

MATERIAL zu

SIEBEN WEGE, KYLIE JENNER ZU TÖTEN (DSE)*

Jasmine Lee-Jones,

Deutsch von Enis Maci



©Landesbühne/Volker Beinhorn

Mit: Lidiane Deyerling-Baier, Amaralina Schmidt

Regie: Pia Kröll

Bühnen- und Kostümbild: Lea Steinhilber

Künstlerische Beratung: Mable Preach

Dramaturgie: Julia Keller

Regieassistenz: Ronja Lange

Premiere: 27.09.25, TheOs Wilhelmshaven

***Dieses Material versteht sich als eine Sammlung von Möglichkeiten, sich weiter mit den Themen des Stücks auseinanderzusetzen; erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit.**

INHALT

KYLIE JENNER
Biografie
S.3

KYLIE JENNER- DIE REISE
EINER POPKULTUR-
IKONE UND
WIRTSCHAFTSMAGNATIN
S.5

Madeleina Moka
*Hat man die Dynamik von
Cultural Appropriation
verstanden, sieht man sie
über all*
S.9

Tupoka Ogette
Exit RACISM (Auszug)
S.15

MissyRedaktion
White Passing
S.20

Tupoka Ogette
*Und jetzt Du!
Zusammen gegen
Rassismus (Auszug)*
S.22

Alice Hasters
*Was weisse Menschen
über Rassismus nicht
hören wollen, aber wissen
sollten (Auszug)* S.29

Mikelle Howard
Saartjie (Sara) Bartmaan
S.39

Siphiwe Gloria Ndlovu
„Body“ of Evidence
(engl.)
S.41

Weiterführende Links etc.
*Antirassistische Literatur,
Filme und Podcasts
(Amnesty)* S.48

KYLIE JENNER

Reality-TV-Star, Unternehmerin, It-Girl

Am **10. August 1997** kam Kylie Jenner als jüngstes Kind von Bruce - heute Caitlyn - und Kris Jenner zur Welt. Schon bevor Kameras 2007 in ihr Haus einzogen, war bei dem Familien-Clan jede Menge Trubel angesagt, denn insgesamt besteht die **Patchwork-Familie** aus zwölf Mitgliedern: Mama Kris und Caitlyn, Kylie, Kendall, Kim, Kourtney, Khloé, Rob, Burt, Brandon, Brody und Casey. Aber nicht alle Kids stehen gerne im **Rampenlicht**. So traten nur einige in dem Reality-Format "**Keeping Up with the Kardashians**" auf.



Foto: © picture alliance / lk Aldama | lk Aldama

Kylie besuchte zunächst die Sierra Canyon School. Aufgrund ihres steigenden Bekanntheitsgrads entschied sich Kylie im Jahr 2012 dann dafür, die Schule zu verlassen und zu Hause Privatunterricht zu nehmen. Im Sommer 2015 schloss sie die High School erfolgreich ab.

Kylie Jenner feiert ihren großen Durchbruch

So richtig begann Kylies **Karriere** im Jahr 2010, als sie erste **Modeljobs** wahrnehmen durfte. So wurde sie zusammen mit ihrer Schwester Kendall Jenner unter anderem im "Paper Magazine" abgelichtet. Danach folgten weitere Jobs für Magazine wie "OK!" und "Teen Vogue". 2011 lief Kylie erstmals auf der New York Fashion Week für das Modelabel von Avril Lavigne.

2012 arbeitete sie zusammen mit ihrer Schwester mit der Modemarke *PacSun* zusammen und brachte die Modelinie namens *Kendall & Kylie* raus. 2015 löste Kylie mit ihrer Lippenstift-Kollektion *Kylie Lip Kits* dann einen weltweiten **Hype** aus. 2016 wurde die Marke zu *Kylie Cosmetics* umbenannt. In den folgenden Jahren baute sich die Unternehmerin damit ein regelrechtes **Beauty-Imperium** auf, das bis heute sehr erfolgreich ist.

Mit Kendall zusammen durfte Kylie Jenner zudem mehrere Events moderieren, wie zum Beispiel die Vorführung von "**Glee: The 3D Concert Movie**". Bei den Billboard Music Awards 2015 standen sie ebenfalls auf der Bühne. Bereits 2014 erschien der Roman **Rebels: City of Indra** mit ihrem Namen auf dem Cover. Allerdings lieferten das talentierte It-Girl und seine Schwester nur die Ideen, geschrieben wurde das Buch von Ghostwriterin Maya Sloan.

Kendall und Kylie: Die "einflussreichsten Teenager der Welt"

In den Jahren 2014 und 2015 wurden die Jenner-Schwestern auf der Liste der **"einflussreichsten Teenager der Welt"** vom "Times Magazine" aufgeführt. 2017 landete Kylie zudem auf der Celebrity-100-Liste von "Forbes".

Bis heute gehört sie zu den Frauen mit der größten Reichweite auf Instagram. Aktuell (Stand 25. Juli 2024, 14:27 Uhr) folgen ihr 398 Millionen Fans auf der Social-Media-Plattform.

Kylie Jenner privat

In der **Liebe** ging es bei Kylie schon früh turbulent zu: Sie führte eine On-off-Beziehung mit Rapper **Tyga**, die im Frühjahr 2017 ihr Ende fand. Danach folgte eine weitere On-off-Beziehung mit Rapper **Travis Scott**. Am 1. Februar 2018 begrüßten sie ihre Tochter **Stormi** auf der Welt. Am 2. Februar 2022 erblickte ihr Sohn das Licht der Welt. Die Geburt des Kleinen sorgte vor allem deshalb für viele Schlagzeilen, weil sich Kylie kurz nach der Geburt dazu entschied, ihr Baby umzubenennen. Eigentlich hieß ihr Sohn zunächst **Wolf**, mittlerweile trägt er aber den besonderen Namen **Aire**.

Quelle: <https://www.prosieben.de/themen/stars/profile/kylie-jenner-63957>

Kylie Jenner: Die Reise einer Popkultur-Ikone und Wirtschaftsmagnatin

Unternehmungen

Kylie Jenner ist nicht nur ein Reality-TV-Star; sie hat sich auch zu einer beeindruckenden Unternehmerin mit mehreren erfolgreichen Geschäftsvorhaben entwickelt. Ihr Geschäftssinn und ihre Fähigkeiten beim Markenaufbau zeichnen sie aus und machen sie zu einer der jüngsten Selfmade-Milliardärinnen.

Kylie Kosmetik

Der Start

Kylie Cosmetics wurde im November 2015 mit der Veröffentlichung des Kylie Lip Kit eingeführt. Das erste Produkt, ein Duo aus Lipliner und flüssigem Lippenstift, war innerhalb weniger Minuten ausverkauft und markierte den Beginn von Kylies Erfolg in der Schönheitsbranche.

„Ich habe nichts erwartet. Ich habe die Zukunft nicht vorhergesehen. Aber [die Anerkennung] fühlt sich wirklich gut an.“ – Kylie Jenner über ihren ersten Erfolg

Wachstum und Expansion

Die Marke erweiterte ihre Produktlinie schnell um Lidschatten, Rouge, Concealer und mehr. Kylies Fähigkeit, ihre Social-Media-Follower zur Bewerbung ihrer Produkte zu nutzen, spielte eine entscheidende Rolle beim schnellen Wachstum der Marke.

Wichtige Statistiken:

- **Einnahmen:** In den ersten 18 Monaten erzielte Kylie Cosmetics einen Umsatz von etwa 420 Millionen Dollar.
- **Bewertung:** Bis 2018 wurde der Wert des Unternehmens auf fast 800 Millionen US-Dollar geschätzt.
- **Eigentümer:** Kylie besaß zunächst 100 % des Unternehmens, was ein wesentlicher Faktor für ihren Aufstieg zur Milliardärin war.

Kylie Skin

Einführung in die Hautpflege

Im Mai 2019 erweiterte Kylie ihr Beauty-Imperium mit der Einführung der Hautpflegelinie Kylie Skin. Die anfängliche Produktpalette umfasste Gesichtsreiniger, Peelings, Toner, Feuchtigkeitscremes und Augencremes.

„Hautpflege und Make-up gehen Hand in Hand, und Kylie Skin war etwas, wovon ich kurz nach Kylie Cosmetics geträumt habe.“ – Kylie Jenner

Marktempfang

Kylie Skin verfolgte das gleiche Geschäftsmodell wie Kylie Cosmetics, mit intensiver Werbung über soziale Medien und Influencer-Partnerschaften. Die Marke erhielt gemischte Kritiken, konnte sich aber einen beträchtlichen Marktanteil sichern.

Andere Geschäftsvorhaben

Kylie Schwimmen

Im Jahr 2021 wagte sich Kylie Jenner mit der Einführung von Kylie Swim in die Bademodebranche. Die Linie umfasst verschiedene Bademodestile, die jeder Frau ein selbstbewusstes und stilvolles Gefühl geben sollen.

Kylie Baby

Später im Jahr 2021 stellte Kylie Kylie Baby vor, eine Linie von Babypflegeprodukten, darunter sanfte Shampoos, Spülungen und Schaumbäder, die von ihren Erfahrungen als Mutter inspiriert sind.

Finanzialer Erfolg

Vermögen und Anerkennung

2019 erklärte Forbes Kylie Jenner im Alter von 21 Jahren zur jüngsten Selfmade-Milliardärin, was vor allem dem Erfolg ihres Kosmetikunternehmens zu verdanken ist. Obwohl dieser Titel einige Debatten über den „Selfmade“-Aspekt auslöste, sind Kylies finanzielle Erfolge unbestreitbar.

Wichtige Statistiken:

- **Forbes 30 unter 30:** Kylie stand 30 auf der Forbes-Liste „30 unter 2017“.
- **Forbes-Milliardärsliste:** Sie wurde 2019 als jüngste Selfmade-Milliardärin gelistet.

„Kylies extremer Ruhm, gepaart mit dem Einfluss ihrer Familie und ihrem Geschäftssinn, haben dazu geführt, dass sie schon in sehr jungen Jahren finanziellen Erfolg hatte.“ – Forbes

Einfluss sozialer Medien

Kylie Jenners Präsenz in den sozialen Medien ist ein wesentlicher Bestandteil ihres Erfolgs. Sie ermöglicht es ihr, mit Millionen von Followern weltweit in Kontakt zu treten und ihre Marken effektiv zu vermarkten. Ihr strategischer Einsatz von Plattformen wie Instagram, TikTok und anderen hat ihren Status als Social-Media-Mogul gefestigt.

Instagram

Follower und Engagement

Kylie Jenner ist eine der meistgefolgten Personen auf Instagram und hatte im Jahr 2020 über 200 Millionen Follower. Ihre Posts erhalten regelmäßig Millionen von Likes und Kommentaren, was auf ein sehr engagiertes Publikum schließen lässt.

„Kylie Jenners Einfluss in den sozialen Medien ist beispiellos. Ihre Fähigkeit, mit ihren Posts Engagement und Verkäufe zu fördern, ist ein Beweis für ihr Verständnis von digitalem Marketing.“ – Hootsuite

Einfluss auf Trends und Kultur

Trendsetter

Kylies Einfluss geht über ihre geschäftlichen Unternehmungen hinaus. Sie hat zahlreiche Schönheits- und Modetrends gesetzt, von der Popularisierung von Lippenfüllern bis hin zu bestimmten Make-up-Looks, die weithin nachgeahmt wurden.

„Kylie Jenner ist in jeder Hinsicht eine Trendsetterin. Ihr Einfluss auf Schönheitsideale und Mode ist tiefgreifend und weitreichend.“ – Vogue

Von Kylie Jenner gesetzte Trends:

- **Lippen-Kits:** Löste einen weltweiten Trend für matte flüssige Lippenstifte aus.
- **Hautpflege:** Hat den Aufstieg personalisierter Hautpflegeroutinen bei jungen Menschen beeinflusst.
- **Mode:** Hat durch ihren persönlichen Stil und ihre Kooperationen bestimmte Modetrends und Marken populär gemacht.

Kylie Jenners Einfluss in den sozialen Medien ist ein Eckpfeiler ihres Erfolgs. Er ermöglicht es ihr, mit Millionen von Menschen in Kontakt zu treten und Trends in den Bereichen Schönheit, Mode und mehr zu prägen. Ihr strategischer Einsatz von Plattformen wie Instagram und TikTok hat nicht nur ihre Geschäfte vorangetrieben, sondern auch ihre Position als wichtige Einflussnehmerin im digitalen Zeitalter gefestigt.

Quelle: <https://julienflorkin.com/de/Pers%C3%B6nlichkeiten/Kylie-Jenner/#controversies-and-criticisms>, gekürzt und zusammengestellt.

“Kylie Hair Couture”

Kylie Jenner wurde bereits dafür kritisiert, dass ihre Lip Kits eine auffallend ähnliche Formel wie die von ColourPop haben – und leider ist das nicht das Einzige, was zu beanstanden ist. Kylies körperliche Verwandlung eignet sich Merkmale schwarzer Frauen an (falls Sie Zweifel haben, sehen Sie sich bitte ihre Cornrows, Dreadlocks und Yaki-Haare an), aber es geht nicht nur um persönliche Aneignung – es geht darum, davon zu profitieren. Vor fast drei Jahren postete Kylie einen „Woman Crush Wednesday“, in dem sie Heather Sanders – eine Unternehmerin of Color – und ihr hübsches blaues Haar lobte.

Nur zwei Monate später sah man sie mit ihren eigenen blauen Haarverlängerungen. Bald darauf wurde Kylie Hair Couture in Zusammenarbeit mit Bellami gegründet, und wieder einmal gab es kaum bis gar keine Anerkennung für die Inspiration hinter Kylies neuem Look oder Unternehmen.

Die jüngste Jenner wird oft als diejenige mit dem größten Geschäftssinn in der Familie gepriesen – aber ist es wirklich Geschäftssinn, wenn man einfach nur gut darin ist, Instagram nach unabhängigen Unternehmerinnen mit dunkler Hautfarbe zu durchforsten und sich ihre Ideen anzueignen?

Quelle: Ausschnitt aus: https://www.marieclaire.com/celebrity/news/a27683/kardashian-enterprises-cultural-appropriation/?utm_source=chatgpt.com

Hat man die Dynamik von Cultural Appropriation verstanden, sieht man sie überall!

Cultural Appropriation ist ein sehr emotionales Thema, das sich aber rational gesehen relativ präzise durch Machtstrukturen erklären lässt. Trotzdem sind die Grenzen nicht immer leicht zu definieren: Ab wann spricht man von kulturellem Austausch auf Augenhöhe und ab wann wird es problematisch?

Ich habe eine gute Arbeitskollegin, mittlerweile ist sie längst eine Freundin. Soweit so gut, die Geschichte ist bis hierhin noch nicht wirklich spannend, ich weiß. Diese Freundin ist in engem und vertrauten Kontakt mit ihrer kongolesischen Nachbarsfamilie und passt öfter auf die beiden Kinder auf. Die Mutter war so glücklich über die Unterstützung, dass sie meiner Freundin als Dank unbedingt Braids flechten wollte, sie bestand vehement darauf. An sich eine wundervolle Geste, nur – meine Freundin ist weiß. Sie war und ist sich dessen immer sehr bewusst und doch fand sie sich in dieser Situation wieder: verunsichert durch ein von Herzen gemeintes Angebot, denn als weiße Person Braids zu tragen, ist unvermeidlich mit einem sehr sensiblen Thema verknüpft. Doch die Mutter ließ sich nicht von ihrem Vorhaben abbringen und es schien ihr viel zu bedeuten. Da saß meine Freundin nun, ihren Kopf zwischen den Knien der Mutter, aufgenommen von einer Kultur, die nicht ihre ist und die sie doch so herzlich empfing. Während der langwierigen Haarprozedur wurde Essen als Stärkung gereicht, die Frauen* lachten, quatschen, schauten Filme und genossen das Beisammensein. Doch so schön dieser Austausch sein könnte, wird er doch getrübt, wenn man die Problematik der Cultural Appropriation (dt.: Kulturelle Aneignung) mitdenkt.

Und das tat meine Freundin, während sie sich Zopf für Zopf immer unwohler fühlte. Gleichzeitig wollte sie jedoch das Angebot der Mutter nicht zurückweisen, die sie so offen und ehrlich in ihre Kultur eingeladen hatte.

Mit perfekt geflochtenen Braids verließ meine Freundin die Wohnung, versteckte die Haarpracht sofort unter einem Hoodie und begann, kaum zu Hause angekommen, alle Zöpfe wieder aufzuflechten – wenn auch mit schlechtem Gewissen.

Hat sie damit vermieden, dass Schwarze Menschen, die nicht um die Umstände ihre Haartransformation wissen, sich durch Cultural Appropriation einer weißen Person verletzt fühlen? Oder hat die Problematik der kulturellen Aneignung und ihr damit verbundenes Handeln, die Braids zu lösen, stattdessen eine Schwarze Frau verletzt, die ihre Kultur mit ihr teilen wollte? Und was wiegt am Ende schwerer?

Was macht Kultur so sensibel?

Die eigene Kultur ist etwas ganz Persönliches. Sie ist Teil von Lebensgeschichten und -realitäten und sie prägt uns maßgeblich; unsere Art zu sprechen, unsere Gewohnheiten, Beziehungsgeflechte und ziemlich wahrscheinlich auch unsere Sicht auf die Welt. Wir fühlen und zelebrieren sie, wenn wir bestimmtes Essen genießen, Musik erleben, in Sprachcodes verfallen, gewisse Kleidung, Accessoires oder Hairstyles tragen oder Feste feiern. Und sie zeigt sich in so vielem mehr – was es auch so schwer macht, Kultur als festes Konstrukt fassbar zu machen. Doch eins umfasst all die verschiedenen Aspekte gleichermaßen: **Das Gefühl von Zugehörigkeit** und Zuhause sein.

Wenn sich Menschen, die nicht Teil deiner Kultur sind, nun **ungefragt an dieser bedienen, kann das sehr verletzend sein**. Genau das beschreibt das Problem der Cultural Appropriation (dt.: Kulturelle Aneignung): Hierbei übernehmen Menschen nach Belieben Praktiken einer Kultur, der sie nicht angehören. Meist geht dies auch mit einer finanziellen Bereicherung einher, ohne den tatsächlich Angehörigen der Kultur Tribut zu zollen. Es findet also kein Austausch auf Augenhöhe statt und genau das macht den springenden Punkt aus, denn Cultural Appropriation basiert auf Machtstrukturen.

Schwarzes Haar als Politikum

Ein besonders deutliches Beispiel ist die kulturelle Aneignung Schwarzer Hairstyles von der weißen Mehrheitsgesellschaft. **Braids, Cornrows, Twists, Locs** und viele andere Black Hairstyles waren seit jeher ein wichtiger Bestandteil in der Schwarzen Kultur und symbolisierten gerade in afrikanischen Communes die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Volksgruppe oder den gesellschaftlichen Stand einer Person. Zu Zeiten der Sklaverei dienten Cornrows sogar als Überlebensstrategie, da beispielsweise Mütter* ihren Kindern während der Verschleppung in Schiffen Reiskörner in die Haare flochten. Diejenigen, die die Entführung überlebten, wurden als Sklav*innen verkauft und davor meist komplett kahlgeschoren. So sollten Schwarze Menschen dehumanisiert und ihrer Identität beraubt und außerdem ihre Zugehörigkeit unkenntlich gemacht werden, um Allianzen untereinander zu verhindern. Für die Gefangenen der Sklaverei waren Protective Hairstyles, die harte Arbeitstage überstanden und lange hielten, essentiell. Haare sind und waren für Schwarze also immer weit mehr als einfach nur Haare.

Cultural Assimilation ≠ Cultural Appropriation

Haar blieb auch nach der offiziellen Abschaffung der Sklaverei gesellschaftspolitisch. **Natural Black Hair** sowie Black Hairstyles galten und gelten bis heute in vielen Berufssparten als „unprofessionell“, „wild“ oder werden sogar als „ungepflegt“ betitelt und verboten. Schwarze Menschen waren und werden also gezwungen, **ihre Haare chemisch dem weißen Normativ anzulegen** und sich damit körperlich und gesundheitlich zu schaden. Diese Assimilation (= Anpassung/Angleichung) ist folglich auch nicht mit Kultureller Aneignung gleichzusetzen, denn Schwarze waren damit dem Druck ausgesetzt, sich an weiße Haarnormen anzupassen, um sich vor weiteren

Diskriminierungsmechanismen zu schützen. Diese notwendige Angleichung war und ist also Teil eines unterdrückenden Systems.

Erst an *weißen* Menschen wird Schwarze Kultur gesellschaftlich wertgeschätzt

Noch während Schwarze sich also auf Grund ihrer kulturellen Hairstyles in ihren Berufschancen und in ihrer gesellschaftspolitischen Akzeptanz gefährdet sahen, entdeckten Weiße Braids und Cornrows als Trend für sich. Und in der *Whitewashing* Version wurde Schwarze Haarkultur plötzlich salonfähig. Vielleicht erinnern sich einige noch an die weiße Schauspielerin Bo Derek, die im Film „10“ Braids trug, dafür von Medien und der breiten Gesellschaft gefeiert wurde und in den USA einen echten Hype lostrat. Dieses absurde Shifting hält bis heute an: Schwarze erfahren auf Grund ihrer Haare und Frisuren Diskriminierung und berufsbedingte Nachteile, während Weiße im Rastafari-Look und Kaurimuschel Anhang bestenfalls als „weltffen und stylisch“ und schlimmstenfalls als „linksalternativ“ gelten. Ihr größter Benefit dabei ist, dass sie den Schwarzen Hairstyle als rein optisches Accessoire jederzeit wieder ablegen können, ohne sich dabei mit unbequemen Lebensrealitäten wie Rassismus herumschlagen zu müssen. Schwarze Menschen haben diese Option nicht.

