Weg wäre es, vorhandene (geschriebene) Stücke eins zu eins zu besetzen und zu inszenieren. Es wäre genau vorgegeben wie viele Spieler/innen, wie alt ungefähr, wie viele Männer und wie viele Frauen, wie viele Paare (und wie viele davon heterosexuell) – vielleicht wären jedoch zumindest einige wenige Rollen variabel angelegt (wahrscheinlich wären es eher die kleinen) – und die (möglicherweise hierarchische) Verteilung von „acting space“ wäre ebenfalls bereits sehr genau vorgezeichnet.

wurden – als Konsequenz des „Übersetzens“ in die gesprochenen Sprachen der mitwirkenden Spieler/innen – auf österreichisch, estnisch und italienisch erzählt.

Ergänzend kehre ich an dieser Stelle noch einmal zu Richard Schechner zurück. Er formuliert im Kontext der Beschreibung seiner eigenen Regie-Arbeit folgende Hypothese, die auch meinen Überlegungen innewohnt:

„The text as literature is fundamentally and irreconcilably separate from the text as material (to be) used in a performance. (...) there really is a difference between ‘literariness’ and ‘theatricality’. They can serve each other or hinder (...).“ (Schechner 1985: 283f).

Daher folgende Konsequenz:

“Thus, in regard to what a play might be onstage (...) the author is not in a privileged position. (...) I would go so far as to say that we must not only avoid slavishly following the author’s ‘intentions’ but also work hard to get completely free of them.” (ebd.: 272).

Schechner spricht sich dafür aus, literarische Texte zu *verwenden*, ihnen aber nicht zwingend zu *folgen* (ebd.: 284). Meine Argumentation geht noch einen Schritt weiter und fordert dazu auf, konkrete Übersetzungen in die jeweils eigene akkumulierte Geschichte der Spieler/innen, die diese Texte repräsentieren, zu suchen.

7.2. Geschichten, die „bei sich selbst“ bleiben

In diesem letzten Abschnitt versuche ich zu konkretisieren, was Spieler/innen meiner Auffassung nach „selbst“ repräsentieren können (d. h. wie und unter welchen Bedingungen), auch wenn es „woanders“ herkommt. Wie ganz zu Beginn festgehalten: was meine Arbeit „anthropologisch“ und zugleich relevant für Theaterarbeit macht – bzw. eine der offensichtlichsten Verknüpfung bildet – ist nicht zuletzt die Auseinandersetzung mit genau diesen Gratwanderungen zwischen Selbst- und Fremdrepräsentation.

Hier messe ich den von Arjun Appadurai theoretisierten „lokalen Imaginationen“ in einer globalisierten Welt zentrale Bedeutung zu, bzw. seiner Frage nach „the nature of locality as a lived experience in a globalized world“ (siehe Kapitel 2). Selbstrepräsentationen im Sinne der eigenen akkumulierten Geschichte bedeuten, dass in letzter Konsequenz immer etwas „Lokales“ repräsentiert wird, möglicherweise aber durchwirkt von globalisierten „Imaginationen“ (die sich ihrerseits von global zirkulierenden Bildern ableiten). Ich habe eine Theaterform beschrieben, die im

Grunde genau mit solchen Imaginationen (u. a.) arbeitet. Es werden Ideen, Bilder und Texte von „woanders“ ausgeborgt – bzw. angeeignet – und zu etwas Neuem transformiert: etwas, das im lokalen Kontext der Repräsentierenden sinnvoll, verstehbar und logisch erscheint, etwas das sich mit anderen lokalen Bedeutungsstrukturen vernetzt. In diesem Sinne bleiben die daraus resultierenden Geschichten „bei sich selbst“.

Meine gesamte vorangegangene Argumentation zielt darauf ab zu zeigen, dass wir keine Essenz „leben“. Wenn ich etwas „Lebendiges“ repräsentieren will, wäre es folglich kontraproduktiv, auf einer Essenz zu beharren. Ganz davon abgesehen: In einer zunehmend globalisierten Welt wird es ohnedies immer schwieriger den (vermeintlichen) „original call“ zu lokalisieren, bzw. zu identifizieren – wie Gilroy bemerkt (siehe Kapitel 6).

Anhand einer konkreten Gegenüberstellung versuche ich nun den Unterschied zu verdeutlichen, zwischen Fremdrepräsentationen, die ich kritisiere (bzw. ablehne) und jenen Aneignungen „fremder“ Ideen, Bilder oder Texte, die ich befürworte, da ich sie als Selbstrepräsentationen im Sinne der eigenen akkumulierten Geschichte erachte.

Bei den kritisierungswürdigen Fremdrepräsentationen denke ich etwa an jene Hollywoodfilme, die Ulrike Davis-Sulikowski (Sulikowski 1990 und 2000) analysiert und welche ausdrücklich von Vodou handeln. Ich zitiere hier einen Auszug dessen, was sie über den Film „The Believers“ (1987, von John Schlesinger) herausstellt. Ort der Handlung ist Kuba:

„(...) the African sorcerer, who when he is putting a spell on his victims speaks Haitian Kreyol and an unidentifiable ‘sacred’ language, otherwise he speaks what is supposed to be a language from Sudan. (...). The sorcery sequences show him in half-total with a naked torso, that is decorated with scarifications, which signifies African tribe and savagery in a lot of American adventure movies.” (Sulikowski 2000: 90).

“The African sorcerer has no name, is entirely evil and all explanation, concerning him and the alleged African society in the background, mediated through the anthropologist who makes sense of him, remains totally vague and fake.” (ebd.: 91).

Für mich ist die in dieser Textstelle beschriebene Art und Weise des Heranziehens „fremder“ Sprachen von höchstem Interesse. Abgesehen davon, dass der Sprecher auf

„appearing“ beschränkt wird (ebd.: 90), fällt die (Fremd-)Repräsentation einer sudanesischen Sprache scheinbar nicht einmal besonders sorgfältig aus, weil (vielleicht) davon ausgegangen wird, dass sie sowieso nicht verstanden wird, und daher ohne weiteres *behauptet* werden kann, sie sei aus dem Sudan. Die genannten Sprachen, die zur Verwünschung der „Opfer“ bedient werden, sowie die erwähnten Skarifizierungen, werden gezielt auf eine Weise eingesetzt in der sie Unbehagen auslösen und im selben Zuge *etwas ganz bestimmtes* „Fremdes“ darstellen sollen.

Um nun zu verdeutlichen, was ich mit der angesprochenen Gratwanderung zwischen Fremd- und Selbstrepräsentation meine, und unter welchen Bedingungen Geschichten „bei sich selbst“ bleiben, ziehe ich zwei Szenen aus dem Stück „da deufö“ (2009) heran.

Erstens, das so genannte „Henagrewal-Orakel“ – ein Spiel mit Hühnerkrallen, das sich im Stück mehrmals wiederholt. Seine Logik ist frei erfunden, jedoch: alle Beteiligten (vier Personagen) wissen genau wann der richtige – geradezu notwendige – Zeitpunkt dafür ist, wie es abläuft, was zu beachten ist und auf wen man eventuell dabei ein besonders wachsames Auge haben muss. Der Punkt für mich ist der, dass es ein Ritual von „denen selbst“ ist – von diesen Personagen selbst kreiert, sodass es für sie in ihrem eigenen lokalen Kontext (der kreierten sozialen Welt) Sinn macht – und nicht ein Ritual von „irgendwelchen anderen“ darstellen soll. Es geht mir hier nicht darum, ob nun ein Ritual frei erfunden wird (wie in diesem Fall), oder ob die Idee dafür von „woanders“ entnommen ist. Ich will argumentieren, dass es dann problematisch wird, sobald damit *etwas ganz bestimmtes* „Fremdes“ – in den erwähnten Hollywood-Filmen „evil Africa“ – repräsentiert werden soll. Angenommen es wird eine Sprache – vielleicht eine „sacred language“ – kreiert, so wäre die von mir geforderte Konsequenz, dass diese Sprache in dieser konkreten (kreierten) sozialen Welt (offenbar) gebräuchlich ist, und nicht angeblich „irgendwo anders“.

Zweitens, eine Szene, die ich basierend auf einer Erzählung aus Zora Neale Hurstons „Tell My Horse“ (Hurstons 1981: 192f) entwickelt habe. In diesem erstmals 1938 erschienenen Buch sammelt sie verschiedenste – auch widersprüchliche – Erzählungen der Menschen in Haiti über Vodou. Ich habe mir also eine Idee „ausgeborgt“ und

„übersetzt“ in einen lokalen – in diesem Fall oberösterreichischen – Kontext⁵⁵. Die von mir gespielte Personnage saugt mit dem Mund eine Seele aus einem Schlüsselloch heraus – die Seele der Person, die sich hinter der Tür befindet – und verwahrt sie anschließend in einer kleinen Flasche, die im Laufe des Stücks noch durch verschiedene Hände wandert. Der Punkt den ich mit diesem Beispiel hoffe vermitteln zu können: ich – als meine Personnage – behaupte dabei nicht, Vodou zu repräsentieren. Ich mache keine Aussage darüber was oder wie Vodou ist, sondern ich erzähle eine „lokale“ (oberösterreichische) Geschichte, die als solche auch nachvollziehbar ist – wenn man so will: durchwirkt von konkreten, global zirkulierenden Imaginationen, die offenbar bei mir – bzw. meiner Personnage – auf welchem Weg auch immer „gelandet“ und in die eigene akkumulierte Geschichte integriert worden sind.