Die Message für Schwarze Menschen ist damit: Ihre natürlichen und kulturellen Features sind AN IHNEN nicht schön und akzeptabel genug und führen zu Ausschluss – weiße Menschen können hingegen frei damit experimentieren und erfahren sogar noch Anerkennung. Der Kardashian Clan, in dem sich wirklich alle weiblichen* Mitglieder die größte Mühe geben zu beweisen, wie gerne sie doch Schwarz wären, sind auch hier wieder mit am Start und plötzlich heißen Cornrows, die schon immer Teil von Schwarzer Kultur waren, „Boxer Braids á la Kim Kardashian und Kylie Jenner“. Als Kim Kardashian ihre neue Shapewear unter dem Namen „Kimono“ launchen wollte, provozierte sie damit einen heftigen Shitstorm und erntete vor allem von Japaner*innen harte Kritik, den Namen des traditionell japanischen Kleidungsstücks für ihre individuellen Geschäftszwecke vermarkten zu wollen.

„They want our rhythm but not our blues“

Die Problematik von Cultural Appropriation offenbart sich also darin, dass eine dominierende Gruppe sich kulturelle Praktiken einer vorrangig marginalisierten Gruppe aneignet und dafür vor allem Anerkennung und Akzeptanz erfährt. Es ist ihr jedoch jederzeit möglich, diese Praktiken wieder abzulegen und damit profitiert sie nur von der Kultur, muss sich jedoch nicht mit diskriminierenden und unterdrückenden Mechanismen auseinandersetzen, mit denen tatsächliche Angehörige der Kultur konfrontiert werden. Die Dynamik von Cultural Appropriation funktioniert also auf Grund eines Machtgefälles. Oft geht damit auch einher, dass aus der Kulturellen Aneignung Profit geschlagen wird. So haben sich einige gängige Fast Fashion Unternehmen mit dem Verkauf sogenannter „Azteken Muster“-Klamotten bereichert, die auf indigenen Patenten basieren, ohne sich dafür die Rechte der Indigenous People einzuholen. Auch Marc Jacobs konnte dem Privileg, ungefragt ein paar Kirschen der Black Culture zu naschen, nicht widerstehen und ließ 2017 in seiner Frühjahrskollektion weiße Models mit Locs über den Laufsteg stolzieren.

Wann tauscht man sich aus und ab wann ist es geklaut?

Wenn man die Problematik von Kultureller Aneignung erst einmal verstanden hat, sieht man sie plötzlich überall: In den Einweg-Party-Bindis von feiernden Festival Besucher*innen, im Psychotest der Kioskzeitung, der dir dein „Spirit Animal“ verraten will, im sogenannten „Boho“-Style, in problematischen Motto Parties und auch in den Locs von Birgit, die dir erzählen will, wie tief sie sich jetzt nach ihrem zehntägigen Sénégal-Trip mit Schwarzer Kultur verbunden fühlt. Nur – ab wann beginnt Kulturelle Aneignung genau? Ab wann definiert sich ein kultureller Austausch als respektvoll, wertschätzend und auf Augenhöhe und ab wann wird einfach nur dreist geklaut?

Von außen ist dies nicht immer eindeutig zu beurteilen. Ein problematisches Karnevalskostüm und die „afrikanisch anmutenden“ Polyester-Shirts bei H&M sind easy zu entlarven und bedürfen keiner Diskussion. Aber wie lässt sich beurteilen, welchen Bezug und Zugang jemand zu einer bestimmten Kultur hat?

Der Einzelfall samt Kontext gerät durch die Problematik der Cultural Appropriation in den Hintergrund

Ich werde einer weißen Person ganz objektiv niemals ansehen können, ob ihr engster Freundeskreis von Kindheit an aus Felwine Sarr, Erykah Badu und Chimamanda Ngozi besteht, sie fließend Twii spricht und sie Blues mit der Muttermilch aufgesogen hat. Genauso wenig lässt sich von außen beurteilen, ob sie Schwarze Menschen und Kultur nur aus dem TV kennt und denkt, Afrikanisch sei eine sehr schöne Sprache. Sicherlich gibt es viele Fälle, in denen Menschen einen ehrlich aufrichtigen und ernsthaften Bezug zu einer anderen Kultur pflegen. Und es ist mehr als schade, dass diese Fälle sich objektiv nicht von den Trendmassen unterscheiden lassen, die dies eben nicht tun. Gleichzeitig lässt sich jedoch nicht einfach ignorieren, dass noch immer ein Ungleichgewicht und Machtgefälle zwischen Kulturen und Völkern vorherrschen. Die einen profitieren davon, die anderen erfahren Nachteile. Es mag zwar unfair sein, dass dies dazu führt, dass ein scheinbar harmloser Hairstyle zu kontroversen Debatten führt, aber hey, seit wann sind Rassismus und Diskriminierung besonders gerecht? Genauso wie jede Kaufentscheidung, das Tragen von Kleidung und die Wahl von Transportmitteln politisch sind, ist es eben auch die eigene Haltung zum Umgang mit dieser gesellschaftlichen Dynamik.

Indem stur auf einen gerechtfertigten Zugriff auf fremde Kultur beharrt wird, umgeht man das Problem der Cultural Appropriation komplett, weil die eigene privilegierte Position im ungleich gewichteten gesellschaftlichen System, das kulturelle Aneignung überhaupt erst möglich macht, unsichtbar wird. Im Zweifelsfall sollte man sich immer die Frage stellen: „Wie lässt sich mein Handeln in den gesamtgesellschaftlichen Kontext einordnen – und wie sehr stehe ich dazu, wenn ich dafür kritisiert werde?“

Schwarze Menschen erleben es ständig, dass sich an ihrer Kultur wie an einem offenen „All You Can Eat“-Buffet bedient wird. Die optischen Benefits gehen dabei weg wie warme Semmeln, aber von den schwer verdaulichen Diskriminierungs- und Rassismus-Beilagen will natürlich keiner kosten.

Doch auch wenn wir uns deswegen immer wieder durch Cultural Appropriation verletzt sehen, sind wir nicht automatisch raus aus dem Schneider.

Trotzdem müssen wir reflektiert bleiben

Auch Schwarze Celebrities sahen sich schon mit Vorwürfen der kulturellen Aneignung konfrontiert: Pharrell Williams trug 2014 indigenen Federschmuck auf dem Cover der Britischen *Elle* (yep – **die Elle scheint viele Problematiken nicht so richtig durchblickt zu haben**) und entschuldigte sich nach heftiger Kritik öffentlich. Er beteuerte zwar, selbst indigene Vorfahren zu haben, doch für viele Native Americans schmälerte dies nicht die Verletzung. „Indigene Verwandten oder Vorfahren zu haben, gibt dir keinen Freifahrtschein, die Kultur dieses Familienmitglieds völlig spontan und kontextlos für dich zu nutzen“, hieß es in einem offiziellen Statement des Indian Country Media Networks.

Und auch weitere Fragen stellen sich:

Von der EINEN Schwarzen Kultur zu sprechen ist ohnehin schwierig, aber wo herrschen auch hier Machtverhältnisse, wie beispielsweise eine bewusste Abspaltung von Afroamerikaner*innen von ihrem afrikanischen Ursprung? Während des Hypes um den Film Black Panther war eine enorme diasporische Verbundenheit in der Schwarzen Community spürbar. Gleichzeitig wurden aber auch kritische Stimmen laut, die dem Film trotz des Schwarzen Regisseurs eine zu amerikanische geprägte Perspektive und damit ein stereotype Darstellung eines (fiktiven) afrikanisches Landes und seiner Kultur vorwarfen.

Kann ich einfach so Yoga lehren? **Kemetic Yoga stammt ursprünglich aus Afrika, dem alten Ägypten** und ist damit eindeutig Teil afrikanischer Kultur, doch wie verschiebt sich die Perspektive, wenn es um die indische Yogalehre geht?

Wie kann ich die Positionen miteinander vereinbaren, dass sich weiße Kundschaft in Afroshops Black Hairstyles aneignet, aber gleichzeitig auch dazu beiträgt, dass Schwarze Unternehmen sich finanzieren können und rentabel bleiben?

Wieso sprechen plötzlich alle von Female* Energy und fokussieren sich dabei völlig gehypt vom Trend auf die rein körperlichen Abläufe, wie zum Beispiel den Menstruationszyklus, was wiederum Trans*frauen ausschließt. Oder – noch viel schlimmer – berufen sich dabei auf rein binäre Geschlechterrollen und –zuschreibungen?

Cultural Appropriation funktioniert nicht umgekehrt

Wir müssen uns also immer wieder aufs Neue mit Fragestellungen auseinandersetzen, die unser Handeln reflektieren. Doch genauso wie Reverse Racism (dt.: umgekehrter Rassismus) ein Fantasiewesen aus dem Feenwald der Sagen und Märchen ist, kann auch Cultural Appropriation im Bezug auf die kraftvolle Dynamik nicht einfach von Weißen auf BIPOC übertragen werden. Um Kulturelle Aneignung wirkungsvoll auszuüben, muss diese von einem institutionalisierten und systematischen Hintergrund gestützt werden und diese Macht ist BIPOC im Gegensatz zu Weißen Menschen nicht gegeben.

Es soll nicht darum gehen, kulturellen Austausch schlecht zu machen. Im Gegenteil: Dieser ist wichtig und bereichernd! Aber sich an anderen Kulturen unter dem Deckmantel der Weltoffenheit und meinem All-time-Favorite-Satz „Ich finde es eben einfach schön!“ zu bereichern und dabei einseitig von ihnen zu profitieren, ist nicht kosmopolitisch sondern

trägt dazu bei, das die ursprünglichen Kulturen weiterhin unsichtbar gemacht und ungleiche Machtstrukturen reproduziert werden. **Jede*r kann** Freude am Austausch mit anderen Kulturen haben, ohne dabei Bauschmerzen zu bekommen. Aber bitte lasst uns unsere Hausaufgaben machen! Dazu gehört die jeweilige Kultur mitsamt ihrer Angehörigen zu respektieren, uns zu fragen, wer durch unseren Konsum profitieren und wer verletzt bzw. wem sichtbarer Raum abgesprochen werden könnte, uns mit dem jeweiligen Kontext auseinanderzusetzen und: Nichts zu nehmen, nur weil man es kann! Denn wie sich das anfühlt, kennen wir nur zu gut.

Quelle: <https://rosa-mag.de/cultural-appropriation/>

unterschiedlichen Erlebniswelten von *weißen* Menschen und Menschen of Color im Bildungssystem in einem Interview so:

»Wenn ich ein *weißes* Kind in Deutschland bin, betrete ich morgens die Schule und es ist für mich völlig normal, dass die meisten Schüler*innen um mich herum so aussehen wie ich. Dass ich umgeben bin und unterrichtet werde von Lehrer*innen, die so aussehen wie ich. Diese Lehrer*innen knüpfen an Geschichten und Beispiele an, die aus meinem Alltag stammen. Es ist normal, dass ich Bücher lese und mit Lehrbüchern konfrontiert werde, wo ich als Normalität dargestellt werde. Wo die Vergangenheit und die Geschichtsmeiner Gruppe nicht verschwiegen wird, sondern wo ich darüber viel lasse.«

Als Schwarze*r Schüler*in ist meine normale Erfahrung, dass ich die Schule betrete und niemand aus dem Kollegium, keiner der Menschen, die mir etwas beibringen sollen, auch nur annähernd so aussieht wie ich. Viele der von den Lehrenden verwendeten Beispiele knüpfen nicht wirklich an meine Lebensrealität an, der Lehrplan ist nicht an meinen Erfahrungen ausgerichtet, im Lehrplan wird auch nicht über Rassismus gesprochen. Ich lasse keine Handlungsstrategien gegen Rassismus. Ich finde mich in den genannten Beispielen nicht wieder. Ich erfahre nichts über die Geschichte meiner Gruppe – als Schwarze Menschen oder Menschen of Color –, und wenn, dann nur aus einer *weißen* Perspektive, in der Schwarze Menschen als Opfer von Rassismus (Sklaverei, Kolonialismus) vorkommen.«⁴⁰

Rassismus bzw. rassistische Perspektiven finden sich, wie oben bereits kurz erwähnt, auch in Schulbüchern wieder. Einerseits in Form von unreflektierter, rassistischer Sprache: Das heißt, rassistische Begriffe wie das N-Wort werden ausformuliert und genutzt, ohne dass eine geschichtliche oder soziale Kontextualisierung stattfindet. Auch Lehrer*innen fehlt oft das Wissen, um die historische Einbindung dieses oder anderer Begriffe wie auch rassistischer Sprache im Allgemeinen leisten zu können. Andererseits finden sich rassistische Konnotationen häufig auch in der Bild-Text-Korrelation: So kommen Schwarze Menschen und People of Color oft in Texten zu Armut, Kriminalität und >Traditionalität< vor, während z.B. das Thema Kolonialismus in Geschichtsbüchern kaum bis gar keinen Platz findet und dementsprechend im Lehrplan nicht auftaucht.

Rassifizierende Konzepte wiederum, die sich z.T. an die oben beschriebenen Rassentheorien anlehnen, finden sich noch bis heute in einigen Biologiebüchern.

40 Interview mit Daniel Gramerah: Bin ich schuldig? Alltagsrassismus in Deutschland. <https://www.youtube.com/watch?v=ZD5DSAMA0SA>. Letzter Zugriff: 20.1.2017..

Anmerkung:

Mehr zu Rassismus in der Schule und auch in der fröheren Bil-

dung findest Du in dem Kapitel »Perspektivenwechsel«.

Sowohl im schulischen als auch im universitären Kontext spielt Rassismus in Form von epistemischer Gewalt eine Rolle. Das dort vermittelte Wissen wird als neutrales und objektives Wissen präsentiert, obwohl nicht-*weiße* Perspektiven meist nicht vorkommen bzw. bewusst ausgebündet werden. Selbst in Fächern, in denen es tatsächlich um >die anderen< geht (Afrikanistik, Lateinamerikanistik, etc.), stehen häufig eurorientistische *weiße* Perspektiven im Vordergrund, die dann angeblich >neutrales< Wissen abbilden.

Besonders im universitären Kontext wird diese vermeintliche Objektivität von den Forschenden regelrecht eingefordert. Ausgeblendet wird dabei, dass natürlich auch Wissens- und Forschungspraktiken selbst in einem Zusammenhang mit politischer Gewalt-, Macht-, und Herrschaftsverhältnissen stehen. Wissenschaft und Forschung sind niemals neutral.

6.1. Othering – Wer sind die Anderen?

INPUT

Der Begriff >Othering< kann übersetzt werden mit >jemanden zum Anderen machen<.

Dahinter verbirgt sich ein relativ einfaches, aber sehr >wirkliches< Prinzip:

1. Ich mache mich selbst zur Norm und werde dadurch zum Standard.
2. Ich mache alle anderen zu >die Anderen<.

Denn damit ich die Norm sein und bleiben kann, braucht es die Anderen, die von dieser Norm abweichen. Rassismus hat so begonnen und wird so seit jeher tradiert. Die Konstruktion des >Anderen< spielt daher seit Langem – aber auch heute noch – eine große Rolle bei der Reproduktion von rassistischen Bildern und Diskursen.

Othering geschieht immer dann, wenn es eine vermeintliche Norm, einen vermeintlichen Standard gibt und die Person of Color oder die Schwarze Person als Abweichung dargestellt wird. Das geschieht oft im Kleinen und kommt oft unmerklich daher. So werden Schwarze Men-

schen und People of Color trotz eines akzentfreien Deutsch, und obwohl es seit vielen, vielen Jahren nicht-weiße Menschen in Deutschland gibt, überproportional häufig nach ihrer Herkunft gefragt. Und dabei bleibt es nicht. Antwortet diese Person dann mit Köln oder Berlin, wird oft so lange nachgebohrt, bis die Herkunft auf einen Ort außerhalb Deutschlands vorerter werden kann. Das liegt vor allem daran, dass es in Deutschland eine Norm gibt, die besagt, wie Deutschsein auszusehen hat.

Tagtäglich dem individuellen Rassismus – sei es in Form von Mikroaggressionen oder in Form von möglichen Übergriffen – einerseits und dem Druck des institutionellen Rassismus andererseits ausgesetzt zu sein, ist vor allem eins: anstrengend. Diese Anstrengung, auch *>racial stress<* genannt, führt dazu, dass Schwarze Menschen und People of Color Strategien entwickeln müssen, um mit diesem Stress umzugehen. So unterschiedlich diese Strategien in Schule, Uni, Arbeit oder wo auch immer sein mögen – bewusstes Ignorieren, sich jedes Mal verbal oder auch physisch zu widersetzen, Humor –, das Entscheidende ist: Schwarze Menschen und People of Color müssen sie finden. Sie haben nicht die Wahl, ob sie sich mit Rassismus auseinandersetzen oder nicht. (Und selbst, wenn Du jemanden kennst, der* die Dir sagt: »Mich stört Rassismus nicht.« Auch diese Person hat diese Strategie des Umgangs bewusst oder unbewusst gewählt, um mit Rassismus umzugehen. Es bedeutet nicht, dass der *>racial stress<* nicht da ist.) Einige der Privilegien von *Weißsein* sind:

1. diesem Stress nicht ausgesetzt zu sein
 2. ihm nicht wahrnehmen zu müssen
 3. ihn sogar zu ignorieren oder gar lächerlich zu machen.
- Nicht selten lautet die Reaktion auf Widerspruch gegen Mikroaggressionen: »Nun sei doch nicht so empfindlich/übersensibel!«

Intention und Wirkung

Oft betrachten wir Rassismus als individuelle, intentionale Handlung eines Einzelnen. Der Intention wird mehr Bedeutung zugemessen als der Wirkung. Ergo: »Wenn ich es nicht so gemeint habe, kann es auch nicht rassistisch sein.« Diese Erklärung wird erstaunlicherweise oft auch dann herangezogen, wenn eindeutig rassistische Begriffe reproduziert werden.

Anders herum wird allerdings ein Schuh daraus. Gute gemeint muss nicht gut gemacht sein. Die Wirkung einer Aussage oder einer Handlung ist ausschlaggebend dafür, ob etwas rassistisch ist oder nicht. In anderen Kontexten ist das oft schneller sichtbar und verständlich. Wenn ich Dir mit meinem Auto über den Fuß role und diesen dabei breche, verändert sich der Grad Deiner Fußverletzung dann gemessen daran, ob ich es bewusst oder unbewusst gemacht habe? Sicherlich nicht. Vielleicht spielt der Faktor Intention eine Rolle für unsere Beziehungsebene; aber selbst das nur bedingt. Wenn ich Dir, nachdem ich Dir den Fuß gebrochen habe, sage: »Ich habe es nicht so gemeint, also kann es Dir gar nicht wehtun«, oder gar: »So habe ich das schon immer gemacht, es kann also nicht schmerhaft für Dich sein«, anstatt, dass ich mich bei Dir entschuldige, wird Dich das mit Sicherheit nicht nur sehr verärgern, es wird auch keine Auswirkungen auf die Verletzung Deines Fußes haben.

Rassistische Gewalt

Rassismus ist als System in allen Bereichen unserer Gesellschaft wirksam. Und richtig ist, dass wir ihn durch die rassistische Sozialisierung oft unbewusst reproduzieren. Dem wird in diesem Buch sehr viel Verständnis entgegengebracht, da ich der Überzeugung bin, dass viele Menschen nicht rassistisch sein wollen. Aber natürlich kommt Rassismus in vielen Bereichen unserer Gesellschaft auch ganz bewusst zum Tragen. Es gibt offene Rassisten, die sich das Konzept der Rassifizierung bewusst zu eigen machen, Menschen rassifizieren, klassifizieren und diskriminieren. Ich möchte in diesem Kapitel ganz klar Position dazu beziehen. In letzter Zeit ist Rassismus in Deutschland an vielen Stellen salonfähig geworden. Es gibt eine Art *>Das wird man doch wohl noch sagen dürfen<-ismus*. Die Internetforen und Kommentarspalten sind voll von rassistischer, gewaltvoller Hetze. Diese Situation ist sehr ernst zu nehmen und macht vielen Menschen Angst. Rassismus darf und kann nicht salonfähig werden.

Die Zahl der rassistischen Straftaten steigen in Deutschland derzeit drastisch an. Das Bundesinnenministerium gab an, dass im Jahr 2015 13.846 einschlägige Delikte registriert wurden.⁴¹ Es gibt in Deutsch-

⁴¹ Siehe: <http://www.handelsblatt.com/politik/deutschland/innenministerium-pechstrafrechte-schaffen-schwerpunkt-rassismus/>. Letzter Zugriff: 1.1.2017.

land »No Go Areas« für Menschen of Color und Schwarze Menschen, also Gegenden, die People of Color und Schwarze Menschen meiden sollten, da dort die Wahrscheinlichkeit, einen rassistischen Übergriff zu erleben, sehr hoch ist. Es gibt sogar sogenannte national befreite Zonen. Parteien wie die NPD und seit einiger Zeit insbesondere die AfD (Alternative für Deutschland) und Bewegungen wie Pegida (Patriotische Europäer gegen die Islamisierung des Abendländes) und deren diversen Ableger schließen und setzen islamfeindliche und rassistische Tendenzen in Deutschland.

Was macht Rassismus mit Schwarzen Menschen und Menschen of Color?

In diesem Buch geht es sehr viel darum, was Rassismus mit *weißen* Menschen und deren Perspektive macht. Natürlich kann das eine nicht ohne das andere betrachtet werden. Zu dem Perspektivwechsel für *weiße* Menschen gehört daher auch, welche konkreten Auswirkungen Rassismus auf Schwarze Menschen und Menschen of Color hat. Im Folgenden musst auf einige Beispiele:

findest Du einige Beispiele: Fragen wie »Woher kommen Sie?«, »Wann gehst Du wieder zurück in die Heimat?« oder Aussagen wie »Sie sprechen aber gut Deutsch!« machen Personen, die ihren Lebensmittelpunkt hier haben, deutlich, dass der für sie vorgesehene Platz außerhalb der Gesellschaft ist. Die Erfahrung zu machen, dass man als »die Anderen« wahrgenommen wird, ist für Erwachsene, aber besonders auch für Schwarze Kinder schmerhaft. Kinder wollen dazugehören, Teil der Gruppe und Teil der Gesellschaft sein. Sie wollen sich zu Hause fühlen dürfen. Othering, in Form von Sprache oder auch in Bildern, heißt auch, dass Kindern immer wieder gesagt wird, dass dieses Gefühl nicht legitim ist und ihrem Wunsch nach Zugehörigkeit nicht entsprochen werden kann. Schwarze Menschen of Color sind also gezwungen, eine Umgehensweise, eine Strategie für den Umgang mit Othering zu entwickeln. Was antworte ich auf die immer und immer wiederkehrende Frage nach der Herkunft, auch wenn sie mich nervt oder verletzt? Reagiere ich mit Humor oder Sarkasmus? Reagiere ich überhaupt, antworte ich? Für Schwarze Menschen stellt sich nicht die Frage, ob diese Situationen überhaupt auftauchen, sondern wie sie mit ihnen umgehen sollen. Das hat Auswirkungen darauf, wie ich mich fühle, wie meine generelle Stresstoleranz in Situationen ist und wie entspannt ich mich in einer Situation fühle.

Abgesehen von Othering-Erfahrungen, müssen sich Schwarze Menschen und People of Color natürlich auch alltägliche die Frage nach ihrer Sicherheit stellen. Urlaube, Dienstreisen, Ausflüge, die Teilnahme an Klassenfahrten der Kinder und Betriebsausflüge müssen unter dem Gesichtspunkt betrachtet und geplant werden: »Werde ich oder mein Kind dort sicher sein?« Selbst, wenn die Antwort zu einem überwiegenden Ja tendiert – ein Risiko bleibt immer. Und auch, wenn auf vielen Reisen nichts passiert – allein die Möglichkeit, dass etwas passieren könnte, die Sorge, die Angst oder das bewusste »Ich lass mir doch keine Angst machen«-Gefühl kosten Anstrengung, Zeit und einfach Nerven.

Bei der Wohnungs- oder Jobsuche müssen sich Schwarze Menschen und People of Color bei einer Ablehnung fragen: Habe ich die Wohnung oder den Job nicht bekommen, weil ich Schwarz/of Color bin? Institutioneller Rassismus im Arbeits-, oder Wohnungsmarkt ist real. Eltern von Schwarzen Kindern müssen ihre Kinder schon früh für Rassismus sensibilisieren. Die Erkenntnis, das eigene Kind nicht vor Rassismusfahrungen schützen zu können, ist sehr schmerhaft und besonders für Schwarze Eltern und Eltern of Color oft re-traumatisierend, da eigene in der Kindheit gemachte Erfahrungen und damit verbundener Schmerz und Ohnmachtsgefühle wieder aufrufen können.

Eine der (Lebens-)Aufgaben für Schwarze Menschen und People of Color ist – meiner Ansicht nach – für sich den »weißen Blick« zu dekonstruieren. Schwarze Menschen und People of Color werden in eine Welt hineingeboren, die ihnen sagt, wer sie sind, bevor sie selbst eine Möglichkeit hatten, herauszufinden, wer sie sind.

Ich beschreibe das rassistische Dilemma oft, indem schildere, dass ich mich in vielen Situationen permanent sichtbar und gleichzeitig unsichtbar fühle. Permanent sichtbar, da mein Schwarzsein von dem Moment meiner Geburt an zum Thema gemacht wurde: Ich werde markiert als die Anderen. Und damit einher geht eine konstruierte Vorstellung davon, »wie wir (die Anderen) sind« und »was wir können« und »wer wir sind«. Gleichzeitig bin ich unsichtbar, weil mein wahres Ich – also meine individuelle Persönlichkeit – von der Projektion oft verdeckt wird. Die Aufgabe ist also für Schwarze Menschen herauszufinden: Wer bin ich wirklich – jenseits des »weißen Blickes«?

Die bereits erwähnten Mikroaggressionen, kleine und subtile rassistische Situationen, sind aufgrund ihres gehäuften Auftretens sehr belastend und haben zudem die heimtückische Eigenschaft, dass es oft ebenso schwer ist, sie aufzudecken, wie darauf zu reagieren. Die indirekte und subtile Art – nicht selten mit einem Lächeln und/oder vermeintlicher Unschuld, Naivität oder gar Freundlichkeit präsentiert – ebnert den Weg für den oder die Täter, den rassistischen Inhalt der Aussage oder der Situation herunterzuspielen oder komplett zu negieren. Nicht selten begreifen die Menschen, die die Aussagen treffen auch nicht, warum die Aussage rassistisch war. Wenn eine Schwarze Person oder Person of Color sie darauf anspricht, führt dies in der Regel zu defensivem, wütendem oder beleidigtem Verhalten. Die Konsequenz für Schwarze Menschen und People of Color ist, dass sie – nachdem sie rassistisch beleidigt oder herabgewürdigt wurden und den Mut aufgebracht haben, sich dagegen zu wehren – in den meisten Fällen noch ein weiteres Mal verletzt werden. Dr. Sue von der Columbia University spricht von Verwirrung, Wut und Stress als Resultat für Schwarze Menschen und People of Color. Unabhängig davon, ob wir uns dessen bewusst sind, reagieren unsere Körper auf Umstände (einschließlich Rassismus) in unserer Umgebung. Oft denken wir, dass Stress ein vager Zustand ist, der uns >passiert<. Doch in Wahrheit ist Stress definiert als: »unsere Antwort auf die Bedingungen oder Reize in unserer Umgebung«.⁴² Diese Reize neunen sich Stressoren. Im *Center of Developing Child* an der Harvard Universität wurden drei Reaktionen auf Stressoren identifiziert, welche eingeteilt werden in positiv, erträglich und toxisch.

Wie der Name bereits sagt, ist der toxische Stressfaktor am gefährlichsten. Bei ihm handelt es sich um einen oft und/oder über längere Zeit auftretenden Stressfaktor. Darunter fallen emotionaler und körperlicher Missbrauch, wirtschaftliche Not und Gewalt. Die Studien des Harvard Centers fanden heraus, dass Rassismuserfahrungen – sowohl offener als auch subtiler Art – ebenfalls zu den toxischen Stressfaktoren zählen. Ist man ihnen über längere Zeit ausgesetzt, kann dies Erkrankungen wie Depressionen, Autoimmunkrankheiten oder andere Erkrankungen begünstigen und/oder zu physischem und psychischem Unwohlsein führen.⁴³

⁴² <https://de.wikipedia.org/wiki/Stress> Letzter Zugriff: 20.1.2017.

⁴³ Stern, David. Impact of Toxic Stress on Individuals and Communities. A review of the literature. S. 8. <http://www.mentalhealthamerica.net/sites/default/files/Impact%20Toxic%20Stress%20on%20Individuals%20and%20Communities-A%20Review%20of%20the%20Literature.pdf>.

Ein weiterer wichtiger Aspekt ist, dass Mikroaggressionen nicht absehbar sind und Schwarze Menschen und People of Color sich daher nicht auf die konkrete Situation vorbereiten können. Zudem zeigen Studien, dass Mikroaggressionen in allen Bereichen des Lebens auftauchen: auf der Arbeit, in der Schule, im privaten Bereich, auf der Straße. Die Kombination von beidem führt dazu, dass sich Schwarze Menschen und People of Color in einem permanenten Zustand der Vorsicht befinden, der sich *racial stress* nennt und sowohl bewusst wahrgenommen wird als auch unbewusst vorhanden ist. Der unberechenbare Charakter von *racial stress* kann bei Betroffenen sogar zu dem Gefühl führen, bald verrückt zu werden. Studien belegen, dass die Auswirkungen von Mikroaggressionen im Alltag zu den gleichen Symptomen führen können, die auch von Posttraumatischen Belastungsstörungen hervorgerufen werden.⁴⁴

Besonders tragisch ist, dass diese Effekte bereits bei Kindern zu beobachten sind. Chronischer Stress, Migräne, Bauchschmerzen und Neurodermitis finden sich bei Schwarzen Kindern und Kind of Color gehäuft und stehen in einer direkten Relation zum sogenannten *racial stress*.

INTERAKTIVER TEIL

Meine Gedanken für Dich

Überleg doch mal, wie oft *Weißsein* als Kategorie, über die Du aktiv nachdenkst, in Deinem Alltag eine Rolle spielt. Wie oft machst Du Dir Sorgen oder Gedanken darüber, ob Deine *weißen* Kinder sicher sind, gemacht werden, diskriminiert werden könnten, sich beweisen müssen – >obwohl sie *weiß* sind? Ich nehme an, nie bzw. fast nie.

Meine Mutter macht gern große Fahrradtouren mit ihrem Mann. Beide sind *weiß*. Sie erzählte mir, dass sie und ihr Mann auf ihren Reisen immer wieder anhalten und überlegen, ob sie die jeweilige Situation oder den jeweiligen Ort anders wahrnehmen würden, wenn sie mich oder meine Kinder dabei hätten. In diesem Sinne möchte ich Dich er-

⁴⁴ <https://de.wikipedia.org/wiki/Stress> Letzter Zugriff: 20.1.2017.

⁴⁵ Zoellner, Feeny, Fitzgibbons, Foa, 1999 <https://www.psychologytoday.com/blog/culturally-speaking/201509/the-link-between-racism-and-psd>.

mutigen, in den kommenden Tagen und Wochen das Gleiche zu tun und dann Deine Gedanken und Gefühle zu beobachten.

Es ist unmöglich, sich als *weißer* Mensch Schwarz zu fühlen. Allerdings sind wir alle von einer oder mehreren Diskriminierungsformen betroffen.

Wenn Du also eine Frau bist, kannst Du zum Beispiel gut Parallelen zu sexistischen Mikroaggressionen herstellen.

LOGBUCH

»Das Erlebnis hat mich die ganze Woche beschäftigt. Ich kann mich schwer auf die Uni-Aufgaben konzentrieren und hab das Bedürfnis, mich abzulenken. Nun stelle ich mir vor, wie es wäre, wenn die Frage wirklich ernst gewesen wäre und in einem anderen Kontext gestellt worden wäre. Wenn ein Mensch wirklich jeden Tag das Gefühl von Fremden bekommt, anders zu sein. Schrecklich. Vor allem, wenn man gerade damit abgeschlossen hat bzw. die Konfrontation verarbeitet hat und dann wieder so ein Idiot kommt und dich grinsend fragt, warum man so gut deutsch spreche (was ja impliziert, dass man anscheinend nicht von >bier< kommt).«

»Eventuell wissen sie ja noch, dass ich eingestehen musste, dass ich wohl spätestens jetzt an einem Zeitpunkt angekommen bin, bei dem ich mir zwar über vieles bewusster geworden bin, ich aber auch irgendwie anstebe und nicht genau weiß, wie ich weiter vorgehen geben soll... Warum es genau jetzt passiert war, weiß ich nicht... auch weil ich mir die vorherigen Einträge nochmals angeschaut habe und nun doch sagen muss, dass ich vieles nicht mehr so sehe... Durch dieses >Andersseben< muss ich mir auch Privilegien eingestehen, aber ich weiß nicht, wie ich die Welt mehr oder weniger alleine besser machen kann. Der Grundgedanke, dass nicht alle Menschen mindestens an diesem Punkt ankommen, finde ich etwas beängstigend, und ich fühle mich hilflos, sowohl dies als auch das komplette System zu ändern. Es wird mich sicher weiter beschäftigen und eventuell komme ich ja auf eine Lösung, aber aktuell belastet es mich sogar etwas... Zwar bin ich anscheinend wirklich in einem Happyland aufgewachsen, aber ich kann keinem die Schuld dafür geben. In meiner Familie war Rassismus nie ein Thema, was eventuell auch dem Happyland geschuldet ist. Aber in der Gegend, in der ich groß geworden bin, war es nun leider oder zum Glück die Begeben-

heit, dass dieses Thema, wenn überhaupt, wirklich nur durch die Medien in Gedanken gerufen wurde. Buh... gerade ist es echt nicht leicht, die richtigen Worte zu finden, das muss ich Ihnen gestehen... und wir finden uns auch noch ca. in der Mitte unseres Kurses und ich bin wirklich gespannt, ob und was sich bei uns und speziell bei mir noch alles tun wird... ich hoffe aber, dass es auch für mich nicht allzu schmerzvoll werden wird. Dies sage ich auch mit dem Hinteregedanken, dass ich, wenn ich das nächste Mal in meiner Heimat bin, versuchen werden, mit noch offeneren Augen und Ohren durch den Alltag zu gehen, um zu erkennen, ob meine Erinnerung wirklich das widerspiegelt, was ich erwarte, oder ob ich (hoffentlich nicht) diese Erinnerung doch dem Happyland schulde.«

6.2. Weiße Privilegien oder: Oh, wie schön ist Happyland

INPUT

»Ich sehe *White Privilege* jetzt als ein unsichtbares Paket unverdienten Vermögens, auf dessen Inhalt ich mich jeden Tag verlassen kann, bei dem aber vorsichtiger gewichtloser Rucksack besonderer Vorräte, Karten, Ausweise, Codebücher, Visa, Kleidung, Werkzeuge und Blankoschecks.«⁴⁵

Es ist an der Zeit, dass wir noch einmal genauer über Privilegien sprechen. Wenn Du das Buch bisher gelesen hast, weißt Du inzwischen, dass *Weißsein* ein Konstrukt ist und wie und aus welchem Grund *Weißsein* erfunden wurde. Schauen wir in die Vergangenheit, so ist es vielleicht oft leichter zu erkennen, welche Vorteile *Weißsein* damals mit sich gebracht hat: keine Versklavung, sondern Besitz von Sklaven, zur >ausgekorenen Herrenrasse< zu gehören, kein Opfer von Lynchjustiz zu werden... Stell Dir vor, es gäbe eine Zeitreisemaschine, so wie in *Zurück in die Zukunft*. In welche Zeit würden Schwarze Menschen und PoC zurückkreisen wollen? Als *weißer* Mensch ist das schon anders.

Wie ist das aber heute? Im Workshop bitte ich die Teilnehmenden manchmal, eine Liste mit *weißen* Privilegien zu erstellen. Vielleicht machst Du auch kurz eine, bevor Du weiterliest? Was fällt Dir ein, wenn Du an Privilegien denkst, die Du hast, weil Du *weiß* bist?

⁴⁵ McIntosh, Peggy: White Privilege. Den unsichtbaren Rucksack auspacken. 1.10.2012. <http://sanczyniakblogspot.eu/2012/10/01/white-privilege-den-unsichtbaren-rucksack-auspacken/> Letzter Zugriff: 20.1.2017.

Hä, was heißt denn White Passing?

Unser Glossar gegen die Panik vor Wörtern. Diesmal: White Passing.

Von [MissyRedaktion](#)

18.01.2022, von [Rayén Garance Feil](#)

Manche kennen es: Man ist unter weißen Menschen, jemand sagt etwas Abfälliges über „Ausländer“ oder macht einen rassistischen Witz – und erwartet ein zustimmendes Nicken oder Lachen. Besonders absurd ist das, wenn man von den Anwesenden für *weiß* gehalten wird, obwohl man es nicht ist. Dieses Phänomen nennt sich *white passing*.



Der Begriff geht auf das Konzept des *racial passing* zurück, abgeleitet vom Englischen „to pass for“ („als ... durchgehen“) oder „to pass as“ („sich als ... ausgeben“). Zwischen dem 18. und der Mitte des 20. Jahrhunderts war *passing for / as white* ein Phänomen unter (insbesondere *mixed-race*) Afroamerikaner*innen, deren Hautfarbe hell genug war, um sich als weiß auszugeben und so unter Weißen zu leben. In der von rassistischen Institutionen wie Versklavung und Segregation geprägten US-amerikanischen Gesellschaft bedeutete dies Freiheit und Privilegien. Der Preis dafür war die Abkehr von Familie, Freund*innen und Community. Vielfach in der Literatur aufgegriffen bildet das Thema sogar ein eigenes Genre, die sogenannte „Passing Novel“. Explizit als *passing* geprägt wurde das Konzept u. a. 1929 durch den gleichnamigen Roman von Nella Larsen.

Heute wird der Begriff, auch in Deutschland, in antirassistischen und identitätspolitischen Diskursen verwendet, um die bloße Möglichkeit des Weiß-gelesen-Werdens nicht-weißer Menschen zu beschreiben. Diese Erfahrung machen nicht nur Menschen, die *mixed-race* sind, sondern auch Personen, deren beide Elternteile nicht-weiß sind, solange sie durch bestimmte Merkmale, insbesondere Hautfarbe, der weißen Norm nah genug kommen. In einer rassistischen Welt ist das ein klarer Vorteil und wird entsprechend *white passing privilege* genannt. Anders als das weiße Privileg ist es jedoch situations- und kontextabhängig und somit instabil. So kann eine BIPOC mit relativ heller Haut oder mit der europäischen Norm entsprechenden Gesichtszügen in einem Moment als weiß wahrgenommen werden, aber im nächsten aufgrund ihres ausländischen Namens, ihres Akzents oder ihrer Haarstruktur rassistisch diskriminiert

werden. White-Passing-Privilegien sind also eine Nuance zwischen dem konstanten Besitz weißer Privilegien, welche weiße Menschen genießen, und dem gänzlichen Fehlen weißer Privilegien, welches konstant rassifizierte BIPOC erleben.

Alternative Begriffe wie *white assumed* (weiß vermutet/angenommen) und *white appearing* (weiß erscheinend) wollen die historisch geprägte Bedeutung von „passing“ als bewusste Entscheidung, sich als weiß „auszugeben“, vermeiden und den heutzutage gängigeren Fall der – von Betroffenen selbst unbeabsichtigten – falschen Außenwahrnehmung betonen. White passing im Sinne von als weiß „gerade so durchgehen“ wiederum hebt stärker hervor, dass es sich um eine Grenzerfahrung handelt, die von Unvorhersehbarkeit geprägt ist.

White-Passing-Erfahrungen zeigen, dass Race sozial konstruiert ist, und machen es für Betroffene nicht immer leicht, sich Identitätskategorien zuzuordnen. Die Selbstbezeichnung „white passing BIPOC“ kann als nuancierte und identitätsstabilisierende Positionierung verstanden werden, die White-Passing-Privilegien anerkennt, aber auch koexistierende Rassifizierungserfahrungen sichtbar macht. Sie ermöglicht, der von Rassismus beeinflussten Familiengeschichte und soziokulturellen Herkunft Rechnung zu tragen, sich mit anderen BIPOC zu solidarisieren und Privilegien für anti- rassistische Kämpfe zu nutzen. Und sie erlaubt es, weiße Räume widerständig zu besetzen und aufzubrechen.

Dieser Text erschien zuerst in Missy 01/22.

Quelle: <https://missy-magazine.de/blog/2022/01/18/hae-was-heisst-denn-white-passing/>

81

Immer wieder werde ich gefragt, ob nur weiße Menschen in Happyland wohnen. Meine Antwort ist ein klares JEIN.

Nein, weil auch Schwarze Menschen, indigene Menschen und People of Color rassistisch sozialisiert werden. Weil auch ich lange geglaubt habe, dass Rassismus nur Rechtsterrorismus ist. Weil auch ich die Kinderbücher und Schulbücher voller Rassismen gelesen habe und die negativen Botschaften und Stereotypisierungen darin verinnerlicht habe. Allerdings richteten diese sich dann gegen mich selbst und gegen Menschen wie mich. Mein Auszug aus Happyland bestand und besteht darin, diese verinnerlichten Botschaften über mich selbst zu »entlernen«. Und daher ist die Antwort auf die Frage auch ein Ja, weil Happyland eben gar nicht happy ist für Menschen, die von Rassismus betroffen sind.