Conclusio

Mein Ausgangspunkt für diese Arbeit war die Frage, wie in einer globalisierten Welt, die von komplexen, sich überschneidenden Machtverhältnissen geprägt ist, Theater gemacht werden kann, sodass „subalterne Stimmen“ (beim Versuch sich *selbst* zu repräsentieren) gehört werden. Ich habe im Hinblick auf die Veränderung bestehender, gewaltsamer Repräsentationsstrukturen – und um die grundsätzliche Möglichkeit zu gewährleisten, Anerkennung zu den jeweils eigenen Bedingungen zu erlangen – den folgenden, generellen Vorschlag formuliert und begründet:

Erstens, nur mit Selbstrepräsentationen im Sinne der jeweils eigenen akkumulierten Geschichte zu arbeiten. Zweitens, eine gerechtere Verteilung (d. h. eine kontinuierliche Umverteilung) von „acting space“ anzustreben. Dies ist zugleich die Formulierung eines generellen Anspruchs, den *ich* an alle Theaterproduktionen stellen würde, die in ihrem Repräsentieren nicht gewaltsam sein wollen – egal ob ihre Inhalte politisch motiviert

⁵⁵ Da – wie meine Arbeit bisher vielleicht verdeutlicht hat – die Aneignung von Vodou-Elementen eine historisch besonders vorbelastete Angelegenheit ist, sollte ich vielleicht betonen, dass ich nicht auf der Suche nach etwas „Teuflischem“ war, sondern Seelenvorstellungen – auch österreichische – recherchiert habe. Es sollte auch nicht unerwähnt bleiben, dass Hurstons Buch eine US-amerikanische – und keine haitianische – Repräsentation von Vodou ist.

sind oder nicht, egal ob es interkulturelle Produktionen sind oder nicht, und egal mit welchem Ausgangsmaterial gearbeitet wird.

Demgemäß will ich noch einmal explizit auf die Bedeutung meines Titels zu sprechen kommen: Spivaks Begriff von „Subalternität“ (und die daran geknüpfte Frage nach dem eigenen Anteil am Zum-Schweigen-Bringen) bildet mein Kriterium um Selbst- von Fremdrepräsentationen zu unterscheiden. Meine spezifische Verwendung von Bourdieus Begriff der „akkumulierten Geschichte“ stellt meinen Versuch dar, die konsequente Forderung nach Selbstrepräsentationen auf nicht-essentialistische Weise zu formulieren. Überdies erlaubt er meiner Arbeit, bewusst mit der Doppeldeutigkeit des Wortes „Geschichte“ zu spielen. Die Kreation von – und Arbeit mit – „Personnagen“ steht im Zentrum einer Theaterform, die dem von mir formulierten generellen Anspruch in besonderer Weise gerecht wird.

Es ging mir in dieser Arbeit darum zu verdeutlichen, dass die Beziehung der Spieler/innen zu den Figuren die sie entwickeln und verkörpern und zu den Geschichten die sie erzählen, *immer* von grundlegender Bedeutung und Relevanz ist. Weiters habe ich mich bemüht, davon zu überzeugen, dass „ich nicht alles verstehen muss“ und „mir nicht alles vertraut sein muss“, um mich berühren lassen zu können. Entscheidend dafür ist vielmehr die Verteilung von „acting space“ und ob dieser für Selbstrepräsentationen verwendet wird.

Eine gerechtere Verteilung von „acting space“ und das Arbeiten mit Selbstrepräsentationen (im Sinne der jeweils eigenen akkumulierten Geschichte), sind noch keine Garantie, jedoch die Voraussetzung für andere Inhalte. Rassistische, nationalistische, sexistische, u. a. Diskurse können nach wie vor auftauchen, sind in diesem Fall aber expliziter (und nicht impliziter) Teil der Geschichte – bzw. expliziter Teil der akkumulierten Geschichte der jeweiligen Figur – und werden vielleicht in der gleichen Geschichte auch herausgefordert – etwa durch den „acting space“, den eine andere Figur mit einer anderen akkumulierten Geschichte erhält.

Dies zur Kenntnis nehmend, plädiert meine Arbeit aber sehr wohl dafür, ein Bewusstsein – bzw. Sensibilität – und Respekt für bestimmte Bedeutungen zu entwickeln, mit denen bestimmte Diskurse – beispielsweise bestimmte Bezeichnungen, Redewendungen, Lieder – historisch aufgeladen sind. Und dass diese

Bedeutungen Menschen (in ihrer Relation zu diesen Diskursen) unterschiedlich verorten, markieren, festschreiben, berühren, und erinnern lassen. Respekt kann in solchen Zusammenhängen meinen, dass es erforderlich ist, „einen Schritt zurückzutreten“.

Und nicht zuletzt habe ich im Zuge dieser Arbeit die Absicht verfolgt, Fragen aufzuwerfen, wie etwa:

Welche Hegemonien – welche hegemonialen „Umarmungen“ – gibt es in der eigenen akkumulierten Geschichte? D. h. wo und von wem will ich gehört, ernst genommen und anerkannt werden? Geht es darum, ein möglichst großes und möglichst universales Publikum zu haben? Wird ein Anspruch auf universale Gültigkeit, bzw. Relevanz, der eigenen Geschichten gestellt? Oder werden die eigenen Geschichten eher als einzelne spezifische Sichtweisen – jedoch mit potentiell universaler Identifikationsmöglichkeit – aufgefasst?