Eine weitere Frage, die dir vielleicht auf den Lippen liegt, ist: Ist ein vollständiger und endgültiger Auszug aus Happyland eigentlich möglich? Vielleicht ist Happyland gar kein Ort, den wir so ohne Weiteres hinter uns lassen können. Vielleicht ist Happyland eher der mentale Ist-Zustand, in dem wir uns befinden, sobald wir von einer bestimmten Machtsstruktur profitieren. Und es braucht tägliche Kraft, Anstrengung und vor allem die bewusste Entscheidung, diesen Ist-Zustand zu hinterfragen, auf die Probe zu stellen und herauszufordern.

aus: Ogette, Tupoko: Und jetzt Du.
Zusammen gegen Rassismus,
Penguin,

Übers Sprechen sprechen

Tatüütataaa, die Sprachpolizei ist daaa! Hast du vielleicht gedacht oder denkst du eventuell immer noch, wenn du über das Thema Sprache und Rassismus nachdenkst. Es wäre kein Wunder, denn immer wieder beschweren sich Menschen darüber, dass sie nichts mehr sagen »dürfen«. Und immer wieder muss ich dem entgegnen: Wir leben in einem Land, in der die Meinungsfreiheit ein hohes und wichtiges Gut ist. Wir dürfen alles sagen. Die Frage ist, ob wir es wollen. Und die Frage ist auch, ob du es willst. Oder ob du nach einem Weg suchst, um auch durch dein Sprechen Sprachräume entstehen zu lassen, in denen Menschen weniger verletzt werden, die inklusiv sind und alle mitdenken. Wenn dies der Fall ist, bist du hier richtig. Wir wissen, dass Sprache Macht ist und Macht Sprache. Dass Sprache Wirklichkeiten produziert. Und Wörter sind Werkzeuge, die befähigen und ermutigen können. Die aber auch erniedrigen und ausschließen können. Mir geht es in dieser Diskussion vor allem um Verantwortungsübernahme. So wie Menschen für ihre Taten in die Verantwortung genommen werden, sollten Menschen auch verantwortungsbewusst mit der eigenen Sprache umgehen.

In der Konsequenz bedeutet das für mich: Wenn du das N-Wort reproduzieren willst, musst du auch die Verantwortung dafür übernehmen, dass du damit Menschen bewusst verletzt. Du musst dafür geredestehen, dass du Rassismus jedes Mal, wenn du das Wort aussprichst, aufs Neue zementierst.

Eine Möglichkeit, über Verantwortung im Kontext von rassistischer Sprache nachzudenken, ist, zwischen Fremd- und Selbstbezeichnung zu unterscheiden. Eine Fremdbezeichnung ist zuallererst einmal eine Bezeichnung, die für eine Person oder eine Personengruppe gewählt wurde, ohne diese in die Entscheidung einzubeziehen. Nicht mehr, aber eben auch nicht weniger. Im Kontext von Rassismus ist eine Fremdbezeichnung aber doch noch ein ganzes Stück mehr. Denn eine rassistische Fremdbezeichnung ist in einer Zeit entstanden, in der

1. eine Gruppe, die sich selbst als die überlegene und übergeordnete Spalte der Menschheit betrachtete, andere Menschengruppen entmenschlichte, versklavte, ausbeutete, kolonialisierte und/oder Genozide an ihnen verübt,
2. diese Gruppe Menschen anhand von relativ willkürlich gewählten körperlichen Merkmalen und Eigenschaften wiederum zu Gruppen zusammenfügte,
3. diese dominante Gruppe eine Unterdrückungsstruktur aufbaute, die seit 500 Jahren weltweit wirkt, und
4. die dominante Gruppe die von ihr Unterdrückten im Zuge all dessen mit der von ihr gewählten Fremdbezeichnung beschrieb.

Das ist die Schwere, mit der eine rassistische Fremdbezeichnung einhergeht. Es sind seit damals neue Fremdbezeichnungen dazugekommen. Und auch diese tragen eine Schwere mit sich. Denn es ist wie alter Wein in neuen Schläuchen: Rassismus wirkt bis heute in allen Bereichen der Gesellschaft. Und somit haben auch die Fremdbezeichnungen nicht an negativer Kraft verloren.

Eine Selbstbezeichnung ist die selbst gewählte Bezeichnung einer Gruppe oder eines Individuums. Im Kontext von Rassismus ist sie noch ein wenig mehr. Das Wichtigste vorab: **Die Selbstbezeichnung ist die Reaktion auf die Fremdbezeichnung.** Menschengruppen werden seit Jahrhunderten entmenschlicht, unterdrückt, nicht repräsentiert, stereotypisiert, dämonisiert, exotisiert und kategorisiert. Daher ist es eine Form des Widerstands, wenn sich Menschen aus diesen Gruppen zusammenfinden, um sich in einem Prozess der Selbstermächtigung über ihre Erfahrungen auszutauschen und dafür selbst gewählte Begriffe entwickeln und nutzen, anstatt sich der gewaltvollen Fremdbezeichnungen zu bedienen.

Für mich nutze ich die Selbstbezeichnung »Schwarz«, die ich bewusst großschreibe, um darauf hinzuweisen, dass dies eine politische Selbstbezeichnung ist und nicht das Farbadjektiv »schwarz« meint. Diese Selbstbezeichnung Schwarz bezieht sich daher nicht auf den Hautton oder den Melaningehalt der Haut, sondern, und das ist wichtig: auf die gemachten Rassismuserfahrungen in einer *weißen* Dominanzgesellschaft einerseits und den gelebten Widerstand gegen Rassismus andererseits. Diese Selbstbezeichnung ist mir wichtig, denn sie eröffnet mir die Möglichkeit, über meine Erfahrungen als Schwarze Frau in Deutschland zu sprechen. Gleichzeitig verbindet sie mich mit Menschen, die ähnliche Erfahrungen machen. Ich weiß, ich bin nicht allein. Die Bezeichnung gibt mir Halt und Community. In diesem Begriff vereinen sich für mich auch alle gelebten Möglichkeiten des Widerstands gegen ein rassistisches System. Historisch gesehen und bis heute, in meinem Alltag. Sie stellt eine Verbindung her zwischen den verschiedenen Widerstandsstrategien

im Kampf gegen Rassismus und für eine gerechtere Welt. »Schwarz« ist für mich ein *umbrella-term*, der nicht als eine einzige Erfahrung zu verstehen ist. Darunter vereinen sich viele verschiedene Erfahrungen und Umgangsweisen mit diesen Erfahrungen. Auch das darf man nicht außer Acht lassen.

Übrigens: Der Begriff *weiß* ist ebenso ein politischer Begriff und bezieht sich nicht auf die Hautfarbe. Oder hast du schon einmal eine *weiße* Person gesehen, die den gleichen Hautton hat wie dieses Blatt Papier? Der Begriff »*weiß*« definiert Menschen, die *weiße* Privilegien haben in Bezug auf Rassismus, also eine Person, die von Rassismus als System profitiert.

Weitere Selbstbezeichnungen sind zum Beispiel »PoC« – »People or Person of Color« und »BIPoC« – »Black Indigenous People of Color«. Beides sind Begriffe, die ein solidarisches Bündnis ausdrücken sollen von Menschen, die vereint sind im Kampf gegen Rassismus, also alle Rassismuserfahrungen machen. »People of Color« wird in Deutschland zum Beispiel von Schwarzen Menschen, Menschen, die asiatisch gelesen werden, Menschen, die arabisch oder türkisch gelesen werden oder Rom *nja und Sinti*zzé genutzt. Menschen, die nicht *weiß* sind und von Rassismus negativ betroffen. Der Begriff BIPoC versucht inklusiver zu sein, indem er sichtbar machen möchte, dass Schwarze Menschen und indigene Menschen eine jeweils spezifische Geschichte der Versklavung und des Genozids und Jahrhundertelanger Unterdrückung haben.

»Wir verstehen, dass afrikanische und indigene Menschen unter dem Kolonialismus sehr unterschiedliche Erfahrungen gemacht haben«, sagt Dr. Nelson von der McGill-Universität. »Alles in einem zu vereinen, heißt

auszulöschen, was die eigentliche Natur der genozidalen Praxis ist.«⁸

In den Rassismus- und Diskriminierungserfahrungen, den Mechanismen und der Geschichte der verschiedenen Gruppen, die Rassismus erleben, gibt es klare Unterschiede, aber auch Gemeinsamkeiten. Beides gleichermaßen anzuerkennen, halte ich für wichtig. Das Ernstnehmen und Analysieren der Unterschiede in den Erfahrungen ist wichtig, um Mechanismen und Ideen zum Abbau der Diskriminierungen entsprechend spezifisch entwickeln zu können. So brauchen wir in Deutschland eine Anerkennung und Aufarbeitung der Geschichte und Wirkmächtigkeit aller Rassismuserfahrungen und generell aller Diskriminierungsformen – und eigene Heilungsräume für sie.

Gleichzeitig halte ich es für maßgeblich, auch die Gemeinsamkeiten bestimmter Erfahrungen und Diskriminierungsmechanismen sichtbar zu machen und zu benennen. Das ist es, was uns in unseren solidarischen Bündnissen gegen Rassismus und alle anderen Diskriminierungsformen stärkt. Diese Gemeinsamkeiten und Unterschiede sind auch deshalb wichtig, weil es intersektional gesehen Überschneidungen gibt: So gibt es zum Beispiel Afro-Sintizze und Schwarze muslimische Menschen.

In Deutschland ist die Community der indigenen Menschen des amerikanischen oder australischen Kontinents nicht groß, aber es gibt sie. Wir alle wachsen mit rassistischen Fremdbezeichnungen für indigene Menschen und den stereotypisierten entmenschlichenden Bildern und Geschichten auf. Und wir finden sie bis heute als aktiven Teil unserer Karnevalskultur, unserer Festivals und in unseren Filmen und Büchern.

In diesem Buch benutze ich sowohl »Schwarz« als auch »Person of Color« und »BiPoC«, um von Rassismus betroffene Menschen zu bezeichnen.* Alle diese Begriffe haben Validität. Sie sind aber nicht in Stein gemeißelt. Und sie

weiter, und die nachkommenden Generationen von Menschen, die sich aktiv mit Rassismuskritik auseinandersetzen, werden immer wieder neue Begriffe prägen. Es gilt, flexibel und achtsam zu bleiben.

Wie helfen die Selbstbezeichnungen und politischen Begriffe im Rassismuskritischen Alltag?

Diese Begriffe der Selbstbezeichnung eröffnen uns die Möglichkeit, über Rassismus zu sprechen und dabei die gemachten Erfahrungen innerhalb des rassistischen Systems in den Fokus zu nehmen, ohne auf rassistisches Othering oder Rassifizierung zurückzugreifen. Will heißen: Wenn du zum Beispiel deiner Nachbarin davon erzählst, dass du dieses Buch hier liest, kannst du sagen: »Ich lese als weiße Person ein Buch über Rassismus, das von einer Schwarzen Frau geschrieben wurde.« Dann eröffnet dies ein Gespräch darüber, aus welcher gesellschaftlichen Perspektive heraus ich dieses Buch schreibe und aus welcher gesellschaftlichen Position heraus du das Buch liest und dich dem Thema näherst. Es eröffnet ein Gespräch über unsere unterschiedlichen Erfahrungen, die wir in dieser

Gesellschaft machen. Darüber, welche Perspektiven uns fehlen und letztendlich auch darüber, was wir tun können, um Rassismus zu dekonstruieren.

Warum nutzen nicht alle diese Selbstbezeichnungen?

Ob du es glaubst oder nicht, auch BiPoC wachsen in einer rassistisch geprägten Welt auf. Und es bedarf eines aktiven Prozesses, sich mit dieser Prägung auseinanderzusetzen. Ich selbst habe in meiner Kindheit und auch darüber hinaus Fremdbezeichnungen für mich selbst benutzt. Das lag daran, dass die Menschen um mich herum sie benutzten. Ich erinnere mich daran, dass mir diese Begriffe und Zuschreibungen immer wehtaten oder ich mich zumindest unwohl damit fühlte. Aber ich hatte keine Erklärungen parat, was mich daran störte. Es war einfach ein Gefühl. Ich erinnere mich sogar an einen Spaziergang mit einer Freundin namens Martina – ich muss um die acht oder neun Jahre alt gewesen sein. Jemand hatte mich mit dem N-Wort beschimpft. Mir kamen die Tränen und ich war aufgewühlt. Martina hielt mir daraufhin einen langen Vortrag darüber, dass meine Gefühle übertrieben seien, weil das englische N-Wort ja schlimm sei, das deutsche aber nicht. Die fatale Konsequenz, die ich daraus zog, war, dass mein Gefühl falsch sei und nicht das rassistische Wort.

Lange trug ich das mit mir herum. Mit Anfang/Mitte zwanzig traf ich dann auf andere Schwarze Menschen in meiner realen Welt, mit denen ich begann, mich auszutauschen. Durch diese Gespräche erhielt ich Zugang zu einer Auseinandersetzung mit dem Thema Rassismus. Ich begann Literatur zum Thema zu verschlingen. James Bald-

* Den Lesefluss zu lieben habe ich mich jeweils für einen oder zwei der drei Begriffe entschieden. Viele der mir erlebten und (aus meinen Workshops) beschriebenen Erfahrungen beziehen sich vor allem auf Schwarze Menschen und People of Color.

win, Maya Angelou, Toni Morrison, Frantz Fanon. Als ich dann das Buch *Farbe bekennen* von Katharina Oguntoye und May Ayim fand, wurden mein Erleben und meine Erfahrung in Deutschland in einen kollektiven Rahmen gesetzt. Dadurch verstand ich: Rassismus ist das Problem, nicht ich. Ich fand Worte, fand eine Sprache und lernte, vergangene Situationen in einen größeren kollektiven Kontext zu setzen. Jetzt lernte ich auch Selbstbezeichnungen kennen. Zuerst »afrodeutsch« und dann »Schwarz«.

Was ich damit sagen möchte: Es bedarf auch bei BIPOC eines Prozesses, um die verinnerlichten Denkmuster zu entlernen, eine Sprache zu finden und Rassismus als System zu verstehen. Ich nenne diesen Prozess »Politisierung« oder auch »Schwarzes Coming-out«. Nicht alle BIPOC finden einen Zugang zu dieser Politisierung. Zum Beispiel dadurch, dass sie in sehr *weißen* Kontexten aufwachsen oder leben. Oder deshalb, weil auch dieser Zugang natürlich nicht frei von Barrieren ist. Das kann am Wohnort liegen – eine Großstadt wie Berlin oder Frankfurt hat mittlerweile eine aktiver politische Szene als ein Tausend-Seelen-Dorf in Schwaben –, aber auch an gesellschaftlichen Barrieren wie Klassismus, Linguismus, Colorism oder Ableismus – Diskriminierung aufgrund von sozialer Herkunft, Sprachfärbung, Hautfärbung oder körperlicher oder geistiger Behinderung. Die wachsende Anzahl von Podcasts, Hörbüchern oder auch Social Media senken diese Barrieren, eliminieren sie aber nicht.

Zu guter Letzt gibt es natürlich auch BIPOC, die kein Interesse an dieser Auseinandersetzung haben. So wie es Frauen gibt, die sich aus welchen Gründen auch immer nicht mit Feminismus und feministischen Theorien auseinandersetzen wollen.

Als *weiße* Person ist es nicht an dir, BIPOC darüber zu belehren, wie sie mit Rassismus umgehen sollen. Wenn du eine wirklich gute Beziehungsebene zu einer BIPOC hast, kannst du aber zum Beispiel Möglichkeiten aufzeigen, wie die Person Zugang zu dieser Auseinandersetzung finden kann. Es liegt an der Person, diese anzunehmen oder auch nicht. Sei dabei achtsam und sensibel. Denn die Politisierung kann schmerhaft und aufwühlend sein. Für BIPOC ist es mitunter eine enorm schwere, emotionale Zeit, die viel Kraft kosten kann. (Auf die besondere Position als *weißes* Elternteil oder *weiße* Lehrperson komme ich später im Buch zu sprechen.)

Gibt es keinen deutschen Begriff für People of Color?

Nein. Das liegt daran, dass es bis jetzt innerhalb der Community von People of Color und unter den Menschen, die sich mit Rassismuskritik befassen und den Diskurs nach vorne treiben, nicht die Notwendigkeit gab, diesen Begriff zu übersetzen oder einen deutschen zu etablieren. Ich erlebe oft große Irritation darüber bei *weißen* Menschen. Mit Groll im Unterton höre ich dann: Wie sie denn jetzt so einen schwierigen Begriff lernen sollen? Mhhh. Vielleicht wirst du das jetzt nicht mögen, aber mein Verdacht ist, dass das Unbehagen, diesen Begriff anzunehmen und in den eigenen Sprachgebrauch zu integrieren, mehr mit einem gewissen Trotz (hust hust – White Fragility) zu tun hat als mit der tatsächlichen Schwierigkeit, den Begriff auszusprechen. Gleichzeitig gibt es nämlich oft eine große Bereitschaft, andere Begriffe, die aus meiner Perspektive mindestens genauso große Zungenbrecher sind, auszu-

sprechen, und dies sogar mit Leichtigkeit. Hier ein paar dieser Worte:

All-inclusive-Urlaub, Assessment Center, Cyber-Mobbing, Gouvernante, Rendezvous, Inkognito, Nonplusultra, Reproduktionszahl, Antiquitäten.

An dieser Stelle möchte ich auch eine Lanze für ältere Menschen brechen. Denn oft höre ich, dass es eben für ältere Menschen besonders schwer sei, diese »neuen« Begriffe zu lernen. Ich kann dazu sagen, dass ich in meinen Workshops vor allem in Workshops für Bezugspersonen von Schwarzen Kindern, schon achtzigerjährige Groß- und Urgroßeltern kennengelernt habe, die sich mit Leichtigkeit neue rassismuskritische Sprache aneignen konnten, sobald sie sich bewusst wurden, dass dies ein hilfreicher Baustein ist, um ihre Schwarzen (Ur-)Enkel zu unterstützen und zu stärken. Ich denke, die Frage ist an dieser Stelle daher eher: Möchtest du dich dem Thema rassismuskritische Sprache widmen? Und bist du bereit, die Deutungshoheit an dieser Stelle abzugeben?

Warum verändert sich das denn immer ständig?

Sprache unterlag schon immer Veränderung. Denn Sprache wird von Menschen geprägt. Das Wort »geil« zum Beispiel hatte in der Kindheit meines Großvaters eine andere Bedeutung, als wenn mein Sohn es heute benutzt. Wenn wir an rassismuskritische Sprache denken, müssen wir uns Folgendes bewusst machen: Die Geschichte der Fremdbezeichnungen ist fast 500 Jahre alt. Die Geschichte der Selbstbezeichnungen ist in Deutschland ein bisschen über dreißig Jahre alt. Denn diese Diskurse finden in der

Vernetzung und im Zusammenschluss statt. Und auch sie unterliegen natürlich ständiger Bewegung und Veränderung: In Deutschland war zum Beispiel »afrodeutsch« die erste Selbstbezeichnung. Sie wurde entwickelt in einem Zusammenschluss von afrodeutschen Frauen wie Katharina Oguntoye, May Ayim, Ria Cheatam, Jasmin Eding und anderen, die sich durch die Autorin und Aktivistin Audre Lorde zusammenfanden und in diesem Prozess erstmals über kollektive Erfahrungen Schwarzer Menschen in Deutschland sprachen. Man könnte auch sagen, dass dieser Zusammenschluss Schwarzer lesbischer Frauen in dem Verein ADEFRA e.V. einen der wichtigsten Meilensteine des rassismuskritischen Diskurses in Deutschland abbildet. Der Diskurs um Sprache innerhalb von Communitys ist noch lange nicht beendet. Wir befinden uns in Deutschland mittendrin. Und wir sollten uns bewusst sein, dass dieser Diskurs natürlich aus vielen heterogenen Stimmen und unterschiedlichen Perspektiven besteht. Das ist normal, denn Schwarze Menschen oder PoC-Communitys sind – ebenso wie weiße Menschen – keine homogene Gruppe. Und: Diese Diskurse finden unter großem Druck von außen statt. Von einem *White Gaze*, »weißen Blick«, der diese Diskurse belächelt oder versucht zu diskreditieren. Mein Mann Stephen erzählt in Workshops oft davon, dass er sich als Kind immer wieder gegen das N-Wort gewehrt hat und sagen musste, dass er so nicht genannt werden wolle. Dann aber nicht selten die Rückfrage kam: »Ja, wie wollt ihr denn DANN genannt werden?« Als er mit Anfang zwanzig die Initiative Schwarzer Menschen kennlernte, begann er durch die Auseinandersetzung und die rassismuskritischen Perspektiven, zu denen er dort Zugang fand, die Selbstbezeichnung Schwarz zu nutzen.

Nun kam von *weißen* Leuten die Frage: »Warum nennt ihr euch Schwarz? Wir sind doch alle Menschen!«

Noch mal: Es ist wichtig zu verstehen, dass die Fremdbezeichnungen zuerst da waren. Und die Selbstbezeichnungen eine Reaktion darauf sind. Weil Menschen fremdbezeichnet und unterdrückt werden, etablieren sie für sich *Selbstbezeichnungen*, um die Erfahrungen, die sie in dieser Unterdrückung machen, besprechbar zu machen.

Trennt es denn nicht, immer über Schwarz und weiß zu sprechen? Damit betreibst du ja wieder Rassismus, indem du kategorisierst!

Stell dir eine Welt ohne Rassismus vor. Wie schön sie wäre. Kein Wort müssten wir mehr darüber verlieren. Du müsstest dich nicht durch Bücher wie dieses kämpfen, ich würde vielleicht als mittelmäßige Schauspielerin in einem Theaterensemble spielen. Jedenfalls müssten wir nicht mehr über Rassismus sprechen. Allerdings wache ich täglich in einer Welt auf, in der ich weiß, dass meine Kids, meine Schwarzen und PoC-Freund*innen heute wieder zahlreiche Rassismuserfahrungen machen werden. Und einen Großteil dieser Erfahrungen werden sie mit *weißen* Menschen oder in *weißen* Institutionen machen, die es gut meinen, die aber wenig bis keinen Plan von Rassismuskritik haben.

Solange du und ich morgens in so einer Welt aufwachen, brauchen wir eine Sprache, um die unterschiedlichen Erfahrungen benennen zu können. Die Realität ist: Das Ziel von Rassismus ist Trennung. Und ein Schritt in dem Versuch, dieser Trennung entgegenzuwirken, ist es, Ras-

sismus sichtbar und besprechbar zu machen. Nur dann können wir ihn anschauen, die Mechanismen verstehen und überlegen, wie wir ihn abbauen können.

Kann ich als *weiße* Person Selbstbezeichnungen verwenden, wenn ich über Menschen spreche?

Ja. Bei Selbstbezeichnungen kannst du als *weiße* Person davon ausgehen, dass diese Begriffe im Widerstand gegen Rassismus entstanden sind. Bei Fremdbezeichnungen wirst du immer wieder Rassismus zementieren. Gleichzeitig ist es natürlich wichtig, Sprache kontextabhängig zu betrachten: Wenn du abfällig über Schwarze Menschen sprichst und dabei den »politisch korrekten« Begriff benutzt, ist es dennoch eine rassistische Aussage. Sprache ist nur eine Stellschraube in der Dekonstruktion von Rassismus. Wichtig ist, dass das System darunter sich mitbewegt. Dazu kommt, dass du als *weiße* Person natürlich Schwarzen Menschen nicht vorschreiben solltest, wie sie sich selbst zu bezeichnen haben, und individuelle Selbstbezeichnungen akzeptieren solltest.

million*innen zu mir, als ich meinen ersten Job bekam. Ein Dozent der DJs sagte am Tag der Abschlussfeier: »Ich glaube nicht, dass du lange als Journalistin arbeiten wirst.« Journalistin, das würde nicht so richtig zu mir passen. Er sah es anscheinend nicht.

Auf BiPoC, die in einem überwiegend weißen Umfeld arbeiten, liegt eine ungewollte Verantwortung. Unser Karriereweg ist politisch. Die Entscheidungen, die wir treffen, sind so oft größer als wir selbst. Ich hoffe, dass BiPoC, die heute in der Schule sind, sich in mehr Dingen sehen können als ich früher. Dass sie früher verstehen, was sie alles sein können, ohne sich verstellen zu müssen.

3 KÖRPER

HAARE

Ich stehe vor der Schlange zur Toilette im Club. Es ist ein kurzer Moment, in dem die wummernden Bässe etwas leiser werden und ich nicht schreien muss, um mich zu verstümmeln. Angelehnt an die zugetaggte Wand im schmalen Gang frage ich mich, warum Menschen, inklusive mir, sich so gerne die Nacht in dunklen stickigen Clubs um die Ohren schlagen und dabei monotone, viel zu laute Musik hören – wenn sie auch einfach schlafen könnten. Vor mir in der Schlange stehen zwei Frauen, die zwar wesentlich wacher scheinen als ich, aber nicht weniger betrunken. Eine dreht sich zu mir um. Bevor wir auch nur ein Wort miteinander gewechselt haben, spüre ich ihre Hand in meinen Haaren. Sie greift hinein, drückt meine Locken zusammen und zieht sie lang. »Du hast so schöne Haare«, sagt sie zu mir und strahlt mich an.

Es ist bei Weitem nicht das erste Mal, dass mir eine fremde Person ungefragt in die Haare fasst. Eigentlich passiert es fast immer, wenn ich ausgehe. Afrohaare scheinen wie ein Magnet für fremde Finger zu wirken. Ich bin mit meinen Erfahrungen nicht allein. Im Netz kann man diverse Erlebnisberichte durchlesen – und nicht ohne Grund schrieb die afroamerikanische Sängerin Solange ein Lied mit dem Titel »Don't Touch My Hair«.

Die Frau im Club fährt also weiterhin begeistert durch meine Haare. Ich lasse sie gewähren, fühlendlich wie ein braves Kind im Strei-

chelzoo und hoffe, dass es bald vorbei ist. »Nerven sie dich? Man möchte ja immer das, was man nicht hat«, sagt sie.

Nerven sie dich? Ganz ehrlich, wer fragt denn eine fremde Person, ob sie genervt von ihren eigenen Haaren ist? Doch die Frage kommt nicht von ungefähr. Eines hat die Frau wohl schon mitbekommen. Afrohaare gelten als widerspenstig, störrisch, unzähmbar – nervig eben.

Was im Zusammenhang mit meinen Haaren nervt, ist vor allem das übergriffige Verhalten anderer Leute. Abgesehen davon, dass ich schon unzählige Hände in meinen Haaren hatte, machen sich schon mein ganzes Leben lang Menschen über meine Locken lustig. »Hast du in eine Steckdose gefasst?«, fragen mich Kinder bereits in der Grundschule und nannten mich »Wischmopp« oder »Schafk«. Während des Gymnasiums bekam ich von einer Freundin den Spitznamen »Tingeltangel-Bobk«, nach dem lockigen Bösewicht aus *Die Simpsons*. Eine Weile lang fragten mich ältere Jungs auf dem Schulhof, ob sie meine Haare rauchen könnten. Eine Frage, die nur durch eine Vermischung jeglicher Stereotype gegenüber Schwarzen entstehen kann. Als »Busch« werden meine Haare ebenfalls häufig bezeichnet. Sagen wir mal so, charmant sind diese Bemerkungen alle nicht, zutreffend schon gar nicht. Trotzdem haben anscheinend viele kein Problem damit, mir diese Dinge ins Gesicht zu sagen. Sie scheinen davon auszugehen, dass ich meine Haare genauso witzig und ungewöhnlich finde, wie sie es tun. Vielleicht liegt es auch daran, dass diese Aussagen oft mit einer gegensätzlichen einhergehen. Zuerst Kompliment (»Schöne Haare«), dann Abwertung (»Nerven sie dich?«). Dann Neid. Viele weiße Menschen sagen mir, sie hätten auch gerne so Haare wie ich. Ich weiß bis heute nicht, wie ich auf so eine Aussage reagieren soll, weil ich auch nicht genau verstehe, was sie meinen. Meinen sie damit, dass sie gerne Schwarz sein wollen? Oder wären sie weiterhin gerne eine weiße Person, aber mit

Afro? So oder so habe ich ihnen nie geglaubt. Spätestens beim ersten Friseurbesuch würden sie sich ihre glatten Haare zurückwünschen.

Als ich acht Jahre alt war, beschloss mein Vater, dass es Zeit war, meine bis zu den Ellbogen reichenden Haare abzuschneiden. Ich mochte meine langen Locken sehr. Zwar waren meine Haare nicht blond wie die meiner Barbiepuppen oder der Prinzessinnen auf den Märchenbüchern, die ich unglaublich schön fand. Im Kindergarten betonte ich deshalb oft: »Im Spiel hätte ich wohl blonde Haare bis zum Boden.« Doch mit acht hatte ich schon aufgegeben, eine Prinzessin sein zu wollen. Wenn ich nicht aussah wie eine, dann war ich eben keine.

Jedoch wurden mit den Haaren auch die Sitzungen länger, die ich lippenbeißend auf dem Boden hockte, während sich meine Mutter auf dem Sofa durch meine stark verknotete Mähne kämpfte, weil ich mich weigerte, sie beim Spielen im Zopf zu tragen. Ich ertrug das Ziepen an der Kopfhaut kaum. Und meine Mutter hatte nach dem Kämmen Muskelkater in den Armen.

Mein Vater brachte mich also zum ersten Mal zum Haarschneiden. Wir landeten »Bei Fred«, fünfhundert Meter von unserer Wohnung entfernt. Aufgereggt lächelte ich mein Spiegelbild an, während mir Fred höchstpersönlich einen Kittel umlegte. Fred war weniger begeistert. Er beschwerte sich, woher er denn wissen solle, wie man mit diesen Haaren umginge. Viel zu lockig seien sie. Er machte also stur das, was er immer tat. Am Ende schämte ich mich dafür, so eine Zürnigung für den Friseur gewesen zu sein, auch wenn mein Vater versuchte, mich aufzubauen. »Cool siehst du aus«, sagte er mit Begeisterung. Doch ich war nur schwer zu überzeugen. Fred hatte mein Haar nass auf eine Länge geschnitten und nicht daran gedacht, dass es sich nach dem Trocknen zusammenziehen würde. Meine Haare formten nun eine Art Viereck. In der Schule hörte ich die gängigen

Sprüche, jetzt, wo meine Haare noch mehr von meinen Kopf abstanden.

Die Pflege von Afrohaaren ist in Deutschland nicht einfach. Die meisten Friseur*innen können nicht mit ihnen umgehen. Doch nicht nur das: Als ich aufwuchs, konnte ich mich auch nur schwer selbst um meine Haare kümmern. In den Drogerien waren nämlich keine Haarprodukte für mich zu finden. Es gab Shampoos für feines Haar, für welliges Haar, für mehr Volumen und für »normales Haar« – dann mit war meines nicht gemeint. Die Kämme waren zu fein, die Haargummis zu eng, und die minikleinen Haarklammern sprengte ich sofort mit meinen Locken. Auch in den Magazinen, die ich als Mädchen zu lesen begann, sah ich mich nicht. Schmink- und Frisertipps in Hülle und Fülle – aber alle für glatte Haare, für helle Haut. Auch an meinen Haaren zeichnete sich das Problem mit der Repräsentation ab: auffallen und rausfallen. Sichtbar auf der einen, unsichtbar auf der anderen Seite.

Als ich aufwuchs, sah ich kaum Frauen mit Afrolocken. Das lag nicht nur daran, dass ich in einem mehrheitlich weißen Land aufwuchs. Auch Schwarze Frauen tragen ihre Haare selten so, wie sie aus ihrem Kopf wachsen. Denken wir mal an berühmte Schwarze Frauen: Beyoncé, Michelle Obama, Oprah Winfrey oder Rihanna. Potenzielle Idole, vor allem für Schwarze Frauen und Mädchen. Keine von ihnen trägt ihre Haare üblicherweise natürlich. Sie sind geglättet, gefärbt, unter Perücken versteckt oder mit Extensions versehen. Das ist kein Verbrechen. Diese Frauen dürfen mit ihren Haaren machen, was sie wollen. Zufall ist es allerdings auch nicht. Afroamerikanerinnen geben durchschnittlich neunmal so viel für Haarprodukte aus wie weiße Amerikaner*innen. Das Geld fließt zum großen Teil in künstliches Haar und chemische Glättungsmittel, auch Relaxer genannt. Es ist eine Paste, die so aggressiv ist, dass sie bei fälscher Anwendung Verbrennungen an der Kopfhaut oder Haaraus-

fall verursachen kann. Trotzdem: Dass Schwarze Frauen ihre Haare glatt tragen, ist keine Ausnahme, es ist die Norm – nicht nur in den USA, sondern weltweit. Ihnen wird, sehr erfolgreich, die Idee verkauft, dass sie mit glatten Haaren attraktiver wären.

Die Wahrheit ist: Das gesellschaftliche Schönheitsideal ist weiß. Oder anders gesagt: eurozentrisch. Das bedeutet, dass europäische Beziehungsweise weiße Vorstellungen und Werte als erstrebenswerte Norm gelten. Menschen auf der ganzen Welt orientieren sich daran. Das hat unterschiedliche Ausmaße – Schwarze Menschen glätten sich die Haare, im Iran sind Schönheitsoperationen an der Nase gängig, in vielen asiatischen Ländern lassen sich Menschen Lidfalten operieren. Dass weißes Haar im Gegensatz zu Afrohaaren als schön gilt, merkt man allein schon an der Sprache. Glatte Haare sind seidig, wallend, geschmeidig. Afrohaare sind kraus, krisselig, störrisch. Ein Wort, das die Schönheit von Schwarzen Haar ausdrückt, gibt es nicht.

Ich glättete meine Haare das erste Mal mit sechzehn in Philadelphia. So gut wie kein Schwarzes Mädchen trug ihre Haare auf natürliche Weise. Die Bemerkungen über meine Locken hörten also in den USA nicht auf. Viele fanden es irritierend. »Warum glättest du deine Haare nicht?«, wurde ich immer wieder gefragt. »Vielleicht solltest du mal Relaxer benutzen«, riet mir eine Frau, als ich mir Haarprodukte kaufte. Als ich an einem Samstag bei Noura war, beschlossen wir, unseren Nachmittag mit meinem Umstyling zu verbringen. Es knisterte und qualkte, während sie das Glätteisen Strähne für Strähne durch meine Haare führte. Zwei Stunden später war Nouras Zimmer vernebelt vom Qualm, und meine Haare waren glatt. Ungläublich schaute ich in den Spiegel, fuhr mit den Fingern immer wieder durch die glatten Strähnen. Ich fühlte mich richtig schön. Am kommenden Montag bekam ich vor allem von Jungs Komplimente dafür, dass ich meine Locken geglättet hatte. Ich konnte endlich Fri-

suren ausprobieren, die ich in Magazinen sah, und musste mich nicht darum sorgen, dass ich auffiel. Mit glatten Haaren wurde die Welt ein bisschen einfacher. Ich kann also gut verstehen, warum viele Schwarze Frauen sich gegen ihre Locken entscheiden.

An Afrohaaren klebt Stigma. Schwarze Menschen, die ihre Haare natürlich und offen tragen, werden entweder als ungepflegt oder »wild« wahrgenommen. In meinem Leben wird das durch die Be-merkungen nicht-Schwarzer Menschen deutlich: Ich werde regelmäßig gefragt, ob ich meine Haare waschen oder kämmen könnte... und wenn ja wie? Als sei es schier unmöglich, meine Haare mit Wasser und Shampoo in Berührung zu bringen. Ich habe schon vielen Menschen, die mir oft komplett fremd waren, erklärt, wie lange es dauert, bis meine Haare nass sind, und wie lange, bis sie wieder trocken werden. Nur: Wie und wann man sich wäscht und pflegt, sind sehr private Informationen, die man nicht unbedingt jeder Person erzählen möchte. Ich kann mir vor, als ob mir mit diesen Fragen eine mangelnde Hygiene unterstellt wurde. Die Erklärung, wie ich meine Haare wasche, fühlt sich an wie eine ungewollte Rechtfertigung. Das ging mir besonders als Teenager so – als Körperhygiene ohne hin ein stressiges Thema wurde. Viele fanden es komisch oder eklig, dass ich meine Haare nur einmal die Woche wusch. Doch Afrohaare werden nun mal nicht fettig, sondern trocknen durch häufiges Waschen aus. Auch wenn weiße Menschen Afrohaaren eine gewisse Robustheit unterstellen und deshalb unbekümmert durch die Haare Schwarzer Menschen wuscheln, ist das Gegenteil der Fall. Afrohaare brechen schnell ab, sie brauchen Öl und Kuren, um elastisch zu bleiben.

Doch egal, wie gepflegt natürliche Afrohaare sind, die Assoziation von Seriosität und Professionalität scheinen sie in einer eurozentrisch geprägten Gesellschaft nicht zu wecken. Bei Bewerbungsge- sprächen oder Interviews trage ich meine Haare oft zusammenge-

bunden. Denn mögen sie vielleicht als cool oder schön wahrgenommen werden, wenn ich in einem Club bin, will ich dennoch nicht das Risiko eingehen, dass meine Interviewpartner*innen oder meine künftigen Arbeitgeber*innen an ein Schaf, einen Wischmopp oder die Simpsons denken müssen, wenn sie mich sehen.

Ungepflegt, anders, witzig, krass. Das alles sind Assoziationen, die in eine tiefe historische Wunde stechen. Nachdem Afrikaner*innen nach Amerika verschifft und versklavt wurden, wurden viele von ihnen gezwungen, ihre Haare abzuschneiden. Doch Haare waren unter vielen afrikanischen Völkern mehr als nur eine Frisur. Mit den Haaren vermittelten sie sozialen Status und Volkszugehörigkeit. An diesen Frisuren konnte man beispielsweise die Herkunft, das Alter und den Familienstand einer Person ablesen. So trug das Abschneiden der Haare zum immensen Identitätsverlust bei. In den USA hatten versklavte Menschen wenig Mittel zur Verfügung, ihre Haare richtig zu pflegen.

Das Tragen von traditionell Schwarzen Frisuren wie Afros, Dreadlocks, Cornrows oder Braids wird heute immer noch unterdrückt. Weltweit gibt es Arbeitgeber*innen und Schulen, die traditionell Schwarze Frisuren verbieten. 2016 machte eine Mädchenschule im südafrikanischen Pretoria internationale Schlagzeilen, als Schülerrinnen gegen die diskriminierenden Regeln protestierten. Afrohaar wurde an der Schule als unordentlich und als undamenhaft angesehen.

Afrohaar und die Art, wie man es trägt, ist politisch. Die nigerianische Autorin Chimamanda Ngozi Adichie sagte einmal in einem Interview, dass Barack Obama die Wahl zum Präsidenten nicht gewonnen hätte, wenn seine Frau Michelle ihre Haare natürlich getragen hätte. Michelle Obama hätte als rebellisch, unangepasst, unpatriotisch gegrölt. Als zu Schwarz. Sie wäre mit der Black-Panther-Bewegung der 1960er- und 1970er-Jahre assoziiert worden, die in

den USA vor allem von Weißen als antiamerikanisch und gefährlich erinnert wird.

Doch langsam verändert sich etwas. 2009, vier Jahre nach meinem Austauschjahr in Philadelphia, veröffentlichte der Comedian Chris Rock den Dokumentarfilm *Good Hair*. Er handelte von den Ausmaßen der Schwarzen Haarindustrie. Jahresumsatz in Milliardenhöhe, indische Mädchen, deren Haare verkauft wurden, und Schwarze Frauen, die ihr letztes Geld zusammenkratzten, um sich eine Perücke aus Echthaar leisten zu können. Der Film stieß eine landesweite Diskussion über Schönheitsideale unter Schwarzen Frauen an. Sie schwuppte über die USA hinaus, und mittlerweile hat sich eine weltweite Bewegung gegründet, die sich gegen Diskriminierung und für Anerkennung von Afrohaaren einsetzt. Sie zeigt Wirkung. 2019 hat Kalifornien als erster US-amerikanischer Bundesstaat die Diskriminierung von Afrohaaren offiziell verboten. Weltweit haben immer mehr Schwarze Frauen weder Lust, sich für ihre natürlichen Haare und Frisuren zu schämen, noch wollen sie Mengen von Geld für falsches Haar ausgeben, nur damit sie gesellschaftlich akzeptiert werden. Auch in Deutschland bewegt sich etwas. Vereinzelt werden in deutschen Drogerien mittlerweile Produkte für Afrohaare angeboten. Und statt sich mit Magazinen abzufinden, die Schwarze Menschen ignorieren, nehmen viele die Sache selbst in die Hand und geben auf sozialen Netzwerken Tipps für die Pflege von Afrohaaren. Damit verändern sie nicht nur ihr eigenes Selbstwertgefühl, sondern auch gesellschaftliche Normen. Natürliches Afrohaar und Schwarze Frisuren sind eine Kampfansage gegen das eurozentrische Schönheitsideal.

»Nerven sie dich? Man will ja immer das, was man nicht hat.« Da waren wir stehen geblieben. Im Club um halb fünf vor der Toilette. »Nein. Ich bin ganz zufrieden mit meinen Haaren«, antworte ich der Frau. Sie schaut etwas überrascht und nickt dann enthusiastisch.

HAUT

Persönlich verstehe ich nicht, warum es überhaupt verschiedene Meinungen über die schönste Jahreszeit gibt. Natürlich ist es der Sommer. Es wird früh hell und bleibt lange warm, man hält sich gerne draußen auf und kann endlich seinen Vitamin-D-Mangel ausgleichen. Und die brütende Hitze? Besser als Dauerregen, Dunkelheit und Kälte, finde ich. Ich würde die Möglichkeit, gemütlich eine Tasse Tee vor einem verschneiten Fenster zu trinken, jederzeit gegen einen längeren Sommer tauschen.