Abschließend hebe ich einmal öfter hervor: das Schaffen von Repräsentationsstrukturen, die „more inclusive“ und „less violent“ sind, ist ein Prozess der – um eben nicht essentialistisch und gewaltsam zu sein – nie zu Ende gehen darf, sondern – wie Judith Butler sagt – auf „continuous political labor“ beruhen muss. Oder in Stuart Halls Worten: „there can never be any final victories“.

Quellenangabe

Literatur

Anderson, Benedict (2006 [1983]): Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. London, New York: Verso.

Anzaldúa, Gloria (1999 [1987]): Borderlands/La Frontera: The New Mestiza. San Francisco: Aunt Lute.

Appadurai, Arjun (2005 [1996]): Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization. London, Minneapolis: Minnesota.

Barth, Fredrik (Hg.) (1998 [1969]): Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference. Long Grove: Waveland Press.

Barth, Fredrik (1998a): "Preface 1998". In: Ders. (Hg.): Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference. Long Grove: Waveland Press. S. 5-7.

Barth, Fredrik (1998b [1969]): „Introduction“. In: Ders. (Hg.): Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference. Long Grove: Waveland Press. S. 9-38.

Bartz, Christina / Krause, Markus (Hg.) (2007): Spektakel der Normalisierung. München: Wilhelm Fink Verlag.

Blümlinger, Christa (Hg.) (1990): Sprung im Spiegel. Filmisches Wahrnehmen zwischen Fiktion und Wirklichkeit. Wien: Sonderzahl.

Bourdieu, Pierre (2000 [1972]): Outline of a Theory of Practice. Cambridge: University Press. Übers. Richard Nice.

Bhabha, Homi K. (2008 [1994]): The Location of Culture. London, New York: Routledge.

Brah, Avtar (1996): "Die Neugestaltung Europas. Geschlechtsspezifisch konstruierte Rassismen, Ethnizitäten und Nationalismen in Westeuropa heute". In: Fuchs, Brigitte / Habinger, Gabriele (Hg.): Rassismen & Feminismen. Differenzen, Machtverhältnisse und Solidarität zwischen Frauen. Wien: Promedia. S. 24-50. Übers. Brigitte Fuchs.

Brah, Avtar (2005 [1996]): Cartographies of Diaspora. Contesting Identities. London, New York: Routledge.

Butler, Judith (2005 [2004]): Gefährdetes Leben. Politische Essays. Frankfurt am Main: Suhrkamp. Übers. Karin Wördemann.

Butler, Judith (2004): Undoing Gender. London, New York: Routledge.

Butler, Judith / Spivak, Gayatri Chakravorty (2007): Sprache, Politik, Zugehörigkeit. Berlin, Zürich: diaphanes. Übers. Michael Heitz, Sabine Schulz. (Titel der englischsprachigen Originalausgabe [2007]: Who Sings the Nation-State? Language, Politics, Belonging).

Castro Varela, María do Mar / Dhawan, Nikita (2003): „Postkolonialer Feminismus und die Kunst der Selbstkritik“. In: Steyerl, Hito / Gutiérrez Rodríguez, Encarnación (Hg.): Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik. Münster: UNRAST-Verlag. S. 270-290.

Castro Varela, María do Mar / Dhawan, Nikita (2005): Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung. Bielefeld: transcript Verlag.

Davis-Sulikowski, Ulrike (2004): "Transitionsräume: Transatlantische Passagen, Kreativität und Schwarze Diaspora". In: Halbmayer, Ernst / Mader, Elke (Hg.): Kultur, Raum, Landschaft. Zur Bedeutung des Raumes in Zeiten der Globalität. Frankfurt am Main: Brandes & Apsel. S. 35-51.

Davis-Sulikowski, Ulrike / Khittel, Stefan (2004): "Socio-Cultural Anthropology after the Imperial Turn: Diaspora and Postcolonial Studies". In: Khittel, Stefan / Plankensteiner, Barbara / Six-Hohenbalken, Maria (Hg.): Contemporary Issues in Socio-Cultural Anthropology. Perspectives and Research Activities from Austria. Wien: Löcker. S. 83-107.

Dederich, Markus (2007): Körper, Kultur und Behinderung. Eine Einführung in die Disability Studies. Bielefeld: transcript Verlag.

Eggers, Maureen Maisha / Kilomba, Grada / Piesche, Peggy / Arndt, Susan (Hg.) (2005): Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland. Münster: UNRAST-Verlag.