Eine unangenehme Seite hat der Sommer für mich allerdings auch. Mit den Temperaturen steigt die Zahl der unangenehmen Fragen an: »Kannst du überhaupt brauner werden?«, oder: »Kannst du Sonnenbrand bekommen?«

Diejenigen, die jetzt verunsichert sind und das nicht klar beantworten können, denen will ich noch einmal helfen. Die Antwort lautet: NATÜRLICH! Natürlich kann ich das! Mein Körper funktioniert genauso wie alle anderen Körper auch. Ich habe einen höheren Melaningehalt in meiner Haut als weiße Menschen, ja. Das macht meine Haut dunkler und schützt mich vor Sonnenbrand – aber auch nur bis zu einem gewissen Grad. Reicht das nicht mehr aus, hat mein Körper, genauso wie die meisten anderen Körper auch, die Fähigkeit, mehr Melanin zu produzieren, wenn er Sonnenlicht ausgesetzt ist. Auch ich kann Sonnenbrand bekommen, wenn ich zu lange in der Sonne stehe. Das ist mir bisher nur deshalb nicht passiert, weil ich mit einem sehr blassen Vater aufgewachsen bin, der uns die Wichtig-

»Ja, deine Locken sind ja auch nicht ganz so kraus«, sagt sie und verschwindet in der Toilettenkabine, die gerade frei geworden ist.

Wenig Menschen scheinen sich darüber Gedanken zu machen, welche Botschaft das Bodyshaming Schwarzer Frauen ununterbrochen sendet: Sport macht unschön. Stärke ist unschön. Ich selbst legte während des Sportstudiums keinen Wert darauf, mehr zu trainieren als nötig, denn ich wollte ja nicht noch »krassere Arme« bekommen. Als ich mit dem Journalismus anfing, weniger Sporttrieb und dafür mehr vor Computern saß, freute ich mich regelrecht darüber, dass mein Bizeps schrumpfte und meine Schultern wieder schmäler wurden. Doch Kraft ist etwas Gutes, wenn auch nicht zwingend Notwendiges, egal, bei welchem Geschlecht. Niemand sollte sich limitieren müssen, um in eine rassistisch geprägte Vorstellung von Normalität oder Schönheit zu passen. Bezuglich des Aussehens müssen wir unsere Normvorstellung erweitern. Diese Haltung dazu nennt sich *Body Positivity*. Es gibt allerdings noch einen anderen Ansatz. Schönheit einfach weniger wichtig zu machen: *Body Neutrality*. Würde sich so eine Haltung durchsetzen, würden wahrscheinlich viele Unternehmen pleite gehen. Eine Welt, in der vor allem Frauen von Schönheitszwängen befreit sind – davon sind wir leider noch sehr weit entfernt.

PO

»Du hast einen richtig schönen N***erpopo«, sagte einmal mein Kommilitone Martin zu mir, als wir eine Choreografie in engen Leggins übten. Es sollte ein Kompliment sein. Ich fühlte mich, als ob mir jemand ins Gesicht geboxt hätte, und konnte ihn nur geschockt anschauen. Schlagfertigkeit gehört nicht zu meinen Stärken. Doch diese nonverbale Reaktion war schon genug, um die typischen Abwehrmechanismen zu aktivieren, mit denen sich Weiße gegen die

Kritik ihres eigenen Rassismus schützen wollen. »Das war nett gemeint«, sagte er mit rollenden Augen und schüttelte den Kopf, als wäre meine Reaktion maßlos übertrieben, ja, sogar undankbar gewesen.

Ich weiß in solchen Momenten gar nicht, wo ich anfangen soll. Das N-Wort geht gar nicht. Ein »Kompliment« zu meinem Hintern geht auch garnicht. Beides zusammen aus dem Munde eines weißen Mannes erinnert zudem an eine dunkle Vergangenheit, die wohl am eindrücklichsten mit der Geschichte von Sarah Baartman erzählt werden kann.

Wann Sarah »Saartjie« Baartman geboren wurde, weiß man nicht genau. Wahrscheinlich war es um das Jahr 1789. Sie gehörte zum Volk der Khoikhoi. Weiße Siedler*innen nannten die Khoikhoi abwertend »Hottentotten«. Sarah wurde um das Jahr 1806 vom freien Schwarzen Händler Pieter Cezar gekauft, auf dessen Farm sie als Dienstmädchen arbeitete. Als Pieter Cezar Besuch von seinem Bruder Hendrik und dem britischen Schiffsarzt Alexander Dunlop bekam, witterten die beiden eine Geschäftsidee. Sie wollten Sarah in Europa zur Schau stellen. Der Grund: Sarahs großer Po. Die Hintern der Khoikhoi-Frauen beschäftigten weiße Männer anscheinend sehr. Zum Beispiel schrieb der Brite John Barrow in einem Reisebericht, dass Khoikhoi-Frauen beim Laufen »lächerlich« aussahen, als ob zwei »Massen aus Gelee« an ihnen hingen. Kolonialherren gaben der Körperform sogar einen medizinischen Namen: Steatopygie. In Brockhaus kleines Konversationslexikon von 1911 wird Steatopygie so definiert: »Steatopygie (grch.), Fettsteiß, übermäßig Fettanhäufung am Gesäß der Hottentottinnen und Buschweiber.«

Zwar waren andere Schwarze Völker mit anderem Körperbau bekannt, doch für Weiße repräsentierten die Khoikhoi-Frauen die Essenz der Schwarzen Weiblichkeit. Baartman wurde zur Verkörperung sexueller Fantasien, die Weiße von Schwarzen hatten. Die Auf-

fassung war. Je größer die Geschlechtsmerkmale, desto größer der Sextrieb. Sarah Baartman begleitete deshalb zusätzlich das Gerücht, sie hätte übergroße Schamlippen.

Dunlop brachte Baartman nach Europa. Wenig später tauchten Flugblätter in London auf, die die »Hottentot Venus« bewarben. Auf dem Flugblatt war eine Illustration von ihr zu sehen, ein Tierfell um ihren halb nackten Körper drapiert, mit Band um die Stirn, rauhender Pfeife im Mund und einem Stab in der Hand. Bei ihren Auftritten stieg sie aus einem Käfig, drehte sich und tanzte, während sie vom Publikum umzingelt war. Ein Besucher beschrieb die Reaktionen des Publikums wie folgt: »Eine Dame zwinkte sie, ein Herr stieß sie mit seinem Spazierstock an, eine weitere Dame benutzte ihren Sonnenschirm, um sich von der Echtheit ihres Hinterteils zu überzeugen.«

1814 kam Sarah von London nach Paris. Im selben Jahr hatte das Stück *La Venus hottentote ou Haine aux françaises* (Die Hottentot Venus oder der Hass auf Französinnen) Premiere. Die Handlung: Ein junger Franzose hat wenig Interesse an seiner Freundin. Sie ist ihm zu langweilig. Deshalb verkleidet sie sich als »Hottentot Venus« – und siehe da, auf einmal ist er hin und weg. Als sie sicher ist, dass der junge Mann sie wirklich liebt, legt die Französin ihre Verkleidung ab. Der Mann realisiert, wie lächerlich seine Obsession mit der Hottentot Venus war, kommt zur Vernunft, und die beiden heiraten. Ende. Applaus. Der Historiker Ibrahim X. Kendi schreibt dazu:

»Das Stück enthüllt die europäischen Vorstellungen über schwarze Frauen. Wenn Franzosen sich von der Hottentotten-Venus verführen ließen, waren sie wie Tiere. Wenn sie sich für Französinnen entschieden, handelten sie vernünftig. Während hypersexualisierte schwarze Frauen sexueller Beachtung wert sind, sind asexuelle Französinnen es wert, dass man sie liebt und heiratet.«

1815 wurde Sarah Baartman noch einmal weitergereicht. Ihr letzter Besitzer führte sie mit einem Gürtel um ihren Hals in Cafés und Restaurants vor. Bevorzugt dort, wo die Bourgeoisie zusammenkam.

Außerdem stellte er sie als Forschungsobjekt für Frankreichs intellektuelle Elite zu Verfügung, unter ihnen der Naturforscher Georges Cuvier. 1816 starb Sarah Baartman an den Folgen einer Lungenerkrankung. Cuvier sezerte den Leichnam, entnahm die Organe, das Gehirn, schnitt Sarahs Vulva heraus und konservierte ihre Überreste in riesigen Gläsern. Über ihren Tod hinaus wurde Baartman miss-handelt. Sarahs Skelett und Vulva gingen in das Archiv des Musée de l'Homme in Paris über. Bis 1974 wurde ihr Skelett dort ausgestellt. Erst 2002 kam Frankreich der Forderung zahlreicher Südafrikaner*innen – unter ihnen Nelson Mandela – nach. Ihre sterblichen Überreste wurden zurückgebracht. Mehr als 180 Jahre nach ihrem Tod bekam sie eine ordentliche Bestattung.

Sarah Baartman war zwar die berühmteste, jedoch nicht die einzige »Hottentot Venus«. Noch 1840 traten Schwarze Frauen unter diesem Namen in Europa auf. Sie sind Symbolfiguren für das Trauma der Hypersexualisierung, das Schwarze Frauen bis heute mit sich tragen. Die afroamerikanische Schriftstellerin bell hooks beschreibt in ihrem Buch *Black Looks*, wie der weiße Blick zur Entmenschlichung Schwarzer Frauen beitrug.

»Meistens richtete sich die Aufmerksamkeit nicht auf die ganze Person. Mit ihrem nackten Bild des Andersseins sollten sie die Gäste unterhalten. Diese sollten sie nicht als ganze Menschen wahrnehmen, sondern nur bestimmte Teile. Ähnlich zum Objekt gemacht wie die schwarzen Sklavinnen auf Auktionspodesten, während Besitzer und Aufseher ihre wichtigen, verkaufsträchtigen Körperteile anprisen, galten schwarze Frauen, deren nackter Leib bei weißen gesellschaftlichen Anlässen gezeigt wurde, auf ein bloßes Schauspiel reduziert.«

Der (weiße) männliche Blick auf Schwarze Frauen ist geprägt von Widersprüchen. Eine Mischung aus heimlichem, verbotenem Begehrten und Abscheu. Weiße Menschen, insbesondere weiße Männer, erfanden im Zuge der Rassifizierung zwei verschiedene Formen von Sexualität. Die weiße, heilige, romantische, die es zu schützen und zu ehren gilt und die aus Liebe entsteht. Ihr Gegenentwurf ist die Schwarze, böse, verführerische und aufregende, die triebhaft ist und für die keine Liebe existieren kann. Die dunkle Haut diente als Symbol für dunkle Fantasien, für Unerdecktes und Gefährliches. Dieses Narrativ funktioniert etwa wie ein rassifizierter Madonna-Hure-Komplex – ein Begriff aus der Psychoanalyse, der die Unfähigkeit beschreibt, Liebe und sexuelle Anziehung gleichzeitig zu empfinden. Dieses Narrativ entstand vor allem, um die systemische Vergewaltigung und Ausbeutung Schwarzer Frauen zu rechtfertigen. Außerdem mussten versklavte Frauen nicht nur schwere Arbeiten im Haus oder auf dem Feld verrichten, sie sollten auch viele Kinder bekommen. Jedes zusätzliche versklavte Kind bedeutete mehr Kapital. Deshalb wurden Schwarze Frauen regelrecht als Gebärmaschinen missbraucht. Doch dass es sich bei diesen Taten um Verbrechen handelt, wurde stets geleugnet: Eine Person, die einen unermüdlichen Sextrieb hat, könne nicht vergewaltigt werden, so die Behauptung.

In vielen Fällen konnten Schwarze Frauen ihre eigenen Kinder nicht selbst großziehen, denn die wurden weiterverkauft. Stattdessen mussten sie sich um die weißen Kinder ihrer »Besitzer*innen« kümmern. Um die Ambivalenz der Schwarzen Verführerin auf der einen und der fürsorglichen Ammenfigur auf der anderen Seite zu erklären, entwickelten sich zwei gegensätzliche Stereotype um die Schwarze Frau: die mütterliche *Mammy* und die *hypersexuelle Jezebel*. Das Jezebel-Stereotyp wurde von der »Hottentot Venus« über Entertainerinnen wie Josephine Baker in den 1920er-Jahren bis hin zu den Tänzerinnen in heutigen Hip-Hop-Musikvideos weitergetragen.

gen. Dabei bleiben die Frauen mehr Objekt als Subjekt, und der Hintermann steht nach wie vor im Mittelpunkt. Die typische Mammy hintergegen ist dick, älter, hat dunkle Haut und steckt in Dienstkleidung. Ihr Haar ist unter einem Tuch versteckt, und sie spricht mit einem starken Akzent. Diese Figuren sind zufrieden mit ihrer Unterdrückung, finden in ihr sogar ihre wahre Bestimmung. Man könnte sagen, die Trennung von Jezebel und Mammy ist ein Madonna-Hure-Komplex innerhalb des Madonna-Hure-Komplex – quasi ein Doppelknoten des weißen Patriarchats.

»it's a sex object if you're pretty / and no love / or love and no sex if you're fat / get back fat black woman be a mother / grandmother strong thing but not woman / gameswoman romantic woman love needer / man seeker dick eater sweat getter / fuck needing love seeking woman [...]«

So beschreibt die afroamerikanische Dichterin Nikki Giovanni in *Woman Poem* die Trennung zwischen der Schwarzen Frau als Mutterfigur und Sexobjekt. Man kann argumentieren, dass diese Aufteilung in »Heilige« und »Hure« bei allen Frauen, egal, welcher Hautfarbe, besteht. Allerdings hat jede*r das Bild der Mammy klar vor Augen, genauso wie das Bild von Jezebel. Bei weißen Frauen sind die Bilder nicht so eindeutig. Und es gibt da noch einen wesentlichen Unterschied: Weder Jezebel- noch Mammy-Figuren stehen die gleiche Liebe und der gleiche Respekt zu wie weißen Frauen.

Zwar scheint die Mammy auf den ersten Blick der Vergangenheit anzugehören, aber das tut sie bei Weitem nicht. Gerade in Hollywoodfilmen wie *The Help* oder *The Shape of Water* kommen Mammy-Figuren heute noch vor. Die moderne Mammy ist nicht nur Bedienstete. Gerade in den 1990ern und Anfang der Nullerjahre hatte sie ein Revival in Schwarzen Comedy-Filmen. Dort ist sie zur kompletten Witzfigur geworden, eine Schwarze dicke Mutter, die haupt-

sächlich von Männern gespielt wird – wie etwa *Big Mama* von Mar-tin Lawrence oder die Figur *Meadea* von Tyler Perry. Auch jenseits der Filmbranche gibt es die Mammy immer noch. Die Psychologin Carolyn M. West nimmt die ehemalige Talkshowmoderatorin Oprah Winfrey als Beispiel. Von ihr wurde stets erwartet, Gästen Trost und Geborgenheit zu spenden, auch durch körperliche Gesten wie Um-armungen – was andere Talkshowhosts nicht machen müssen. Win-frey, die eine brutale Vergangenheit hat und als Kind sexuell miss-bracht wurde, sollte als erwachsene Frau trotzdem in der Lage sein, jeglichen emotionalen Ballast fremder Menschen aufzufangen. Da-für wurde sie in ihrer Show geliebt.

Wie sollen Schwarze Frauen eine gesunde Beziehung zu ihrer Sexualität und zu ihrem Körper entwickeln, in einer Gesellschaft, die sie entweder als hypersexualisierte Verführerinnen oder assexuelle Mutterfiguren darstellt? Egal, wie die Körper Schwarzer Frauen gebaut sind, sie scheinen immer falsch zu sein.

Gerade in den 1990er-Jahren, der sogenannten Supermodelära, der Zeit, in der ich aufwuchs, war das Schönheitsideal: groß, zier-llich, schlank (und weiß, natürlich). Modenschauen und -magazine, Schönheitswettbewerbe oder Werbungen waren weiß und dünn. Große Hintern hatten diese Models alle nicht.

Es war vor allem Hip-Hop, der diesem Schönheitsideal etwas entgegengesetzte. Sir Mix-a-Lots berühmtes Lied »Baby got back« von 1992 wurde damals wie heute als Hymne der Body Positivity gefei-ert, einer Bewegung, die sich gegen die Diskriminierung mehge-wichtiger Frauen einsetzt. Und auch wenn das Lied zuerst wie ein lächerlicher Partysong daherkommt, ist es durchaus gesellschafts-kritisch: Das Lied fängt mit zwei weißen Frauen an, die sich ange-widert über den Hintern einer Schwarzen Frau unterhalten: »Oh my god, Becky, look at her butt. [...] She looks like a total prostitute, 'kay? I mean, her butt, is just so big. I can't believe it's just so round, it's like

out there I mean gross, look. She's just so black«, sind die ersten Sätze des Tracks.

Vergessst das weiße Schönheitsideal, Schwarze Frauen sind sexy und schön. Das war die Aussage des Songs. Das von Hip-Hop aus-setzen der Jezebel-Figur die Krone auf, die Weiße ihr verwehrten, jedoch bleibt sie primär das, was sie schon immer war: ein Sexobjekt.

Dass man als Schwarze Frau hypersexualisiert wird, habe ich oft zu spüren bekommen. Einmal stand ich am Rudolfsplatz in Köln. Ein Platz mitten in der Stadt, zwischen Einkaufsstraßen und Hips-terviertel, belebt und ein guter Treffpunkt. Hier war ich mit einer Freundin verabredet. Ich war zuerst da. Also lehnte ich mich an mein Rennrad, Rucksack auf den Schultern, tippte auf meinem Handy herum und wartete. Ein junger Mann kam auf mich zu, etwas verunsichert. Ich dachte, er wollte mich nach dem Weg fragen. »Ich hör-te, man kann hier Frauen kaufen?«, fragte er. Sein Kopf zu meinem Ohr geneigt und sein Blick vielsagend. »Weißt du etwas darüber?« Es dauerte ein paar Sekunden, bis ich begriff, dass er mich für eine Sexarbeiterin hielt. Das machte mich in dem Moment noch nicht einmal wütend – ich war einfach nur verwirrt. Ich fragte mich, ob er eine Wette verloren hatte. Suchte in seinem Blick Hinweise dafür, dass das alles ein Scherz war. Ein Lächeln, vielleicht ein Augenzwin-ken. Doch er meinte es ernst. Zeigte auf seine Innentasche und sug-gerierte, dass er Bargeld dabei hatte. »Ich weiß nichts darüber«, antwortete ich trocken. Daraufhin verschwand er sehr schnell. Ich schaute an mir runter. Wie hatte ich ihn den Eindruck vermittelt, dass ich Sex anbieten würde? Ich trug Shorts, darunter eine Strumpf-hose, so wie ungefähr alle damals. Doch er sah eine Schwarze junge Frau – und weil ich einfach nur da stand, schien ich verfügbar.

Weiße Körper werden andauernd bewertet und in »gut« und

»schlecht« aufgeteilt. Anhand meines eigenen Körpers merkte ich jedoch, dass diese Bewertung je nach Kontext unterschiedlich ausfiel. Ich stand zusammen mit anderen Schwarzen Frauen in einem Graben zwischen Anerkennung von der Mehrheitsgesellschaft auf der einen und Anerkennung aus der eigenen Community auf der anderen Seite. Weiße fanden meinen Hintern groß, Schwarze nicht. Von meinen Verwandten in den Staaten hörte ich, ich solle zunehmend, in sogenannten Frauenmagazinen las ich Tipps, um abzunehmen.

Im Moment scheint Jezebel diese Grabenkämpfe um das Aussehen Schwarzer Frauen für sich entschieden zu haben. Zusammen mit Hip-Hop, Afrobeats, Dancehall und weiteren zeitgenössischen Schwarzen Musikrichtungen hat der Hintern-Hype den Mainstream erreicht. Schwarze Frauen wie Nicki Minaj und Cardi B setzen neue Schönheitsstandards. Große Hintern liegen im Trend. Jetzt werden nicht nur Brüste, sondern auch Po's operativ vergrößert. Doch wer meint, dass das durchgehend positive Auswirkungen auf das Selbstbewusstsein Schwarzer Frauen hat, liegt weit daneben.

Denn auch wenn große Hintern im Trend liegen und das dem Einfluss Schwarzer Kultur zu verdanken ist, bleibt das Schönheitsideal weiß. Die Gewinnerinnen sind nämlich nicht Schwarze Frauen, sondern weiße Frauen mit großen Hintern. Für den Mainstream vereinen sie die sexuelle Fantasie mit dem Liebesswerten, Edlen. Keine Frau verdeutlicht das so sehr wie Kim Kardashian. Um die gleiche Aufmerksamkeit zu bekommen, mussten Schwarze Frauen schon andere Register ziehen. Zum Beispiel offensives Twerken und ein Sample von »Baby got Back« in Nicki Minaj's Video »Anaconda« von 2014. Sind Künstlerinnen wie Nicki Minaj und Cardi B Opfer der jahrhundertelangen Objektifizierung und tragen diese weiter? Oder ist diese Selbstdarstellung im Gegensatz zur vorherigen Fremddarstellung eine Emanzipation? Klar ist, dass sie die Taktik geändert ha-

ben. Anstatt das Jezebel-Stereotyp abzuschütteln, nutzen sie es zu ihrem Vorteil und schlagen Profit daraus.

Dieser wachsende Markt für Schwarze Frauen erhöht jedoch auch den Druck. Wenn man die Frauen in »Baby got Back« mit »Anaconda« vergleicht, sieht man, dass die Größe der Hintern deutlich zunommen hat. Der Hüftumfang der Frauen allerdings kaum. Für die meisten Schwarzen Frauen ist das moderne Schönheitsideal nur durch Operationen zu erreichen, wie für alle anderen auch. Neben falschen Haaren und Bleichcreme sollen Schwarze Frauen nun auch Geld für Hinternimplantate ausgeben.

Dieser Druck bleibt zum großen Teil unsichtbar. Weil Schwarze Frauen als »kurvig« gelten und diese Körperform quasi von ihnen erwartet wird, scheinen sie oft die Verkörperung von Body Positivity zu sein. Fatshaming – also die Diskriminierung von mehrgewichtigen Menschen – und seine Auswirkungen, wie z. B. Essstörungen, werden bei Schwarzen Frauen oftmals übersehen oder nicht ernst genommen.

Schwarze Frauen kämpfen heute noch um die Anerkennung und Wertschätzung ihrer Körper und ihrer Person. Weg von zu sexy, zu männlich, zu mütterlich. Weg von den Traumata, die sich über Generationen festgesetzt haben. Weg von dem weißen Blick, von der Wahrnehmung einzelner Körperteile, hin zum Subjekt. Zum Menschen. Wie wir uns von alldem zu befreien versuchen, kann sehr unterschiedlich aussehen: Wir zeigen unsere Körper oder verstecken sie, wir spielen mit Stereotypen oder stoßen sie vollkommen ab. Oder wir variiieren von Tag zu Tag. Viele Wege führen zur Emanzipation. Und das ist gut so.

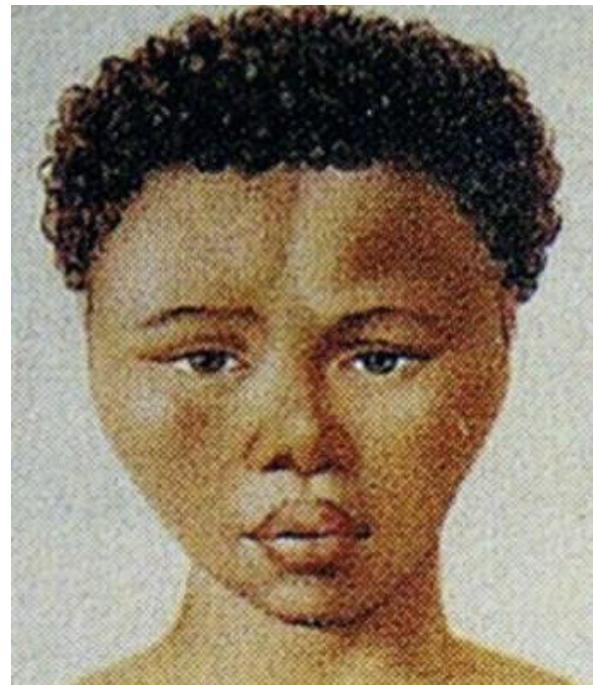
Saartjie (Sara) Baartman (1789-1815)

April 22, 2025

/ Beitrag von: Mikelle Howard

(Anm.: *Aus dem Englischen Übersetzt*)

Saartjie (Sara) Baartman war eine der ersten schwarzen Frauen, die bekanntermaßen Opfer von Menschenhandel zum Zwecke der sexuellen Ausbeutung wurden. Von den Europäern wurde sie spöttisch als „Hottentotten-Venus“ bezeichnet, da ihr Körper während ihres gesamten jungen Lebens öffentlich begutachtet und auf unmenschliche Weise zur Schau gestellt wurde. Darüber hinaus verstärkte ihre Erfahrung die bereits bestehende und äußerst negative sexuelle Faszination der Europäer für die Körper afrikanischer Frauen.



Sara Baartman wurde **1789** am Gamtoos River, heute bekannt als Eastern Cape in Südafrika, geboren. Baartman und ihre Familie gehörten zur Gonaquasub-Gruppe der Khoikhoi. Baartman wuchs auf einer Kolonialfarm auf, wo sie und ihre Familie höchstwahrscheinlich als Dienstboten arbeiteten. Ihre Mutter starb, als sie zwei Jahre alt war, und ihr Vater, der Viehtriebler war, starb, als sie noch ein junges Mädchen war.

Als Teenager heiratete Baartman einen Khoikhoi-Mann, der Trommler war. Sie hatten ein Kind, das kurz nach der Geburt starb. Als Baartman sechzehn Jahre alt war, wurde ihr Mann von niederländischen Kolonisten ermordet. Bald darauf wurde Sara Baartman an einen Händler namens Pieter Willem Cezar als Sklavin verkauft, der sie nach Kapstadt brachte, wo sie als Haussklavin für seinen Bruder Hendrik arbeitete.

Am **29. Oktober 1810** unterzeichnete die 21-jährige Baartman, obwohl sie nicht lesen konnte, angeblich einen Vertrag mit William Dunlop, einem Arzt, der mit den Brüdern Cezar befreundet war. Dieser Vertrag verpflichtete sie, mit den Brüdern Cezar und Dunlop nach England und Irland zu reisen, wo sie als Hausangestellte arbeiten sollte (da die Sklaverei zu dieser Zeit in Großbritannien technisch gesehen abgeschafft war). Außerdem sollte sie zu Unterhaltungszwecken ausgestellt werden. Baartman sollte einen Teil der Einnahmen aus ihren Ausstellungen erhalten und nach fünf Jahren nach Südafrika zurückkehren dürfen. Der Vertrag war jedoch in allen Punkten falsch, und ihre Versklavung dauerte für den Rest ihres Lebens an.

Baartman wurde erstmals am **24. November 1810** in London in der Egyptian Hall am Piccadilly Circus ausgestellt. Ihre öffentliche Behandlung erregte jedoch schnell die Aufmerksamkeit britischer Abolitionisten, die Dunlop und die Cezars beschuldigten, Baartman gegen ihren Willen festzuhalten. Sara Sartjie Baartman sagte aus, dass sie nicht misshandelt werde, und nachdem Pieter Cezar den von Baartman unterzeichneten Vertrag vorgelegt hatte, entschied das Gericht zugunsten von Cezar.

Die durch den Gerichtsprozess entstandene Publicity steigerte Baartmans Popularität als Ausstellungsstück. Sie wurde auf Tourneen durch ganz England mitgenommen und gelangte **1812** sogar bis nach Limerick in Irland.

Im **September 1814**, nach vier Jahren Aufenthalt in Großbritannien, wurde Baartman nach Frankreich gebracht und an S. Reaux verkauft, einen Aussteller, der Tiere präsentierte. Er stellte Baartman in Paris und Umgebung öffentlich zur Schau, oft im Palais Royal. Er erlaubte auch, dass sie von Gönern, die bereit waren, für ihre Schändung zu bezahlen, sexuell missbraucht wurde. Reaux erzielte aufgrund der Faszination der Öffentlichkeit für Baartmans Körper beträchtliche Gewinne.

Sara Saartjie Baartman starb am **29. Dezember 1815** im Alter von 26 Jahren in Paris aus unbekannten Gründen. Auch nach ihrem Tod wurden viele ihrer Körperteile im Musée de l'Homme (Museum des Menschen) in Paris ausgestellt, um rassistische Theorien über Menschen afrikanischer Abstammung zu untermauern. Einige der Körperteile blieben bis **1974** ausgestellt.

1994 beantragte der südafrikanische Präsident Nelson Mandela offiziell die Rückführung von Baartmans sterblichen Überresten nach Südafrika. Am **6. März 2002** wurden ihre Überreste zurückgebracht und in Hankey in der Provinz Eastern Cape beigesetzt.

Quelle: <https://blackpast.org/global-african-history/baartman-sara-saartjie-1789-1815/>

Edited by: Natasha Gordon - Chipembere
Palgrave Macmillan, 2011.

Chapter One

“Body” of Evidence: Saartjie Baartman and the Archive

Siphilwe Gloria Ndlovu

I live to tell the story
of your futile efforts
to silence me.

Diana Ferrus, *The Neverending Story*, 1810-2002

Sealed into that crushing objecthood, I turned beseechingly to others. Their attention was liberation, running over my body suddenly abraded into nonbeing, endowing me once more with an agility that I thought lost, and by taking me out of the world, restoring me to it.

Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*

When I first saw her I thought that she was beautiful. No. That is understating it. I thought she was the ideal—ample hips, a generous bosom—the kind of woman I had wanted to be when I was five years old. I saw women like that everywhere: carrying babies on their backs; crossing the street with loads on their heads; sitting in chairs on their verandahs watching the world pass by; laughing at the corner of a dusty road; arguing with husbands at the store—all this while never looking harried or hurried. When I grow up, I thought to myself, I will look like these women and just like them I will be happy in the world. I too will stand under the shade of a jacaranda tree my left arm akimbo, a stick of grass in my mouth, my right hand gesturing to shoo a fly—mistress of all I surveyed. Nothing would make me happier, the five-year-old me thought, than to one day be a woman with ample hips and a generous bosom. To be beautiful. To be a sight to behold.

But when I did grow into the woman I had idealized as a child I was sorely disappointed. What had once been ample and generous was now just “fat.” What I thought was ideal was now a tall

and thin woman with nothing ample or generous about her. My savannah-raised body had become something I could not come to terms with. I had forgotten about all those women I had idolized as a child. And then one day I turned the page of a book and there she was—Saartjie Baartman!—and before I could even think otherwise I thought she was beautiful. She was beautiful just like those women of my childhood, the women who were there long before I encountered the women in *Cosmopolitan*, *Vogue*, and *Glamour*.

Yes, I admit it, when I first saw Saartjie Baartman—naked, looking directly at me—I saw a woman full of grace. It was only when I started reading the text beneath the image that I realized the picture pointed to a body in pain, a body shamed, and a body violated. Horrible and unspeakable things had happened to this body before and after the image had been painted. It turned out that the scene I encountered was not a thing of beauty after all. The more I read (and there was a lot to read about Saartjie Baartman), the woman that I had encountered gradually left the scene and all that remained was a body, a body of evidence. Here was a body, which although subaltern, seemed to speak not only for itself, but for women, especially brown women, everywhere. Saartjie Baartman’s body told the story of how brown women had for centuries suffered emotional, physical, and epistemic violence at the hands of white men, history, and science.

As I read what others had to say about Saartjie Baartman’s body and its legacy I found myself asking: but is this the only way to encounter this body—as a marker of something negative? Why did we have to see her body only in response to the way the Europeans of the nineteenth century who had peered, jeered, humiliated, and violated and later dissected her had? What about other ways of seeing her? For example, what about the way I had seen her as an ideal when I first encountered her? Could we not start there, with something positive? If not necessarily as an ideal, which is in itself a problematic concept, then at least start with seeing her body as something beautiful and full of grace. However, I cannot ignore the problem that even this positive approach occasions—and that is the primacy of the body. I realize that I too had encountered her as a body—focusing on her ample hips and her generous bosom—not as a woman, not as a person. What about the woman? Why is she so elusive? Why does she seem to disappear as her body

takes center stage yet again? Is it possible to recuperate Saartjie Baartman the person, or is she forever lost in the many performances that her body enacts?

Pamela Scully and Clifton Crais² do well to remind us that there is a difference between the woman they call Sara Baartman and her bodily performance, *The "Hottentot Venus."* However, it is also worth remembering that it was Saartjie Baartman who performed *The Hottentot Venus*—that there was a woman behind the body. Saartjie Baartman did not become *The Hottentot Venus*; she simply performed *The Hottentot Venus*. It is this performance that makes the continued elusiveness of this woman something worth thinking about. Scully and Crais make a worthy effort of retrieving Saartjie Baartman, trying to find in the archives a woman who lived, loved, and suffered before becoming *The Hottentot Venus*. However, this Sara Baartman seems too shaped by the archive, and by extension (Euro) history. I strongly suspect that before there was a Saartjie Baartman, or a Sara Baartman, there was a woman with a past, that is, a woman who had lived through events that shaped her life, some of which were written down and entered in the archive, but most of which simply happened and in time were forgotten. It is this woman with a past who remains elusive. It is of this woman that I wonder what, if anything, should, or can, be done with her.

Recent scholarship on Saartjie Baartman (and here I will be looking particularly at the work of Yvette Abrahams,³ Zine Magubane,⁴ and Sadiah Qureshi⁵) has called for a better contextualization of her story, criticizing earlier scholarship, particularly the work done by Richard Atlick⁶ and Sander Gilman,⁷ for doing with words and images what Georges Cuvier had done with a knife: dis(re)member⁸ Saartjie Baartman. Many earlier scholars and artists, even those with the best intentions, tended to over-determine and overemphasize Baartman's assumed sexual and racial alterity because they used the politics of their own time as a lens through which to read her body. As a result, her body became the site of much contestation and negotiation over twentieth-century issues about race and sexuality. According to Abrahams, Magubane, and Qureshi, this dis(re)remembering effectively removed Baartman from history and treated her as an ahistorical object upon which and through which questions, arguments, and theories of racial and gender difference could be (de)posited.

Laura Callahan⁹ visually represents this scholastic violence when she writes Baartman's name (itself a site of much contestation), as *Sara(h) Ba(a)rtman(n)* and in this way makes visible the continued dist(re)membrance of Baartman's body that takes place in the scholarly attempts to re-member her. All of this begs the question of how and why it came to a pass that a scholarship dedicated to righting/writing the wrongs done to Baartman's body itself came to commit these wrongs?

Zine Magubane cites Sander Gilman's "Black Bodies, White Bodies: Towards an Iconography of Female Sexuality in Late Nineteenth-Century Art, Medicine, and Literature" as the genesis for a theoretical treatment of Baartman that focuses "obsessively on [her] body and its difference" (2001, 817). Magubane suggests that even as these scholars argue that race is socially constructed, "they valorize the very ground of biological essentialism they purport to deconstruct" (2001, 817). By failing to problematize and contextualize the very idea of "blackness" and interrogate "what social relations determined which people counted as Black, and for which people did Blacks become icons of sexual difference and why" (2001, 817), these scholars, according to Magubane, fail to realize that "Hottentots" were not even considered black in the nineteenth century and therefore tend to create a genealogy of "othering" the black female body in which Baartman is the progenitor. For Magubane, this "othering" effectively removes Baartman from the historical moment in which she lived, where her body may not have been seen as black.

In a similar vein, Sadiah Qureshi criticizes earlier scholarship for ahistoricizing Baartman by treating her exhibition as though it was a unique occurrence, when in reality Baartman was just one of the many humans, animals, and plants that were trafficked to Europe for display of their singular qualities. Qureshi points out that "Baartman's value lay in her perceived uniqueness as a rare live specimen of the exotic" (2004, 235), and that her exhibition and commodification were more analogous to animal importation than to the transatlantic slave trade. Therefore, scholars who do not focus "upon the material processes involved in Baartman's objectification, exhibition, and politicization" (2004, 233), and choose instead to focus on her race for the sake of twentieth-century identity politics, run the risk of treating blackness as historically timeless. Qureshi argues that since Regency London

was populated by black people, it was not Baartman's blackness that marked her as different but, rather, her Khoikhoi ethnicity. Qureshi believes that if the only way we understand Baartman's exhibition is as the beginning of the process that inscribes "black" as different, ugly, and sexually deviant, we lose sight of the material practices that determined what qualified as exceptional, odd, or uncommon enough to be part of imperial collections and public performance. In other words if "blackness" was the attraction then there would have been no need to look to far and distant lands for specimens and performers of blackness since London already had a significant number of blacks. Therefore, there must have been more to Baartman's exhibition than the color of her skin. According to Qureshi, it was the abolitionists who objected to Baartman's exhibition then and it is scholars now who made Baartman's tale political and different. Both Qureshi and Magubane believe that it is this failure of scholarship to contextualize Baartman that has led to her stature as "a modern cultural icon" (Qureshi 2004, 234). As Magubane puts it, "Thus, in the final analysis, the theoretical lapses of contemporary social scientists, rather than the actions of nineteenth-century pseudoscientists, are the ones that threaten to finally succeed in transforming 'the Hottentot Venus' into the central nineteenth-century icon for racial and sexual difference between the European and the Black" (2001, 832).

Both Magubane and Qureshi argue that placing Baartman within her proper historical context will effectively de-center race, sexuality, and difference in studies about her life. When one considers that until very recently most accounts of Baartman's story began in 1810, when she left what was then the Cape Colony and arrived in England, it is not surprising that very little, if anything, was mentioned about Baartman's life prior to 1810, that is, her life in the Cape Colony where, presumably, she was seen largely as "sane" and not sexually or racially different. The reason often given for these lacunae in earlier accounts is lack of written evidence. Most scholars lamented that since there were no written records of Baartman's life prior to her encounter with Europe, nothing can be known about her life in Africa.

However, some scholars have not let the sparseness of written documents deter them from tracing out Baartman's earlier, pre-1810 life.¹⁰ Yvette Abrahams strives to place Baartman within

her (proper) historical context. In her analysis of the abolitionists' trial against Hendrik Cezar, The Hottentot Venus's show manager, Abrahams paints a picture of Baartman as a Khoikhoi woman being questioned by European men and responding to them the only way she knew how, that is, through the lens of Khoisan-European relations in the Cape Colony. Instead of taking Baartman's "testimony" at face value, Abrahams recontextualizes the question of Baartman's agency by analyzing how Khoisan-European relations in the Cape Colony might have had something to do with the puzzling and ambiguous ways in which Baartman responded to questions put forward to her regarding her free will and independence during the trial. When framed thus by Abrahams, it is easy to appreciate that Baartman might not have understood that her questioners wanted her "real" opinion, she might have thought they wanted her to say what they wanted to hear. According to Abrahams if we fail to see how Baartman's life in the Cape Colony influenced her experiences in Europe then we run the risk of "using and abusing the history of Sara Baartman, much as her body was abused [in the] last century" (1996, 98). Abrahams suggests that scholarship regarding Baartman should always be cognizant of the social and political milieu of the Cape Colony in which Baartman lived before becoming a European sensation.

Like Abrahams, Magubane, and Qureshi, Laura Callahan calls for a better handling of Baartman and worries that if scholars are not careful, they will simply continue the tradition begun by Georges Cuvier and other pseudoscientists of "searching for truth in the dismembered minutiae of discourses, bodies, and ideas" (2006, 152). Callahan calls for scholarship "to remove the image of the racial other from the realm of the aesthetic and return to it the dignity and respect accorded to all human beings" (2006, 12). Citing Diana Ferriss's poem "I've Come to Take You Home," Callahan suggests that all artists and scholars should emulate the poem's "ethic of care [which] disrupts a racist ideology predicated on ideals of rational observation and examination by focusing on the ideals of empathy rather than of rationalist knowledge" (2006, 144).

¹⁰ I have come to wrench you away,
away from the poking eyes of the man-made monster
who lives in the dark with his churches of imperialism.

who dissects your body bit by bit,
who likens your soul to that of Satan
and declares himself the ultimate God!

I have come to soothe your heavy heart,
I offer my bosom to your weary soul,
I will cover your face with the palms of my hands,
I will run my lips over the lines in your neck,
I will feast my eyes on the beauty of you
and I will sing for you,
for I have come to bring you peace.

According to Callahan, “Only in respecting the boundaries of the body and dealing with it by respecting its integrity and understanding its ‘opaqueness’ can we begin to see that the source of the knowledge we seek is in the culture and the ethics of exploitation developed by a system of positivist racial exploration” (2006, 154–155). The work done by Abrahams, Magubane, and Qureshi to better contextualize Baartman’s story problematizes our eagerness to identify “with Baartman as an ancestral self and [to see] her treatment as representative of the negativity of modern depictions of black sexuality” (Qureshi 2004, 250), and therefore makes us begin to respect the “opaqueness” of her body.

As provocative as their critiques are, neither Abrahams, Magubane, nor Qureshi interrogate this phenomenon of re-essentializing Baartman beyond stating that it is the producer of contemporary identity politics. Therefore, it is not altogether clear how a better contextualization of Baartman that uses the same archive that was invested in “othering” her will be able to help us practice an “ethic of care.” By focusing on the archive, we begin to see how and why it is that a scholarship dedicated to righting/writing the wrongs done to Baartman’s body came to commit these wrongs itself.

As much as I agree that Baartman’s story has to be better contextualized, I believe this contextualization, as it has been mapped out thus far, relies too heavily on, and is therefore limited by, the archive: that collection of written records that are selected, classified, catalogued, recorded, and stored. The reason why most scholars begin Baartman’s story in 1810 has already been stated above but begs repeating here; it is because this is when the most substantial archive regarding her body begins—Dutch Cape Colony records, advertisements for The Hottentot Venus

show, court transcripts and Cuvier’s published scientific findings. It is, therefore, tempting to think that perhaps the racial focus on Baartmann that Abrahams, Magubane, and Qureshi point to as being limiting and limited is such because the archive itself is limiting and limited. After all, the archive we use to contextualize Baartmann is an archive that was “developed by a system of positivist racial exploration” (Callahan 2006, 155). Therefore, concentration on the archive not only limits the scope of our analysis of the Baartman phenomenon because it does not allow us to entertain the possibility of other ways of knowing and coming to knowledge of the past, but it also hampers our attempts to practice an “ethic of care.” We become so absorbed in/with the archive that we begin to think only in its terms. As such, we leave many questions unasked and unanswered. We are implicated within the archive’s system and that is why it is imperative that we interrogate the archive and our own relationship to it. Without this interrogation of the archive it is not possible to practice an “ethic of care” because the lens through which we are looking is always already an “othering” lens.