El-Tayeb, Fatima (2003): "Begrenzte Horizonte. Queer Identity in der Festung Europa". In: Steyerl, Hito / Gutiérrez Rodríguez, Encarnación (Hg.): Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik. Münster: UNRAST-Verlag. S. 129-145.

Erasmus, Zimitri (2000): "Some Kind of White, Some Kind of Black: Living the Moments of Entanglement in South Africa and its Academy". In: Hesse, Barnor (Hg.): Un/Settled Multiculturalisms: Diasporas, Entanglements, 'Transruptions'. London, New York: Zed Books. S. 185-207.

Eriksen, Thomas Hylland (1993): Ethnicity & Nationalism. Anthropological Perspectives. London, Boulder/Colorado: Pluto Press.

Fausto-Sterling, Anne (2000): Sexing the Body. Gender Politics and the Construction of Sexuality. New York: Basic Books.

Ferreira, Grada (2003): "Die Kolonisierung des Selbst – der Platz des Schwarzen". In: Steyerl, Hito / Gutiérrez Rodríguez, Encarnación (Hg.): Spricht die Subalterne deutsch?

Migration und postkoloniale Kritik. Münster: UNRAST-Verlag. S. 146-165. Übers. Hito Steyerl.

Foucault, Michel (1983 [1976]): Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft. Übers. Ulrich Raulff und Walter Seitter.

Frankenberg, Ruth (1996): „Weiße Frauen, Feminismus und die Herausforderung des Antirassismus“. In: Fuchs, Brigitte / Habinger, Gabriele (Hg.): Rassismen & Feminismen. Differenzen, Machtverhältnisse und Solidarität zwischen Frauen. Wien: Promedia. S. 51-66. Übers. Brigitte Fuchs.

Fuchs, Brigitte / Habinger, Gabriele (Hg.) (1996): Rassismen & Feminismen. Differenzen, Machtverhältnisse und Solidarität zwischen Frauen. Wien: Promedia.

Fuchs, Brigitte / Habinger, Gabriele (1996a): „Vorwort“. In: Dies. (Hg.): Rassismen & Feminismen. Differenzen, Machtverhältnisse und Solidarität zwischen Frauen. Wien: Promedia. S. 7-10.

Fuchs, Brigitte / Nöbauer, Herta / Zuckerhut, Patricia (2001 [1998]): „Vom Universalismus zur Differenz. Feminismus und Kulturanthropologie“. In: Wernhart, Karl R. / Zips, Werner (Hg.): Ethnohistorie. Rekonstruktion und Kulturkritik. Eine Einführung. Wien: Promedia. S. 175-194.

Gates, Henry Louis Jr. (1988): The Signifying Monkey. A Theory of African-American Literary Criticism. New York: Oxford University Press.

Gilroy, Paul (1993): The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Gilroy, Paul (1995): “...to be real’. The dissident forms of black expressive culture”. In: Ugwu, Catherine (Hg.): Let’s Get it On. The Politics of Black Performance. London: Institute of Contemporary Arts. Seattle: Bay Press. S. 12-33.

Gingrich, Andre (1998): „Frontier Myths of Orientalism: The Muslim World in Public and Popular Cultures of Central Europe“. In: Baskar, B. / Brumen, B. (Hg.): Mediterranean Ethnological Summer School, Piran/Pirano Slovenia 1996, MESS 2. Ljubljana: MESS. S. 99-127.

Gingrich, Andre (2001 [1998]): “Ethnizität für die Praxis. Drei Bereiche, sieben Thesen und ein Beispiel“. In: Wernhart, Karl R. / Zips, Werner (Hg.): Ethnohistorie. Rekonstruktion und Kulturkritik. Eine Einführung. Wien: Promedia. S. 99-111.

Gingrich, Andre / Tošić, Jelena (2004): “Global Influences and Local Identities: A Pluralism of Concepts and Methods in Basic Research“. In: Khittel, Stefan / Plankensteiner, Barbara / Six-Hohenbalken, Maria (Hg.): Contemporary Issues in Socio-Cultural Anthropology. Perspectives and Research Activities from Austria. Wien: Löcker. S. 25-44.

Gupta, Akhil / Ferguson, James (Hg.) (1997): Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology. Durham, London: Duke University Press.

Gupta, Akhil / Ferguson, James (1997a): “Culture, Power, Place: Ethnography at the End of an Era“. In: Dies. (Hg.): Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology. Durham, London: Duke University Press. S. 1-29.

Gupta, Akhil / Ferguson, James (1997b): „Beyond ‚Culture’: Space, Identity, and the Politics of Difference“. In: Dies. (Hg.): Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology. Durham, London: Duke University Press. S. 33-51.

Gutiérrez Rodríguez, Encarnación (2003): „Repräsentation, Subalternität und postkoloniale Kritik“. In: Steyerl, Hito / Gutiérrez Rodríguez, Encarnación (Hg.): Spricht

die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik. Münster: UNRAST-Verlag. S. 17-37.