Without critically interrogating the archive itself, we run the risk of arresting our own development, we are trapped in a moment of response, that is, we are always responding to what is in the archive and never allowing ourselves to think “outside,” “around,” and “through” it. So that even as we speak of how the archive violated Baartman’s body and by extension black female bodies in general, in that same breath we say of Baartman, as T. Denean Sharpley-Whiting¹¹ does, that she was “weighed down by her abundant burdocks” (1999, 18) and went about “literally carrying her fortune behind her” (1999, 18). We violate Baartman all over again. Barbara Chase-Riboud even goes so far as to speculate that perhaps Baartman’s death was caused by her being trapped by her huge hips in a bathtub. Moments like these cannot help but evoke the provocative question that Audre Lorde poses in her essay “The Master’s Tools Will Never Dismantle the Master’s House”: “What does it mean when the tools of a racist patriarchy are used to examine the fruits of that same patriarchy?” Lorde’s response to this question is one we should always keep in mind: “It means that only the most narrow perimeters of change are possible and allowable” (1984, 110–111). It is for this reason that we need to escape the confines of the archive.

Escaping the archive is not as simple as it sounds. The archive is alluring; it beckons scholars and artists with its presence; its "proofs," its tangibility, and its matter. It seems to be always already there. It gives us a sense of security. It is precisely because of its charismatic nature that we need to interrogate, not only the archive itself, but also our own involvement with it. It is because of its seemingly all-encompassing power that we need to test the limits of the archive. We can start by asking, as Magubane does, "why *this* woman has been made to function in contemporary academic debates as *the* preeminent example of racial and sexual alterity" (2001, 830). Qureshi answers this question by stating that "enough is known about Baartman to individualize her—she is far from being an anonymous skeleton whose plight we might pity. Instead she is a named person, and this facilitates a sense of identification with her as an ancestor, or empathy with her treatment as a human" (2004, 249). However, the reason why Baartman holds the position she does in the scholarly and artistic imagination is not only because of the substantial archive prompted by her body after her encounter with Europe but also because of what the scholars and artists themselves bring to the archive.

Achille Mbembe informs us that "through archived documents, we are presented with pieces of time to be assembled, fragments of life to be placed in order, one after the other, in an attempt to formulate a story that acquires its coherence through the ability to craft links between the beginning and the end. A montage of fragments thus creates an illusion of totality and continuity" (2002, 20). The archive is merely a product of *our* composition; thus the Baartman we encounter within the archive is our creation just as much as she is a product of Cuvier. And this is why most scholars and artists, not quite able to escape the legacy of an archive built on the "ethics of exploitation" and their own contemporary race and gender politics, write Baartman as somehow same and somehow different.

Not only do we read Baartman as always already different, we also think that she is "speaking" her difference, exhibiting her "otherness" so that even as we seek to right/write the wrongs we feel were done to her body, we are anchored in its alterity. This is why most earlier and some recent scholarship seems to be telling the same story, only from different angles; the story of how Saartjie Baartman's body came to be an example of sexual and racial difference. However, this concern with alterity had virtually

nothing to do with Saartjie Baartman the person, and everything to do with those who saw her body as different. The fact that even the best and most well-intentioned scholarship cannot seem to see past this difference speaks to how the "master's concerns" have become our concerns. Mbembe sees this as having something to do with the archive that creates "the community of time, the feeling according to which we would all be heirs to a time over which we might exercise the rights of collective ownership" (2002, 21). This imagined co-ownership of time requires the death of the author. The selected work in being archived is dispossessed of its author, which brings the work into the public domain where it can be consulted. The original author haunts the archive to be sure, as Georges Cuvier does, but he is silenced by the historian, artist, and scholar who speak through him in order to establish their authority. In this way the original author's concerns continue to be our concerns, thereby we continue to focus on the "othering" narrative.

This "othering" narrative is so appealing because as Mbembe points out, "The final destination of the archive is... always situated outside its own materiality, in the story that it makes possible" (2002, 21). It is not that the archive has no limits because as Mbembe states the archives "have no meaning outside the subjective experience of those who come to use them" (2002, 23). The power of the archive is contingent upon who owns them, who puts them together, who is allowed to access them, who reads and interprets them, and who makes what is found in them public. This subjective experience, according to Mbembe, reveals the limits of the archives, which are useless and superfluous in and of themselves. Therefore, the fault is not in the archive, but in ourselves because we do not realize that we give the archive its limitless power. The "othering" narrative persists only because we want to tell the story of our own encounter with a positivist and racist episteme, archive, and history that "others" us. The reason why Baartman's "othering" narrative is appealing is because it makes the scholars' and artists' own "othering" stories possible to tell; this is how we have chosen to "empathize" with Baartman's story. The problem with empathy as practiced within the racist and positivist archive designed around Baartman's body is that instead of empathizing with Baartman's experience and suffering (if such a thing is indeed possible), we, in keeping with the

archive's "ethics of exploitation," use Baartman's story to tell us about our own present.

Janel Hobson says of her first encounter with the image of Baartman's "disembodied and dissected genitalia—preserved in a jar filled with formaldehyde fluid" (2005, 4) that "there was no effective language to emote or even intellectualize the body politic, as it relates to Baartman's legacy" (2005, 4). And yet most of us, after we first come across images of Baartman's body, struggle to tell its story, to contextualize it not only so that we can better understand how such a thing could even happen but also to try to understand how it continues to happen in more subtle, but no less real, ways today. In other words, we use what happened to Baartman's body to try and understand what happened and is continuing to happen to our own bodies. Baartman's story allows us to speak the unspeakable. When it comes to Baartman not only do we make the subaltern speak, we make her speak on our behalf and this is a violence that is more than just epistemic. So for example, when I encountered Baartman's image that first time and reduced her to hips that I thought were ample and breasts that I thought were generous, what I was really seeing was what mattered to me, what told my story, what made me remember my encounter with those images in *Cosmopolitan*, *Vogue*, and *Glamour* that told me that I was not beautiful. I did not see Saartjie Baartman at all.

Since the limit and the power of the archive rest in those who use it, we need to move past the moment of encounter, we need to remember outside the limits of the archive, we need to think beyond a positivist and often racist episteme, and in short, we need to tell our stories in old ways made new. We can start by reclaiming who we were before our own encounter with the system that "othered" us. What did we know then? How can we make it *matter* now? For instance, I can remember that once "beautiful" to me were those women standing with arms akimbo under the jacaranda trees. This type of re-membering calls for a more personal, indeed subjective, way of knowing and that is exactly what is needed. A way of knowing that does not require proofs, a way of knowing that respects the "opaqueness" of the body, a way of knowing that is comfortable with the unknown, the forgotten, and the silenced: a way of knowing that allows us to realize the limits of the archive. For, as Audre Lorde reminds

us, "We have built into all of us, old blueprints of expectation and response, old structures of oppression, and these must be altered at the same time as we alter the living conditions that are a result of those structures. For the master's tools will never dismantle the master's house" (1984, 123). The problem of course, as Lorde is well aware, is that adopting the master's concerns (by adopting his archive) has made us think only of dismantling his house (deconstructing the archive). What we need is to build new houses that are built upon different ways of knowing and coming to knowledge and different ways of thinking about and remembering the past.

Our old, other ways of knowing and remembering continue to exist alongside the archive; our pasts have always existed alongside history. To pretend otherwise is to not only write ourselves into an intellectual cul-de-sac, it is also to do ourselves, our pasts, and our futures a violent disservice. As we look back at the past and try to come to terms with the silence of those made subaltern by the systems of slavery, colonization, capitalism, and patriarchy, it is imperative to always remember that these systems were systems, to borrow a most provocative phrase from Ranajit Guha, of "dominance without hegemony." We have always known something "otherwise," something "different," something that "problematises," hence our always having been perceived as threat, as killjoy. If instead of asking, as most scholars do, what Saartjie Baartman's body can "tell us about our own positions of racial and sexual disadvantage (or privilege) in a world shaped by global white masculinist imperialism" (Hobson 2005, 24) we instead recuperate (these) other ways of remembering and knowing that are not limited by the archive then we take a small, but giant leap toward practicing an "ethic of care." For example, when I encounter Saartjie Baartman in the archive I can remember those older ways of knowing what was beautiful and use that as my starting point.

You may very well wonder now that I have reached the end of my tale if there is any way we can rescue Saartjie Baartman from the archive. The answer is no. To say her name is already to speak about the woman in the archive, because this is her first recorded name. Saartjie Baartman is already a woman with a history. What is important to stress in Saartjie Baartman's case is the fact that what we have is not a "person" as such but, rather, the imagined totality of a person pieced together from

dis(re)membered parts in order to be re-membered. We tend to think that the archive points to the "presence" of a woman, a person, when in fact what it points to is her absence. The woman we are seeking is disappeared by her many performances—on stage, on trial, on the receiving end of a knife—and what appears are her "performance remains" (Young 2005, 57)—the advertisements, the pamphlets, the testimony from the court case, the mutilated and preserved body on display in the museum. We mistakenly treat the traces that make up the archive as having been left behind by this woman even as we mention that they were left behind by European men who were invested in writing her off as "other" and "different." The woman with a past, the woman whose original name we do not know, the woman whose life's events we do not know because they were never recorded and have been forgotten, the woman I suspect we all want to behold when we encounter Saartjie Baartman in the archive will always, thankfully, elude us. Even as scholars work hard to find out more about this woman with a past and turn her into Saartjie Baartman, Sarah Bartmann, Sara Bartman, or whatever other name suits, as they place her in the archive, I trust and hope that there will always be something of this woman with a past that remains... always just out of reach. For what I think becomes apparent when we practice an ethic of care is that not everything is knowable, nor should we want it to be.

Notes

- I use the name Saartjie Baartman because, to the best of my knowledge, this is the name that she enters the historical record with. However, whenever I mention what others have written about her I will respectfully keep their choice of how to address her. I am aware that this will be confusing, but it is a confusion that goes to the heart of the chapter's argument as I hope will become clear.
- Pamela Scully and Clifton Crais, *Sara Baartman and the Hottentot Venus: A Ghost Story and a Biography* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008).
- Yvette Abraham, "Disempowered to Consent," *South African Historical Journal* 33 (1995).
- Zine Magubane, "Which Bodies Matter? Feminism, Poststructuralism, Race, and the Curious Theoretical Odyssey of the Hottentot Venus," *Gender and Society* 15.6 (2001).
- Sadiah Qureshi, "Displaying Sara Baartman, The Hottentot Venus," *Science History* 17 (2004).
- Richard Atlick is often credited with having brought Saartjie Baartman to the attention of twentieth-century scholars, theorists, and writers in his book *The Shows of London*. In the book he starts out by stating that when the shows of London began there was no "causal connection between putative country of origin and a freak's freakishness"; the link was created by the showmen who capitalized on selling the "freakishness" of individuals as the "freakishness" of the entire race they belonged to. Therefore, when Saartjie Baartman entered this world and was re-created as a "freak" so too were all the Hottentots that she synecdochically represented re-created as freaks in the social imaginary of London. Atlick is often charged with taking these nineteenth-century actions and opinions at face value and not critiquing or challenging them.
- Gillman traces the link in the nineteenth-century artwork and literature between "the icon of the Hottentot and the icon of the prostitute" and finds that different tropes were used to sexualize the white female prostitute, and that most of these, like the black servant in Edouard Manet's *Olympia*, were tied to the idea of an inherent black female hypersexuality. When Saartjie Baartman became a sensation in London she was seen as already hypersexual. It did not help matters that traveler's accounts had for the longest time told of highly oversexed "Hottentots" that even copulated with apes. And so it was that Saartjie Baartman, The "Hottentot Venus," came to represent black female sexuality in general, and because her sexuality was seen as abnormal she represented pathological sexuality as well. As such the body of Saartjie Baartman as The "Hottentot Venus" came to "write" prostitution and sexuality on the white female body.
- Suzan-Lori Parks, *Venus* (New York: Theatre Communications Group, 1990).
- Laura Callahan, *Deciphering Race* (Columbus: Ohio State University Press, 2006).
- In addition to Yvette Abrahams, some South African researchers and scholars such as Sharad Master and Mansell Upham have mined the archives for evidence of Baartman's life and history in the Cape Colony. Outside South Africa, the recent collaborative work of Pamela Scully and Clifton Crais has attempted to do the same.
- T. Denean Sharpley-Whiting, *Black Venus* (Durham, NC: Duke University Press, 1999).

WEITERFÜHRENDE LINKS

VIDEOS

ZDF- *Hollywoodstories – Kylie Jenner*:

<https://www.zdf.de/video/portraits/-hollywood-stories-100/hollywood-stories-kylie-jenner-100>

The TRUE Story of Sara Baartman, The Hottentot Venus Documentary (engl.)

https://www.youtube.com/watch?time_continue=89&v=sCrCe6Cu1PM&embeds_referring_euri=https%3A%2F%2Fwww.bing.com%2F&embeds_referring_origin=https%3A%2F%2Fwww.bing.com&source_ve_path=MzY4NDIsMjg2NjY

AUDIOS

Witness History – “Sarah Baartman’s 200-year journey back home” (engl.):

<https://www.bbc.co.uk/programmes/w3ct5ypd>

Wissenschafts-Podcast; Thema: Kulturelle Aneignung

https://wissenschaftspodcasts.de/podcasts/mitgedacht/kulturelle-aneignung_9314182/

ANTIRASSISTISCHE LITERATUR, FILME UND PODCASTS

Der Weg hin zum antirassistischen Denken und Handeln kann ein langer sein, und häufig weiß man nicht, wo man anfangen soll. Wer sich auf diesem Weg über die Perspektiven und rassistischen Alltagserfahrungen von Schwarzen Menschen und Menschen of Color informieren möchte, hat eine große Auswahl.

Auf dieser Seite findest du eine kompakte Übersicht über Bücher, Podcasts Filme, Serien und Artikel, die helfen, sich tiefergehend mit Themen rund um Rassismus auseinanderzusetzen.*

BÜCHER

"Why we matter - Das Ende der Unterdrückung" (2021)

- von *Emilia Roig*
- *Politikwissenschaftlerin Emilia Roig zeigt darin, wie sich Diskriminierung durch nahezu alle Bevölkerungsschichten zieht und welche Auswirkungen dies hat.*

"Sprache und Sein" (2020)

- von *Kübra Gümüşay*
- *Eine Analyse, wie Sprache unser Denken prägt und unsere Politik bestimmt.*

"How to be an antiracist" (2020)

- *Ibram X. Kendi*
- *Historiker, Professor an der University of Washington, Schwarz: Ibram X. Kendi behauptet von sich selbst, früher Rassist gewesen zu sein. In seinem Buch zeigt er anhand der eigenen Geschichte, dass Neutralität im Kampf gegen Rassismus keine Option ist.*

"Eure Heimat ist unser Albtraum" (2019)

- von *Fatma Aydemir, Hengameh Yaghoobifarah*
- *Persönliche Essays verschiedener Autor_innen geben Einblick in ihre alltägliche Erfahrungen mit Rassismus in Deutschland.*

"Was weiße Menschen nicht über Rassismus hören wollen, aber wissen sollten" (2019)

- von *Alice Hasters*

- "Eindringlich und geduldig beschreibt Alice Hasters, wie Rassismus ihren Alltag als Schwarze Frau in Deutschland prägt."

"Deutschland Schwarz Weiß. Der alltägliche Rassismus" (2018)

- von Noah Sow
- Mit tiefgründigem Humor beschreibt die Künstlerin und Aktivistin Noah Sow den Alltagsrassismus in Deutschland.

"So you want to talk about race" (2018)

- von Ijeoma Oluo
- Deutscher Titel: "Du möchtest also über 'Rasse' sprechen"
- Dieses Buch beschäftigt sich mit Fragestellungen rund um das Thema Rassismus in den USA.

"When They Call You a Terrorist" (2018)

- von Patrisse Cullors and ash a bandele
- Dieses Buch beschäftigt sich mit Fragestellungen rund um das Thema Rassismus in den USA und die Black-Lives-Matter-Bewegung.

"Das verhängnisvolle Dreieck: Rasse, Ethnie, Nation" (2018)

- von Stuart Hall
- "Wer erweiterte Kenntnisse in politischer Theorie, Philosophie, Sprach- und Kulturwissenschaft mitbringt und sich nicht von Begriffen wie 'Signifikanten', 'Signifikaten' oder 'Äquivalenzketten' abschrecken lässt, den erwartet ein Buch, das gekonnt darüber aufklärt, wie Ausgrenzung funktioniert und dass sie überwunden werden kann." ([Quelle](#))

"Exit racism" (2017)

- von Tupoka Ogette
- "Tupoka Ogette zeichnet die Entstehungsgeschichte des Rassismus, mit besonderem Blick auf Deutschland, nach und erklärt die fast unsichtbaren rassistischen Strukturen, die sich in unserem Denken und Handeln festgesetzt haben. Das Buch soll möglichst viele Menschen mit auf eine rassismuskritische Reise nehmen."

"Why I'm no longer talking to white people about race" (2017)

- von Reni Eddo-Lodge
- Deutscher Titel: "Warum ich nicht länger mit Weißen über Hautfarbe spreche"

- "In Ihrem Buch skizziert Reni Eddo-Lodge die britische Kolonialgeschichte mit ihren Auswirkungen bis ins Heute. Dabei denkt Reni Eddo-Lodge intersektional und verbindet Rassismus mit der Frage nach Feminismus und sozialer Klasse." ([Quelle](#))

"The Hate U Give" (2017)

- von Angie Thomas
- Jugendroman über rassistische Polizeigewalt in den USA

"Between the world and me" (2015)

- von Ta-Nahesi Coates
- Briefe eines Schwarzen Vaters in den USA an seinen 15-jährigen Sohn über **Rassismus in den USA**

PODCASTS

Tupodcast: Gespräche unter Schwestern

- [Podcast](#) der Antirassismustrainerin und Aktivistin Tupoka Ogette
- Interviews mit Women of Colour, die über ihre Erfahrungen mit Rassismus sprechen

Exit Racism

- [Hörbuch](#) vom gleichnamigen Buch der Antirassismustrainerin und Aktivistin Tupoka Ogette
- "Tupoka Ogette zeichnet darin die Entstehungsgeschichte des Rassismus, mit besonderem Blick auf Deutschland, nach und erklärt die fast unsichtbaren rassistischen Strukturen, die sich in unserem Denken und Handeln festgesetzt haben. Das Buch soll möglichst viele Menschen mit auf eine rassismuskritische Reise nehmen." (Quelle: <https://www.exitracism.de/>)

Halbe Katoffl

- [Podcast](#) des Moderators Frank Joung
- Gespräche mit Deutschen, die nicht-deutsche Wurzeln haben.
- Themen: Integration, Identität und unsere vorurteilsbelastete Gesellschaft

Rice and Shine

- [Podcast](#) und Community-Projekt der Journalistinnen Minh Thu Tran und Vanessa Vu

- *Fokus des Podcasts ist es, Geschichten und Perspektiven der vietnamesischen Diaspora in Deutschland mit persönlichen Anekdoten hörbar zu machen*

180°: Geschichten gegen den Hass (NDR)

- *Podcast zum gleichnamigen Buch des Journalisten Bastian Berbner*
- *Beschäftigt sich mit der Frage, was gegen die Spaltung der Gesellschaft getan werden kann, und erzählt wahre Geschichten von Menschen, die einander hassten und die nun befreundet sind, nachdem sie sich kennenlernten.*

Realitäter*innen

- *Podcast des HipHop DJ-Duo Gizem Adiyaman und Lúcia Luciano*
- *In ihrem Podcast führen sie aufklärerische Gespräche über Themen wie Männlichkeit, Body Positivity oder selbstbestimmte Sexualität*

Folgen, die sie spezifisch mit dem Thema Rassismus beschäftigen:

- *Warum Rassismus in Deutschland uns alle betrifft (März 2020)*
- *#BlackLivesMatter Special – Warum die Schwarze Community endlich gehört werden muss (Juni 2020)*
- *Warum Marken jetzt Diversity wollen (Juni 2020)*
- *Warum ist kulturelle Aneignung so problematisch? (Juni 2020)*
- *Warum Deutschland bis heute ein Antisemitismusproblem hat (Januar 2021)*

Oury Jalloh – Serie in 5 Teilen

- *Podcast zum Fall von Oury Jalloh*

Alles gesagt – Folge mit Alice Hasters

- *Podcast-Folge mit Journalistin Alice Hasters (Autorin von "Was weiße Menschen nicht über Rassismus hören wollen, aber wissen sollten"), in der sie über ihre Alltagserfahrungen mit Rassismus in Deutschland und in den USA spricht*

Deutschlandfunk-Podcast: Folge "Rassismus, Wetterfähigkeit, Lärmbelästigung"

- *Podcast-Folge zum Vorfall in Hanau mit Journalistin Sham Jaff*
- *"Ein Jahr nach dem rassistischen Anschlag in Hanau mit neun Mordopfern hat die Journalistin Sham Jaff zusammen mit Kolleginnen einen Podcast über das Hanau-Attentat produziert. Die Angehörigen kommen hier in teils sehr persönlichen Gesprächen zu Wort."*

Quelle: <https://www.amnesty.de/deutschland-antirassistische-literatur-filme-und-podcasts#:~:text=Auf%20dieser%20Seite%20findest%20du%20eine%20komakte%2A%20%C3%9Cbersicht,sich%20tiefergehend%20mit%20Themen%20rund%20um%20Rassismus%20auseinanderzusetzen>