Halbmayer, Ernst / Mader, Elke (Hg.) (2004): Kultur, Raum, Landschaft. Zur Bedeutung des Raumes in Zeiten der Globalität. Frankfurt am Main: Brandes & Apsel.

Halbmayer, Ernst / Mader, Elke (2004a): „Kultur, Raum, Landschaft in Zeiten der Globalisierung. Zur Einleitung“. In: Dies. (Hg.): Kultur, Raum, Landschaft. Zur Bedeutung des Raumes in Zeiten der Globalität. Frankfurt am Main: Brandes & Apsel. S. 7-19.

Hall, Stuart (Hg.) (1997): Representation. Cultural Representations and Signifying Practices. London: Sage.

Hall, Stuart (1997a): "Introduction". In: Ders. (Hg.): Representation. Cultural Representations and Signifying Practices. London: Sage. S. 1-11.

Hall, Stuart (1997b): "The Work of Representation". In: Ders. (Hg.): Representation. Cultural Representations and Signifying Practices. London: Sage. S. 13-74.

Hall, Stuart (1997c): "The Spectacle of the 'Other'". In: Ders. (Hg.): Representation. Cultural Representations and Signifying Practices. London: Sage. S. 223-290.

Hall, Stuart (2000): "Conclusion: the Multi-cultural Question". In: Hesse, Barnor (Hg.): Un/Settled Multiculturalisms: Diasporas, Entanglements, 'Transruptions'. London, New York: Zed Books. S. 209-241.

Hesse, Barnor (Hg.) (2000): Un/Settled Multiculturalisms: Diasporas, Entanglements, 'Transruptions'. London, New York: Zed Books.

Hurston, Zora Neale (1981 [1938]): Tell My Horse. Berkeley: Turtle Island.

Khittel, Stefan / Plankensteiner, Barbara / Six-Hohenbalken, Maria (Hg.) (2004): Contemporary Issues in Socio-Cultural Anthropology. Perspectives and Research Activities from Austria. Wien: Löcker.

Khittel, Stefan / Plankensteiner, Barbara / Six-Hohenbalken, Maria (2004a): "Introduction". In: Dies. (Hg.): Contemporary Issues in Socio-Cultural Anthropology. Perspectives and Research Activities from Austria. Wien: Löcker. S. 9-24.

Kossek, Brigitte (1996): "Rassismen & Feminismen". In: Fuchs, Brigitte / Habinger, Gabriele (Hg.): Rassismen & Feminismen. Differenzen, Machtverhältnisse und Solidarität zwischen Frauen. Wien: Promedia. S. 11-22.

Kossek, Brigitte (2003): „Post/koloniale Diskurse und die De/Kolonialisierung von Identitäten“. In: Zips, Werner (Hg.): Afrikanische Diaspora: Out of Africa – Into New Worlds. Münster, Hamburg, London: Lit Verlag. S. 91-112.

Krause, Markus (2007): "Von der normierenden Prüfung zur regulierenden Sicherheitstechnologie: Zum Konzept der Normalisierung in der Machtanalytik Foucaults". In: Bartz, Christina / Krause, Markus (Hg.): Spektakel der Normalisierung. München: Wilhelm Fink Verlag. S. 53-75.

Kremser, Manfred (Hg.) (2000 [1990]): "Ay BoBo". Afro-Karibische Religionen. Teil 2: Voodoo. Wien: WUV-Universitätsverlag.

Kurup, Shishir (1995): "In between space". In: Ugwu, Catherine (Hg.): Let's Get it On. The Politics of Black Performance. London: Institute of Contemporary Arts. Seattle: Bay Press. S. 34-53.

Laqueur, Thomas (1992): Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud. Frankfurt am Main: Campus. Übers. H. Jochen Bußmann.

Marranca, Bonnie / Dasgupta, Gautam (Hg.) (1991): Interculturalism and Performance. Writings from PAJ (Performing Arts Journal). New York: PAJ Publications.

Minh-ha, Trinh T. (1996): "Über zulässige Grenzen: Die Politik der Identität und Differenz". In: Fuchs, Brigitte / Habinger, Gabriele (Hg.): Rassismen & Feminismen. Differenzen, Machtverhältnisse und Solidarität zwischen Frauen. Wien: Promedia. S. 148-160. Übers. Brigitte Fuchs.

Mohanty, Chandra Talpade (1988): "Aus westlicher Sicht: feministische Theorie und koloniale Diskurse". In: beiträge zur feministischen theorie und praxis. Jg. 11, Heft 23. S. 149-162. Übers. Mascha Rohner und Fee Rohmoser.

Nederveen Pieterse, Jan (1995 [1992]): White on Black. Images of Africa and Blacks in Western Popular Culture. New Haven, London: Yale University Press.

Oyěwùmí, Oyèrónké (1997): The Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses. London, Minneapolis: Minnesota.

Parker, David (2000): „The Chinese Takeaway and the Diasporic Habitus: Space, Time and Power Geometries“. In: Hesse, Barnor (Hg.): Un/Settled Multiculturalisms: Diasporas, Entanglements, 'Transruptions'. London, New York: Zed Books. S. 73-95.

Phelan, Peggy (1998 [1993]): Unmarked. The Politics of Performance. London, New York: Routledge.

Said, Edward W. (2003 [1978]): Orientalism. London: Penguin Books.

Schechner, Richard (1985): Between Theater and Anthropology. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Schechner, Richard (1991): "Intercultural Themes". In: Marranca, Bonnie / Dasgupta, Gautam (Hg.): Interculturalism and Performance. Writings from PAJ (Performing Arts Journal). New York: PAJ Publications. S. 308-317.

Schechner, Richard (2010 [2006]): Performance Studies. An Introduction. Second Edition. New York, London: Routledge.

Strohschein, Juliane (2005): „Als weiße Studierende in einer weißen Universität: erste Positionierung“. In: Eggers, Maureen Maisha / Kilomba, Grada / Piesche, Peggy / Arndt, Susan (Hg.): Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland. Münster: UNRAST-Verlag. S. 506-513.

Schaffer, Johanna (2008): Ambivalenzen der Sichtbarkeit. Über die visuellen Strukturen der Anerkennung. Bielefeld: transcript Verlag.

Spivak, Gayatri Chakravorty (2003 [1999, zweite überarbeitete Fassung von "Can the Subaltern Speak?"]): "Can the Subaltern Speak?". In: Deuber-Mankowsky, Astrid / Konnertz, Ursula (Hg.): Die Philosophin. Forum für feministische Theorie und Philosophie. 27 (August 2003). Tübingen: edition diskord. S. 42-58. Übers. Doro Wiese und Ursula Beitz.

Spivak, Gayatri Chakravorty (2008 [1988]): Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation. Wien: Verlag Turia+Kant. Übers. Alexander Joskowicz und Stefan Nowotny.

Spivak, Gayatri Chakravorty (2008a [1993]): „Ein Gespräch über Subalternität“ (mit Donna Landry und Gerald MacLean). In: Dies.: Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation. Wien: Verlag Turia+Kant. Übers. Alexander Joskowicz und Stefan Nowotny.

Steyerl, Hito (2003): „Postkolonialismus und Biopolitik“. In: Steyerl, Hito / Gutiérrez Rodríguez, Encarnación (Hg.): Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik. Münster: UNRAST-Verlag. S. 38-55.

Steyerl, Hito / Gutiérrez Rodríguez, Encarnación (Hg.) (2003): Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik. Münster: UNRAST-Verlag.

Steyerl, Hito / Gutiérrez Rodríguez, Encarnación (2003a): „Einleitung“. In: Dies. (Hg.): Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik. Münster: UNRAST-Verlag. S. 7-16.

Sulikowski, Ulrike (1990): „Voodoo, Zombies, Zauberei. Über Horrorfilm und Fremddarstellung“. In: Blümlinger, Christa (Hg.): Sprung im Spiegel. Filmisches Wahrnehmen zwischen Fiktion und Wirklichkeit. Wien: Sonderzahl. S. 227-258.

Sulikowski, Ulrike (2000 [1990]): „Hollywoodzombie: Vodou and the Caribbean in Mainstream Cinema“. In: Kremser, Manfred (Hg.): „Ay BoBo“. Afro-Karibische Religionen. Teil 2: Voodoo. Wien: WUV-Universitätsverlag. S. 77-96.

Throop, Jason C. / Murphy, Keith M. (2002): „Bourdieu and phenomenology. A critical assessment“. In: Anthropological Theory. London, Thousand Oaks, CA and New Delhi: Sage Publications. Vol. 2(2). S. 185-207.

Turner, Victor (1988 [1987]): The Anthropology of Performance. New York: PAJ Publications.

Ugwu, Catherine (Hg.) (1995): Let's Get it On. The Politics of Black Performance. London: Institute of Contemporary Arts. Seattle: Bay Press.

Wermke, Matthias / Kunkel-Razum, Kathrin / Scholze-Stubenrecht, Werner (Hg.) (2007, 9. überarbeitete Auflage): Duden. Das Fremdwörterbuch. Mannheim, Wien, Zürich: Dudenverlag.

Wernhart, Karl R. / Zips, Werner (Hg.) (2001 [1998]): Ethnohistorie. Rekonstruktion und Kulturkritik. Eine Einführung. Wien: Promedia.

Wolf, Eric R. (1997 [1982]): Europe and the People Without History. With a New Preface. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

Zips, Werner (2001a [1998]): "Vom Wilderer zum Hasen. Zur Rezeption der Postmoderne in der Ethnohistorie". In: Wernhart, Karl R. / Zips, Werner (Hg.): Ethnohistorie. Rekonstruktion und Kulturkritik. Eine Einführung. Wien: Promedia. S. 195-205.

Zips, Werner (2001b [1998]): „'The Good, the Bad, and the Ugly'. Habitus, Feld, Kapital (im Feld) des jamaikanischen Reggae". In: Wernhart, Karl R. / Zips, Werner (Hg.): Ethnohistorie. Rekonstruktion und Kulturkritik. Eine Einführung. Wien: Promedia. S. 221-238.

Zips, Werner (2002): Theorie einer gerechten Praxis oder: Die Macht ist wie ein Ei. Wien: WUV-Universitätsverlag.

Zips, Werner (Hg.) (2003): Afrikanische Diaspora: Out of Africa – Into New Worlds. Münster, Hamburg, London: Lit Verlag.

Empirische Quellen

Zwei Interviews mit Christian Suchy, am 20. und 21. 4. 2010, in Wien.

„da capo“ (Videoprojekt) (2007): Verein jugendkreativ!lei(n)wand (St. Anton/Arlberg),
unter Mitwirkung Jugendlicher aus Tirol, Oberösterreich und Niederösterreich

Idee und Konzeption: Klaudia Scalet und Christian Suchy

Künstlerische und pädagogische Gesamtleitung: Christian Suchy

(eine Jugendinitiative über die Nationalagentur EU Programm Jugend)

„da deufö“ (2009): Potatello Kompanii, im Rahmen des Linz09-Festivals „Theaterlust 2:
Sonnenbrand“

Idee und Projektleitung: Gerti Tröbinger

Musik und Komposition: Norbert H. Suchy

Regie: Christian Suchy

(Linz 2009 Kulturhauptstadt Europas)

Anhang

Abstract

Wie kann in einer globalisierten Welt – und angesichts historisch gewachsener und sich komplex überschneidender Machtverhältnisse – Theater gemacht werden, sodass dabei „Subalternitäten“ (vgl. Gayatri Spivak) – „Stimmen“ die in den jeweils vorherrschenden Repräsentationsstrukturen „nicht gehört“ werden – berücksichtigt werden? Wie können – im Kontext von Theaterarbeit – gegenwärtige Repräsentationsstrukturen „more inclusive“ und „less violent“ (vgl. Judith Butler) gestaltet werden? Wie wird „anerkenkende Sichtbarkeit“ (vgl. Johanna Schaffer) zu den jeweils eigenen Bedingungen möglich? Als Antwort auf diese Fragen arbeite ich einen generellen theoretischen Vorschlag aus (wobei ich mir Pierre Bourdieus Begriff der „akkumulierten Geschichte“ zunutze mache) und zeige anhand meines empirischen Wissens über eine spezifische Theaterform – Mime/Bewegungstheater nach Christian Suchy – einen möglichen Weg, wie die (praktische) Umsetzung meines (theoretischen) Vorschlags gelingen kann. Im Zentrum dabei steht die Arbeit mit so genannten „Personnagen“.

Lebenslauf

Lucia Maria Übleis

geboren am 31. 05. 1985, in Wels

Schule

1991-2003: VS, HS und ORG Vöcklabruck

Studium

2003-2011: Studium der Kultur- und Sozialanthropologie/Universität Wien

Thematische Schwerpunkte: Postcolonial Studies, Gender Studies, Migration und Diaspora, Friedens- und Konfliktforschung

Regionale Schwerpunkte: Europa, Afrika und afrikanische Diaspora

Theater

1997-2004: Mitwirkung in Produktionen der Kellerbühne Puchheim (Attnang-Puchheim)

2001-... : Teilnahme an Workshops und Mitwirkung in Produktionen/Projekten von Christian Suchy: „Aschenputtel“ (2003, Attnang-Puchheim), „Ätsch“ (2005, Linz), „Nägel mit Köpfen 2“ (2007, Mošćenička Draga/Kroatien), „da capo“ (2007, Oberösterreich/Tirol/Niederösterreich), „Kammerdramen 2“ (2008, Grünbach am Schneeberg), „da deufö“ (2009, Linz)

2005-2007: Teilnahme an drei internationalen Theaterprojekten im Rahmen von „Art Connected“ (eine Kooperation der Fachhochschule für Kunsttherapie/Theaterpädagogik Ottersberg und der Youth Peace Group „Danube“/YPGD Vukovar) in Vukovar/Kroatien und Ottersberg/Deutschland

Sonstiges

2002-2005: freiwillige Mitarbeit bei amnesty international (Vöcklabruck und Wien)

2004-2007: Teilnahme an bzw. Mitarbeit in drei internationalen Kunstprojekten im Rahmen von „Art Connected“ (eine Kooperation der Fachhochschule für Kunsttherapie/Theaterpädagogik Ottersberg und der Youth Peace Group „Danube“/YPGD Vukovar) in Vukovar/Kroatien und Ottersberg/Deutschland

2006-... : Tanz bei Karine LaBel

2009-2010: Mitorganisation des Ausstellungsprojekts „atasonglessepa“, Stifterhaus/Linz